MUHAMMED'DEN ÖNCE VE SONRA

BİRİNCİ BİNYILA YENİ BİR BAKIŞ

GARTH FOWDEN

MUHAMMED'DEN ÖNCE VE SONRA

BİRİNCİ BİNYILA YENİ BİR BAKIŞ



GARTH FOWDEN

ÇEVİREN: ABDURRAHMAN AYDIN

phoenix

Muhammed'den Önce ve Sonra

Birinci Binyıla Yeni Bir Bakış

Garth Fowden

Çeviren: Abdurrahman Aydın

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

Muhammed'den Önce ve Sonra
Birinci Binyıla Yeni Bir Bakış
Garth Fowden

Orijinal Künye: Before and After Muhammad: The First Millenium Refocused, Princeton University Press. 2014.
Çeviren: Abdurrahman Aydın
Editör: İsmail Yılmaz
Kapak ve Sayfa Düzeni: Gamze Uçak
© Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır.
Temmuz 2019, Ankara
ISBN: 978-605-9801-99-7
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:
Tarcan Matbaacılık Yayın. San.
Sertifika No: 25744
İvedik köy mah. İvedik cad. No: 417/ A
Yenimahalle/ANKARA Tel: (0312) 384 34 35
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

Muhammed'den Önce ve Sonra

Birinci Binyıla Yeni Bir Bakış

Garth Fowden

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR **7**
TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ **11**

1. İSLAM'I DERCETMEK **13**
Batı ve Diğerleri 13
Edward Gibbon 21
İslam ve Geç Antikçağ 28
Özet 37
2. ZAMAN: *GEÇ ANTİK DÖNEMİN ÖTESİNDE* **41**
Geç Antik Dönem İncelemelerinin Kökleri 41
Burckhardt'tan Strzygowski'ye 50
Doğu ve İslam: Viyana'dan Bakışlar 60
Pirenne'den Günümüze 72
3. YENİ BİR DÖNEMSELLEŞTİRME: *BİRİNCİ BİNYIL* **93**
Dönüşüme Karşı Çöküş 93
Olgunlaşmalar 100
Tektanrıcı Tarihyazımı 118
Birinci Binyıl İçin ve Ona Karşı 141
4. MEKÂN: *DOĞUYA DOĞRU BİR KAYMA* **157**
Akdeniz'i Keşfetmek 157
Doğuyu Keşfetmek 164
İmparatorluklar ve Ortaklaşalık-Alanları 172
Dağ Arenası 192
5. YORUM KÜLTÜRLERİ 1: *ARİSTOTELESÇİLİK* **209**
Yunan Aristotelesçiliği 213
Hıristiyan Polemiği 224
Latince, Ermenice ve Süryanicede Aristoteles 228
İskenderiye'den Bağdat'a 241
Arap Aristotelesçiliği 252

6. YORUM KÜLTÜRLERİ 2: *HUKUK ve DİN* **269**
Roma Hukuku 272
Rabbinik Yahudilik 284
Patristik Hıristiyanlık 297
İslam 310
7. 1000 CİVARINA BAKIŞLAR: *TUS, BASRA, BAĞDAT, PİSA* **325**
Tus/İran 327
Basra/Ansiklopedizm 335
Bağdat/Rasyonalite 339
Pisa/Latin Batı 348

DAHA İLERİ ARAŞTIRMALARDAN BEKLENTİLER **359**

DİZİN **368**

TEŞEKKÜR

Muhammed'den Önce ve Sonra başlıklı bu yeni kitabım, *Empire to Commonwealth* (İmparatorluktan Ortaklaşalık Alanına, 1993) başlıklı kitabımda başladığım, Arsak ve Sasani İranı'nı, Roma'yı ve Halifeliği tek bir çerçeve içinde görme girişimimi biraz daha geliştiriyor. O zamandan sonra, erken dönem Halifeliğe, *Kusayr Amra* (2004) başlıklı kitabımda Halifeliğin maddi kültürü yoluyla ve henüz tamamlamadığım diğer kitabım *Rational Islam and the reinvention of Aristotle*'da (Rasyonel İslam ve Aristoteles'in Yeniden İcadı) felsefe (özellikle de Plotinus'un Arapçadaki yeri) aracılığıyla yaklaşmayı denedim. *Muhammed'den Önce ve Sonra,* coğrafi çerçeveyle ilgili belirlemeleri dışında *Empire to Commonwealth* kitabıyla pek örtüşmüyor ama *Rational Islam* başlıklı çalışmam bu metni çok besledi. Elinizdeki kitap yeni bir tarihsel dönemselleştirmenin taslağını sunuyor ve kitabın son iki bölümünde bu dönemselleştirme şematik olarak da örneklendiriliyor. Bu yeni dönemselleştirmenin pratik kanıtlarını *The First Millennium: From Augustus to Avicenna* (Birinci Binyıl: Augustinus'tan İbn Sina'ya) başlıklı daha kapsamlı bir çalışmada ilerleyen zamanlarda sunmayı tasarlıyorum.

Aksi belirtilmediği sürece bütün tarihler Miladi Takvim esasına göre düzenlendi ve notlarda listelenen çeviriler de İngilizceye yapılmış çeviriler. Kitaba bir kaynakça koymadım. Bütün referanslar metin içinde belirdikleri ilk yerde tam kün-

yeleriyle verildiler ve ardından kısaltmalar kullanmayı tercih ettim. Kısaltmalara başvurduğum yerlerde de bu metin içinde ilk belirdikleri yeri, bölüm ve dipnot numaralarıyla birlikte belirttim (örneğin [2: 32]). 2. Bölümün bir alıntı olan epigrafı *Geç Antikçağı Yorumlamak: Post-Klasik Dünya Üzerine Denemeler* (ed. G. W. Bowersock, Peter Brown, Oleg Grabar, Cambridge: Mass.: Belknap Press, Harvard Üniversitesi, 1999 – 2001, Harvard Yönetim Birliği) adlı kitabın yayıncısının izniyle buraya yeniden kondu. 5. Bölümdeki ilk epigraf Sebastian Brock'un "Antagonizmadan Asimilasyona: Yunanca Öğrenime Yönelik Süryani Tutumları" başlıklı yazısından; 1982, Dumbarton Oaks Araştırma Kütüphanesi ve Koleksiyonu, Harvard Mütevelli Heyeti. İlk olarak *East of Byzantium: Syria and Armenia in the formative period* (Bizans'ın Doğusu: Oluşum Döneminde Suriye ve Ermenistan) başlıklı kitapta (ed. Nina G. Garsoian, Thomas F. Mathews, Robert W. Thomson) yayınlanmıştır.

Benim Birinci Binyıl projeme en başından itibaren gösterdiği ilgi ve sergilediği teşvik edici tutum nedeniyle Johann Arnason'a, "Geç Antikçağın Ötesinde" başlıklı üç oturumlu bir dersi vermek üzere beni Nisan 2009'da Pisa'ya, Scuola Normale Superiore'ye davet eden Glenn Most'a teşekkür etmek istiyorum. Bunları kısa bir kitaba dönüştürmemi öneren Princeton Üniversitesi Yayınevi'nden Rob Tempio oldu. İlk taslağı 2009 Ağustos'unda Katounia, Limni'de, Euboea (Eğriboz) Körfezindeki çam ormanlarında –Dimitri Obolensky *The Byzantine Commonwealth* (Bizans Ortaklaşalık Alanı) başlıklı kitabını kırk yıl önce burada yazmıştı; yine Philip Sherrad da 1995'teki zamansız ölümüne dek çalışmalarını burada sürdürmüştü– üç haftalık yoğun bir çalışmayla yazdım. Denise Sherrard'a âlicenaplığı ve konukseverliği için minnettarım.

Bunun dışında, *Muhammed'den Önce ve Sonra*, Atina'daki Ulusal Araştırma Vakfı'na bağlı Tarih Araştırmaları Enstitüsü'ndeki Yunan ve Roma Antikçağı Bölümü tarafından oluşturulan eşsiz ve oldukça faydalı bir ortamda tasarlandı ve yazıldı. Özellikle Anna Mihalidou'nun (Müdür Vekili) ve Ha-

rikleia Papageorgiadou'nun (Bölüm Başkanı) Yunanistan'da yaşanan ekonomik krizden meslektaşlarını koruyabilmek için harcadıkları olağanüstü çaba ve zaman sayesinde mümkün oldu bunlar. Elinizdeki kitap, Wissenschaftskolleg zu Berlin'de konuk akademisyen olma şerefine eriştiğim ve Yunanistan'da erişilmesi mümkün olmayan pek çok yayına erişme şansını yakaladığım 2012-2013 kış döneminde tamamlandı.

Kitabın tamamını ya da kimi kısımlarını okuyan ya da metnin ortaya çıkışında çeşitli biçimlerde katkılarını sunmuş olan şu isimler de özel bir teşekkürü hak ediyorlar: Nadia Ali, Aziz al-Azmeh, Kamal Boullata, Hariclia Brecoulaki, Peter Brown, Elizabeth Key Fowden, Luca Giuliani, Anthony Kaldelis, Myrto Malouta ve Walter Pohl. Ayrıca 2011 yılının Mayıs ayında Helsinki Üniversitesi'nde *Muhammed'den Önce ve Sonra*'yı ve Birinci Binyıl Projesini tartışmak amacıyla yapılan "Avrupa'nın Kuruluşu Miti: Avrupa'nın Başlangıcının Eleştirel Bir Değerlendirmesi ve Görelileştirilmesi" başlıklı toplantıyı düzenleyenlere (Johann Arnason, Bo Strath) ve bu toplantıda hazır bulunanlara da müteşekkirim.

Son olarak, Yunanistan'daki ekonomik krizin sarstığı üç buçuk yıllık son derece zor bir dönemden ve geçici bir ayrılıktan geçtiğimiz sırada sergiledikleri güler yüzlülük ve dayanışmacılık nedeniyle Elizabeth'e ve Gabriel'e sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Wissenschaftskolleg zu Berlin
30 Ocak 2013

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ

İlk kez 2014'te yayımlanan *Muhammed'den Önce ve Sonra*, üç büyük soruna duyduğum ilginin bir ürünüdür. İslam'ın içine doğduğu ve ilk dört yüzyılı boyunca içinde geliştiği ortamla ilişkisi neydi? Geç Antik Çağ'ın sonunun daha geniş tarihini bu ilişkinin ışığında yeniden değerlendirmeye gereksinimimiz var mıdır? Avrupa ile başka yerlerde, Müslüman dünyanın insan deneyimine, düşüncesine ve kültürüne katkıları konusunda daha duygudaş bir yaklaşım geliştirmek ve böyle bir yaklaşımı teşvik etmek mümkün müdür? Bu sorular, geç Antik Çağ ve daha genel olarak da MS Birinci Binyıl boyunca Doğu Akdeniz'in ve Güneybatı Asya'nın tarihine ömrüm boyunca duyduğum ilginin içinde geliştiler. Aynı zamanda bu sorular, Müslüman dünya ile "Batı" arasındaki ilişkilerin son birkaç on yıl içinde girdiği olumsuz durum –elbette karşılıklı anlayışsızlık ve düşmanlığın, sömürgeci istismarın, Siyonist yerleşimciliğin vs. daha uzun bir tarihinden oluşan bir arka plana karşı– konusundaki kaygılarımı da yansıtıyorlar.

Elinizdeki çalışma, belirli tanım, yöntem ve dönemselleştirme sorunlarını çözmek amacıyla düzenlendi ve bu çalışmada geliştirilen çözümler *Augustus'tan İbn Sina'ya: Birinci Binyılın Avrasyası'nın ve İslam'ın Oluşumu* adını taşıyan daha genel bir Birinci Binyıl tarihi yapıtının hazırlığı durumundadırlar. Bu proje hâlihazırda üzerinde çalışılan bir projedir, fakat tamamlanması birkaç yılı bulacaktır. Bu Türkçe çeviri, bu işlerin

olduğu bir sırada Dr. Abdurrahman Aydın'ın girişimleri sayesinde gerçekleşti. Kişisel ve mesleki bakımdan oldukça olumsuz koşullar altında özverili çalışması ve bu sayede düşüncelerimin Türkçe konuşulan dünyada dolaşıma girmesine olanak sağlaması nedeniyle kendisine derin bir minnettarlık duyuyorum.

Garth Fowden,
Limni, Euboia
1 Ağustos 2018

1
İSLAM'I DERCETMEK

İslam ile Avrupa arasındaki bölünme Avrupa halkları arasındaki bölünmeden daima daha derin olarak kalacak olsa da Avrupa'nın kültürel tarihini inşa ederken İslam olmadan yol alamayışımızın iki nedeni bulunmaktadır: Aynı (antik) mirası İslam'ın özümseme biçimiyle yapılabilecek biricik bir karşılaştırma fırsatı ve [iki tarafın] tarihsel etkileşimlerinin çokluğu.

—C. H. Becker, Islamstudien (1924–32) 1.39 (1921 dersleri).

Batı ve Diğerleri

Bu kısa programatik kitapta "Batı ve Diğerleri" konusunda yapılagelen tartışmaya yeni bir bakış açısı sunuyorum. Tartışmanın bir tarafı, Avrupa'nın ve Kuzey Amerika'nın –Kuzey Atlantik dünyasının– 1500'lerden itibaren dünyanın geri kalanını nasıl geride bıraktığını açıklamaya pek heveslidir. Diğer taraf ise Asya'nın –Çin'in, Japonya'nın ve Babür, Safevi, Osmanlı devletlerinden oluşan İslam üçlüsünün– 1700'lerin ortalarına kadar Avrupa'nın saldırılarından uzak olduğunu ama bu dönemlerde bölge ülkelerinin ya iç nedenlerle çöküşe geçmiş olduklarını ya da sömürgeci güçlerin teknolojik, ekonomik ve askeri açılardan güçlü darbelerinin sonucunda kademeli biçimde zayıfladıklarını ileri sürmektedir. Böylece Avrupa göreli hale getirilmekte, onun yazgısının istisnai olduğu kabulünün temelleri oyulmaktadır; ama yine de hikayenin

sonunda Avrupa –bizzat doğurduğu Kuzey Amerika ile birlikte– mücadeleyi kazanmaktadır.[1]

Amerika'nın yazgısı ve Avrupa'nın kimliği üzerine –ki bu ikincisi 2007 yılında patlak veren ekonomik kriz nedeniyle, Avrupa'nın entegrasyonu [ya da bütünlüğünün dağılması] konusuna yönelik özel bir ilgiye odaklanıyor– öteden beri yapılan tartışmaların yalnızca son safhasıdır bu. Kuzey Atlantik hegemonyası artık kendiliğinden bir veri olmaktan çıkmış durumda; bu hegemonya iki büyük Asyalı güç tarafından – Çin ve Hindistan tarafından– gittikçe daha fazla gölgeleniyor. Batının egemenliği, bir başka tarihsel döneme dönüşüyormuş gibi görünüyor ve büyük olasılıkla geleceğin tarihçileri bunun yükselişini olduğu kadar düşüşünü de açıklamaya ilgi duyacaklardır.

Kuzey Atlantik dünyasının ufuklarını kaplayan bulutlardan biri Asya'nın ekonomik rekabeti ise bir diğeri de İslam'dır. Hem bazen birbirlerine keskin düşmanlıklar güden pek çok kolu olmasına karşın din anlamında hem de bu din tarafından yaratılmış olan kültürel bölge, yani "İslam dünyası" anlamındaki bu dünyanın tarihinin aşamaları, Müslüman olmayan çok sayıda topluluğu da içermektedir. On yıllardır ucuz tüketim nesnelerinin yoğun akışından fayda sağlayan (ve aslında aynı oranda zarar da gören) toplumlar tarafından Asyalıların ekonomik rekabeti ölçülü bir biçimde ya da en azından biraz feragatle karşılanabilir. Bunun aksine İslam dünyası, ekonomik bir meydan okuma sunmuyor; "Yahudi-

---

Örneğin bkz. M. G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni* (çev. Berkay Ersöz), Cilt 3; J. Darwin, *After Tamerlane* (Londra, 2007); S. F. Dale, *The Muslim empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals* (Cambridge, 2010). "Kuzey Atlantik" terimini Avrupa'nın ve Kuzey Amerika'nın ortak mirasına ve tutumlarına işaret etmek için kullanıyorum; "Avrupa-merkezcilik" derken de Atlantik'in iki yakasının temas içine girmesinden önceki –hatta sonrasında da– Avrupa ve/ya Asya üzerine tarihlerin pek çoğunda bulunan ve ister Avrupalılar tarafından isterse de Kuzey Amerikalılar tarafından yazılsınlar, pek değişiklik göstermeyen belirli bir Avrupa vurgusuna işaret ediyorum.

Hıristiyan" uygarlığı tarafından benimsenen değerlere korkutucu bir şekilde yakın olan farklı yönetim normları ve başka türlü bir insan ile Tanrı görüşü sunarak ahlaki ve tinsel bir rakip olarak beliriyor ("Yahudiliğe", "Hıristiyanlığa" ve "İslam'a" dönük gönderimlerimin özcüleştirici halini fark eden ve bunların aşamalı olarak geliştiklerini, birbirlerinden bütünüyle ayrı kimlikler olmadıklarını[2] bilen dikkatli okurlar, bunun genel bir gösterimi mümkün kılmak için yapıldığını düşünerek umarım beni bağışlayacak ve özellikle de kitabın son bölümlerinde "ortodokslara" ve "heretiklere", Hıristiyanlığın Latin, Yunan, Süryani ve Ermeni kollarına ve Sünnilere, Şiilere ve İslam'ın farklı hukuk geleneklerine yaptığım göndermeleri hesaba katacaklardır).

Buradaki amacım bu tartışmaya doğrudan dâhil olmak değil. Ben daha ziyade bu tartışmanın temellerini, özellikle İslam'ın ve İslam dünyasının rolü çerçevesinde gözden geçirmeyi amaçlıyorum. Bunu yaparken de İslam'ın tarihsel ve entelektüel katkısı konusunda daha sağlam ve daha verimli bir anlayışın gelişmesine katkı sağlamayı umuyorum. Bunun Kuzey Atlantik dünyasının ve İslam dünyasının neler başardığı ya da 1500'den beri birbirlerine neler yaptıkları konusunda bir bilanço çıkarmakla yapılabileceğine inanmıyorum. Bu uygarlıkların ne oldukları –ve ne olabilecekleri– konusunun temel bir açıklaması, son beş yüzyıllık döneme bakılarak yapılamaz. Bunu yapmak için, Hıristiyanlığın doğup geliştiği, ortalarında Muhammed Peygamberin[3] Kur'an'ı aldığı ya da tasarladığı, sonlarına doğru ise İslam'ın patristik Hıristiyanlık-

---

İslam için bkz. F. M. Donner, *Muhammad and the believers* (Cambridge, Mass. 2010). A. W. Hughes, *Abrahamic religions* (New York 2012) kitabıyla birlikte İbrahimî terminolojiyi bir çuvala bohça edilmişçesine kullanmaktan sakınıyorum. Bunu tarih yazıcılığı için kullanmak (örneğin J. Goody, *Renaissances* [Cambridge 2010]) küresel bir perspektif için ödemek zorunda olduğumuz bir bedel midir?

3 Kur'an Muhammed'le ilgili olarak hem 'resul' hem de 'nebi' ifadelerini kullanıyor olsa da ben burada İngilizcedeki tek sözcüğü ('prophet') kullanmayı tercih ediyorum.

la[4] karşılaştırılabilecek kadar olgunlaştığı Birinci Binyıla gitmemiz gerekiyor.

İlk önce, İslam'ı Birinci Binyılın içine yerleştirebilmek için bu binyılın tarihini yeniden formüle etmemiz gerekiyor; çünkü Arap doktrinleri, geç İlk Çağ'dan Avrupa'nın Orta Çağı'na, Rönesans'a ve Modern Çağ'a kadar kesintisiz biçimde uzanan çizgisel bir tarih anlayışı oluşturmaya hevesli tarihçiler tarafından geleneksel anlatıdan dışlanmışlardır. İkinci olarak şu soruyu sormamız gerekiyor: Gün ışığına çıkışı ne kadar hızlı ya da yavaş gerçekleşmiş olursa olsun, MS 1000 civarında bütün özellikleriyle gayet ayrıksı hale gelmiş olan bu yeni İslami dinin doğası neydi? Kendi çağdaşı diğer uygarlıklarla ve İlk Çağ'ın uygarlıklarıyla bağlantıları neydi? Günümüzü bir kerteriz noktası alarak baktığımızda, İslam'ın "klasik" uğrağının Kuzey Atlantik müfredatından çıkarılmış olmasının bir anlamı olabilir mi? Üstelik –Avrupalılar bir önceki kuşağa veya daha önceki kuşaklara kıyasla bu konuda daha az bilgi sahibi oluyorlarsa da– Yunan, Romalı, Yahudi ve Hıristiyan olarak kabul edilip İslam'la fazla alışverişi bulunmayan bir Avrupa kültürünün temelleri ile bizler arasındaki vazgeçilemez kavramsal ve tarihsel bağlantıyı Avrupa Orta Çağı oluşturuyorken? En nihayetinde bugün Avrupa Birliği'nde yirmi milyondan fazla Müslüman yaşıyor ki bu sayı, birliğin Portekiz veya Yunanistan gibi kimi ülkelerinin nüfusundan bile daha fazla.

Burada üzerine eğildiğim dönem ve bölge İslam'la ilgili temel problem tarafından belirlenmiş durumdadır. M. Mann, *The sources of social power* (Cambridge 1986–2013; 12: 2012) 1.301–3, 'aşkın iktidarın' ortaya çıkışı ve eklemlenmesi konusunda daha genel bir sosyolojik soru sormakta ve söz konusu dört dini (diğer ikisi ise Hıristiyanlık ve Budizm) "Buda'nın doğumundan Muhammed'in ölümüne kadarki yaklaşık bin yıllık dönem" içine yerleştirmektedir. Haliyle onun coğrafi erimi, Asya'nın içlerine benim çalışmamın girdiğinden çok daha fazla girmektedir: Aşağıya bkz. Dipnot, 11. Fakat Mann coğrafyayla pek ilgili değil; yine İslam'ı da yalnızca onun kurucusunun ölümüne kadar incelemek de pek anlamlı değil.

Eğer tarihçiler geçmiş ile şimdi konusunda Avrupa-merkezci stereotipleri tahkim etmek yerine süregiden tereddütlerimizi açıklığa kavuşturacaklarsa Çin'in ve Hindistan'ın durumlarında olduğu gibi, İslam'ın da gittikçe daha belirgin hale geleceği, görünür bir gelecek fikri kullanıma sokulmalıdır. Tarih, yalnızca o sırada olduğu haliyle değil, şimdiki zamanımızda bizimle karşı karşıya geldiği ve bizi biçimlendirdiği haliyle geçmişle ilgilenmektir. Erken İslam'a yönelik bağlamsal bir yaklaşımın, temelde toplumsal ve siyasal parametreleri olan kamusal tartışmaya tarihçinin katkılarının ötesinde birtakım entelektüel ve tinsel yararları da söz konusudur. Bu, örneğin geleneğin bizzat Müslümanlar tarafından bile unutulmuş ya da yanlış kavranmış –çünkü onlar da seçmeci bir tarzda yazıyorlar tarihi– verimli boyutlarının ortaya çıkarılmasını sağlayabilir. Örneğin Arap Felsefesi salt Müslüman bir felsefe olmaktan aslında epey uzaktır: Arapça felsefe yapanlar arasında Hıristiyanlar, Yahudiler ve Mazdekiler/Zerdüştiler de bulunmaktadır. Felsefe, Kur'an âlimliğinin ve teolojinin katılığı aracılığıyla girildiğinde Müslüman olmayanlar için yabancı ve erişilemez gibi görünen bir geleneğe canlı yaklaşımları hem bağlam haline getirir hem de mümkün kılar. Kendi ortodoksluklarını geleneğe karşıt olarak okumak –ki felsefenin teşvik ettiği de budur– Müslümanlar açısından da verimli olabilir. Müslüman teolojinin daha rasyonel ve dolayısıyla daha felsefi ifadeleri, "Mutezile" ya da "Yeni Mutezile", çağdaş İslam dünyasında köktencilerin saldırısı altındadır ve bu olgu da toplumsal ve politik arınma yönündeki genel basıncın bir parçası durumundadır.[5] Fakat bu ihtilafları anlamak tarihçinin perspektifi ve bağlamı olmaksızın pek de kolay değildir.

---

[5] R. C. Martin and M. R. Woodward, *Defenders of reason in Islam: Mu'tazilism from medieval school to modern symbol* (Oxford 1997). T. Bauer, *Die Kultur der Ambiguitat* (Berlin 2011) 385–87, Mutezile akımının dogmatizmden muaf olmadığını göstermektedir.

Felsefenin sadece bir azınlık tarafından takip edildiği söylenerek buna itiraz edilebilir. Fakat erken İslam'ın daha genel bir incelenişi, İslam'ın kitabi ve rabbinik Yahudilik ile Doğu Hıristiyanlığının, özellikle de Süryani Hıristiyanlığının imgelemiyle karşılıklı etkileşimi konusunda kavrayışımızı bir hayli geliştirebilir. Berlin-Brandenburg Bilimler Akademisinde yürütülen ve "Kur'an'ı Geç Antik Çağ'a yeniden yerleştirmek" ve Kur'an metniyle Yahudi-Hıristiyan metinleri arasındaki paralelliklerin izini sürmek suretiyle Kur'an'ı Avrupa mirasının bir parçası olarak sunmayı ve tektanrılı bu üç inanç sistemi arasında yalnızca geçmişte değil günümüzde de kurulabilecek ilişkilerin menzilini belirlemeyi amaçlayan *Corpus Coranicum* projesine bu bakımdan özellikle dikkat edilmelidir.[6] Örneğin Tanrı'nın oğlunun biricikliğinde ısrar eden Hıristiyanlık tarafından karanlıkta bırakılan her üç dinin ortak peygamberlik mirasını takdir etme noktasına Kur'an'ın İsası aracılığıyla geldik. Hıristiyanlar Abbasi Halifeliği döneminde Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında cereyan eden tartışmalar üzerine çalışarak, kendi öğretilerinde, kendilerinin İslam'ın katı tektanrıcılığıyla özsel uyumluluğunu açığa çıkaran yolları görme olanağına kavuşabileceklerdir. Her iki dinin –ve Yahudiliğinde onayladığı şeyden, yani Tanrı'nın birliğinden yola çıkılırsa bir Müslüman'ın Hıristiyanlığın iki ayak bağı olarak gördüğü öğeler, yani Teslis ve Tanrı'nın bedenlenişi, tam da söz konusu birliğin insanlarla iletişim kurma aygıtı olarak da anlaşılabilirler. Modern karşılaştırmalı din çalışmaları Hıristiyan Avrupa'nın bilim insanlarının Yahudilik ve Greko-Romen gelenek üzerine incelemelerinden türemiş olsalar da İslam daha iyi bir bakış açısı sunuyorlar ki bu durum, örneğin Doğu İranlı bir

---

D. Hartwig'in vd. (ed.), *"Im vollen Licht der Geschichte": Die Wissenschaft des Judentums und die Anfange der kritischen Koranforschung* (Wurzburg 2008) eserine A. Neuwirth ve M. J. Marx'ın (11–53) yaphğı katkılara bkz. A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spatantike: Ein europaischer Zugang* (Berlin 2010); http://koran.bbaw.de; www.corpuscoranicum.de.

hezarfen ve pek çok şeyin yanı sıra bir de din tarihçisi olan Biruni'nin (öl. 1048) eserlerinde gayet açıktır.[7]

O halde Birinci Binyıla geri dönmek, İslam ve İslam üzerine yapılan çağdaş tartışmanın temellerini saptamak ve güvence altına almak istiyorsak gereklidir. Müslüman olmayanların İslam araştırmacılığı köken takıntısının ve kuruluş aşamasına yönelik karakteristik bakışın sonucu olarak yaşayan geleneğin inkârı nedeniyle haklı olarak eleştirilmiştir.[8] Fakat daha sonraki ortodoksilerin ve katılaştırılmış dogmatik formüllerin (özellikle de evrenselleştirici, hegemonik Batılı söylemde[9] içerilen eleştiriye bir yanıt olarak, öz-bilinçsiz bir biçimde, çok değerlikli, "ikircikli", muhtelif bir geleneği basitleştirme eğiliminde olan köktenciler) İslam'ı tam da doğası gereği esnemez ve etrafındaki dünyaya kapalı bir din olarak sundukları da doğrudur. İslami kökenlerin hiçbir öğrencisi, en azından Corpus Coranicum projesi tarzında olanlar, bu tuzağa öyle kolayca düşmezler. Sıradan Hıristiyan ve Müslüman kimliklerinin akışkanlığının ve her iki dinin entelektüellerin zihnindeki kompartımanlaşmış hallerinin dışındaki melezliklerinin ayırdında olan din sosyologları da bu tuzağa düşmezler.[10] Birinci Binyıla dönmek, ayrıca, Antik Çağ'ın geç aşamalarını, Antik Çağ'ın ürünü olan Bizans-Yunan, Latin ve Arap uygarlıklarıyla ilişkisi içerisinde inceleme yolunda kullanışlı bir mantıksal çerçeve de sağlamaktadır. Bu kitabın argümanında İslam dünyası önemli bir rol oynasa da bu dünya hiçbir biçimde benim odağımda yer almıyor. İslam'ın gelişi Yahudiliğin, Hıristiyanlığın, Yunan felsefesinin (buna özel bir önem

---

G. G. Stroumsa, *A new science* (Cambridge, Mass. 2010) 10–11, 22, 41; F. de Blois, "Biruni, Abû Rayhan vii," *EIr* 4.283–85.

Cf. A. Hourani, *Islam in European thought* (Cambridge 1991) 41, 42, 50, 59–60. Oluşum aşamasıyla ilgili Anglosakson kuşkuculuğu 1970'lerden başlayarak buna da kör kalmaya doğru gitmiştir: N. Sinai, *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur fruhen Koraninterpretation* (Wiesbaden 2009) IX. Bauer'in argümanı budur; *Ambiguitat* [1:5], e.g., 186–87, 268–69.

J. B. V. Tannous, *Syria between Byzantium and Islam* (diss. Princeton 2010) 430–80.

veriyorum), Mazdekiliğin, Maniheizmin vs. İslam-öncesi çokseslilığini daha da çeşitlendirmiştir –ve elbette bu çokseslilığe bir uyum da katmıştır.

Modern öncesi tarihe ilişkin görüşümüze Parthenon ve Colosseum tarafından simgelenen Greko-Romen Antik Çağ'ı, Orta Çağlar ve Rönesans –Chartres ve Floransa– hala egemendir. Fakat geçtiğimiz on yıllar içerisinde salt aracı bir konumla ya da geçişkenlik sağlamakla nitelenmenin dışında bir perspektif ortaya çıktı; geç Antik Çağ'ı MS 200-800 arasına yerleştirip süresini uzatan bir perspektif. Ben bunu Augustus'la başlayıp Biruni'nin Çağ'daÇağ'daÇağ'daşı ve mektup arkadaşı olan İbn Sina'ya kadar uzanacak biçimde Birinci Binyıla doğru daha da genişletiyorum. Bizim dünyamız, bu dünyayı olabilecek en dar Kuzey Atlantik terimleriyle tanımlasak bile, Avrasya'nın Birinci Binyılını[11] tarihin kavşaklarına ve Muhammed Peygamberin kariyerini de Birinci Binyılın tam kalbine yerleştiren çeşitli ve dolaşık kültürel bükümlere borçludur artık ve borcu gittikçe büyüyecektir. Tarihi tabi tuttuğumuz antik, orta ve modern biçimli geleneksel üçlü bölümlemeye bir alternatif olarak Birinci Binyılı öne sürüyor değilim; mevcut çerçeve içerisinde yeni bir odak noktası olarak bunu öne sürüyorum. Eğer ciddiye alınırsa, bunun, kapladığı iki geleneksel dönem olan Antik Çağ'a ve Orta Çağa bakışımız üzerinde önemli sonuçları olacaktır (bu kitabın son bölümün-

---

Avrasya: Bu pek moda ve kötü tanımlanmış terimle ne bütün bir kara parçasını, ne de "Hindistan'ın batısını kastediyorum; kültürel gelenekleri, özellikle de İslam ile Hıristiyanlığı paylaştıkları ölçüde Avrupa artı Asya'yı kast ediyorum. Dolayısıyla Hindistan da Çin de dahildir buna, fakat yalnızca Asya'nın uzak batı yakasında köklenmiş dinler nedeniyle (Çin Hıristiyanlığı günümüzde bir hayli güçlü bir ivmeyle yaygınlaşıyor olsa da). Benzer bir şekilde, Kuzey Atlantik dünyasını da ortak bir kültür çerçevesinde tanımlıyorum: Avrupalıların fetihlerinin ya da Amerika'daki misyonların bir sonucu olarak ortaya çıkmış bir dünya. Bölüm 4'te Avrasya'nın biraz daha odaklanılmış bir kesimini, Afganistan'dan Doğu Akdeniz havzasına uzanan bölgeyi tanımlıyorum ki burası elinizdeki kitabın asıl ilgi alanını oluşturuyor ve bu bölgeyi "Avrasya Eklemi" olarak adlandırıyorum.

de üstlendiğim bir sorudur bu aynı zamanda). Fakat elinizdeki kitabın derdi, Birinci Binyılın kendine özgü faziletlerini öne sürmektir.

Edward Gibbon

Bu kitabı yazarken Edward Gibbon'ı daha iyi idrak ettiğim bir noktaya geldim. Gibbon, Roma'nın gerileme dönemini Antoninus'un Altın Çağ'ından Alaric'in Gotlarının 410'da gerçekleştirdiği yağmaya kadarki sürece yerleştiren muhasebesiyle ünlüdür ve bu konuya çalışmasının yetmiş bir bölümünün otuz birini ayırmıştır. Doğrusu, incelemeleri onun kitabının başlığının ötesine pek geçemeyen kimi bilginler *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*'nin yalnızca Roma'nın Akdeniz ile ilgilendiğini ve hem Asya Hıristiyanlığını hem de İslam'ı dışarıda bıraktığını zannediyorlar.[12] Elbette Gibbon'ın kendi döneminin Avrupa uygarlığının insan başarılarının doruk noktası[13] olduğuna yönelik inancı onu da açık bir Avrupamerkezci yapmaktadır. Fakat çalışmasının tamamını okuyunca, onun, günümüzde her zamankinden daha geçerli bir gündem oluşturduğu da görülüyor. Gibbon, Boğaziçi'nde yenilenen ve yedinci yüzyılda muzaffer Arap ordularıyla ve on birinci yüzyıldan itibaren de Türk saldırılarıyla yüz yüze gelmeye zorlanan Roma'nın binyılı aşan hikâyesi konusunda kendi yanıtını geliştirirken bir yandan da klasik bir eğitim almış bir dinleyici kitlesinin dikkatini muhafaza etmek zorun-

---

Örneğin S. F. Johnson, "Preface: On the uniqueness of late Antiquity," *The Oxford handbook of late Antiquity* (New York 2012) içinde, s.s. xii–xiii, xv, xx ("Gibbon'ın Roma-içi anlatısı alanın her köşesinde terk edilmiş durumdadır"; ama yalnızca İslam öncesi dönemle ilgili olarak Gibbon, bazen bütün bir bölüm boyunca Persleri, Cermenleri, Hunları, Gotları, Cermenik devletleri, Slavları, Türkleri, Avarları, Etiyopyalıları vs. tartışmaktadır). Yine aynı ciltte, bkz. R. Hoyland, "Early Islam as a late antique religion," 1054–55.

Gibbon, "General observations on the fall of the Roman Empire in the West" : 2.511.

daydı. Günümüzün tarihçileri de –en azından Avrupa ve Kuzey Amerika'dakiler– yalnızca Kuzey Atlantik dünyasının tarihi konusunda bilgilenmiş bir kamu ile anlamlı tarihsel sorular formüle edebilmek için küreselleşmenin sahip olması gereken sonuçlar konusundaki kendi takdirleri arasında buna benzer bir gerilimle uğraşmak zorundadırlar.

Her iki çıkmazdan –Eski ve Yeni çıkmazlar: Latin ve Yunan Roma'ya[14] ya da Kuzey Atlantik dünyasına sabitlenmekten– kurtulabilmenin bir yolunu İslam tarihi çalışmaları sunuyor. Yabancı olduğu için Tiber'deki Roma'yı ve Boğaziçi'ndeki Yunan Roma'yı görmezden gelmeyi haklı çıkarmak için Gibbon kitabının 48. Bölümünde (1788) şunu ileri sürmüştü: "Bizans monarşisinin yazgısı, dünyanın durumunu değiştiren en görkemli ve önemli devrimlerle edilgin bir bağlantıya sahipti." Bununla özellikle İslam'ın, Arapların ve ardından da Türklerin yükselişini kastediyordu. Türklerle ilgili olarak şu saptamada bulunuyordu: "Bu savaşçı halkın kurucusu da Romulus gibi bir dişi kurt tarafından emzirilmişti."[15] Gibbon, okurlarının endişesini de yatıştırıyordu: "Tarihsel çizgideki kimi sapaklar Arabistan'ı ve Tataristan'ı içine alıyor olsa da temel çerçeve [gerileyişin ve çöküşün çerçevesi] en nihayetinde Roma monarşisinin düşüşünün sınırlarına indirgenecektir."[16] Böylelikle bu büyük eserin finali Rönesans'ın şafağında Eski Roma'nın yıkıntılarına yönelik bir bakış sunar; hatta Roma'nın

---

Avrupa'nın bir *Latin* Roma asimilasyonu ve Doğu Roma'yı (Bizans) olduğu kadar İslam'ı da çevreleyen İbraniliğin, Helenizmin ve Hıristiyanlığın bir sentezi olduğunu öne süren aşırılıkçı konumu terk ediyorum: R. Brague, *Europe, la voie romaine* (Paris 1999, gözden geçirilmiş ve bir "Sonsöz" eklenmiş baskı) 28–36, 46, 159–63; cf. F. G. Maier, *Die Verwandlung der Mittelmeerwelt* (Frankfurt am Main 1968) 359. Pocock 4.208, Avrupa üzerine geleneksel büyük anlatıdan İspanya'nın çıkarılmasını İslam'ı dâhil etme şansını da ortadan kaldırmış olduğu gözleminde bulunmaktadır.

Gibbon 48: 3.25 (ilk alıntı) ve cf. 42: 2.694 (dişi-kurt), 50: 3.151, 64: 3.791, 69: 3. 978.

Gibbon 48: 3.25; cf. 48: 3.26, 51: 3.237.

"sağlam, büyük yapısının" bütün bu arasöz boyunca mevcut olduğunu, "Asya'nın geçici hanedanlıklarıyla"[17] örtük biçimde karşıtlaştırılmış bir "yok-merkez" gibi işlediğini ileri sürmek bile mümkündür. Her şeye karşın Gibbon'ın, konusu Roma ve Avrupa olarak ilan edilmiş bir kitapta İslam dünyasına böyle bir yer vermesi ve anlatıyı genişletmesi son derece etkileyicidir. Müslüman Peygamber'in ve onun Kur'an'ının rasyonelliğini[18] tekrar tekrar övebilmiş ve II. Mehmet'in İstanbul'u ele geçirişine giden yolda Arap, Türk ve Moğol imparatorluklarına uzun bölümler ayırmış bir tarihçiden söz ediyoruz – her ne kadar bu uzun muhasebeler için biçimsel mazeretler sunmuş olsa da.

1788'de çalışmasının son cildinin yayımlanmasının ardından Gibbon, kendi amacını "Roma'nın gerileyiş ve çöküşünün en önemli koşullarını; daima hatırlanacak ve günümüzde bile dünya halkları tarafından etkileri hissedilen bir devrimi çıkarsamak" biçiminde tarif ettiği 1. Cildin ilk sayfasına geri dönmüştür. Kalemini çıkarmış ve sayfanın kenarına, amacını yeniden ifade ettiği şu notu düşmüştür: "Roma İmparatorluğu'nun gerileyişini ve çöküşünü takip etmek: dilinin, dininin ve yasalarının yarattığı etkilerin kendi ülkelerimizde ve Avrupa'ya komşu ülkelerde daha uzun yıllar muhafaza edileceği açık olan Roma'nın." Böylelikle vurgusunu "tarihin esas konuları olan savaşlardan ve kamu işlerinin yönetilmesinden" kültürün devamlılığına; Avrupa ve dünyanın geri kalanı biçimli ayrımdan Roma'nın etki alanına kaydırırken kendisi için de şu notu düşüyordu: "Japonya'dan Fas'a Asya ile Afrika'nın Roma İmparatorluğu'na dair hissiyatı ve hafızası var mıdır?"[19] *Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*'nin Avrupa'yı Avras-

---

P. Ghosh, "The conception of Gibbon's *History*," R. McKitterick and R. Quinault (ed.), *Edward Gibbon and Empire* (Cambridge 1997) içinde, s.s. 309, 311–12 (ilk ve son ifadeler Gibbon'a ait).

Aşağıya bkz., Bölüm 2.

Gibbon 9: 1.252; 3.1094.

ya'nın tarihine doğru genişleten kapsamını hafife almayınca,[20] insan, bu notta Gibbon'ın Roma'yı inkâr etmediğini ama kesin bir biçimde görelileştirdiğini idrak ediyor.

Bu perspektife teslim olmak elbette ortaya bambaşka bir kitap çıkarırdı;[21] fakat Arapların, Türklerin ve Moğolların büyük fetihleri ve acımasız yükselişleri konusunda Gibbon'ın bizlere sunduğu muhasebeyi okumakla bile onun Doğu Roma İmparatoru Heraclius'un 630'daki yenilgisinin neye yol açacağı[22] konusundaki açıklama girişiminin nasıl da bir Pandora'nın Kutusu olduğunu görüp çarpılıyor insan. Daha da olağanüstü olan nokta, bunu yazarken Gibbon'ın, Simon Ockley'de ve *Evrensel Tarih*'te (1736-1768) –bu çalışmaya katkı sunanlar arasında Kur'an'ın çevirmeni George Sale de vardı ve Gibbon, sözü geçen iki yazarı, saygınlığı hala devam eden ilk İngiliz oryantalistleri[23] arasında sayıyordu– olduğu gibi

---

20 Cf. Pocock 1.3–4, 113. Ayrıca Gibbon'ın tarih atılmamış el yazması "Dünya Tarihinin Ana Hatları"na bkz. ed. P. B. Craddock, *The English essays of Edward Gibbon* (Oxford 1972) içinde; cf. J. G. A. Pocock, "Dünya Tarihinin Ana Hatları," A. T. Grafton and J. H. M. Salmon (eds), *Historians and ideologues* (Rochester, NY 2001) içinde, s.s. 211–230.
Eğer Birinci Binyıla odaklanmak yerine ikinci ve üçüncü binyılların tarihi için Avrupa-merkezci olmamanın içerimleri üzerine eğilseydi, elinizdeki kitap için de aynı şey geçerli olurdu. Cf. K. Blankinship, "Islam and world history: Toward a new periodization," *American journal of Islamic social sciences* 8 (1991) 433–35 (Bu makaleden haberdar olmamı sağladığı için Peter O'Brien'a teşekkür borçluyum). Örneğin Endonezya ya da Nijerya gibi yerlerde, Hıristiyan ve Müslüman dünya görüşlerinin etkileşimi küresel bir sorundur.

22 Bununla yakından ilgili bir sorun, İran'ın 620'lerde Heraclius tarafından mağlup edilmesi bir başka Düşüş ve Çöküşe yol açmıştır: P. Pourshariati, *Decline and fall of the Sasanian Empire* (London 2008), özellikle 2.

23 J. Murray (ed.), *The autobiographies of Edward Gibbon*'da (Londra, 1897) s.s. 56–58, 79, 121, 224, onun ustalık eserinin nasıl olup da akademinin uylaşımsal sınırlarını bu kadar ihlal etmiş olduğunu açıklayabilecek formel bir eğitimden yoksun olduğunu karakteristik bir biçimde vurgular. Ayrıca bkz. *Gerileyiş ve Çöküş*'ün Womersley edisyonuna Ockley ve Sale'in hazırladığı Bibliyografik İndekste, Gibbon'ın daha az iltimas gören *Evrensel Tarih*'i de yer alır, Doğuya yönelik ilgisine rağmen.

"egzotik tarihin peşine düşmenin kör ve çocuksu hazzının" çok daha gerisine gitmesidir. *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*'ne gebe olunan on yıllarda Avrupa'nın çeşitli kesimlerinde Arap ve Pers incelemeleri bir hayli yaygınlaşıyordu; ama şimdi olduğu gibi o dönemde de baskın tarihsel anlatı Roma'dan Orta Çağ Hıristiyanlığına ve özellikle de Papalık ile İmparatorluk arasındaki ilişkilere ve oradan da sivil toplumun yeniden ortaya çıkışına ve çeşitli biçimlerde aydınlanmış ulus devletlerden oluşan modern Avrupa sistemine uzanıyordu. Gibbon kendi kamuoyunu, taslağı pek de iyi çıkarılmamış bir bölgeye doğru yönlendiriyor ve bunu da tam açıklayamadığı, hatta belki kendisinin bile tam anlayamadığı nedenlerle yapıyordu. Gibbon'ın da yazdığı üzere, söz konusu dönem, Avrupa'nın Asya'ya yönelik ekonomik, siyasi ve askeri istilalarının hayati bir aşamaya girdiği bir dönem olsa da... Hem okumaları sayesinde, hem de dedesinin Güney Denizi Şirketinin yol açtığı hisse senedi balonunda iştiraklerden olup da felaketin bir mağduru olması nedeniyle daha geniş meselelere dair bilgi sahibiydi.[24] Muhtemelen kitabının örtük içerimlerinin bu yeni muazzam ufuklara, özellikle de Babür, Safevi ve Osmanlı İslam imparatorluklarına yönelik olması, bir hayli dolayımlı da olsa, Avrupa'nın temeli durumundaki Roma tarihinin bir parçası olarak düşünülebilir. Fakat Gibbon gerçekten buna niyetlendi mi, yoksa bu, okurlarının yakaladığı bir şey mi? Gibbon ve İslam, araştırmacılığın bir kör noktası olarak kalmaya devam ediyor, edecek.[25]

Bkz. Abbe Raynal'ın *Histoire des deux Indes* kitabı üzerine, Pocock 4.229–45; Murray (ed.), *Autobiographies of Edward Gibbon* [1:23] 11–17.

[25] Ufuk açıcı birkaç sayfa için bkz. A. Momigliano, "Eighteenth-century prelude to Mr. Gibbon," *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* (Roma, 1980) içinde, s.s. 257–263. Ayrıca bkz. Ghosh, *Edward Gibbon and Empire* (ed. McKitterick & Quinault), [1: 17, İslam'ı bir hayli şhmal eden bir cilt], 294 n. 127. 300-316 sayfalarda Ghosh, 4.-6. kitapların yapısal sorunlarını ve "büyük bir anlatıdan vazgeçişlerini" (305); ayrıca Roma'nın "sıkı yapısına" kıyasla epey "geçici olan Asya hanedanlıklarını"

Hem tarihsel kökenleri, hem de gelişimleri ve günümüzde bizim üzerimizdeki etkileri bakımından hayati bir öneme sahip olduklarını düşündüğüm insanlığın deneyimlerindeki dayanıklı "longue durée" [Fransız Annales Okulu tarihçilerinin geliştirdiği ve olaylardan ziyade, olayların arkasındaki

---

savsaklamalarını (311-312) da oldukça iyi tartşmaktadır. Pocock'a göre (*Barbarism and religion*) Gibbon'ın doğuya dönmesi "kararları arasında en tuhaf olanıdır" 1.3-3.1, ayrıca 1.2 de Gibbon'ın, dikkatini, Cermenlerin ardılı devletlerden ("Avrupa özgürlüğünün tohumlarının temeli bunların barbarlığında yatıyor olabilir") "doğuda imparatorluğun yerini alan Slav ve Türk barbarları gibi *daha az ödüllendirici* bir sahaya kaydırması üzerinedir (italikler benim). Benzer şekilde bkz. 1.304; 2.4, 121, 303, 371, 373–74, 379–80, 390, 393–94, 402; 4.230; 5.374. Pocock kendi eserini Gibbon'ın 1776'dan 1781'e kadar yayımladığı üç cilt üzerine temellendirmekte; *Düşüş ve Çöküş*'ün Roma İmparatorluğunun batıdaki çöküşüyle doruğa ulaştığı genel yargısını benimsemekte, fakat yine de çalışmasının son kısmında 1788 tarihli ciltleri, "Radikal bir biçimde farklı bu tarihleri" incelemektedir; "Bunları yapmaya Gibbon'ın kendisinin mi karar verdiği, yoksa Avrupa tarih yazıcılığının mı onu buraya sürüklediği kesinlikten uzaktır" (5.385-386). Gibbon'ın nerede yanlış yola sürüklendiği konusunda Ghosh'un getirdiği açıklama, Pocock'ın sızlanmalarından ya da patronluk taslamalarından daha ilginçtir; ancak o da doğuya bu dönüşün tam anlamını kavrayamamaktadır. D. Womersley'nin eserin bütününe ilişkin *Roma İmparatorluğunun Düşüşü ve Çöküşünün Dönüşümü*'yle (Cambridge, 1988) yaptığı çözümleme Doğu Roma'yı detaylı olarak yazarken İslam imparatorluklarına detaylı bir biçimde eğilmez; yine de Gibbon üzerine 209-211 numaralı notlar Gibbon'ın Roma'nın çöküşüne ilişkin muhasebesini Halifeliğin çöküşüne ilişkin betimlemesinin içinde gerçekleştirmesini (ve tarihsel nedensellik teorilerine yönelik ironik duruşunu[aşağıya bkz.]) yankılamaktadırlar. Bu bölümlerin göz ardı edilmesinin üstesinden gelmenin en iyi yolunun bizzat bu konuya hasredilmiş ayrı bir metin olduğu düşünülebilir: bkz. E. Gibbon (tr. J. Sporschil), *Der Sieg des Islam* (Frankfurt am Main 2003, R. Schulze'nin "Gibbon's Muhammad" başlıklı makalesiyle birlikte); F. Guizot, *Mahomet et la naissance de l'islam* (Paris 2011). Londra'da görücüye çıkmalarından sonraki birkaç ay içinde kimi bölümlerinin A. H. W. von Walterstern –"Die Eroberung von Mekka," *Neue Literatur und Volkerkunde* 2–2 (1788) 400–410– ve C. G. Korner –"Mahomet: Ein Fragment," *Der Teutsche Merkur* (1789) 70-93, 217-242) tarafından çevirisi yapılan metinlere de bkz. Bu bilgi için Reinhart Meyer-Kalkus'a ve Gustav Seibt'a teşekkür borçluyum.

uzun dönemli tarihsel yapılara öncelik veren tarih yazımı yaklaşımına işaret eden kavram] akımları –özellikle de Grekо-Romen rasyonalizmini ve tektanrıcı Yahudi-Hıristiyan-İslam geleneklerini– seçip ayırarak, bazen alaycı bir biçimde 'büyük anlatı' olarak gönderim yapılan şeyi ben de okura sunmuş oluyorum aslında – üstelik kavramlara ve özellikle de dinsel kavramlara dayanan bir anlatı benimkisi. Bunun için özür dilemeyeceğim. Geçmişin muazzam bir güncelliği var ve bu güncelliğe Antik Çağ da dâhil; kimileri için bu yönlü bir ilgi çalışmak için yeterli motivasyonu oluşturur.[26] Ama bizi şimdi olduğumuz şey yapmasındaki rolü hakkında sorular aracılığıyla yolu tarihe çıkanlar da var. Şimdiyi geçmişle ilişkisi içinde açıklamayı anlamlı kılabilmek için tarihçiler, günümüzde yaygın olanlara alternatif düşünme yordamlarını araştırırken oldukça geniş bir ağla ilgilenmek durumundadırlar. Tanınmış bir Marksist tarihçi, erken Orta Çağ Avrupası'nın bir kurbanı olduğuna inandığı iki büyük anlatı nedeniyle hayıflanıyordu yakın zamanda: "Milliyetçilik anlatısı ve modernite anlatısı."[27] Onun "Hıristiyanlığın oluşumu" konusundaki ihmali onun yaklaşımıyla benim buradaki yaklaşımım arasındaki farkı bir hayli güçlü bir biçimde ortaya koyuyor. Benim yaklaşımım ne geniş ölçekli anlatılar ne de büyük fikirler konusunda, özellikle de dinsel ve felsefi olanlar konusunda mahcup bir yaklaşım değil.[28]

J.-M.Carrie, "'Bas-Empire' ou 'Antiquite tardiv'?," J.-M. Carrie and A. Rousselle, *L'empire romain en mutation* (Paris 1999) içinde, (aktaran Paul Veyne); C. Wickham, *The inheritance of Rome* (London, 2009) 553 ("meta-tarihsel anlatıyı" reddederek).

Wickham, *Inheritance* [1:26] 3.

Cf. D. Armitage, "What's the big idea? Intellectual history and the *longue duree*," *History of European ideas* 38 (2012) içinde s.s. 1–15'te, tarihçiler arasında hem fikirlere hem de fikirlerin art-zamanlı, aktarımsal veçhesine yönelik yeniden canlanan ilgiye dikkat çekmektedir (bir yandan da 'fitne'yi ve özellikle de iman değerleri konusundaki erken dönem fitnelerinin konuyla ilgisini, iç savaş kavramı üzerine yürüttüğü

"Muhammed'den önceki ve sonraki" tarih ve düşünce hakkındaki temel sorun çeşitli biçimlerde ifade edilebilir: İslam genellikle kabul edildiği üzere geç antik ve erken Hıristiyan dünyanın –Kuzey Atlantik dünyası kendi kimliğini buradan türetmektedir– bir sapması mıydı? Ya da onun ileri doğru bir evrimi veya en azından gelişim çizgisinin uygulanabilir bir alternatif çizgisi miydi? Müslümanların 622 yılından itibaren başlatılan Hicri Çağ'ı tarihteki kesin bir yön değişimine, hatta belki de bütünüyle yepyeni bir başlangıca mı işaret etmektedir? Ya da Müslümanların hoşnutsuzluk duyduğu kadar borçlu da oldukları kimliklerle zaten dolu bir dünyada yalnızca bir başka kimlik göstergesi miydi? Ve Antik Çağ'ın sonunu işaretleyen öğeler olarak görülen tarihler ve olaylar da yeni Müslüman Çağ'ın anlamı konusundaki bu sorulara ilişmektedir.

Örneğin 602 yılında İmparator Maurice'in Konstantinopolis'te öldürülmesini nereye koymak gerekir? Bu olay yaygınlıkla, kısa –ve daha çok kabul gören– "geç Antik Çağ'ın" [yaklaşık 300 yılıyla başlatılıp 600 yılıyla sona erdiği varsayılan dönemin] sonunu işaretleyen olay olarak kabul edilir.[29] Ama yine de Maurice'in ölümünün tetiklediği "Antik Çağ'ın Son Büyük Savaşı" olan Roma ile İran arasındaki savaş, İran ile İran'ın batısındaki topraklar arasındaki pek çok benzer çatışmayı yansılamıştır ve bu savaş MÖ 490'da vuku bulan Maraton Savaşından beri süregelen tarihi ve zihniyetleri yeniden biçimlendirmiştir. Serhas'ın (Xerxes) MÖ 480'de Atina

tartışmadan dışlamak suretiyle İslam'a yönelik kör bakışı sürdürmenin bir örneği olarak belirmektedir).

[29] Daha Rönesans zamanında bile altıncı yüzyıl hâlâ Antik Çağ'ın bir parçası olarak kabul ediliyordu. P. R. Ghosh, "Gibbon's Dark Ages," *Journal of Roman studies* 73 (1983) 17 n. 109. Buna tek ilave Nain de Tillemont'un ölümü nedeniyle tamamlayamadığı *Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles* (Brussels 1693–1712) başlıklı çalışmasıdır. Altıncı yüzyılın sonlarına ilişkin belirlemelerinden Gibbon bir hayli faydalanmıştır.

akropolünü ateşe vermesi, İskender'in MÖ 331'de Persepolis'i yakıp küle çevirmesi ve yaklaşık bin yıl sonra, 620'lerde[30] Heraclius'un ateş tapınaklarını ve II. Keyhüsrev'in Ktesiphon'daki saraylarını yok etmesi... Bütün bunlar Doğu-Batı düşmanlık geleneğinin bir hayli öz-bilinçli bağlantılarıdırlar. Gerçekten de İskender'in hikâyesinin Süryani dilinde yeniden biçimlendirildiği ve İskender'in İran'a Heraclius imgesi altında boyun eğdiren Hıristiyan bir krala dönüştürülmüş olduğu da vakıadır. Bu Süryani versiyonun bir kısmı, Kur'an'ın 18. Suresinde (Kehf Suresi) de yankılanırken 30. Sure (Rum Suresi) Büyük Savaşa doğrudan bir gönderimle başlar.[31] Ve geç Antik Çağ'ın Kayzer (Sezar) İmparatorluğu ile Kisra (Keyhüsrev) İmparatorluğu Müslümanların canlı bir biçimde görebilecekleri kadar varlıklarını sürdürdüler; Müslümanların bunlara canlı tanıklığı ya hala Konstantinopolis'ten yönetilen topraklar ve halklar aracılığıyla ya da Ktesiphon'daki Sasani sarayının daha sanatsal ve edebi anısı aracılığıyla gerçekleşmişti. İnsanın aklına Emeviler döneminden (661-750) kalan en somut kanıtlar geliyor: Halife Abdülmelik'in (685-705) "Arap-Bizans" ve "Arap-Sasani" sikkeleri; Kudüs'te yaptırdığı ve Hıristiyan mimarisine oldukça borçlu durumdaki Kubbet-üs Sahra ve Mşatta Sarayı'nın şimdi Berlin'de bulunan ön yüzü üzerindeki Sasani stilli kabartma işlemeler.[32]

7. yüzyıl boyunca Doğu Roma İmparatorluğu yıkıcı bir sosyo-ekonomik ve siyasal krize sürüklenmiş; bu sırada Sasani devleti de çöküp dağılmıştı. Fakat hiçbir iktidar boşluğu ortaya çıkmamıştı. Halifelik içindeki kent yaşamı, son derece tanıdık çizgiler içerisinde varlığını muhafaza etmişti. Kriz geçip gittikten sonra da bir hayli hırpalanmış durumdaki Konstanti-

---

30 Sebeos, *Armenian history* [tr. R. W. Thomson (Liverpool 1999)] 124, 127.

31 K. van Bladel, "The *Alexander legend* in the Qur'ān 18:83–102," G. S. Reynolds (ed.), *The Qur'ān in its historical context* (Londra, 2008) içinde, s.s. 175–203.
G. Fowden, *Qusayr 'Amra* (Berkeley 2004), Indeks s.vv. "East Roman Empire," "Sasanian Iran."

nopolis bile yalnızca imparatorluk başkenti olarak değil, aynı zamanda "Romalıların" başkenti olarak kalmaya devam etmişti.[33] Bu esnada Sasaniler de Abbasiler kılığında geri dönmüş gibiydiler. 602 yılının popüler bir biçimde Antik Çağ'ın sonu olarak görülmesinin bir nedeni çoğu Antik Çağ tarihçisinin Arapça ve İslam konusundaki hem kültürel hem de eğitimsel hazırlıksızlığıdır. Bir bitiş ve başlangıç noktası olarak 602, 7. Yüzyıldan çok Yahudi/Hıristiyan benliklerimiz hakkında bir şeyler söylemektedir.

602 yılı bir başlangıç ya da bir son olarak pek de ikna edici değilken Justinianus'un Atina'daki felsefe okullarını kapattığı yıl olan 529'a ne demeli? Yeni Akropolis Müzesi'nin ziyaretçilerine katı bir biçimde bu olayın ve Hıristiyanlığın zaferinin Antik Çağ'ın sonunu işaretlediği öğretilir. Ama biliyoruz ki o tarihten sonra felsefe çalışmaları İskenderiye'de sürdürüldü ve İskenderiye çok daha etkili bir merkez durumundaydı.[34] 529 yılının ise ilgiyi bambaşka bir yöne çekme gücüne sahip bir konu olarak ileri sürülebileceği açıklığa kavuşmuştur; çünkü geç dönem Atinalılarının yoğunlaştığı Platon, İskenderiyelilerin yoğunlaştığı Aristoteles'ten daha pagan bir figür olarak görünmektedir ve bu nedenle de Antik Çağ'ı Aristoteles'ten daha fazla temsil etmektedir. Platonculara düşürülen bu ışık, geç Antik Çağ'ın bitişi konusunda olabildiğince güçlü bir 'sembolik son' bulmaya çalışan tarihçilerin tutu-

---

33 Dolayısıyla, bu kitapta yeni bir imparatorluğun kuruluşunu içerimleyen "Bizans" değil, "Doğu Roma" kullanılmaktadır. Gibbon 'Romalılar' ya da 'Yunanlar' hakkında yazmaktaydı; buna karşılık modern araştırmacılar "Bizanslılar" ifadesine sahiptir ki bunu Gibbon imparatorluğun ve Kilisenin araçlarına, özellikle de "Bizans hükümdarlığına/sarayına /tahtına" işaret etmek için kullanıyordu.

34 P. Hoffmann, "Damascius," *DPA* 2.556–59; C. Wildberg, "Philosophy in the reign of Justinian," M. Maas (ed.), *The Cambridge companion to the age of Justinian* (Cambridge 2005) içinde, 316-340; M. di Branco, *La citta dei filosofi: Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano* (Florence 2006) 192-197; E. J. Watts, *City and school in late antique Athens and Alexandria* (Berkeley 2006) 111-142, 232-256.

muyla da bir hayli uyumludur. Hıristiyan mutlakçısı Justinianus'un Antik Çağ'ın tam kalbine; büyünün, Orfeusçu ve Kaldealı mistik öğelerin bir karışımı tarafından zaten zayıflatılmış bulunan Atina felsefe okullarına saldırısından daha iyi bir sembol ne olabilir o halde? Fakat yalnızca 529'dan sonra değil, Muhammed'den de sonra Aristotelesçiliğin güçlenen gelişimi, bu türlü bir dönemselleştirmenin zeminini ortadan kaldırmaktadır.

İlgilendiğimiz dönemin vazgeçilmez entelektüel temelleri üzerinde Aristotelesçiliğin rolü, Richard Sorabji'nin kılavuzluğunda yapılan Aristoteles projesindeki Antik Çağ yorumcuları tarafından vurgulanmıştır. Bu çalışma bütün bir düşünce dünyasını Berlin edisyonlarının yirmi üç hacimli cildinin (Presokratiklerden, Peripatetiklerden ve Stoacılardan kalan fragmanlar bakımından temel bir maden olması amaçlanmış, sonrasında bu yönde kullanılmış edisyonlar[35]) yol açtığı belirsizliklerden kurtarmıştır. Sorabji'nin projesiyle birlikte araştırmalar Aristoteles'in Süryanice ve Arapça çevirileri ve yorumları üzerinde yoğunlaşmıştır.[36] Sonuçta ortaya çıkan şey, Birinci Binyılın başlarının sonuna kadar pek de göze çarpmayan Aristotelesçi geleneğin güçlü bir gelenek olarak olgunlaşmasının beşinci yüzyıldan altıncı yüzyıla doğru İskenderiye'de gerçekleşmiş olduğudur. Yine bu İbn Sina'nın eğitimli ama aynı zamanda yenilikçi zihni sayesinde de binyıl dönümünde bu gelenek güçlü bir senteze doğru bir gelişim göstermiş ve Aristotelesçi metinlere daha az bağımlı hale gelmiştir. Bütün bunlar hakkında 5. Bölümde daha detaylı bir söylem geliştireceğim. Şimdilik şunu söyleyebilirim: Eğer biri 529'da hakikaten

---

35 S. Fazzo, "Aristotelianism as a commentary tradition," P. Adamson ve diğerleri (ed.), *Philosophy, science and exegesis in Greek, Arabic and Latin commentaries* (Londra, 2004) içinde, 1.1-2.

36 ACA projesinin Arap felsefesi için taşıdığı önem konusunda bkz. R. Wisnovsky, "The nature and scope of Arabic philosophical commentary in post-classical (ca. 1100-1900 AD) Islamic intellectual history," Adamson ve diğerleri (ed.), *Philosophy, science and exegesis* içinde, [1:35] 2.149-152.

çağ kurucu bir şeyler arıyorsa, bakması gereken yer Hadrianus'tan Justinianus'un kendisine kadar olan döneme ilişkin Roma hukukunun bir toplaması olan *Justinianus Kanunları*'nın ilk yayımlanışıdır. Roma'nın Birinci Binyılın ilk yarısı boyunca biriktirilmiş toplumsal ve siyasal bilgeliğinin bu özetinin gözden geçirilmiş ikinci baskısı (534 yılı) sonradan, günümüze kadar Roma hukukuna başvuran herkesi biçimlendirecektir.[37] 529 yılı Antik Çağ'ın felaketli sonu değil, Roma uygarlığındaki büyük bir geçiş noktası, bir dönüşüm basamağıydı ve antik tarihçiler, hukuku da kendi müfredatlarının kapsamına dâhil etme alışkanlığına sahip oldukları için (Gibbon bunun da seçkin bir istisnası durumundadır) bu konu gittikçe daha geniş bir düzeyde kavranmaktadır.

Kuşkusuz Batı'da Antik Çağ'ın sonunu işaretlemek daha kolaydır: Beşinci yüzyılda, eskiden Roma'dan yönetilen bölgelerde Cermen krallıklarının kurulması, Latincenin fatihlerin değil de fethedilenlerin dili haline gelmesi ve Kilisenin *Romanitas*'ın mirasını ilhak etmesi. Fakat buradaki temel sorumuz İslam dünyası ile Antik Çağ arasındaki ilişkiye dair bir sorudur ve bu nedenle de asıl ilgimiz Doğuya yönelik olmak durumundadır. Ve orada Antik Çağ'ın sonunu kesin olarak sabitlemek o kadar kolay değil. Her halükarda İslam'a, İslam'ın Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilişkisine yönelik ilgimiz, ne Yunan ve Roma'nın ne de Hıristiyanlığın oluşumunun artık dönemselleştirmelerimizin *biricik* belirleyeni olabileceği anlamına geliyor. Antik Çağ, Orta Çağlar ve Modern Zamanlar arasındaki geleneksel bölümleme bizleri basıncı altında bırakan soruya artık bir yanıt geliştiremiyor – tabi İslam'ın bir 'Orta Çağ'ı' deneyimlediğini ve hatta tanım gereği 'Orta Çağ'a' ait

---

[37] C. Humfress, "Law and legal practice in the age of Justinian," Maas (ed.), *Age of Justinian* içinde, [1:34] 161-184. Roma hukukunun sonradan yirminci yüzyılda ricat etmesi konusunda bkz. A. Schiavone (tr. J. Carden and A. Shugaar), *The invention of law in the West* (Cambridge, Mass. 2012) 16-18.

olduğunu düşünmüyorsanız.[38] Tarihimizin ana çerçevesini, en azından kısmen, yeniden tanımlamaya ve bu çerçevenin içeriklerine yeniden odaklanmaya gereksinim duyduğumuzun ayırdına vardık artık. Bu yeniden çerçeveleme ve yeniden odaklanma işi, takip eden üç bölümde göreceğimiz üzere, zamanı olduğu kadar mekânı, kronolojik parametreleri olduğu kadar coğrafyayı da etkileyecektir.

Muhasebemize İslam'ı dâhil etmenin yol açtığı etki; Antik Çağ'a ve hem Muhammed'den önceki hem de sonraki bütün tarihe ilişkin görüşümüz üzerinde beliren bu etki Amerika'nın keşfinin Avrupa düşüncesi üzerindeki etkisiyle karşılaştırılabilir.[39] Avrupalılar Yeni Dünya'da yalnızca taze bilgiye geniş bir erişim olanağı bulmakla kalmadılar; aynı zamanda bu bilgiyi kendi hesaplarına kaydetme, güce ve zenginliğe dönüştürme yönündeki yeteneklerine dair bir farkındalık da edindiler. Tarihin daha ilkel bir aşamasında yaşıyormuş gibi görünen halklarla karşılaştılar ve bu da imgesel düzeyde kendilerini en uzak geçmişlerine, o güne kadar Kutsal kitabın başlangıç bölümünde[40] bulunan tahayyülün egemenliği altında dü-

---

38 Cf. D. Varisco, "Making 'medieval' Islam meaningful," *Medieval encounters* 13 (2007) 385-412; D. Ali, "The historiography of the medieval in South Asia," *Journal of the Royal Asiatic Society* 22 (2012) 7-8. "Orta Çağ İslam'ı" ifadesi bazen kötü niyetli kullanılmıyor olabilir, fakat Bağdat ile Aachen arasındaki medeniyet farkları dikkate alınırsa, niyetlenilmemiş bir ironiyi daima içerdiği görülecektir.

Karşılaştırma önerisinin kaynağı Momigliano'dur, *Sesto contributo* [1:25] 262–63. Diğerleri Amerika yerlilerinin dinleri karşısında Avrupa'nın tepkilerini yine Avrupa'nın Orta Çağ İslam'ı karşısındaki bilgisizliğiyle karşılaştırmışlardır: G. Stroumsa, *New science* [1:7] 19-20 (Bölüm 1, Amerika'nın keşfinin din incelemeleri üzerindeki şok edici etkisini ele almaktadır). Scaliger'in Çin'den Amerika ufuklarına uzanan araştırmacılığının etkileri konusunda bkz. A. Grafton, *Joseph Scaliger* (Oxford 1983–93) 2.361-362.

40 Cf. Darwin, *After Tamerlane* [1:1] 209 ve Yunanistan'ın, özellikle de Atina'nın 1670'lerdeki keşfi ve o dönemin insanları tarafından Yeni Dünya ilkelerine karşıt bir biçimde bağlamsallaştırılması konusunda, bkz. N. Giakovaki, *Ευρώπη μέσω Ελλάδας* (Atina, 2006) 275-277.

şünülen bu uzak geçmişe yansıtmalarına yol açtı. Bir İngiliz, Virginia yerlilerinin savaş resimlerinde hanedan armacılığının esaslarını görerek şu çıkarımda bulunabilirdi: "Armacılık insan ırkının anlam dünyasına *doğal olarak* kazınmıştır."[41] Bir başka İngiliz ise bütün Iroquois literatürünü bulmanın ve bizim hiç deneyimlemediğimiz koşullar içinde gelişmiş, bizimkine bütünüyle karşıt tutumlar ve dinsel fikirler tarafından yönetilen bir literatürün sunacağı, insan zihniyle eşi benzeri olmayan bir karşılaşma imkânını yakalayabilmenin hayalini kurabilirdi.[42]

Elbette Avrupalıların İslam'a ve Amerika'ya yönelik cehaletlerinin nedenleri aynı değildi. İslam bir *terra incognita*'ydı ('keşfedilmemiş topraklar'), çünkü Avrupalılar onu henüz bulmamış değillerdi; yalnızca görmezden gelmeyi tercih etmişlerdi. Bugün onu yeniden hesaba dâhil etmek bir ihmalin ya da hatta bir yanlışın söz konusu olduğunu kabul etmeyi de gerektiriyor. Bunun belirli bir psikolojik bedeli var. Özellikle bütün bir mutlak hakikatler düzeneğini (Hıristiyanlık) bir diğerinin, hesaplı bir biçimde görmezden gelinmiş bir başka mutlak hakikatler düzeneğinin (İslam) ışığında göreli hale getirmek küçük bir iş değil. Dinsel doğruluk tutkunları bu yolla İslam'ı kucaklayabilir elbette, fakat onu reddederek kendi Hıristiyan kimliklerini yeniden öne de sürebilirler. Ama bunun aksine, tarihçi, genel olarak dogmatik din karşısında daha da güçlü temellere sahip bir kuşkuculuğa ve yanı sıra şu ya da bu düzeyde Aristotelesçi olan bir rasyonalitenin takdirine yönelecektir ki bu Aristotelesçilik Yahudi-Hıristiyan-Müslüman tek-tanrıcılığının payandalarından biri olmuştur – elbette ortaya çıktıkları andan itibaren değil, anlaşmazlıkların

---

John Gibbon, büyük büyük-torunu Edward Gibbon tarafından alıntılanmıştı: Murray (ed.), *Autobiographies of Edward Gibbon* [1:23] 8, 213, 368 (ayrıca, J. Gawthorp, "A history of Edward Gibbon's six autobiographical manuscripts", *British Library journal* 25 (1999) 188).

42 E. Gibbon, *Essai sur l'etude de la litterature* (Londra, 1761) 61–62, & 47, tr. Pocock 1.230.

ve polemiklerin gerektirdiği öğeleri karşılamak için sonradan oluşturulmuş bir payandadır bu. Burası, dinsel öğretinin keyfi iddialara daha az bağımlı olduğu bir alandır; bu alanda gerçeklik ve gerçekliğe nasıl yaklaşabileceğimiz hakkında süregiden felsefi ve bilimsel tartışma daha yaygın ve baskındır.

Nihai soru, yalnızca İslam'ın, odağı yenilenmiş, daha genel ve açık bir tarih görüşüne nasıl uydurulabileceği sorusu değildir; bu soru aynı zamanda tektanrıcı ve antik felsefi geleneklerin ne kadarının şimdiki entelektüel cephanemizin bir parçası olabileceği ya da olması gerektiği sorusudur. Modernliğin sayısız savunucusu dinin her türlü biçimine, özellikle de Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa kıyasla Aydınlanmanın kaygı ve ilgilerine çok az tepki vermiş olan İslam'a bir hayli düşmandırlar. Tektanrıcılık tehlikeli bir insan-merkezciliği ve doğaya karşı kayıtsızlığı[43] teşvik ettiği ve "ortodoksi/sapkınlık" ikiliğine neden olan bir tarzda, "kanonik" kutsal metinlere yönelik taşlaşmış ve kapalı takıntısı gerekçesiyle meşru bir biçimde eleştirilebilir. Buna Aristoteles'in ve rasyonalizmin, özellikle de mantığın tiranlığının eşlik etmesi de sıklıkla esefle karşılanmıştır. Aynı şekilde din temelli hukukun kontrolü, özellikle de Yahudiliğin ve İslam'ın kimi çeşitlemeleri de böyle karşılanmıştır. Bu türlü otoriter geleneklerin besleyip büyüttüğü bu sıkı, katı "kimlikler" birer kutsiyet içerdikleri kadar başa da bela durumdaydılar; özellikle de teknolojinin çağındaki dünyamızın bu kimlikleri savunmaya ittiği ve daha da agresifleşmelerine neden olduğu günümüzde. Ama tartışmanın daha inşa edici bir yönü de var. Zaten daha önerdiğim üzere, Birinci Binyıla yeniden bakmak Müslüman entelektüel mirasın görmezden gelinmiş ama oldukça verimli veçhelerini keşfetmemize yardımcı olacaktır ve böylelikle ortak patristik mirasın ciddiyetle ele alınması da kiliseler arasındaki boşlukların üzerine köprüler kurmamızı sağlayacaktır. Tektanrıcı geleneklere yeni bir canlılık sağlamak, insan hayatının değeri ya da doğal

---

[43] Cf., e.g., Neuwirth, *Koran als Text* [1:6] 431, 440.

çevre gibi iyice eskimiş tartışmalara daha zengin, daha geniş bir materyalist yaklaşımı da mümkün kılabilir. Başka bir deyişle dinsel düşünce ile seküler düşüncenin yaratıcı bir biçimde bir arada çalışması pekâlâ sağlanabilir.

Bunlar gibi sorunları çözmeye dönük konumlandırmaları gerçekleştirerek, çağımızı aşırı meşgul eden entelektüel oryantasyonun daha köklü kimi konularıyla da daha yakından ilgilenmiş oluyoruz. Ayrıca, Ernst Stein'ın korktuğu gibi[44] ideolojik gündemler tarafından yönlendirilen değil, Gibbon'ın ideali –şeylerin olabilecek en geniş haliyle nedenlerini açıklamak, ulusların farklı özelliklerinin nedenlerini aydınlatmak ve modern (Avrupalı) seküler ticaret toplumlarının ortaya çıkışlarının ve gelişimlerinin izlerini sürmek yolunda salt çizgisel ya da kronik biçimli değil, sağlam ve eleştirel bir anlatı oluşturmak[45]– olan biçimiyle bir tür 'felsefi tarihi' (antik dönem bilgeliğine karşıt bir şey olarak) de göstererek tanıtmış olacağız. En geniş bakış açısıyla, felsefi tarih, tarihçiyi kendi zamanının bir parçası olarak meşgul eden varoluşsal meseleler üzerine derin düşünümler sergilemek için geçmişi inceler. Ama bu çaba polemik nitelikli ya da politik bağlanımlı olmamalıdır; bunun yerine teori, sistem ve nedensellik tarafından dayatılan örüntüleri çökertmelidir. Felsefenin kendisine içkin olan ateşli ve şiddetli hale yönelik eğilime –Gibbon'ın da İmparator Julian'la ilgili olarak sancılı bir şekilde farkında olduğu gibi– direnmeli ve tarihsel aktörlerin indirgenemez tekilliğini bastırmamalıdır. Gibbon'ın Doğu Roma'ya ve İslam'a yönelik muhasebesini okumanın ödülleri arasında en önemsiz olanı onun kademeli olarak kendisini tarihçinin sanatı konusunda daha karmaşık

---

[44] E. Stein, *Geschichte des spatromischen Reiches* 1 (Vienna 1928) VII = p. XV – Fransızca çevirisinden.
Gibbon, "General observations": 2.511–16; 48: 3.26, 49: 3.95 (İnsanın yetilerini büyüten özgürlük ve bilgi üzerine), 53: 3.409, 61: 3.728, ayrıca bkz. 69, 64: 3.791, 810 n. 41; ayrıca bkz. A. Momigliano, *Studies in historiography* (Londra, 1966) 40-55; D. Womersley, "Introduction" to *Gibbon* 1.xx–xxiv; Pocock 1.111-112.

bir anlayışa doğru ayarlamakta olduğunu görmemiz değildir.[46] Orada "bir ironi eğitimi"[47] alan bir geçmiş öğrencisi, kendisine en fazla 'felsefi bir gülümsemeye'[48] kadar izin verebilir. Ama işin sonunda üstün gelmesi gereken titiz ve yanlış yapmamaya özen gösteren tarihçi olmalıdır.

Özet

Bu giriş bölümünün sonunda, bu kitabın temel argümanının nasıl ilerleyeceğine ilişkin bir özet sunmak faydalı olacaktır.

"Zaman: Geç Antik Çağ'ın Ötesinde" başlıklı 2. Bölüm, geç Antik Çağ araştırmacılığının İslam'a zaman zaman atfettiği rolü inceliyor. Bunun öncüleri olarak şunlar zikredilebilir: Alois Riegl, Josef Strzygowski, Henri Pirenne ve Peter Brown. Sanat tarihi burada göze çarpan bir konumda olmuştur. Brown'ın 800'lere kadar uzanan geniş dönemselleştirme boyunca bazı sürekliliklerin izini sürdüğü etkili sentezi, o ve öğrencileri tarafından görmezden gelinen yıkım ve çöküş veçhelerini yeniden öne sürmeye hevesli araştırmacıların tepkilerini bir hayli geç çekti. Bu çalışmanın materyalist oryantasyonu, insan deneyiminin kavramsal boyutlarının hesabını vermekte başarısızlığa düşmektedir. Ve burada bizi ilgilendiren kavramlara gelince, onların da özellikle de Arapça artikülasyonları, 800'ler gibi geç Antik Çağ'a kayıtlı olanları bile genel resme uygun değildir.

"Yeni Bir Dönemselleştirme: Birinci Binyıl" başlıklı 3. Bölüm, alternatif ya da paralel bir dönemselleştirme olarak benim Birinci Binyıl muhasebemi sunuyor. Üç büyük tektanrıcı dinin yanı sıra Birinci Binyıl aynı zamanda Yunan felsefesinin, Roma hukukunun, Mazdekiliğin ve Maniheizmin entelektüel ve kurumsal olgunluğa erişmesine de tanıklık etmiştir. Bunun-

---

Cf. Womersley, "Introduction," özellikle xxiv-xxxix, xlv-xlviii, liv-lv, lxvi, xciv-civ; id., *Transformation* [1:25] 203, 209–13, 237, 242–74, 287, 296–97; ve yukarıda n. 25.

47 Pocock 1.230; cf. 238–39.

48 Gibbon 69: 3.1012 ve n. 90.

la üç ardıl gelişme aşamasını kast ediyorum: Peygamberlik aşaması, kutsal metin aşaması ve yorumlama aşaması (sonuncusu peygamberlikten, vahiyden, felsefi öğrenimden ya da yasa koyuculuktan türetilmiş metinsel bir kanondan sistematik bir öğretinin damıtılmasını içermektedir). Bunun ardından Yunan, Arap ve Süryani tarihçilere odaklanıyorum ki bunların birlikte ele alınması Birinci Binyıl dönemselleştirmesini kendi kavramsal vurgusuyla, yani tektanrıcı vurgusuyla kurgulamaya işaret eden bir durum oluşturuyor.

"Mekân: Doğuya Doğru Bir Kayma" başlıklı 4. Bölüm, zamandan mekâna dönüyor ve coğrafyayı gözden geçirip düzenliyor – artık Yunanların ve Romalıların Akdeniz'i değil de "Avrasya Kemeri" adını verdiğim, kanatları Doğu Akdeniz ve İran platosundan oluşan üç parçalı bir bölge bu. Tam ortasında ise tektanrıcı dinlerin beşiği yer alıyor: Zagroslardan Akdeniz'e ve Güney Arabistan'dan Toroslara uzanan "Dağ Bölgesi" Bu engin ufuklar iki emsalsiz dünya imparatorluğunu besleyip büyüttü: Devamcıları İskender'le birlikte Akadlar ve binyıl sonra da burada sunulan argüman bakımından merkezi bir yer tutan Emevi ve Abbasi İslam Halifelikleri. Hıristiyan Roma'nın yanı sıra bu ikisi aynı çerçeve içerisinde siyasi ve kültürel "topluluklar" oluşturmuşlardı.

Her ikisi de "yorumlayıcı kültürlere" ayrılmış olan 5. ve 6. Bölümler ise Birinci Binyılın hayati nitelikteki kavramsal veçhelerine daha açık bir çerçeve oluşturmayı amaçlıyor. 5. Bölüm hem özerk bir felsefe olarak hem de benim ilgilendiğim çeşitli geleneklerin ortak paydası olarak Aristotelesçiliğe odaklanıyor. Özellikle İskenderiye'deki okullarda Platon ile de uyumlu kılınan Aristoteles Yunan düşüncesinin kristalize olmuş hali olarak görülüyordu ve bilhassa da mantığı, Hıristiyanlık ve İslam tarafından 'ortodoksinin' formüle edilişinde ve 'sapkınlığın' yok edilmesinde vazgeçilmezliğini kanıtlamış olarak beliriyordu. İskenderiye'de yoğrulduğu haliyle Aristotelesçilik sonradan Suriye Hıristiyanları arasındaki çevirmenler sayesinde Bağdat'a nakledildi. Binyıl dönümünde İbn Sina,

İskenderiye yorum geleneğini kararlı bir adımla ileri taşıdı ve İslam teolojisi ile Aristoteles arasında yeni, kişisel bir sentez oluşturdu.

"Hukuk ve Din" başlıklı 6. Bölüm, Birinci Binyıl içinde gelişip büyüyen diğer büyük dinsel geleneklerden ve öğrenim geleneklerinden birkaçını, bunların otorite durumundaki metinlerin yorumlanması ve şerh edilmesi aracılığıyla olgunlaşma süreçlerini ortaya koymak amacıyla inceliyor. Roma hukuku, rabbinik Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam birbiri ardınca bu açıdan ele alınıyor ve bundan maksat da Avrasya uygarlığını en çok etkileyen üç büyük metnin (Hıristiyan Kitab-ı Mukaddes'i, *Justinianus Yasaları* ve Kur'an) kaynağı olarak Birinci Binyıl biçimindeki resmimizi sağlamlaştırmaktır. Ve elbette buna bu inatçı kitapların yaygın öğretilere dönüştürülmelerini sağlayan metinsel gelenekleri de dâhil etmek gerekiyor.

"1000 Yılı Civarında Kimi Görüş Noktaları: Tus, Basra, Bağdat, Pisa" başlıklı son bölümde ise 1000 yılını bir nirengi noktası alarak biraz geriye ve biraz da ileriye bakacak ve Birinci Binyılın kendine özgülüğüne ilişkin kurduğum anlam çerçevesini sağlamlaştıracağım. Bu bölüm kitapta daha önce ele alınan kimi temaları seçip ayırarak her bir temayı belirli bir şehirle birleştiriyor. Tus şehri İran adına yükseliyor; binyılın sonlarında İran'ın ulusal epiğinin, yani *Şehname*'nin oluşumuyla ilgili bir konumlanıyor. Basra onuncu yüzyılın sonlarındaki İhvan-ı Safa Risaleleri adına konumlanıyor. İhvan-ı Safa Müslüman ruha bir kurtuluş yolu sunmak üzere birinci binyılın bütün Müslüman mirasından beslenmektedir. Bağdat, Abbasi başkentinin öğrenim görmüş çevreleri ve Bağdat'ın mukimlerinin bağlı olduğu pek çok farklı iman biçimlerinin üyeleri arasındaki tartışmaları kolaylaştırması için bu insanların rasyonel argümanlar ile Aristoteles mantığına açıklığı konusunu irdelemek adına konumlandırılıyor. Sonuç bölümünde, Birinci Binyılın alternatif bir dönemselleştirme olarak benimsenmesinin Antik Çağ ve Orta Çağ incelemelerini nasıl

etkileyeceği konusunda mülahazalar geliştiriyorum. Pisa ise on birinci yüzyılda, hala İslam'ın gölgesinde kalmakla birlikte agresif bir enerjiyle ve yeni bir kültürel özgüvenle yüklü Latin Avrupa'sının yeniden yükselmesinin karşılığı olarak konumlandırılıyor.

2
ZAMAN
GEÇ ANTİK DÖNEMİN ÖTESİNDE

Araştırmacılar, öğrenciler ve genel olarak eğitimli kimseler için, yaklaşık 250 yılı ile 800 yılı arasını, tarihin ayrı ve son derece belirleyici bir dönemi olarak ve elbette kendi başına bir dönem olarak ele almanın zamanı geldi.

—G. W. Bowersock, P. Brown ve O. Grabar (ed.), *Interpreting late Antiquity* (2001), s. ix

Alışageldiğimiz tarihsel dönemselleştirmeler bir kenara bırakılacak mı? Bu yüzyılları radikal bir biçimde farklı bir çerçeveye oturtan büsbütün yeni bir paradigmanın yükselişini görecek miyiz? Ne olursa olsun, yirmi birinci yüzyılın sonlarına doğru, yeni kuşağın meşgul olacağı Geç Antik Dönem (eğer bu döneme, bu kavram varlığını sürdürse bile hâlâ "Geç Antik Dönem" denilebilirse), bizim şimdi aynı yüzyılın başlarında meşgul olduğumuz Geç Antik Dönemden bir hayli farklı görünecektir.

—W. Mayer, "Approaching late Antiquity," P. Rousseau (ed.), *A companion to late Antiquity* (2009) içinde, s. 13

Geç Antik Dönem İncelemelerinin Kökleri

Avrupalıların "Amerika"yı keşfedişi nasıl ki sonradan yerini bu keşfin birtakım öncellerinin olduğu görüşüne bıraktıysa,

İslam'ı İlk Çağ'ın ışığında okumak gerektiğinin fark edilmesinin ve Müslüman dünya konusunda Amerika'da ve Avrupa'da 2001 yılından beri artan farkındalığın da eski bir tarihi var. Bu nedenle de tarihsel anlatının yeniden değerlendirilmesi gerekiyor. Bu bölümde, İslam'la ilgili soruların Geç Antik Çağ hakkındaki modern çalışmaların doğuşundan beri mevcut olduğunu göstereceğim.

Dönemselleştirme üzerine yapılan tartışmalar verimsiz görünebilirler; çünkü dönemler bizim geçmişe dönüp bakarak işlettiğimiz ve bizzat yarattığımız şeylerdir. Ama yine de bunlardan vazgeçemeyiz: Tarihçiler, bırakın kendi öğrencilerini, meslektaşlarına bile anlamlı bir şeyler söylebilmek için zamanı dönemlere ayırmak zorundadırlar. Dahası tarihçinin, inşa ettiği dönemleri ele alışı ve tercihleri de tarihçinin kendi zamanı konusunda, özellikle de kendi zamanının toplumsal, kültürel meseleleri ve politik kimlikleri konusunda bize pek çok şey anlatırlar. Bu durum, özellikle 1. Bölümde ele aldığım sorunlar için geçerlidir: Kuzey Atlantik dünyasının Antik Çağ'a, Orta Çağ'a ve modern döneme ilişkin uylaşımsal tarih anlatısına İslam dünyasını yerleştirmenin güçlüğü ve İslam'ın geç Antik Çağ ile nasıl ilişkilendiği, geç Antik Çağ'ın ne zaman sona erdiği gibi daha muayyen soruların varlığı. Buna ilişkin yakın dönemli hararetli tartışmalar İslam'ı kendi çağdaş dünya görüşümüze dâhil mi edeceğimiz ya da dışlamaya devam mı edeceğimiz hususundaki yaygın belirsizliği de yansıtmaktadır.

Geç Antik Çağ tarihçileri, üzerinde çalıştıkları ve öğretmenliğini üstlendikleri şeyler karşısında içleyici olmakla dışlayıcı olmak arasında az ya da çok politik bir tercihle ilk kez karşı karşıya kalmıyorlar elbette. Geçmişteki engel Hıristiyanlıktı; Aydınlanma döneminin İngilteresi'yle yoğrulmuş Gibbon da on dokuzuncu yüzyılın Yunanistanı'nın eğitmenleri de Hıristiyan Roma'yı ya da "Bizans"ı Antik Yunanların yanında

nereye koyacaklarını bilemiyorlardı.[1] 1930'ların İtalyası'nda genç Arnaldo Momigliano kendisini şunu ileri sürmeye çağrılmış hissetmişti:

> "Bütünüyle kendisinin farkında olan hiçbir Antik Çağ tarihçisi, yani Hıristiyan kökenli bir uygarlığın içinde yaşadığının bilincinde olan hiç kimse, antik tarihin yalnızca, doğallayın Hıristiyanlığın yükselişiyle sonuçlanacak biçimde yavaş yavaş gelişen bir şey olarak görüldüğü sürece bir anlam ifade ettiğini kabul etmeyi reddedemeyeceğini bilir."[2]

Ayrıca Fergus Millar'ı da Antik Çağ tarihçilerine şunu sorarken görüyoruz:

> "Klasik bir eğitimin ne olduğu konusundaki standart kavramsallaştırmadan, bu eğitimin Yunanca Yahudi ve Hıristiyan metinleriyle ve Latince Hıristiyan metinleriyle ilgili olduğu olgusunu neden dışlıyoruz ki?"

Millar:

> Yunanca sınıflarında *İnciller* ve *Elçilerin İşleri* tarafından Roma İmparatorluğu'nda taşra toplumuna ilişkin olarak sunulan parlak görüşleri[3] bile okuyabileceğimiz biçimindeki cüretkâr bir öneri de getirmektedir.

Bkz. C. Mango, *Byzantium and its image* (Londra, 1984) III.53–55; C. Koulouri, *Dimensions ideologiques de l'historicite en Grece (1834–1914)* (Frankfurt, 1991) 319-328, 335-342, 491-496; A. Politis, "From Christian Roman emperors to the glorious Greek ancestors," D. Ricks & P. Magdalino (ed.), *Byzantium and the modern Greek identity* (Aldershot, 1998) içinde, s.s. 1-14 (Bu son referans içim Christina Angelidi'ye teşekkür borçluyum).

A. Momigliano, *Contributo alla storia degli studi classici* (Rome 1979) 186-187, aktaran P. Brown, "Arnaldo Dante Momigliano," *Proceedings of the British Academy* 74 (1988), 408.

[3] F. Millar (ed. H. M. Cotton & G. M. Rogers), *Rome, the Greek world, and the East* (Chapel Hill, 2002–6) 1.34; cf. 3.505-8.

Millar Yahudi ve Hıristiyan Antik Çağ'ına ilişkin bu açılışa İslam'ın katı biçimde dışarıda bırakılmasını da ekler.[4] Benim buradaki yönelimim, artık İslam'ın Antik Çağ'ın doğal sonucu olarak görülmesi gerektiğini ileri sürmek – bizim toplumumuzun Momigliano'nun toplumunun olduğu biçimiyle Müslüman olmadığı ve asla da olmayacağı şeklindeki tarihsel gösterimin yönelimine karşın. Ve İtalyan tarihçiden alıntı yaparken, "sfocia" sözcüğüyle ilgili olarak Peter Brown'un "doğallayın sonuçlanmak" çevirisini benimsemiş oluyorum ki bu "bir sonuca götürmek" veya "çıkmak" (bir ırmağın denize çıkması gibi) olarak da düşünülebilir ve bu, benim, İslam'ın zannedildiği gibi Antikiteyi öldürmediği, aksine onun içinden büyüdüğü, hatta Antikitenin kimi asli temalarını geliştirdiği biçimindeki düşünceme daha uygun. İslam'ın geç Antik Çağ ile –aslında benim muhasebemde bu terim, genel olarak anlaşıldığı şekliyle "geç Antik Çağ'ın ötesine" uzanmaktadır– ilişkisinin yalnızca Kur'an'ın rabbinik Yahudilikle ve Hıristiyanlıkla yoğun diyaloğuna gömülü olmadığı, ayrıca bağımsız bir akademik disiplin –Viyana'ya, özellikle de yirminci yüzyılın hemen başına döndüğümüzde gördüğümüz bir disiplin– olarak geç Antik Çağ'ın kökenlerine de gömülü olduğu biçimindeki bir yeniden kavramsallaştırma önerisi getiriyorum. O sırada gelişen örnek tutarlı ya da etkili biçimde takip edilmemiş olsa da...

Ama 1900-1901'de beliren hayati kitapları göz önüne almadan önce, geç Antik Çağ çalışmalarının bağımsız bir disipline dönüşmesinden çok önce bu dönemin asli veçhelerinin Rönesans ve Reform düşüncelerinin zaten odağına yerleşmiş olduğunu da kesin bir kararlılıkla hesaba katmak zorundayız. Özellikle, Konstantin'in dinsel devrimi o kadar derinden yankılanmıştır ki bunun, geç Antik Çağ'ın Avrupa düşüncesinin oluşumuna, ayrı bir dönem olarak formel biçimde "icat edilmesinden" uzun zaman önce de köklü bir katkı sunmuş olduğunu ileri sürebiliriz.

Millar, *Rome, the Greek world, and the East* [2:3] 3.489, 506.

Söylemeye gerek bile yok ki Orta Çağ boyunca eğitimli insanların zihinlerinde en üst konumlarda bulunan öğeler geç Antik Çağ'ın hem Yunanca hem de Latince teolojik mirası ile kilise mirasıydı. Geç Antik Çağ hala Hıristiyanlık anlamına geldiği kadar "paganlık" anlamına da geliyordu. Yunan dünyasındaki sınırlı bir çevre içinde, Antik Çağ'ın seküler yazınının çoğu, Osmanlıların 1453'te Konstantinopolis'i ele geçirmesine kadar, hatta bundan sonra dahi insanlara tanıdık gelmeyi sürdürmüştür. Latin dünyasına gelince, ilk olarak, seküler metinlerin küçük bir sızıntısıyla idare etmişlerdi: Karolenj kütüphane kataloglarına dayanarak bir yargıya varacak olursak Vergilius, Livius, Cicero ve birkaç başka isim daha.[5] On ikinci ve özellikle de on üçüncü yüzyıldan itibaren durum bir hayli gelişme sergilemiş olsa da Hıristiyan olmayan düşünce üzerine, bu düşüncenin kendisi için –yani teolojiyi nasıl besleyeceği yönlü bir amaçla değil– ve Latinceye başvurulduğu kadar Yunancaya da başvurularak, yalnızca, on beşinci yüzyıldaki İtalyan Rönesansı esnasında çalışılmaya başlanmıştır. Özellikle de Marsilio Ficino'nun (öl. 1499) Latince çeviriler aracılığıyla Platon'un ve *Hermetika*'nın üzerindeki örtüleri kaldırma yolundaki katkılarını takdir etmek abartı olmayacaktır.

Bu yeni düşünme yordamlarından daha az önemli olmayan bir olgu da Hıristiyan metinler dâhil olmak üzere metinlere yönelik *eleştirel* okuma eğilimiydi. Lorenzo Valla'nın (öl. 1457) *Konstantin'in Bağışı Belgesi*'nin [Papalığın dünyevi iktidar talepleri bu belge üzerine inşa edilmişti] düzmece olduğunu açığa çıkarması Avrupa düşüncesinde (Protestan Reformuyla birlikte) bir devrime yol açtı[6] – bunun etkisi 1272'de Thomas Aquinas'ın, *Nedenler Kitabı*'nın Aristoteles'e değil, bir geç dönem Platoncusu

---

R. McKitterick, *The Carolingians and the written word* (Cambridge, 1989) 153-154, 169-196.

M. Cortesi, "Valla, Laurentius," H. R. Balz ve diğerleri (ed.), *Theologische Realenzyklopadie* (Berlin 1977-2007) 34.500-504; L. Valla (tr. G. W. Bowersock), *On the Donation of Constantine* (Cambridge, Mass. 2007).

olan Proclus'a[7] ait olduğunu kanıtlamasından ya da 1614'te Isaac Casaubon'un *"Hermes Trismegistus"*un (*Hermetika* –ç.n.) Musa'nın çağdaşı olmadığını, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında Yunan yazarlar tarafından yazılmış bir cilt[8] olduğunu göstermesinden daha fazla olmuştur.

Konstantinopolis'ten sürülmüş araştırmacılar da Antik Çağ'ın Rönesans tarafından baş döndürücü biçimde yeniden değerlendirilmesinde rol oynadılar; fakat bu bir Yunan başarısı olmanın çok ötesinde bir Latin başarısıydı ve bunun önderleri bizim bugünkü akademik dünyamızın doğrudan ataları durumundadırlar. Hem Greko-Romen hem de Hıristiyan geleneklerine yönelik bu eleştirel ve Katolik yaklaşımın örnek bir figürü olarak tek bir kişi seçecek olsaydı herhalde bu kişi Rotterdamlı Erasmus (öl. 1536) olurdu. Yakın zamanda onun hakkında şu söylenmiştir:

> Erasmus'un *ad fontes*'e (kaynaklar –ç.n) dönüşü kayıp dünyalara dönük bir nostaljiden uzaktır. Bizim "Geç Antik Çağ" bilimimizin Rönesans'taki ya da erken modern dönemdeki öncüsü olmaya en layık kişi odur.[9]

Platonculuk ile Patristik felsefenin[10] bu sert karışımı, Kilisenin tarihi konusunda doyurucu bir katkı eşlik etmediği sü-

---

H. D. Saffrey (ed.), *Thomas d'Aquin, Super Librum de causis expositio* (Paris, 2002).

A. Grafton, "Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 46 (1983) 78-93 (ayrıca metin 86-87'de Trismegistus'la ilgili olarak kuşkusunu dile detiren ilk kişinin Casaubon olmadığını not etmektedir).

M. Vessey, "Cities of the mind: Renaissance views of early Christian culture and the end of Antiquity," P. Rousseau (ed.), *A companion to late Antiquity* (Chichester, 2009) içinde, s. 57; "Jerome and the *Jeromanesque*," A. Cain & J. Lossl (ed.), *Jerome of Stridon* (Farnham, 2009) içinde, s.s. 229-231. Gibbon ayrıca Erasmus'u "rasyonel teolojinin babası" haline getirmiştir, 54: 3.438 n. 38.

Şimdilerde, özellikle de Kuzey Amerika'da "erken dönem Hıristiyanlık çalışmaları" olarak yeniden adlandırılmıştır ve bu adlandırma filolojik

rece Rönesans'ın ve Reform'un âlimlerine yeterli gelmiyordu. Cesare Baronius (öl. 1607) ya da Le Nain de Tillemont (öl. 1698) gibi Katolikler Roma'nın geleneklerini ve ayrıcalıklarını öne sürerlerken Baronius'u eleştiren Casaubon (öl. 1614) gibi Protestanlar ise daha saf, daha otantik bir durumu kazıyıp açığa çıkarabilmek için beşinci yüzyıl ve sonrasının imparatorluk Papalığının arkasına gitmeye çalışıyorlardı. On sekizinci yüzyıldan önce Antik Çağ'ın herhangi bir döneminin seküler tarihini yazmak konusuyla yalnızca birkaç kişi ilgileniyordu.[11] Bunun olabilmesi için ve özellikle de dine veya mezhebe dayalı olmayan ve günümüz insanlarının geç Antik Çağ incelemeleri olarak hemen tanıyabileceği türden bir inceleme/çalışma tarzının ortaya çıkabilmesi için Hıristiyanlıkla çok daha büyük bir mesafe gerekiyordu. Gibbon'da bile Katoliklerle Protestanların çatışmalarının gümbürtüsü dipnotlara yayılmış durumdadır; buna karşılık eleştirel ve rasyonel tarihçi, iki kamp arasında "felsefi bakımdan tarafsız kalarak dengeyi tutturabilmiş" olduğu için kendisini takdir eder.[12] Gibbon *Vindication* adlı metninde, kendisini tam da içinde bulduğu tarih yazıcılığı ekleminin derinlerine girer:

> Yaklaşık iki yüz yıl önce Roma Sarayı cehalet tarafından yükseltilmiş olan sistemin bilimin desteğiyle ya da en azından istismar edilmesiyle savunulması ve desteklenmesi gerektiğini keşfetmişti. Orta Çağ'ın büyük efsaneleri küçümsenerek terk edildi; iki yüz Papanın yüceliği ve yanılmazlığı, binlerce Azizin erdemleri veya kendilerinin gerçekleştirdiği ya da bir biçimde ilintili oldukları mucizeler, Kardinal Baronius'un Kilise Yıllıklarında bin bir emekle işlenmeye başlamıştı. Kardinal ile bizim hemşe-

---

çalışmalardaki bir gerilemeye ve yanı sıra da sosyo-antropolojik becerilerdeki bir yükselişe işaret etmektedir.

Momigliano, *Sesto contributo* [1:25] 254–55. Geç Antik Çağ'a ilişkin kimi erken dönem muhasebeleri için bkz. A. Demandt, *Die Spatantike* (Munich, 20072) XV-XVII.

E.g., Gibbon 49: 3.90 n. 11, 93 n. 18 - 58: 565 n. 22; şu da pasajın tamamıdır: 54: 436-439.

rimiz olan Dr. Middleton'ın (öl. 1750) karşıt ve uzak uçlara yerleştirildiği, ilkinin bönlük derecesinde her şeye inanma haline [öğrenme ile bağdaşabilir aslında] ve ikincisinin de kuşkuculuğun doruk noktasında bulunma haline [ki aslında bu da Din ile bir hayli tutarlıdır] işaret ettiği bir Teolojik Barometre yapmak pekâlâ mümkündür. Roma'nın, Oxford'un, Paris'in ve Hollanda'nın havasındaki önyargıların ağırlığını ölçmek ve kimi zaman, Papacıların özgürlüğe yönelik düzensiz eğilimlerini gözlemlemek ve kimi zaman da Protestanların köleliğe yönelen ve doğal olmayan çekim gücünü gözlemlemek bir hayli eğlendirici olurdu."[13]

Gibbon'un kendisi bile büyük oranda bir Kilise tarihçisi olarak kalmak zorunda kalmıştır. Ama bunu teslim etsek bile, onun düşüncesinin günümüzdeki en ünlü öğrencisi dahi onda geç Antik Çağ'ın Aydınlanmış bir tarihçisini teşhis edebilmektedir.[14] Doğrusu Gibbon'ın özgünlüğü daha da öteye gitmektedir; çünkü onun, yukarıdaki pasajda tarif edilen çıkmazı aşma girişimi, "doğu dilleri konusundaki bütün cehaletiyle"[15] İslam imparatorluklarına da dikkatini veren daha cömert bir anlatıyı içermektedir. Onun Muhammed'le ve getirdiği dinle ilgili görüşleriyse Aydınlanmacı bir ironiyle ve bir karşılaştırma aracılığıyla Hıristiyanlığı –ya da en azından Birlikçilikten (Üçleme öğretisinin karşıtı olarak – ç.n.) farklı olarak Ortodoks Anglikanizmi– eleştirme arzusuyla yüklüdür (Dr. Johnson bir vakitler Gibbon'ı bir "Muhammedî"olarak tahayyül ettiğinde hiç kuşku yok ki bununla bir "Birlikçi" (Tevhit – ç.n.) olmayı kast ediyordu).[16] Yine de Gibbon'ın Peygamberin rasyonalite-

---

E. Gibbon, *A Vindication* [ed. D. Womersley; Gibbon'da 37: 3.1108–84] 1151; Gibbon 37: 2.442 n. 115.

Pocock 1.4-5, 30, 42; 2.378-79, 402; 5.89-212.

Gibbon 50: 3.151 n. 1, 52: 3.353.

D. Womersley, *Gibbon and the "Watchmen of the Holy City"* (Oxford 2002) 147–72. Bu metin Gibbon'ın 1780'lerde, dönemin ateşli Teslis ihtilafları arka planına karşı oluşturduğu İslam'a dair yapıyı yerli yerine oturtmaktadır. Gibbon 3.178, 191, 550'de vs. Müslümanları "Birlikçiler" olarak betimlemektedir. On altıncı yüzyıl sonlarından on sekizinci yüzyıl

sine gerçek bir sempati duyduğunu söylemek de mümkün.[17] "Muhammedîler kendi imanlarının ve teslimiyetlerinin nesnesini insanın duyum ve imgelemi düzeyine indirgeme ayartısına daima aynı tarzda direnmişlerdir."[18] İslam'ın Antik Çağ'ın bitiş evresiyle ilgisini kurmak isteyen hiçbir çalışma Gibbon'ı görmezden gelmenin hesabını veremez.

1800'den sonra teolojinin geleneksel üstünlüğü yerini filolojiye ve tarihe bıraktı. Yunan ve Roma Antik Çağ'ının hayranlık duyulan yazınına zaten uygulanmış bulunan eleştirel ve bağlamsallaştırıcı yaklaşım Kitab-ı Mukaddes'e de uygulanmaya başlandı. Sonuçlar her zaman indirgemeci değildi ve kutsal metinlere yönelik meşguliyetin tohumları yoğun bir biçimde atıldı. Özellikle de akademik kültürü Fransa'nınkinden daha az agnostik; İngiliz ve Flaman akademik kültürünkinden daha az faydacı ve daha az şimdiye-yönelik olan Almanya'da durum buydu. Bilhassa Protestan teoloji fakültelerinde Eski Ahit yorumu başlıca ilgi alanlarından biri olarak kaldı ve bu da en azından İbranice bilgisini ve bunun yanı sıra İsrailoğullarının tarihinin temas ettiği diğer halklara –Mısırlılar, Asurlular, Babilliler ve İranlılar– dair bir bilgiyi gerektiriyordu. Temel mesele Yahudilerin ve onların kutsal metinlerinin biricikliğiydi – ya da biricik olmayışıydı. Eski Ahit'in de önünde sonunda tarihselleştirilmesi ve bağlamsallaştırılması kaçınılmazdı ve bu gerçekleştiğinde, yani on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, rabbinik Yahudiliğe, Gnostisizme ve Yunan ile Roma dünyalarının diğer dinsel akımlarına yönelik bir açılma da yaşandı. Bu, dinsel-tarihsel okul olarak adlandırılan akımdı ve bu akım, Helenistik ve Romalı

---

başlarına kadarki Teslis karşıtı/Socinus'un takipçisi/Birlikçi radikal Protestanlığın İslam'a yönelik sempatisi üzerine, bkz. M. Mulsow, "Socinianism, Islam and the radical uses of Arabic scholarship," *Al-Qantara*, 31 (2010) 549-586.

Gibbon 50: 3.177–78, 184, 187, 190, 192, 212, 230, 51: 3.316. Gibbon'ın Muhammed'in rasyonalitesine duyduğu saygının yakın dönemli bir örneği daha vardır: B. Lewis, *Islam and the West* (New York, 1993) 89–90.

Gibbon 50: 3.230.

tinsel ve entelektüel deneyim alanının oldukça geniş bir erimini, "klasikçilerin" kuşaklar boyunca dayatmış oldukları inkârdan sonra yeniden ortaya çıkarıyor, böylece Antik Çağ'ın sonundaki dinlerin daha kapsamlı bir karşılaştırmalı incelemesinin yolunu açıyordu.[19]

Burckhardt'tan Strzygowski'ye

Kısacası, teolojik ve felsefi ilgilerin enerjisinin geç Antik Çağ'a yönelik olarak on dokuzuncu yüzyıl da dâhil olmak üzere şimdiye kadar üretmekte olduğu ilgiyi vurgulamak abartı olmayacaktır. Fikirlere –zihnin dünyasına– yönelik bu vurgunun geç Antik Çağ'ın görece daha mümbit bir kronolojik tanımını yüreklendirdiği ilkece söylenebilir. Yahudilik ve Hıristiyanlık doğal olarak İslam'a götürmez mi? Yine de Hıristiyan uleması kendi patristik kaynaklarını takip etmiş ve 400 civarında başlayıp Justinianus (529!) döneminde tamamlanan bir seferberliğe, paganizmin yok edilmesine yönelik ölçüsüz bir eğilim içine girmiştir. Bu eğilim kendi entelektüel biçimlenişi bakımından sınırlayıcı bir görüş açısı içerisinde olmuştur ki bu sınırlar da büyük oranda 451'de gerçekleştirilen Kalkedon Konsülü'nde tamamlanmıştır. Demek ki gerçekte bu dönemde geç Antik Çağ'ı daha geniş bir çerçeveye yerleştirmek yönünde fazla bir motivasyon yoktur.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında daha seküler yaklaşımların ortaya çıkması da illa bize daha geniş kronolojik ufuklar açmamaktadır. Araştırmacının Hıristiyanlığın biçimlenişinin insanın kendi şimdiki zamanına uzanan canlı bir önem ve anlam taşıdığı biçimindeki kanısına inanmakta zorlanan biri, kendini bir başka ideale ağıt yakarken –Klasisizmin kaybına veya yozlaşmasına hayıflanırken– pekâlâ bulabilir. Aslına bakılırsa "*geç* Antik Çağ'a" ilişkin kesin bir anlatımın

---

M. Mazza, *Tra Roma e Costantinopoli* (Catania 2009) 16–35; S. L. Marchand, *German Orientalism in the age of empire* (Cambridge 2009), özellikle 259-270, 282-291.

ilk ortaya çıkışı, Gibbon'dan çok daha uzakta, geç pagan yazarlar ile ilk Hıristiyan yazarları hep Eski Çağ ve Roma dünyasının çöküşünü –bu çöküş de açıkça biyolojik terimlerle ifade edilir– tekrarlayarak ele alan bir başka tarihçinin eserleriyle bağlantılıdır.[20] Jakob Burckhardt'ın *Die Zeit Constantins des Grossen*'i (*Büyük Konstantin'in Çağı*) 1853'te yayımlandığında, kitabın okurları bir Hıristiyan kahramandan ziyade hesaplı, politik bir figürle karşılaşmışlardı ve bu yalın portreye genel olarak o döneme yönelik şişirilmiş imgeleri dağıtan bir tutum eşlik ediyordu. Bu tutum en açık haliyle kitabın merkez bölümleri olan 5-7 arası bölümlerde Antik Çağ'ın yaşlanması ("alterung") olarak sunuluyordu. Burckhardt "geç Antik Çağ" kavramını[21] açıkça kullanan ilk kişi olmakla kamıştırmaz; ayrıca onun bu konuda genel olarak kötümser bir hava taşıyan değerlendirmesi de bu bölümün sonunda göreceğimiz üzere, kayda değer bir etki de yaratmıştır.

Burckhardt, kendi döneminde, çöküşün mimari, heykel ve resim alanlarında kendini gösteren maddi kanıtlarına kayda değer bir ilgi duyuyordu. Arkeologlar çok sayıda malzemeyi açığa çıkarana ve geç Antik Çağ'ın kavranma biçimini değiştirene kadar bir kuşağın daha geçmesi gerekecekti. Geç antik deneyimin –estetiğin– yeni bölgelerinin tamamı ilk kez açığa çıkarılıyordu: -tek bir büyük keşfi zikredersek-

---

[20] A. Demandt, "Das Ende des Altertums in metaphorischer Deutung," *Gymnasium* 87 (1980), s.s. 178-204.
Mazza, *Tra Roma e Costantinopoli* [2:19] 8-16. G. W. Bowersock, *From Gibbon to Auden* (New York, 2009) 109-122. Bu ikisi Burckhardt'ı geç Antik Çağ konusunda 1970'lerden itibaren popüler hale gelen kültürel-tarihsel yaklaşımın bir öncüsü olarak sunarlar, fakat elbette Antik Çağ'ın çöküşü konusundaki vurgusunu dışarıda tutarak (bu vurgu da son zamanlarda tarih çalışmalarına geri dönmektedir). Burckhardt'ın kitabından önceki geç Antik Çağ tartışmaları için bkz. R. Herzog, *"Wir leben in der Spatantike": Eine Zeiterfahrung und ihre Impulse fur die Forschung* (Bamberg, 1987) 8-16 (Oxford Hareketi, Chateaubriand, yozlaşmış estetik); "Epochenerlebnis 'Revolution' und Epochenbewusstsein 'Spatantike': Zur Genese einer historischen Epoche bei Chateaubriand", R. Koselleck (ed.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein* (Munich, 1987) içinde, 195-219.

Oxyrhynchus papirüsü aracılığıyla şehirlerin yazgısı, kırsal alanlar, ekonomi hakkında ya da yazılı kaynaklarda pek az zikredilen İranlı tanrı Mitras için düzenlenen yaygın ve popüler kültler hakkında bilgi sahibi oluyorduk. Şans da bu süreçte bir nebze rol oynamıştı. Atina agorasında Amerikalıların 1930'larda başlattıkları kazıya kadar MÖ 200 yılının altında kalan kazı düzeyleri genellikle bir kenara bırakılmıştı. Fakat sık sık hatalar da yapılıyordu. Örneğin 1903'te Kaiser II. Wilhelm'in mülkü haline gelen, Amman yakınlarındaki Mşatta Sarayı'nın ön cephesi, Sasanilerden ya da Gasanilerden –her halükarda İslam öncesi dönemden– kalma sanılıyordu; ama bu kalıntılar Berlin müzesine getirildiğinde, sarayın, hayal kırıklığı yaratacak biçimde, aslında Emevilerden kalma olduğu açığa çıktı. Mşatta tartışması bir dönüm noktası oldu ve bu dönüm noktasının Berlin İslam Müzesi'nin kuruluşuyla doğrudan bağlantısı bulunmaktadır.[22] Aynı dönemde bununla ilgili bir başka ikilem daha aynı Alman Oryantalistlerini ve sanat-tarihi çevrelerini meşgul ediyordu: Mşatta'ya çok yakın olan Emevi hamamı Kusayr Amra. Bu yapı dördüncü yüzyıla mı aitti yoksa beşinci yüzyıla mı aitti? Emeviler döneminde mi inşa edilmişti yoksa daha sonra mı inşa edilmişti?[23] Bu gibi ihtilaflar –ve hatalar– araştırmacıları, İslam dünyasının geç Antik Çağ ile ilişkisinin zannettikleri kadar önemsiz olmadığını huzursuz bir şekilde fark etmeye götürdü.

Mşatta ile Kusayr Amra'nın yükselttiği tutkular bir süreliğine yatışmanın ardından, 1900 ve 1901 gibi yakın bir tarihte, özellikle de Viyana'da yeniden beliren ve genellikle geç Antik Çağ çalışmalarını başlattığı söylenen bir tartışmanın ışığında anlaşılabilir ancak. Tartışma yeni bir disiplinin, sanat tarihinin içinde –doğrusu tam da temellerinde– cereyan ediyor ve dönemin kalbinde yer alan psikolojik meselelere dokunarak geç

---

[22] V. Enderlein and M. Meinecke, "Graben—Forschen—Prasentieren. Probleme der Darstellung vergangener Kulturen am Beispiel der Mschatta-Fassade," *Jahrbuch der Berliner Museen* 34 (1992), 137-172.

[23] Fowden, *Qusayr 'Amra* [1:32] 19–21, 24.

antik stil ve bunun tanımı sorunu etrafında dönüyordu. Aşırı Romamerkezcilikten içleyici bir Romamerkezciliğe ve oradan da özellikle Hıristiyan sanatıyla ilgili olarak imparatorluğun doğu bölgelerinden gelen yaratıcı itkilere yönelik vurguya kayan geniş bir yelpaze içindeki dört kitap bu tartışmayı karakteristik biçimde yansıtmaktadır. Bu kitapların hiçbiri İslami dünyayla ilgilenmiyorduysa da yazarlardan biri bunu daha önceki bir kitabında yapmıştı. 1900 ile 1901'in ihtilaflarını inceledikten sonra bu konuya geri döneceğim.

İtalyan mimari tarihçisi Giovanni Rivoira (öl. 1919) *Le origini dell'architettura lombarda*'sını (İngilizceye *Lombardic architecture: Its origin, development and derivatives* adıyla tercüme edilmiştir – *Lombard Mimarisi: Kökeni, Gelişimi ve Türevleri*) 1901-7'de yeni İtalyan devletinin başkentinde yayımladı; antik Roma mimarlarının yaratıcı dehası için bütün kalbiyle vatansever biri tarafından yazılmış bir methiyeydi bu çalışma. Avrupa'da klasik eğitimin gücünü düşünürsek bu dönemde kayda değer bir Romamerkezcilik söz konusu olmuştur fakat Rivoira bu konuda bilhassa bağnazdır. Ona göre hem Doğu Roma (yani "Bizans") mimarisi hem de İslami mimari, Roma mimarisinin türevinden ibarettir; bunların yaratıcıları kadınsıdır, ahlak yoksunudur. Rivoira, aklından Viyanalı muarızlarını geçirerek aşağılayıcı bir dille şunları yazıyordu: "Bugünlerde bütün Doğu boyunca Sanat Okulları keşfediliyor ve mücevherattan, süslemelerden, fildişi eşyalardan, tekstillerden, boyamalardan ve oymalardan birazcık daha fazlası durumundaki belirtilerden hareketle teoriler işletiliyor." Rivoira'ya göre yalnızca mimariyi –Romalıların erkek işi binalarını– hesaba katmak gerekiyordu. Doğuya yönelik tiksintisini 1914'te yayımladığı *Architettura musulmana, sue origini e suo sviluppo* (*Müslüman Mimarisi: Kökenleri ve Gelişimi*) adlı sinkaflı denemesinde daha da ileri bir noktaya taşıdı. Rivoira aslında Müslüman mimarisiyle gerçek anlamda ilgilenmiyordu, o yalnızca

Roma'nın olası rakiplerini bertaraf etmek istiyordu. Yine de İslam uygarlığının görmezden gelinemeyeceğini görmüştü.[24]

Rivoira'nın Romamerkezciliğinin biraz daha seyreltilmiş bir versiyonu, teorik bakımdan karmaşık bir çerçeve içerisinde, 1895'ten sonra Viyana'da sanat tarihi profesörü olarak çalışan Avusturyalı sanat tarihçisi Alois Riegl (öl. 1905) tarafından geliştirildi. Riegl, düşüncelerinin daha sonraki gelişimine bir alan açmak için Viyana'daki koleksiyonlarda bulunan Mısır tekstillerini ve Doğu halılarını kataloglayarak, yani imgeler yerine aksesuarları ve anonim gündelik eşyaları analiz ederek işe başlıyordu. Yine de halıların karakteristik motiflerinin bile "uluslararası Helen-Roma sanatına" dek izlerinin sürülebileceğini iddia ediyordu.[25] "Geç Antik Çağ" terimi, Riegl'in Mısır tekstilleri ile Doğu halıları üzerine kaleme aldığı iki erken dönem kitabında geçiyordu (kendisi tarafından dördüncü yüzyıldan yedinci yüzyıla kadarki süreyi içeren dönem biçiminde tanımlanmış olan "die spatantike Zeit" ve "die spate Antike"[26]), ama ilk kullanılış örnekleri olarak alıntılanmaları elbette doğru değildir.[27]

Konunun akışını bozmamak için Riegl'in bir sonraki kitabını, 1893'te yayımlanan *Stilfragen*'ı ele almayı, biraz sonra gireceğim başka bir tartışmaya kadar ertelemek en iyisi olacaktır. Her halükarda Riegl günümüzdeki şöhretini 1901'de

---

Bkz. A. J. Wharton, *Refiguring the post classical city* (Cambridge, 1995) 3-12, Rivoira ile Josef Strzygowski'nin karşılaştırması (aşağıya bkz.). Alıntı *Architettura musulmana*'dan, 70-71 (tr. 69). Rivoira'nın tutumları faşizm koşullarında şekillendi ve Strzygowski'nin *Orient oder Rom*'una karşı güçlü bir 'vatansever' tepkiyle galvanizlendi: M. Bernabo, *Ossessioni bizantine e cultura artistica in Italia* (Naples 2003) 82-83, 96-107.

25 A. Riegl, *Altorientalische Teppiche* (Leipzig 1891) 146.

26 A. Riegl, *Die agyptischen Textilfunde* (*Mitteilungen des Osterreichischen Museums fur Kunst und Industrie* 2) (Vienna 1889) XV–XVI, XIX–XX, XXIII; id., *Altorientalische Teppiche* [2:25], e.g., 122, 123, 149.

E.g., M. Ghilardi, "Alle origini del dibattito sulla nascita dell'arte tardoantico," *Mediterraneo antico* 5 (2002) 119–20, 126 n. 54; E. James, "The rise and function of the concept 'late Antiquity,' " *JLA* 1 (2008) 20–21.

Viyana'da yayımlanan *Die spatromische Kunstindustrie* (İngilizceye *Late Roman art industry* biçiminde çevrilmiştir – *Geç Dönem Roma Sanat Endüstrisi*) adlı kitabına borçludur. Riegl bu kitabında iletişim araçları, mimari, heykel ve resim gibi konuların yanı sıra Rivoira'nın alay ettiği dekoratif sanatları da ele alır; hatta arkeologların Avusturya-Macaristan İmparatorluğu boyunca bolca buldukları tokaları, broşları ve kişisel takıları bile muhasebesine dâhil eder. Burckhardt'ın açık sözlülükle estetiğini umursamadığını belirttiği çağın bu görmezden gelinen ürünlerinden Riegl, daha önceki bir ideal durumdan bir düşüş olmaktan ziyade kendi hesabına kavranmayı talep eden farklı ve özgün bir "sanatsal irade"nin çözümlemesini geliştiriyordu. Kunstwollen, bunu izleyen teorik tartışmaya, biraz bulanık biçimde de olsa bir hayli tohum atmıştır. Mevcut bağlamla ilgisi, özellikle, geç Antik Çağ'ın açık paradoksuyla ilgilenmek üzere oluşturulmuş olmasıdır. Bu paradoks şöyle özetlenebilir: Erken dönem Roma'nın beğeni kanonlarından kopup geldiği halde sanatsal canlılığı ve üretkenliği, geçmişin başarılarını tutturma beceriksizliği gibi bir basitliğin ötesine, onun da kendisine has bir mantığının olduğuna işaret etmektedir. En nihayetinde, Konstantin, Roma'daki Konstantin Kemeri için böylesine küçük düşürücü oymaları nasıl sipariş vermiş ve bunları Roma'nın imparatorluk sanatının ikinci yüzyıldaki Altın Çağ'ından ödünç alınmış kimi rölyeflerin yanına yerleştirtmiş olabilir ki – üstelik de sözü edilen oymalar, diğer rölyeflerin beceriksiz taklitleri[28] durumundayken? Riegl bu yeni mantığı ya da "irade"yi Konstantin Kemeri'nin uylaşımlarını simetri, cepheden görünüm, katılık, göz boyamadan sakınma, şematizasyon ve sembolizasyon gibi terimlerle inceden inceye çözümler. Başka bir deyişle, geç Antik

---

[28] . . . sciocchissime, senza arte o disegno alcuno buono": Raffaello Sanzio (ed. E. Camesasca), *Tutti gli scritti* (Milan 1956) 55 ("A Papa Leone X"). Luca Giuliani'ye bunun için teşekkür ederim.

Çağ'ın estetiğini ayırt edici biçimde tanımlamak için şimdi elimizdeki temel aygıt biçimselci terminolojidir.[29]

Riegl'in *Kunstindustrie*'si geç Antik Çağ'ı tanımlama girişimleri içerisinde muazzam bir önem kazandı. "Die spate Antike" kavramı da kitabın hemen her yerinde, özellikle de son sayfalarda sürekli olarak karşımıza çıkıyor.[30] Her şeye karşın Riegl kitabın hem adında hem de kitap boyunca "geç Roma" sanatından söz etmeyi tercih ediyor ve bunun nedenini de konusunun yalnızca Roma şehri değil, en yaratıcı sanatçıları Yunanlar ve Doğulular olmaya devam eden bütün Roma İmparatorluğu olması şeklinde açıklıyor.[31] Dahası Riegl ikinci ciltte –çok genç öldüğü için asla yayımlanmadı bu cilt– hikâyeyi bıraktığı yerden, Justinianus'tan devam ettirmeyi ve Şarlman'a kadar getirmeyi planlıyordu. Açıkça belli ki bu cildin odağında erken Orta Çağ Avrupası olarak adlandırdığımız şey bulunacaktı. İster Romalı olsun ister Müslüman, Doğu bunun dışında bırakılacaktı. Göreceğimiz üzere bu, Riegl'in 1893 tarihli *Stilfragen*'i ile ve hatta 1897-1899'un *Historische Grammatik der bildenden*'i[32] (*Görsel Sanatların Tarihsel Grameri*) ile büyük bir tezat içeriyordu. Bu durum, mevcut argüman içerisinde *Stilfragen*'i çok önemli kılıyorsa da dikkatlerin en fazla yoğunlaştığı metin *Kunstindustrie* olagelmiştir. Bu durum bile geç Antik Çağ görüşlerinin büyük bir çoğunluğunun nasıl olduğu konusunda ciltlerce şey söylemektedir.

Yirminci yüzyılın ilk iki yılına ait diğer iki kitap, tartışmanın Doğulu yanını temsil etmektedir ama bunlar da İslam

---

29 Kunstwollen için bkz. J. Elsner, "The birth of late Antiquity: Riegl and Strzygowski in 1901," *Art history* 25 (2002) 361-370, özellikle de terminoloji üzerine olan s.s. 363-367.

30 A. Riegl, *Die spatromische Kunstindustrie nach den Funden in Osterreich-Ungarn*(Viyana, 1901, 1927 [1927 baskısında sayfa numaraları başkadır]; tr. R. Winkes, *Late Roman art industry* [Roma, 1985]) 2 (6), 16 (14), 400-405 (230-233).
Riegl, *Kunstindustrie* [2:30] 16–18 (13–15).
A. Riegl (ed. K. M. Swoboda and O. Pacht), *Historische Grammatik der bildenden Kunste* (Graz, 1966) 33-37, 181-185.

sanatıyla değil, Hıristiyan sanatıyla ilgilenmektedirler. Bunlardan ilki, Rus araştırmacı Dmitrii Ainalov'un (öl. 1939) *Ellinisticheskie osnovy vizantiiskogo iskusstva* (*Bizans Sanatının Helenistik Kökenleri*) başlıklı doktora tezidir ve 1900-1901'de St. Petersburg'da yayımlanmıştır. Bu kitapta Ainalov, St. Petersburg'da bir sanat tarihi profesörü olan hocası Nikodim Kondakov'un (öl. 1925) düşüncelerini geliştirip sistemli hale sokmaktadır. Kondakov, on dokuzuncu yüzyılın son birkaç on yılında, yaklaşık iki yüzyıllık zorlama bir Avrupalılaşma sürecinin ardından, Rusya'nın Bizans mirasını yeniden keşfetmeye koyulmuş bir kuşağa mensuptu. Bu üstlenimin merkezinde ikonlar duruyordu ve Rus ikonlarının arkasında da tarihi Konstantin'den bile önceye uzanan Doğu Kiliselerinin resim işleri bulunuyordu. Doğu boyunca yaptığı bir dizi yolculukla Kondakov malzeme topladı.[33] Ainalov'un yaptığı ise bu malzemelerden hareketle bir Hıristiyan sanatı anlatısı oluşturmak oldu. Bu sanat eserleri Yunan ve Roma Antik Çağı'ndan gelip büyüyen bir şey olarak görüyordu ama elbette bunlar Küçük Asya'dan, Suriye'den, Mısır'dan, İran'dan ve hatta Orta Asya'dan alınmış öğeler aracılığıyla bir değişime de uğramışlardı. Ainalov'un çözümlemesinde İskenderiye önemli bir rol oynar. Ve bütünün kendisi, Roma'yla, özellikle de Katolik görüşle bir karşıtlık içerisinde eklemleniyordu; eyaletlerde üretilen sanat Tiber Irmağı üzerindeki imparatorluk şehrinde yaratılan modeller üzerindeki bir dizi çeşitlemeden ibaretti. Mezar resimlerine ise özel bir ağırlık veriliyordu. Doğal olarak, Boğaziçi'ndeki Yeni Roma'nın temeli, Yunan ve Doğu etkilerinin kuvvetinde muazzam bir büyümeye neden olmuştu.[34]

---

[33] C. Mango, "Editor's Preface," D. V. Ainalov (tr. E. and S. Sobolevitch), *The Hellenistic origins of Byzantine art* (New Brunswick, N. J. 1961) içinde, s.s. viii-ix; W. E. Kleinbauer, "Nikodim Pavlovich Kondakov," D. Mouriki and others (eds), *Byzantine East, Latin West* (Princeton, 1995) içinde s.s. 637-642; H. Belting, *Bild und Kult* (Munich 20046) 30-32.

[34] Ainalov, *Hellenistic origins* [2:33] 3–7.

Kondakov'un Doğu'nun ücra köşelerine kadar uzanan seyahatleri ve öğrencisine aktardığı entelektüel perspektif, Rusya'nın coğrafi konumunun, Ortodoks ve duygusal bakımdan da Roma karşıtı Kilisesinin ve zan altındaki pek çok bölgede sahip olduğu ve işlerine geldiği gibi yayılmış dinsel kurumların ışığında görülmelidir. Konstantinopolis'e ve çeşitli biçimlerde ona dayanmakta olan Hıristiyan Doğu Akdeniz'e ve Kafkasya'ya bakmaktan daha doğal bir şey olamazdı onlar için Doğu Roma "ortaklaşalık alanını" [Fowden burada 'commonwealth' sözcüğünü kullanıyor. Terimi, kitabın ilerleyen bölümlerinde farklı dinlere inanan, farklı etnik aidiyetleri olan, anadilleri farklı vs. insanların aralarındaki bütün ayrımlara karşın ortaklaşa bir biçimde içinde bulundukları kültürel-coğrafi-siyasi bölgelere işaret etmek üzere kullandığı için bu biçimde çevirmeyi uygun gördüm – ç.n.] 4. Bölüm'de tartışacağım ama Rusya'nın kendisini öncü bir üyesi olarak gördüğü Slav topraklarındaki "Bizans ortaklaşalık alanı" da önem arz ediyor. Batı Avrupalı bir Katolik ya da bir Protestan için bu perspektife ulaşma başarısı çok daha fazla hayal gücü ve dikkat gerektirirdi ki sanat tarihçileri dörtlememizin dördüncü üyesi, bir başka Avusturyalı ve Riegl'in hem çağdaşı hem de sınıf arkadaşı olan Josef Strzygowski'de (öl. 1941) bu nitelikler fazlasıyla vardı.[35]

Strzygowski hala Graz'da (1909'da Viyana'ya taşınmıştı) profesör iken 1901'de yayımlanan *Orient oder Rom: Beitrage zur Geschichte der spatantiken und fruhchristlichen Kunst* (*Doğu ya da*

Strzygowski'nin hayatı hakkında bkz. A. Karasek-Langer, "Josef Strzygowski. Ein Lebensbild," *Schaffen und Schauen. Mitteilungsblatt fur Kunst und Bildungspflege in der Wojewodschaft Schlesien* 8 (7/8) (1932) içinde, s.s. 36-46; H. Schodl, *Josef Strzygowski—Zur Entwicklung seines Denkens* (diss. Vienna 2011) 12-20; A. Zah, "Josef Strzygowski als Initiator der christlich-kunsthistorischen Orientforschung", *Romische Quartalschrift* 107 (2012) içinde, s.s. 251-269; "Josef Rudolf Thomas Strzygowski," S. Heid & M. Dennert (ed.), *Personenlexikon zur christlichen Archaologie* (Regensburg, 2012) içinde, s.s. 1200-1205. Ebba Koch'a ve Suzanne Marchand'a Strzygowski konusundaki yardımları için minnettarım.

Roma: Geç Antik Çağ ve Erken Hıristiyan Sanatının Tarihine Katkılar) rahatsız edici olması amaçlanarak düzenlenmişti; üstelik yalnızca Katoliklerin ya da Habsburg İmparatorluğu'nun destekçilerinin rahatsız olması amaçlanmamıştı. Strzygowski, Sigmund Freud'un *Düşlerin Yorumu*'nda (1900 [1899]) betimlediği şehre yönelik aşk-nefret rüyaları hakkında, Freud'un Roma'yı alt ettiği halde Roma şehrini hiç görmemiş olan Sami kökenli Hannibal'le nasıl özdeşleştiği konusunda ya da Viyanalı psikanalistin tam da *Orient oder Rom*'un çıktığı sene Roma ziyaretini ertelemiş olduğu[36] hususunda hiçbir şey bilmemesine karşın, Roma'nın esinlediği bulanık, her an tersine dönebilir sadakatlerin ve arzuların farkındaydı. Riegl'in *Kunstindustrie*'si geç *Roma* sanatı konusundayken, Strzygowski'nin çalışmasının alt başlığı, Roma'nın derecesini daha baştan düşürerek, konunun geç Antik Çağ olduğunu açıkça ortaya koyar.[37] Riegl'in Roma sanatındaki en yaratıcı öğelerin Yunanistan'dan ve Doğu'dan geldiğini kabul ettiği yerde, Strzygowski, argümanı daha da ileri taşır. En az Riegl kadar ampirik bir biçimde, tikel nesneler üzerine ayrıntılı bir inceleme dizisi sunarak Hıristiyan ikonografisi ve onun uzantısı olarak Avrupa sanatı üzerindeki Helenistik, Koptik, İskenderiye kökenli, Suriye kökenli, Mezopotamya kökenli, hatta İran kökenli etkileri gösterir. Strzygowski'nin görüşüne göre onun kökeni tek bir "ultramontanist" (Papa'nın en büyük otorite olduğuna inanan dini görüş yanlısı) Batılı merkez –yani Roma– değildi; pek çok Doğulu merkezde onun kökenleri vardı; öyle ki geç Antik Çağ sanatı kendisinin ayırıcı özellikleri olan simetriyi, cepheden

---

[36] S. Timpanaro, *La "fobia romana" e altri scritti su Freud e Meringer* (Pisa, 1992), 23-86.
Riegl ile Strzygowski arasındaki keskin mücadele ilişkisi üzerine, bkz. Ghilardi, *Mediterraneo antico* 5 (2002) [2:27] 125--27; Elsner, Art history 25 (2002) [2:29] 358–79; G. Vasold, "Riegl, Strzygowski and the development of art," *Towards a science of art history: J. J. Tikkanen and art historical scholarship in Europe* (Helsinki 2009), içinde, s.s. 103-116.

tasviri vs. bu kökenlerden türetmişti.[38] Sanatsal esinin bütünüyle Roma başkentinden eyaletlere yayılmış olduğu fikri artık benimsenmiyordu ve Strzygowski, Doğu'nun, 'Roma imparatorluk sanatı' olarak bilinen –ya da daha doğrusu Strzygowski pek fark gözetmeyerek böyle düşünüyordu– sanattaki büyük gelişmelerin kaynağı olarak kabul edilmesi talebini öne sürüyordu.[39] Ainalov ve Strzygowski ile birlikte, o döneme kadar sanat tarihinde hâkim olmuş bulunan Akdeniz paradigması doğuya doğru bir kayma yaşıyordu[40] – 4. Bölümde geliştireceğim coğrafi bir tema bu.

Doğu ve İslam: Viyana'dan Bakışlar

Orient oder Rom'u yeniden gözden geçiren Ainalov şu gözlemde bulunacaktı: "Strzygowski'nin düşüncesinin bütün doğrultusu, hatta onun henüz yeterince dikkatini yöneltmemiş olduğu pek çok başka öğe daha, Rus akademilerinde zaten enine boyuna içerilmiş durumdadır."[41] Hıristiyan Doğu ile ilgili olarak bunun doğruluğu ne olursa olsun, Ainalov'un bu aşamada İslam sanatıyla ilgili Strzygowski'den söyleyecek çok

---

[38] J. Strzygowski, *Orient oder Rom* (Leipzig, 1901) 8, 22–23 (Iran), 24; *Hellas in des Orients Umarmung* (Munich, 1902) 5 ("ultramontanist"). Her iki çalışma da Schodl tarafından oldukça yardımcı olacak şekilde analiz edilmiştir. Schodl, *Josef Strzygowski* [2:35] 186–248. E. Kitzinger, *Byzantine art in the making* (London 1977) 9-10'da, geç antik dönem Roma dünyasında böylesine etkili olan Doğulu sanat geleneklerinin, daha önceki yüzyılların Greko-Romen "dışavurumunu" çoktan soğurmuş olduğunu göstermektedir.

Strzygowski, *Orient oder Rom* [2:38] 1–2, 8, 53.

Roma kaya mezarları ve lahitleri üzerine çalışan Joseph Wilpert gibi Ultramontanistlerden gelen güçlü direnişe karşın, bkz. Wilpert, *Erlebnisse und Ergebnisse im Dienste der christlichen Archaologie* (Freiburg 1930), e.g., 186, 191–92, 204–6 (bu metne dikkatimi çeken Peter Brown oldu); ayrıca bkz. C. Jaggi, "Die Frage nach dem Ursprung der christlichen Kunst," S. Heid (ed.), *Giuseppe Wilpert, archeologo cristiano* (Vatican, 2009) içinde, s.s. 231-246.

Vizantijskij vremennik 9 (1902) 138–52, aktaran Mango, "Preface," Ainalov, *Hellenistic origins* [2:33] x (ve ayrıca bkz. Bölüm 4).

daha fazla sözü vardı ve bu iki adamdan bu yönde daha açık fikirli olma yolunda ilerleyen Strzygowski oldu – her ne kadar bu ilerleyişi biraz ikircikli olsa ve kesin bir sonuca varamasa da-. Strzygowski'nin entelektüel gelişimi, gerçekte, benim burada önerdiğim biçimiyle doğuya ve geç Antik Çağ'ın ötesine uzanan paradigmatik bir kayma içermektedir ki bu hem *Orient oder Rom*'dan öncesi hem de sonrası için daha ayrıntılı bir biçimde ele alınmayı hak etmektedir. İslam konusunda ise Riegl'e karşı söylenecek çok daha fazla şey vardır. Strzygowski yirmili yaşlarının ortalarında daha ileri düzeyde çalışmak için Roma'ya gittiğinde, onun gelecekteki yönelimine ilişkin kimi ipuçları zaten belli olmuştu. Cimabue ve Roma'da 354'te yapılmış resimli takvim üzerine projeleri, St. Petersburg ile güçlü bağlantıları olan Eduard Dobbet ile birlikte Greko-Romen sonrası sanat üzerine Berlin'de yaptığı çalışmalardan türeyip gelen Doğuya yönelik bir duyarlılığı yansıtıyordu. Roma'da Alman Arkeoloji Enstitüsü'nün müdür yardımcısı olan Wolfgang Helbig'in karısı Nadina Schakowskoy'la karşılaştı. 1887'de Helbig çifti Janiculum'da Rönesans'tan kalma zarif Villa Lante'yi –şimdilerde Finlandiya Roma Araştırmaları Enstitüsü'nü– kiralamıştı. Yirmili yaşlarının ortalarında olan Strzygowski, villaya gelip giden sanat çevrelerinin keyfini sürüyor; sosyal nezaket ediniyor (bunu kendisi söylemiştir), "la principessa"ya ev hayvanları projesinde yardımcı oluyor ve Kondakov'un *Histoire de l'art byzantin*'ini (Paris 1886–91) çevirme planları yapıyordu.[42] Villa Lante'nin görüş alanı içindeki Tiber ve Sonsuz Şehir boyunca şimdi daha geniş bir Doğu projesi, Batı Avrupalılar tarafından hala keşfedilmemiş olarak duran yeni bir Bizans ufku açılıyordu.[43] Sonra, 1888'de,

---

J. Strzygowski, *Aufgang des Nordens: Lebenskampf eines Kunstforschers um ein deutsches Weltbild* (Leipzig 1936) 11; cf. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Erinnerungen, 1848–1914* (Leipzig 1928) 142–43; L. Pollak, *Romische Memoiren* (Rome 1994) 89–91.

[43] "Romalılık ve Cermenlik" arasındaki daha geniş gerilim ve bu dönemdeki Alman araştırmacıların ve sanatçıların Roma'nın artık yeterince egzotik

deniz ve demiryolu yolculuğunun büyüyen kolaylığının avantajıyla ve Balkanlar ile Osmanlı'nın Doğu Akdenizi'nin gelişen güvenliğiyle, Strzygowski Doğu Bizans'a doğru tümüyle Kondakovcu bir yolculuğa koyuldu.[44] Selanik ve Athos Dağı onun ilk durak yerleriydi. Ardından Atina'ya geçti ve Bizans çalışmalarının şekillenmeye başladığı, yeni oluşmuş Hıristiyan Arkeoloji Topluğunun bir müze kurma çabaları içinde olduğu bir dönemde Hıristiyan Akropolis'inden parçalar toplamaya girişti. Ardından Konstantinopolis'e ve Küçük Asya'ya gitti. Burada, yalnızca yerel eşkıyaların konuğu olarak bile olsa, Bursa ve İznik gibi göreli olarak tanıdık yerlere bile seyahat etme olanağı bulmuştu. Strzygowski antik bir Hıristiyan uygarlığı olan ama aynı zamanda İran'la da yakın bir bağlantı içinde bulunan ve bu Avusturyalının Aryen kültürü ile Cermenik kültür arasındaki temaslar ve bağdaşabilirlikler üzerine geniş erimli teorilerinin temeli halini alacak Ermenistan'la da ilk temasını gerçekleştirmişti.[45] 1890'da Strzygowski'nin Sina'dan getirdiği ve şimdi erken dönem ikon sanatının yıldız örnekleri arasında bulunan iki çini resmini yayımlayarak ikonun keşfine doğrudan daldığı Moskova günlerinin bir adım berisindeydi şimdi. 1892'deki kuruluşundan beri Münih'teki *Byzantinische Zeitschrift*'in editörleri arasında yer alan Strzygowski artık tepeden tırnağa bir Bizans incelemecisiydi. Yine de gözleri, hakikatte ne Eski ne de Yeni Romalı olan bütün bir Doğu dünyasına 1894-1895'te Mısır'da geçirdiği altı ayın sonucunda açıldı – Ermenistan'da gerçekleşmemişti bu. Başlangıçlarda yer almak biçimindeki olağanüstü yeteneğiyle

---

olmadığı yönündeki duyguları için, bkz. S. L. Marchand, *Down from Olympus* (Princeton 1996) 178.

44 Strzygowski, *Aufgang* [2:42] 11–14, 16–17; G. Fowden, "The Parthenon between Antiquity, barbarism and Europe" (A. Kaldellis'in tanıtım yazısı, *The Christian Parthenon* [Cambridge 2009]), *Journal of Roman archaeology* 23 (2010) 806–7.

45 C. Maranci, "Locating Armenia," *Medieval encounters* 17 (2011) 147–66; "Armenian architecture and Josef Strzygowski", Zah, *Romische Quartalschrift* 107 (2012) [2:35] içinde, s.s. 289-292.

Strzygowski Kıpti arkeolojisinin ve kazılarının –büyük oranda papirüsler ve tekstil ürünleri– ilk günlerine tanıklık etti (burada onun malzemeleri Riegl'in malzemeleriyle kesin olarak örtüşüyordu). Bundan sonra, Roma-merkezciliğe ve Akdenizciliğe karşıt olarak Doğu sanatının yeniden değerlendirilmesi işi Strzygowski'nin temel uğraşı olacaktı – ya da Strzygowski'nin Viyana'ya gittikten sonraki ilgilerinin ve öğretiminin gezegen düzeyindeki genişliği göz önünde bulundurulursa, temel uğraşlarından biri olacaktı.

Bu olağanüstü entelektüel menzil, Strzygowski'nin Mısır'ın kendisini nasıl etkilemiş olduğuna ilişkin şu sözlerinde içerimlenmektedir: "Doğu Akdeniz'in kıyı bölgelerinden İç Asya'ya götüren yol, benim önüme Mısır'da açılmıştı."[46] Benzer bir durum Vatikan Kütüphanesini bir vakitler birlikte "taradıkları" arkadaşı Richard Reitzenstein'ın (öl. 1931) başına da gelmişti. Her ikisi de eskiden görmezden gelinen Doğu lehine, özellikle de Mısırlıların ve İranlıların yaratıcı etkinlikleri lehine klasik kanonu terk etti. Reitzenstein dinsel-tarihsel okulun önde gelen temsilcilerinden biri oldu ve *Hermes Trismegustus*'u (*Hermetika*) Casaubon sonrası itilmiş olduğu görmezden gelinme durumundan çıkardı (*Poimandres*, 1904).[47]

Strzygowski'nin Roma'dan Doğuya yönelen kademeli ilerleyişinde beklenmedik bir biçimde Gibboncı olan bir şeyler var. Tıpkı Roma'nın çöküşünün tarihçisinin Doğudaki belirleyici gelişimlere erişmek için temelde Doğu Roma'ya başvurması gibi Strzygowski de Doğu Roma'yı, alaycı bir biçimde "Mittelmeerglauben" –ben daha nazik bir biçimde 'Akdeniz paradigması' diyorum buna– olarak adlandırdığı şeyden bir kaçış çizgisi ve Doğu'ya; sonunda, hepsi birbirine İpek Yoluyla bağlı olan İran'a, İç Asya'ya ve hatta Çin'e götüren bir geçiş noktası olarak, kendi deyimiyle bir "Durchgangspunkt" ola-

---

[46] Strzygowski, *Aufgang* [2:42] 14.

[47] Strzygowski, *Aufgang* [2:42] 11; Mazza, *Tra Roma e Costantinopoli* [2:19] 25–30; Marchand, *German Orientalism* [2:19] 282–84, 287.

rak görüyordu.[48] Bu son bölgeler *Orient oder Rom*'da pek az zikredilse de Strzygowski bu kitabı, Akdeniz ile Doğu Akdeniz havzasının dekadan ve 'yapay' kültürlerine uğramadan geçmek suretiyle kuzey Avrasya kemeri boyunca yayılan erken dönem Cermen kültürünü İran'ın döllemiş olduğunu kanıtlama 'mücadelesinin' başlangıcı olarak görüyordu.[49] Warburg Okulunun anlam arayışına karşı biçimci arayışın koruyucu azizi olan Riegl'le[50] kıyaslanınca, bu teori, Strzygo-

---

[48] Strzygowski, *Aufgang* [2:42] 13–14, 65–66. Çin için bkz. "Seidenstoffe aus Ägypten," *Jahrbuch der Koniglich Preussischen Kunstsammlungen* 24 (1903) içinde, s.s. 147-178.

J. Strzygowski, *Altai-Iran und Volkerwanderung* (Leipzig, 1917) IX. Kuzey Avrasya kemeri boyunca etnik bakımdan kültürel aktarımın varlığı konusundaki arkeolojik kanıtlara dair tartışmalar 1945'ten sonraki sessiz bir dönemin ardından yeniden canlanmıştır: Örneğin bkz. Bierbrauer, *Ethnos und Mobilitat im 5. Jahrhundert aus archaologischer Sicht: Vom Kaukasus bis Niederosterreich* (Munich, 2008), özellikle 5-8.

Strzygowski'nin ünü konusunda bkz. P. O. Scholz, "Wanderer zwischen den Welten," W. Hoflechner & G. Pochat (ed.), *100 Jahre Kunstgeschichte an der Universitat Graz* (Graz 1992) içinde, s.s. 243-65; C. Wood, "Strzygowski und Riegl in den Vereinigten Staaten," *Wiener Jahrbuch fur Kunstgeschichte* 53 (2004) 217-233, Strzygowski'nin 1920'lerin Birleşik Devletlerindeki çarpıcı fakat geçici başarısını Riegl'in kabul görmek yolundaki uzun bekleyişiyle karşıtlaştırır. Strzygowski'nin yaşlılığında benimsediği aşırı fikirler konusunda bkz. E. Frodl-Kraft, "Eine Aporie und der Versuch ihrer Deutung: Josef Strzygowski—Julius v. Schlosser," *Wiener Jahrbuch fur Kunstgeschichte* 42 (1989) içinde, s.s. 37-38. Onun akademik fikirlerini, uzun ömrünün sonlarında çoğunu canhıraş bir biçimde dile getirdiği politik ve ırksal fikirlerinin ışığında değil de kendi bağlamları içinde ve hak ettikleri biçimde ele almayı tercih ediyorum. Strzygowski üzerine araştırmacılığın içinde gelişmiş bulunan tavır alma tarzı için bkz. Vasold, *Towards a science of art history* [2:37] 112: "Strzygowski'yi pozitif bir ışık atında görmenin, onu küresel sanat tarihinin bir öncüsü olarak betimlemenin ve ilginç olduğu düşünülen 'genç' Strzygowski ile açıkça ırkçı olan 'yaşlı' Strzygowski arasında bir ayrım yapmanın gerçekten meşru bir temeli var mı? Yanıt her bakımdan hayırdır! Strzygowski, pek çok yenilikçi yaklaşımına rağmen, ömrü boyunca önyargılarının tutsağı olarak kalmış bir araştırmacıydı. Köklü bir antisemitizm ve karışık, melez kültürel formlar karşısındaki irrasyonel bir korku, Avrupa kültürünün ve Avrupalı-olmayan kültürlerin karmaşık gelişimiyle girdiği ciddi iştigali daima kösteklemiştir." Strzygowski'nin yaşadığı dönemde ve sonrasında

wski'yi zayıf düşüren 'kötü şöhretini' ve hatta unutulmasını kısmen (Roma'ya yönelik fanatik düşmanlığının yanı sıra) açıklayan bir takıntı haline geldi.[51] Ama ileride göreceğimiz gibi, bu, bir miras da bıraktı.

Strzygowski'nin terk etmiş olduğu Akdeniz dünyasıyla benimsediği İran arasında –ya da onun tercih edeceği sözcüklerle, Aryen dünyasının Cermen ve İranlı iki yarısı arasında– onun 'Sami takozu'[52] adını verdiği şey bulunuyordu. Hıristiyan sanatına duyduğu ilgiye karşın, Strzygowski, burada, başka yerlerde geliştirdiği güçlü görüşleri asla geliştiremez. Özellikle İslam sanatının oluşumu ve karmaşık gelişimi konusunda özsel bir iş çıkarmakta başarısız olmuştur.[53] Yine de çabalamış ve Riegl'in 1893'te yayımlanan *Stilfragen: Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik* (İngilizceye *Problems of style: Foundations for a history of ornament* olarak çevrilmiştir – *Stil Sorunları: Bir Süslenme Tarihi İçin Temeller*) adlı yapıtına da kısmen bir yanıt geliştirmişti. Geç Antik Çağ'ı ve İslam'ı bütünlüklü bir biçimde anlama yolundaki ilerleyişimizde bu kitap ihmal edilmiş ama oldukça önemli köşe taşlarından biridir. Strzygowski'ye dönmeden önce bu kitap hakkında bir iki kelam etmeliyim.

Riegl Mısır tekstillerine ve Doğu halılarına yönelik ilgisini genişletmiş ve süslemeciliğin oluşumuna ve tarihine yönelik

---

antisemitizmin doğası (ve bizim bu konudaki anlayışımız) tam olarak böyle bir 'karmaşık gelişim' içerisine girmiştir. 2012'de Bielsko-Biala'da gerçekleştirilen "Josef Strzygowski ve sanat bilimleri" konferansı, Strzygowski'ye yönelik daha dengeli bir yaklaşımın artık mümkün olduğunu göstermiştir:
http://strzygowski.umcs.lublin.pl/konferencja_en.html; ayrıca bkz. Zah, *Romische Quartalschrift* 107 (2012) [2.35] 249-292.
Bkz. J. Elsner, "Alois Riegl and classical archaeology," P. Noever vd. (ed.), *Alois Riegl revisited* (Viyana, 2010) 45-57.

52 J. Strzygowski (tr. O. M. Dalton & H. J. Braunholtz), *Origins of Christian Church art* (Oxford, 1923) 2, 32.
Genel bir bakış için bkz. G. A. Reisenauer, *Josef Strzygowski und die islamische Kunst* (Diplomarbeit, Vienna University 2008, http://othes.univie.ac.at/917/1/2008-08-18_9105823.pdf).

daha genel bir ilgi geliştirmişti. Biçimsel sanatın ya da bilinçli bir biçimde ondan uzak durmanın –her ikisi de kişiye 'anlama' doğrudan erişim duygusu yaşatabilir– aksine süslemecilik genellikle pek çekici olmayan formel bir araştırma alanı olarak görülmüştür. Yine de uygarlıklar arasındaki daha sessiz temaslar, süreklilikler ya da evrimler konusunda tarihçilere pek çok şey söyleyebilir. Bu giz altında kalmış çalışma alanında Riegl'in *Stilfragen*'daki başarısı bitki ve sarmaşık nakışlarının Mısır, Mezopotamya, Finike, İran ve Yunan sanatlarından geç Antik Çağ'daki ve Doğu Roma'daki arabeske ve sonunda oradan da on beşinci yüzyıl Kahire'si yoluyla İslam sanatına "kesintisiz bir ardıllık içinde" geçişinin "tarihsel ve kalıtımsal sürekliliğinin" izini sürebilmiş olmasıdır.[54] *Kunstindustrie*'nin Giriş'inde Riegl daha önceki bulgularını şöyle özetlemektedir:

> *Stilfragen*'da Orta Çağ'daki Bizans ve Sarazen sarmaşık süslemeciliğinin doğrudan doğruya Antik Çağ'ın klasik sarmaşık süslemeciliğinden geldiğini ve aradaki bağı sağlayan öğelerin de Helenistik sanat ile Roma imparatorluk sanatında mevcut olduğunu kanıtladığıma inanıyorum. Buna dayanarak, en azından sarmaşık süslemeciliği için geçerli olmak üzere, Roma döneminin bir gerileme değil, bir ilerleme ya da en azından bağımsız bir değer olduğu söylenebilir.[55]

A. Riegl, *Stilfragen* (Berlin, 1893; tr. E. Kain [Princeton, 1992], bir hayli yorumla birlikte), alıntılar için özellikle 338 (298) ve 346 (305; ayrıca "geç Antik Çağ" gönderimleri için 258, 273, 291 (228, 240, 256. Riegl'in argümanlarının vazıh bir özeti ve bağlamı içinde sunuluşu için bkz. J. Trilling, *The language of ornament* (Londra, 2001) 113-125; ayrıca, Riegl'den önceki ve sonraki arabesk incelemeler için bkz. G. Necipoğlu, *The Topkapı scroll* (Santa Monica, Calif. 1995) 61-87. Erken dönem İslami dünyaya ait yeni materyaller için bkz. B. Finster, "Researches in 'Anjar II," *Bulletin d'archeologie et d'architecture libanaises* 11 (2007) içinde, s.s. 143-165.

Riegl, *Kunstindustrie* [2:30] 7. İslam sanatı üzerine Riegl'in *Historische Grammatik der bildenden Kunste* (1897–99) [2:32] adlı metni konusunda bkz. J.-P. Caillet, "Alois Riegl et le fait social dans l'art de l'antiquite tardive," *Antiquite tardive* 9 (2001) 50.

Riegl'in *Stilfragen*'da sunduğu sanat tarihi anlayışı, bir başka ifadeyle hem "universalhistorich"[56] nitelikliydi hem de iyimserdi. "Bir gerileme ya da duraklama söz konusu değil; aksine sürekli ilerleme var" diye iddia ediyordu Riegl;[57] Ernst Gombrich'in ifadesiyle, "akantus süslemeciliğinin tarihi devasa boyutlardaki bir epik halini almıştı."[58] Riegl'in Giriş bölümünde İsviçreli tarihçiye sunduğu içten saygısına karşın Burckhardt'ın Antik Çağ'ı bir çöküş dönemi olarak ele alan görüşü hiç yankılanmaz burada. Gerçekte, *Stilfragen* onun tam tersi uca gider. Sınırlandırılmış bir coğrafya –Akdeniz ve Doğu Akdeniz havzası ki buraların anıtları Avrupalılar için sözgelimi İran'ınkilerden daha tanıdıktı– içerisinde olsa da bilimsel olarak kataloglanmış fenomenlerin kaçınılmaz bir çizgisel evrim anlatısı içinde fazlaca mekanik bir biçimde bir sıraya sokma edimi olarak görünmektedir bu. Paralel ya da farklı gelişim çizgilerine hiç yer bırakılmamıştı; her şey aynı hedefe varmak üzereymiş gibi bir düzenlemeye gidilmişti. Tabi metinler değil de nesneler aracılığıyla epik bir tarih yazmak çok daha kolaydı ve hala da öyle. Daha da ötesi, Riegl'in günlerinde Sami çalışmaları hem teolojiden (patristikler) hem de klasik incelemelerden ayrı bağımsız bir disiplin haline gelmişti. Filologlar artık ilgili bütün dillerin üstesinden gelme beklentisinden vazgeçmişlerdi. Bunu gerçekleştirebilmiş olsalar dahi bu onları tarihçi yapmayacaktı. Bilimdeki kompartmanlaşma ve uzmanlaşma, tektip kanıtlara dayanarak epik yazma işini oldukça kolay kılıyordu.

Her şeye karşın Riegl *Stilfragen*'da Antik Çağ'ı müstakil olarak ele almakta ve aydınlatmakta ısrar ettiği için değil yalnızca, aynı zamanda İslam dünyasını da Antik Çağ'ın erken dönemlerinin devamının hem organik hem de oldukça yaratı-

---

[56] J. von Schlosser, "Die Wiener Schule der Kunstgeschichte," *Mitteilungen des Osterreichichen Instituts fur Geschichtsforschung, Erganzungsband* 13(2) (1934) 183.

[57] Riegl, *Kunstindustrie* [2:30] 18 (15).

[58] E. H. Gombrich, *The sense of order* (London 19842) viii.

cı bir parçası kıldığı için de takdiri hak etmektedir. "geç antik dönem süslemeleriyle İslami süslemeler arasındaki fark" diye belirtiyordu, "derinlere kök salmış bir fark olmaktan ziyade bir derece farkıydı."[59] Abbasilerin Bağdat'ın kuzeyindeki Samarra'da büyük saraylar yaptırıp bunları birbirini tekrar eden öğelerle süsledikleri sırada değilse Memluklerin, Timurluların, Osmanlıların ve Safevilerin döneminde, başka bir deyişle on üçüncü yüzyılın başlarından itibaren İslam dünyası kendisine ait farklı sanat stilleri geliştirmiştir ve bunların Antik Çağ ile ilişkisi de bir anda kopmuş değildir.[60] Ama böyle olmasına karşın erken dönem İslam sanatının pek çok uylaşımı, Justinianus'un Aya Sofya'sı da (Aya Sofya'nın hemen ardından doğu bölgeleri de bunu taklit etmişlerdir[61]) dâhil olmak üzere sütun başlıklarına, duvar ayaklarına vs. yayılan iyi işlenmiş akantus desenlerinde zaten mevcut durumda bulunan doğalcı Greko-Romen biçimlerinin yenilikçi bir tarzda geometrikleşmesi bağlamında kavranabilir (bu şekilde üretilen tasarımların her yöne doğru kesintisiz yayılımı da eklenmelidir buna ki Riegl bu durumu arabeskin "hudutsuz uyumu"[62] olarak adlandırmaktadır).

Riegl'in Roma sanatıyla İslam arasına yerleştirdiği bu süreklilik, *Orient oder Rom*'un ardından Müslüman stilini gittikçe daha çok İran'dan bir dışarı akış olarak görmeye başlayan Strzygowski için nefret edilesi bir şeydi.[63] Kayzer Wilhelm II Mşatta'nın ön cephesini ilk gördüğünde, oradaki işlemelerin

---

59 Riegl, *Stilfragen* [2:54] XVI–XVIII (11–12), 306 (271).

60 Riegl, *Stilfragen* [2:54] 326 (288).

61 Museum fur Byzantinische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin, nr. 6159: Bawit (?), altıncı yüzyıl.
Riegl, *Stilfragen* [2:54] 308 (273); ayrıca C. Vanderheyde, "Motifs et compositions geometriques des sculptures architecturales byzantines," *Ktema* 35 (2010) 273-284 (bu metin Orta Dönem Bizans mimarisi üzerinde geometrikleştirilmiş Kufi süslemelerinin karşılıklı etkisi konusuna da değinmektedir).

63 J. Strzygowski, *Die Stellung des Islam zum geistigen Aufbau Europas* (Acta Academiae Aboensis, Humaniora 3:3 [Abo 1922]) 16.

Sasani tekstillerine benzediği gözleminde bulunmuştu.[64] Araştırmacılar Mşatta'nın -keşfedildiği 1872'den- İranlı olduğunu düşünegeldiklerinden[65] bu fikir bizzat Kayzer'in kendi fikri olmayabilir ama 1903'te Berlin'e getirilmesinden çok daha öncesinden itibaren Strzygowski'nin daimi ana motifi olduğundan kuşku yoktur. Eserin Emevilerden kalma olduğunu savunanlar 1910'da[66] bile mevcut olduğuna göre, İslami meselelerde Strzygowski'nin başından beri yanlı hareket ettiğini görebiliriz. Üstelik geri çekilecek biri de değildi. Aksine, kendi konumunu daha da derinleştirdi ve yirmiler ile otuzlarda Mşatta'nın "Partlardan" kalma olduğunu ileri sürdü.[67]

Burası Strzygowski'nin İslam sanatı tarihine sonradan yaptığı katkıların izini sürebileceğimiz bir yer değil ama şunu burada not etmeliyim: Onun arayışına Akdeniz köklerinin reddedilmesi ve İranlı köklerin takip edilmesi motifi, yani Emevi ve Abbasi İslamı'ndan ziyade Türk-Moğol İslamı'na daha uygun bir tutum hâkimdi.[68] Yine de bir zamanlar Riegl ile Strzygowski'nin egemen olduğu bu alanda, bu ikisinin etkisinin şimdi nasıl olduğunu görmek için yakın dönemli birkaç gelişmeye bir bakış atmak oldukça yararlı olacaktır. Süslemecilik sorusuyla ilgili olarak Terry Allen şu genel sonucu öneriyor:

> İslam sanatı geç Antik Çağ'ın (dördüncü ve altıncı yüzyıllar) estetik akımlarının bir uzantısıdır; bunlardan radikal bir kopuş değil. Erken dönem İslam sanatı, bir yandan kendi doğal kaynaklarına bağlı olarak gelişirken, bir yandan da Bizans sana-

---

64 W. von Bode, *Mein Leben* (Berlin 1930) 2.155–56.

65 Enderlein and Meinecke, *Jahrbuch der Berliner Museen* 34 (1992) [2:22] 146; ayrıca A. Gayet, *L'art persan* (Paris, 1895) 113; G. Bell, www.gerty.ncl.ac.uk, 22.3.1900.
E. Herzfeld, "Die Genesis der islamischen Kunst und das Mshatta-Problem," *Der Islam* 1 (1910) 27-63, 105-144.

67 Strzygowski, *Stellung des Islam* [2:63] 25; id., Aufgang [2:42] 18.

68 Reisenauer, *Josef Strzygowski* [2:53]. Sempatik ve eğlenceli bir yargı için bkz. R. Hillenbrand, "Creswell and contemporary Central European scholarship," *Muqarnas* 8 (1991) 27–28.

tının ve Merovenjlerden Gotik döneme uzanan Orta Çağ Batı sanatının estetik mantığıyla uyumunu sürdürmesiyle, Geç Antik Çağ'ın bir dalı olarak kalmaya devam eder. ... Bizans Sanatı ve elbette Batı sanatı da İslam sanatıyla ayrı potansiyellere sahip olup başka seyirler izlemişlerdir. Bitkilerin geometrik desenler haline getirilmeleri işi tamamen ayrı olarak İrlanda'da gerçekleşmiştir: Kells Kitabındaki tasarımlar, farklı bir geometrik inşa düzenine dayanan ve farklı motifler kullanan arabesklere çok benzemektedir.[69]

Burada Riegl'i akla getiren şey, yalnızca arabeskin teknik sanat tarihsel br çözümlemesinin yapılması değil, bunun yanı sıra evrensel bir perspektifin İrlanda kadar uzak bir yerde bitmiş oluşudur. Aynı zamanda Allen'ın Roma sanatı ile Doğu sanatı arasında karşılıklı bir birbirine açıklığın bulunduğu kabulü ve arabeskin öncüsü olan Doğu Roma sanatındaki motiflerin bizzat kendilerinin Doğu kökenli, özellikle de Sasani kökenli oldukları konusundaki ısrarı,[70] Strzygowski'nin hala devam eden ama (burada olduğu gibi) zikredilmeyen etkisini ele vermektedir.

İskenderiye ve Mısır'ın mimarisi üzerine yakın dönemli kitabında Judith McKenzie Konstantinopolis, Ermenistan, hatta Ravenna sanatları üzerindeki İskenderiye etkisi konusunda bütünüyle Ainalov/Strzygowski çizgisinde bir okumayı

---

[69] T. Allen, "The arabesque, the beveled style, and the mirage of an early Islamic art," F. M. Clover & R. S. Humphreys (ed.), *Tradition and innovation in late Antiquity* (Madison 1989) içinde, s.s. 210, 230. Ayrıca Necipoğlu, *Topkapı scroll* [2:54] 95: "Taklit konusundaki klasik idealinden kopma arayışı klasik prototiplerin doğrudan çevirileri ya da yorumları, mantığı artık açıklanabilirliğin bir hayli ötesine gitmiş bir soyutlamanın programlı bir sürecini yansıtmaktadır" (Necipoğlu bu konuda felsefi bir açıklama önererek ilerlemektedir).
Allen, (ed. Clover & Humphreys), *Tradition and innovation* [2:69] içinde, s.s. 226-228; ve ayrıca. M. P. Canepa, *The two eyes of the earth: Art and ritual of kingship between Rome and Sasanian Iran* (Berkeley, 2009) 330 n. 82, Konstantinopolis'teki S. Polyeuctus üzerine.

benimsemiştir.[71] Burada Strzygowski zikredilmektedir. McKenzie ayrıca erken dönem İslam dünyasının sanatları üzerindeki İskenderiye etkisinin de izini sürmekte ve böylelikle Riegl ile Strzygowski'nin bir sentezini oluşturmaktadır. Ve İskenderiye'nin atölyelerinin olduğu kadar teorik ve uygulamalı (mühendislik ve mimari) matematik okullarının rolünü de vurgulayan McKenzie Birinci Binyılın temellerini oluşturan sürekliliklerden yalnızca sanatsal olanın değil, ayrıca, entelektüel olanın da çerçevesini sunmuş olmaktadır – bu konuya 5. Bölüm'de tekrar döneceğim.

Birinci Dünya Savaşı'nı önceleyen dönemde, sadece bir geçiş dönemi olarak bilinen geç Antik Çağ'ın artık bu şekilde değil de müstakil bir kavram olarak düşünülmeye başlandığını söyleyebiliriz. Hatta Riegl şunu ileri sürmüştür: "Günümüze kadarki insanlık tarihi içinde en önemli ve en radikal sorun geç Antik Çağ [bununla dönemin sanatını kast ediyordu] sorunudur."[72] Bu dönem kimi zihinlerde barbar istilalarının ve Orta Çağın öncesindeki haliyle Roma ve Batıyla birleşmişken, kimileri de Hıristiyan Doğu ile İran'ın dinamik kültürlerine bakıyorlardı. Başka bir deyişle Akdeniz'den Afganistan'a uzanan coğrafi bölgenin tamamı –4. Bölüm'de ele alacağım– sahneye çağrılmış durumdaydı. Nihayet *Stilfragen*'ın son kırk sayfasında Riegl, geç antik dönemin sanatsal metaforlarının İslami gelişimini ve "Kunstwollen"i –yani geç Antik Çağ'ın bütün düşünce ve zihin durumlarını– kesinkes gündemine almıştır.

Strzygowski buna itiraz ediyordu ama İslam dünyasının önemini ya da bu dünyanın oluşumunda sanat çalışmalarının

---

J. McKenzie, *The architecture of Alexandria and Egypt c.300 BC to AD 700* (New Haven, 2007) 329–75.

A. Riegl, "Spatromisch oder orientalisch?," *Beilage zur Allgemeine Zeitung Munchen* 93 (23.4.1902) 153-156, 162-165; ayrıca Herzog, *"Wir leben in der Spatantike"* [2:21] 26: "In der Tat . .ist die Eroberung der Spatantike die letzte grosse Epochenkonstitution, die letzte grosse historische Aneignung der Antike gewesen."

oynadığı köklü rolü yadsıyamıyordu. Bu sırada İslami alana yönelik daha kapsayıcı bir yaklaşım kendine Carl Becker'de (öl. 1933) belagati oldukça iyi bir savunucu bulmuştu. Becker siyasete kaymadan önce, akademik kariyerini ilkin Hamburg'da ardından da Bonn'da yapmış, Sami dillerinde uzman bir dilbilimci ve toplum teorisyeniydi.[73] Biraz da İslam'ın kendisinin döneminde oynadığı rol nedeniyle, daha geniş bir tarih anlatısı içerisinde İslam'ı da kapsamak istiyordu. Ne İranlı olarak ne de kendi kendisini üretmiş, biricik bir Kur'an dini olarak bakıyordu İslam'a. Ona göre İslam, Yunanistan ve Roma'nın omuzları üzerinde yükselen birleşik bir kültür ve siyasa olarak görülmeliydi. Antik Çağ'ı bütün çeşitliliği içinde, dinsel-tarihsel okulun ışığında anlamayı amaçlayan bir girişimdi bu. Becker'in mottosu "Büyük İskender olmadan İslam uygarlığı da olmaz" idi; her ne kadar bu uygarlık Antikiteye ve onun birikimine bir tepki idiyse de.[74] İslam'ın daha geniş bir çerçevede anlaşılan Antik Çağ ile ilgisinin bu şekilde kurulmasının politik sonuçları da olmuştur çünkü Becker'in Çağdaş İslam dünyasına bakışı Avrupalıların, özellikle de sömürgeci otoritelerin yükselen ilgisini yansıtıyordu. Becker Kayzer'in bir Osmanlı-Alman ittifakı geliştirme arayışlarını teşvik ediyordu ve savaş patladığında Osmanlı İmparatorluğu'nun İtilaf Güçleri'ne yönelik ilan ettiği "cihat"a arka çıkmıştı. En azından bazılarına göre, İslam ile Hıristiyanlık birbirine daha önce hiç bu kadar yaklaşmamış ve bu ikisinin bütünleşmiş bir perspektiften incelenmesi hususundaki reçeteler hiçbir zaman şimdiki nitelikli olmamıştı.

Pirenne'den Günümüze

Alman ve Osmanlı İmparatorluklarının yıkılışı ve Avusturya-Macaristan ve Rus imparatorluklarının yıkılışı, Müslüman dünyada barışın sağlanması konusunda umutları kırdığı gibi

---

Marchand, *German Orientalism* [2:19] 361-367, ve cihat üzerine 438-446.
C. H. Becker, *Islamstudien* (Leipzig, 1924–32) 1.16.

çok büyük tahribata uğramış entelektüel ve politik bir manzara da yarattı ve Becker'in süregiden yakarışlarına rağmen İslam dünyası ile Avrupa arasında bir uzlaşma umudu da böylece sönmüş oldu. Çalışmalarında İslam'ın ilk kez belirmiş olduğu dönemin tarihçileri de bu yeni ortam içerisinde kendilerini kapsayıcı ya da daha evrenselci bir yaklaşım doğrultusunda tetikleyecek hiçbir şey bulamıyorlardı. Batının beşinci yüzyılı üzerine çalışan tarihçilere gelince, Roma uygarlığının – örneğin Galler'de– Strzygowski'nin betimlediği bir tarzda, Cermen barbarlığıyla ya da daha modern terimlerle söylenirse Töton ideolojisiyle ve Romamerkezciliğin Töton eğilimli bir reddiyle karşılaşmış olduğunu fark etmemeleri herhalde olanaksızdı.[75] 1918'den sonra Fransız araştırmacılar (ve elbette başkaları da) barbarları dışarıda tutmak için Roma'nın sınırlarını yeniden inşa etme rüyaları görüyorlardı.[76] Eski Güç Merkezlerindeki araştırmacılar, uluslararası toplantılardan kendilerine yapılmış davetlerin geri çekildiği bir durumda buldular kendilerini – bir hayli karizmatik olan ve geniş bir çevresi bulunan Strzygowski yine de 1920-1922 arası dönemin çoğunu İngiltere'de, Hollanda'da ve ABD'de dersler vererek geçirdi.[77] Brüksel'de 1923'te gerçekleştirilen Uluslararası Tarih Bilimleri Kongresi'nde kimi meselelerle, en azından uygarlık ile barbarlık arasındaki erken dönem karşılaşmalarla –bu, hem yakın geçmişi (1814-1815, 1870-1871), hem de o dönemin mevcut halini çağırıyordu[78] pek çok yoldan– ilgili olarak, uğraşmak

---

Bunun arka planı konusunda bkz. Marchand, *Down from Olympus* [2:43] 156–62.

Bunu neyin takip ettiği konusunda bkz. C. Violante, *La fine della 'grande illusione': Uno storico europeo tra guerra e dopoguerra, Henri Pirenne (1914–1923)* (Bologna,1997) 147-279; K. D. Erdmann (tr. A. Nothnagle), *Toward a global community of historians: The International Historical Congresses and the International Committee of Historical Sciences 1898–2000* (New York, 2005) 68-100.

77 Karasek-Langer, *Schaffen und Schauen* 8(7/8) (1932) [2:35] 43-44; Schodl, *Josef Strzygowski* [2:35] 17–19.

Herzog, *"Wir leben in der Spatantike"* [2:21] 12-13.

yönünde bazı girişimlere de sahne olmuştu. Orada sorulan kışkırtıcı sorulardan biri de Cermen istilacıların üzerinde konuşmaya değer bir kültüre sahip olup olmadıklarıydı ve bu soru Fransız araştırmacılar ile Alman araştırmacılar arasında var olan fikir ayrılığını da iyice görünür kılıyordu.[79]

Bu Frank-Cermen gerilimlerine mükemmel çözümü bulanın bir Belçikalı olması neredeyse zorunluydu; üstelik bu kişiye göre, Strzygowski'nin aksine, "ırk ve dilin sonsuzca plastik nitelikli"[80] olması gerekiyordu. Bu çözüm Henri Pirenne'in (öl. 1935) ilk olarak 1922'de öne sürdüğü ama bütün olarak onun ölümünden sonra 1937'de yayımlanan, 410'u bir kenara bırakmak ve Antik Çağ'ın sonunun sorumluluğunu Araplara yüklemek gerektiğini belirten ılımlı görüşüydü.[81] Pirenne'e göre Cermen krallıklarının kuruluşuna paralel olarak düşük düzeyde bir Romalılık da varlığını sürdürmüştü; bunun nedeni, özellikle ticari mübadelelerin temel kalıplarının (Pirenne'in Gallerdeki meşhur Suriyeli tüccarları) varlıklarını muhafaza etmiş olmalarıydı. Akdeniz'in birliği, yalnızca, yedinci yüzyıldaki Arap istilalarıyla, özellikle de Araplar Kuzey Afrika boyunca yayılınca dağılmıştı. Ondan sonra Latin dünyası kendi içine kapandı ve Frank hoyratlığını eski Akdeniz pırıltısının yerine geçirdi. Tıpkı Becker'in İskender olmaksızın İslam uygarlığının da varlığa gelmesinin mümkün olamayacağı biçimindeki fikri gibi, Pirenne'e göre Şarlman'ı Muhammed olmaksızın düşünmenin imkânı yoktu.[82] Aradaki fark, Becker'in (Arapça kaynakları okuyordu) Arapların rolünün takdire şayan olduğunu düşünmesine karşılık Pirenne'in (Bizans uzmanı Vasiliev'e dayanıyordu) bunun kalıcı bir kopuşa

---

A. Marcone, "Un treno per Ravenna," L. Polverini (ed.), *Arnaldo Momigliano nella storiografia del novecento* (Roma, 2006) içinde, s.s. 228-229.

P. Brown, *Society and the holy in late Antiquity* (Londra, 1982), 71.

P. Delogu, "Reading Pirenne again," R. Hodges & W. Bowden (ed.), *The sixth century* (Leiden, 1998) içinde, s.s. 15-40, Pirenne'in Almanlara yönelik antipatisini nasıl yatıştırdığını da vurgulamaktadır.

H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne* (Paris 1937) 210.

yol açmış olduğunu düşünmesiydi.[83] Ama son kertede ikisi de tek bir şeyle ilgileniyordu: Avrupa'nın soykütüğünü yalnızca karmaşık bir kültürel geleneğin gelişimi olarak değil, aynı zamanda İslam *aracılığıyla* da düşünmek.

Pirenne'den sonra arkeolojinin sağladığı muazzam birikimin ışığında, günümüz araştırmacıları, Pirenne'in varsaydığından çok daha az ticari süreklilik olduğu ve neredeyse üçüncü yüzyıldan beri işlerin kendi seyrinde aktığı görüşünü benimsiyorlar. Ticaret gitgide daha yerel bir nitelik kazanmıştı. Pirenne, egzotik uzun mesafeli mübadelelere odaklanan edebi metinlere ve elitler tarafından tercih edilen lüks ürünlere dair bu metinlerde yer alan yazılara biraz fazla yoğunlaşmıştı. Öbür yandan Akdeniz'e yayılan iletişim ve ticarette, daha da fazla gevşemenin söz konusu olduğu ve 700'de dibe vurduğu görüşü benimsenmeye devam ediliyor.[84] Ama ben burada, yirminci yüzyıl tarih yazıcılığı akımlarında olduğu gibi, geç Antik Çağ'ın ekonomik gerçeklikleriyle ilgilenmiyorum. Pirenne'in tezi geniş çevrelerde tartışılmak ve birçokları tarafından benimsenmekle kalmadı, ayrıca kendi içinde ahlaki bir adalet taşıdığı algısını da oluşturdu. Antik Çağ'ın infazcısı rolünü üstlenmek konusunda ikili bir biçimde yabancı olan Müslüman Araplardan daha iyi bir aday olabilir miydi? Buradan da geç Antik Çağ'ın 410'da ya da son Batılı imparator Romulus Augustulus'la birlikte 476'da yahut 529'da bitmek yerine 600'e kadar sürdüğü biçimindeki yaygın kanı türemektedir. Pirenne'den sonra, geç *Antik Çağ* üzerine çalışan biri, eski Roma toprakları üzerinde beliren Cermen ardılları kapsamayı seçebilirken, *Roma* tarihi çalışan biri ise standart bir referans inceleme[85] olmayı sürdüren *The later Roman Empire*

---

[83] Pirenne, *Mahomet et Charlemagne* [2:82] 132, 143.

[84] M. McCormick, *Origins of the European economy* (Cambridge 2001) 117–19, 576.
Ya da "yirminci yüzyıldaki antik tarihçiliğin en büyük entelektüel başarısı": F. Millar, *A Greek Roman Empire* (Berkeley, 2006) 4. Jones antik

284–602: A social, economic and administrative survey (1964) [*Roma İmparatorluğu'nun Geç Dönemi: Toplumsal, Ekonomik ve Yönetimsel Bir Araştırma*] adlı çalışmasında A. H. M. Jones'un yaptığı gibi bunları dışarıda bırakmayı seçebilirdi. Ama hepsi de Arapların Antik Çağ bakımından konu dışı olduğunda hemfikirdi. Onların sahneye çıkışı yalnızca dinde değil, ayrıca toplumda, ekonomide ve yönetimde de bütünüyle yeni bir çağ başlatmıştı – üstelik kaynakların dilinin değişmesinin sözünü bile etmiyorum. Benim amacımın geç Antik Çağ incelemelerinin tarihini yazmak değil de uzun zamandan beri en azından bazıları tarafından İslam'ın doğuşunun erken dönem gelişiminin hikâyenin bütünleyici bir parçası olarak algılanıyor olmasına ve bunun da modelimizi oluşturması gereken şey olduğuna işaret etmek olduğu dikkate alınırsa, bizi Pirenne sonrası dönemin içinde tutabilecek pek az şeyin var olduğu da görülecektir. Almanya'da Albert von Le Coq Büyük Savaştan önce, çoğunlukla sekizinci ve dokuzuncu yüzyıl Budistlerine ve Maniheistlerine ait bulgularını –İpek Yolu'ndan Çin'deki Tarım Irmağı vahalarına (özellikle de Turfan) kadar– *Die buddhistische Spatantike in Mittelasien* (1922–33) başlığıyla yayımlarken, başka herkesin geç Antik Çağ ile kastettiği şeyin hem coğrafi hem de kronolojik sınırlarını daha da ileriye götürüyordu. Hans Lietzman geç Antik Çağ'ın genel kültürel özdeşliğine karşı mücadele ederken Doğuya yönelik olumlu değerlendirmesinde büyük oranda Strzygowski'yi izliyor, ama yine de İslam'ı çok daha sonraki bir adım olarak görüyordu. Riegl'in sanat tarihsel çözümlemesi ise kendisinin genel tarihsel bağlamından bir hayli ayrı düşmüştü.[86]

---

dünyanın sonu için çeşitli tarihler ileri sürdü, fakat hiçbiri ikna edici bir biçimde öne sürülmüş değildi: Av. Cameron, "A. H. M. Jones and the end of the ancient world," D. M. Gwynn (ed.), *A. H. M. Jones and the later Roman Empire* (Leiden 2008) içinde, s.s. 241-243.

H. Lietzmann, "Das Problem der Spatantike," *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse* (1927) 345-346, 358 (= id., *Kleine Schriften* [Berlin 1958-62] 1.7-8, 24).

Önde gelen geç Antik Çağ araştırmacısı Henri-Irenee Marrou, patristik ilim geleneği içinde yer alan Katolik bir entelektüeldi. Lietzmann gibi o da çöküş teşhisini reddetme noktasına geldi (bunu ilk olarak Augustinus üzerine incelemesinde kabullenmişti) ve bu reddin de sonraki araştırmalar üzerinde derin bir etkisi oldu.[87] Strzygowski'nin savlarını açıkça yadsıyor[88] ve İslam dünyasıyla neredeyse hiç temas kurmuyordu. Ömrünün sonlarında kaleme aldığı birkaç sayfada "baklava desenli örgüler" adını verdiği şeyi –bazen kesintisiz, bazen düğümlerle ilerleyen ağ örgüsü desenlerini– anımsadı ve aşırı katı biçimde rasyonel bir şey olarak Müslüman arabeskinde yer almayan bu öğenin Kells Kitabı'ndaki gelişimiyle uğraştı.[89]

---

87 Cf. Mazza, *Tra Roma e Costantinopoli* [2:19] 36-50.

88 H. I. Marrou, *Decadence romaine ou antiquite tardive? IIIe-VIe siecle* (Paris, 1977) 12; id., *Christiana tempora* (Rome 1978) 69.
Marrou, *Decadence romaine* [2:88] 163-167 (ve yukarıdaki alıntıda T. Allen'ın gözlemlerine karşıt olarak s.s. 35-36). Geç Antik Çağla ilşkisi bakımından İslam üzerine yapılan çalışmalara son derece verimli bir katkıyı *La topographie legendaire des evangiles en Terre Sainte: Etude de memoire collective* (Paris, 1941) ile Fransız sosyolog Maurice Halbwachs yapmıştır. Halbwachs Filistin'deki kutsal mekânlarla ilgili incelemesine, daha 333'te Roma coğrafyasının bir hayli Hıristiyanlaşmış bir görünümünü ortaya koyan Bordeaux Hacısı ile başlar (J. Elsner, "*The Itinerarium Burdigalense*: Politics and salvation in the geography of Constantine's empire," *Journal of Roman studies* 90 [2000] 194-195). Halbwachs'ın bu temayı erken modern zamanlara kadar izlemesi, Müslüman yönetiminin sosyo-politik sonuçlarına da temas etmesi gerekliliğini beraberinde getirir; fakat İslam'ın da Mesih'in yaşamına dair kendi yazınsal versiyonu vardır ve bu versiyon, artık kanıtlanmış olduğu üzere, Halbwachs'ı kabul etmekte pek de tereddüt etmeyecektir – bkz. L. Valensi, *La fuite en Egypte: Histoires d'Orient et d'Occident* (Paris, 2002). Halbwachs'ın kültürel ve kolektif hafıza konusundaki incelemelerinin gelişimi üzerine J. Assmann'ın *Das kulturelle Gedachtnis* (Munich, 1992) metni, İslam incelemeleri üzerinde de bir miktar etkili olmuş durumda zaten; örneğin *Numen*'de 58 nos. 2-3 (2011) toplanmış makalelere bakınız. Halbwachs üzerine yakın dönemli bir çalışma için bkz. D. Iogna-Prat, "Maurice Halbwachs ou la mnemotopie," *Annales: Histoire, sciences sociales* 66 (2011) içinde, s.s. 821-837.

İtalyan Santo Mazzarino'ya gelince o, geç Antik Çağ'ın bir 'demokratikleşmeden'[90] geçtiği biçimindeki ünlü fikriyle bir katılaşmanın değil bir canlılığın ve değişimin belirtisini kast ediyordu, dolayısıyla onu Strzygowski'nin konumuna yaklaştırabiliriz ki bu konumun bakış açısından Doğulu etkiler "aşağıdan" yükselmektedirler. Mazzarino esasen üçüncü yüzyılla ilgileniyordu ve İslam hakkında söyleyecek fazla sözü yoktu. Ernst Stein'ın *Geschichte des spatromischen Reiches / Histoire du Bas-Empire* (1928–1959) ve Jones'un *Later Roman Empire* başlıklı çalışmaları büyük birer başarıydı; ama katı biçimde Romamerkezciydiler (Roma kentini değil, imparatorluğu kast ediyorum). Bu çalışmalar sırasıyla 565 ve 602 yıllarına gelip bu tarihlerde son buluyor ve "geç Antik Çağ" başlığı altına da yerleştirilebilecek daha geniş ufuklardan kaçınıyorlar.

Son derece farklı bir dalga boyunca, Le Coq'un tarzına yakın olan Tubingenli Roma incelemecisi Joseph Vogt bulunuyor; Antik Çağ'a bir tür UNESCO tarzıyla yaklaşmayı savunuyor ve 1957'de şöyle diyordu:

> Politik felaketlerden ve tinsel hezimetlerden sonra, bütün insanlığı kucaklayan tarihsel bir dünya içinde yönümüzü yeniden bulmak oldu benim kuşağımın arzusu. Bu durum içerisinde, antik dünyanın komşu kültür alanlarıyla temasları biricik bir önem taşıyan bir sorun haline geldi.[91]

Söz konusu geniş ufukların kapılarını açma yolunda muazzam bir katkıyı Dublin'den Protestan bir araştırmacı yapacaktı kısa bir süre sonra. Bu araştırmacının ömrünün geri kalan kısmında Roma merkezciliği benimseme hatasının onun yetiştirdiği şey üzerinde pek de bir etkisi olmadı – tıpkı Strzygowski'nin atalarının Almanlaşmış Lehler olmasının ve

---

[90] S. Mazzarino, [*Il basso impero:*] *Antico, tardoantico ed era costantiniana* (Bari, 1974-80) 1.74-98.
Aktaran Marchand, *Down from Olympus* [2:43] 359.

eğitimini de önce Katolik, ardından da Protestan bir okulda almasının önceden kararlaştırılmış çerçeveler içinde düşünmek yönündeki patolojik beceriksizliğine katkı sağlamış olması gibi.[92] 1964'te Oxford'da ders verirken ve Katolik Marrou'nun yanına konmaya değer bir metin olsun diye uğraştığı Hippo'nun büyük piskoposu üzerine bir kitap hazırladığı sırada 'geç Antik Çağ' kavramını kullanmaya başlayan Peter Brown olmuştu[93] ve terim 1940'lardan itibaren yavaş yavaş Almancaya ve İngilizceye girdi.[94] Bir kere daha bağlam siyasi tarih olmaktan ziyade kültürel tarihti: Dördüncü ve beşinci yüzyıllar "klasizmin sessizliğinin ve yeni dinselliklerin karışımına musallat olup duruyordu."

1971'de *Geç Antik Çağ Dünyası*'nı daha geniş bir okur kitlesinin önüne koydu. 410 felaketini ve ardıl Cermen devletle-

---

92 Brown, *SODebate* 7–9 (Aya Sofya'nın "Roma'dan ziyade Ortadoğu ülkeleri" tarafından algılanmakta olduğunu öne çıkaran yoruma dikkat ediniz). Strzygowski üzerine bkz. dipnot 35.
P. Brown, "What's in a name?," www.ocla.ox.ac.uk/pdf/brown_what_in_name.pdf p. 1; ayrıca bkz. *SODebate* 17–18, ve M. Vessey, *Latin Christian writers in late Antiquity and their texts* (Aldershot, 2005) XI.393–94. James, *JLA* 1 (2008) [2:27] 21. Brown'ın başarısının bir ölçüsü de ondan önce bu alanın bir karadelik gibi (ya da dilerseniz bir tür 'cahiliye' dönemi) olmasıdır. Bu perspektifin seçkin anlatımları için bkz. Carrie, Carrie & Rousselle, *Empire romain en mutation* [1:26] 20; P. Heather, *The fall of the Roman Empire* (Londra, 2005) xii; C. Ando, "Narrating decline and fall," Rousseau (ed.), *Late Antiquity* [2:9] içinde, s. 59; J. Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts* (Munich, 2009) 88. 1972'de Chantilly'de gerçekleştirilen bir Rencontre sur l'Antiquite'ye yüz on Fransız akademisyen ve araştırmacı katıldı: A. Solignac, "Rencontre sur l'Antiquite tardive," *Revue des etudes augustiniennes* 18 (1972) 373-387. Marrou'nun Sorbonne'daki araştırma semineri (1950-1975) ve Centre de recherche sur l'Antiquite tardive Lenain de Tillemont'un 1972'de kuruluşu konusunda bkz. http://henrimarrou.org/historien/directeur-recherches. htm. Fransız sahnesi konusunda daha kişisel bir görüş için bkz. E. Patlagean, "Sorting out late antique poverty in Paris around the 60s," C. Straw & R. Lim (ed.), *The past before us* (Turnhout 2004) içinde, s.s. 79-87. İnsan çoğunlukla İngilizce yayımlarla yetinse bile 1920'lerden Jones'a kadar etkileyici bir geç dönem *Roma* bibliyografyası oluşturabilir: Cameron, in Gwynn (ed.), *A. H. M. Jones* [2:85] 231–38.

rini neredeyse yok sayıyordu. Aksine, Roma'nın doğusundaki aşamalı kültürel dönüşümler vurgulanıyordu kitapta. Kitabın son iki bölümü, tıpkı Riegl'in *Stilfragen*'ında olduğu gibi, "Bizans"a ve ardından da İslam dünyasına ayrılmıştı. Sonuç bölümü şu başlığı taşıyordu: "İslam Yönetimi Altında Geç Antik Çağ, 632-809."[95]

Brown'a göre İslam'ın yükselişi yadsınamaz biçimde bir kriz teşkil etse de bu kriz yabancı bir dünyanın değil, geç Antik Çağ dünyasının dinsel tarihindeki bir krizdi ve kuzeydeki İran-Roma alanlarında yer alan ticari ve kültürel merkezlerle bağlantılı olan Mekke'de başlamıştı. Kur'an Suriye'de ve Mezopotamya'da pratiğe döküldükleri haliyle hem Yahudiliği hem de Hıristiyanlığı imliyordu. Ve Arapların askeri ve politik başarıları Ktesifon ve Konstantinopolis merkezli eski düzeni alt etmiş olsa da bu düzenle özsel bir kültürel süreklilik söz konusuydu. Nitekim bu sürekliliği Büyük Suriye'deki Emevi anıtlarında görmek hâlâ mümkündür. Hem Yunan hem de Latin Roması –Batıda bir hayli tedrici de olsa– Cermen ve Arap fetihlerinin etkisiyle derin dönüşümler geçirirken, yeni İslam imparatorluğu İran kökenli olduğu kadar Romalı kökenli geç antik dönem formlarını en azından muhafaza ediyordu. Ama doğrusu, Abbasi devriminin 750'de Emevileri alaşağı etmesinden sonra İran dünyası daha fazla ağırlık kazanmıştır.

Anlatı metninin yanı sıra Geç Antik Çağ Dünyası aynı zamanda bize görsel bir şölen de sunmaktadır. Kitaptaki sonuncu

---

[95] P. Brown, *The world of late Antiquity from Marcus Aurelius to Muhammad* (Londra, 1971; genişletilmiş Bibliyografyayla yeniden basım, *The world of late Antiquity AD 150–750*, [New York 1989]). Sona erme noktası bir hayli bulanık; yeniden baskıda 809'u değil de 750 yılını görüyoruz başlıkta; önsözün ilk sayfasında 700 yılını ve orijinal başlıkta da 'Muhammed' adını görüyoruz. P. Brown, "Late Antiquity and Islam: Parallels and contrasts," B. D. Metcalf (ed.), *Moral conduct and authority: The place of adab in South Asian Islam* (Berkeley, 1984) 23-37'de geç Antik Çağ'ın eğitimli insanlarıyla rahipleri arasındaki ve elbette Müslüman seçkinler arasındaki ahlaki otorite ve tavırlar üzerine düşünmeye vermektedir dikkatini.

fotoğraf hem zaman hem de mekân bakımından Mşatta'yla yakından bağantılı olan Kasr-ı Hişam adlı Emevi sarayının işlemelerini göstermektedir. Fotoğraf altı yazıları "Pers zevklerinin ve sanat geleneklerinin yeniden canlanmasından ve bu canlanmanın geç Antik Çağ'ın anlatımsal sanat formlarının gelişimini engellemesinden" söz ediyorlar. Metnin sonuç sayfaları Persleşen Abbasilerin zaferine açıklamalar getiriyor:

> Böylece, sonunda, Justinianus I'e karşı galip gelen Keyhüsrev I Anuşirvan'ın gelenekleri oldu. Ve Perslilerin ellerinde İleri Asya'nın ebedi çekimi kendisini yeniden öne sürdü. 800 yılında Batı'nın Roma imparatoru tacını giymesinden hemen önce Şarlman Harun Reşit'ten muhteşem bir pelerin ve Abul Abaz adlı evcil bir fil aldı hediye olarak. Frank monark bu hususta pek az şey biliyordu, ama Halife bu hediyeyle, Keyhüsrev I Anuşirvan'ın nesillerdir saygı gören bir jestini tekrarlamış oluyordu: Keyhüsrev büyük Bahar Festivalinde, kralların kralı olarak, pek çok hayvanı hediye olarak vermiş ve mütevazı hizmetçilerine kullanmadığı giysilerini dağıtmıştı.[96]

Marrou ve diğerleri gibi, Strzygowski'ye hiçbir hayranlık duymayan Peter Brown, "değişken bir biçimde ve modern bir okur için bir hayli hoşnutsuz bir tonda"[97] hayıflanarak, Strzygowski'yi (ama Riegl'i ya da Rostovtzeff'i değil), onun gösterdiği yolda ilerleyerek geç Antik Çağ'ın elit olmayan kültürünün çözümlenmesinde onu geride bırakan araştırmacıların listesine anlamlı bir şekilde almaz.[98] Her şeye karşın her ikisi de müesses nizama saldırmaya ve geleneksel Roma-merkezcilikleri şaşırtıcı analojilerle ve birleşimlerle değiştirmeye hevesli[99] bu iki yazar arasındaki belirli stil benzerlikleri-

---

[96] Brown, *World of late Antiquity* [2:95] 200, 202, 203.

[97] P. Brown, *Art bulletin 77* (1995) 500, on T. F. Mathews, *The clash of gods* (Princeton 1993).
P. Brown, "Images as a substitute for writing," E. Chrysos & I. Wood (ed.), *East and West: Modes of communication* (Leiden, 1999) içinde, s. 16.

[99] Compare the assessments of by P. Rousseau [*SODebate* 53] tarafından sunulduğu biçimiyle Brown'ın ya da L. Cracco Ruggini'nin [All'ombra di

nin ötesinde, az önce alıntıladığım pasajda da görülen yadsınamaz bir tarihsel çözümleme mutabakatı da söz konusudur ve bunların nasıl ortaya çıktıkları sorusu önemlidir. Yine, Doğunun maddi kültürüne yönelik doğurgan Rus ilgisinin ürettiği gelenek tarafından, Kondakov'un bir öğrencisi tarafından hayati bir bağlantı sunuluyor. Brown, on altı yaşındayken, Dublin Kraliyet Kütüphanesinde Mikhail Rostovtzeff'in "ağır, zeytin yeşili bir kapağı olan" kitabıyla, *Roma İmparatorluğu'nun Toplumsal ve Ekonomik Tarihi*'yle (1926) nasıl karşılaştığını anlatır.[100] Özellikle kitabın "muhteşem illüstrasyonları" – kronolojik ve tematik olarak düzenlenmiş; metnin içine yedirilmiş ve her birine kapsamlı bir söylencenin eşlik ettiği illüstrasyonlar– ona Roma uygarlığının maddi tanıtlarını sunmuştur ve Rostovtzeff'in Roma'ya ilişkin muhasebesi felaket dolu üçüncü yüzyılın ötesine gitmiyorduysa da sonrası konusunda onun melankolik yargısı, Orta Çağ tarihi çalışan genç bir adamın dikkatinden kaçmamıştı. Brown'ın kendisi de geç Roma'nın ya da devrim öncesi Rusya'nınkine benzer bir elitin, "eleştirilerin hedefinde yer alan bir elitin" bir üyesi değil miydi?

Rostovtzeff aracılığıyla Brown ve başkaları, Rostovtzeff'in sevgili hocası olan Kondakov'u çeviren ve Rostovtzeff gibi Kondakov'un bir diğer öğrencisini, 1918 kışında açlıktan ölen Yakov Smirnov'u[101] kendisinin en yakın arkadaşlarından biri olarak gören Strzygowski'yi de yetiştirmiş bulunan aynı Rus kaynağının suyunu içmişlerdi. Rostovtzeff sonradan Fırat kıyısındaki bir ticaret şehri olan Dura Europus'ta kazılar yaptı. Dura Europus'un freskleri, doğu bölgelerinde bağımsız ve

---

Momigliano," *Rivista storica italiana* 100 (1988) 767] fikirleriyle S. L. Marchand ["The rhetoric of artifacts and the decline of classical humanism: The case of Josef Strzygowski," *History and theory*, dosya sayısı, 33 (1994) 120] tarafından alıntılandığı haliyle Strzygowski'nin fikirlerini karşılaştırınız. Ayrıca bizzat Brown'ın "dik kafalı gerillası" için bkz. *SODebate* 9–10.

100 Brown, *SODebate* 5-7. Rostovtzeff ve Kondakov için bkz. M. A. Wes, *Michael Rostovtzeff, historian in exile* (Stuttgart, 1990) XIII, 3, 6-7, 73.

101 Strzygowski, *Aufgang* [2:42] 5; Wes, *Michael Rostovtzeff* [2:100] XIII n. 1.

doğurgan bir sanat geleneğinin olduğunu Strzygowski'nin ısrarlarının doğruluğunu kanıtlıyordu.[102] Ama Brown'ın Viyana Okulu'na olan borcu –yalnızca Strzygowski'ye değil Riegl'e de borçlu olması– henüz daha doğrudan bir borç durumundaydı. *Geç Antik Çağ Dünyası*'na şunları yazarken kendisi de kabullenmektedir bu durumu:

> Kendileri için *Spatantike* kavramının kesin bir izdüşüm sunacak kadar başarılı olduğu sanat tarihçileri, klasik geleneğin belirli veçhelerindeki yavaş dönüşümlerin gelişimi ve mantığı [Riegl] ile egzotik biçimlerin yükselişi [Strzygowski] konusunda bana, bir Rostovtzeff'in ya da bir Piganiol'ün canlı imparatorluk anlatılarından daha çok şey öğretebilirler.[103]

Geç Antik Çağ'ın "yavaş dönüşümleri" üzerinde sanatın, mimari tarihinin ve arkeolojinin bu katalitik rolü abartı sayılmamalıdır. Geç Antik Çağ'ın ayrı bir dönem olarak kabulü on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, arkeolojinin yükselişiyle bağlantılı olarak gerçekleşmiştir. İslam dünyasının geç Antik Çağ'daki gelişmelerin bir devamı olarak en güçlü çözümlemesini bir sanat tarihçisi olan Riegl sunmuştu. Ve *Geç Antik Çağ Dünyası*'ndan hemen iki yıl sonra Oleg Grabar *İslami Sanatın*

---

[102] Şurada işaret edildiği üzere: G. Millet, "Introduction," R. du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Doura-Europus* (Roma, 1939) içinde, s.s. VII, XVI; ayrıca Wharton, *Refiguring* [2:24] 15–23.

[103] Brown, *SODebate* 17. Fakat Strzygowski'nin "sanat tarihine" ve metinlerle-bağlamlarla ilgisiz, tarih-dışı, biçimselci yaklaşımlara yönelik antipatisi üzerine bkz. O. Pancaroğlu, "Formalism and the academic foundation of Turkish art in the early twentieth century," *Muqarnas* 24 (2007) 68-72. Brown ayrıca ("The field of late Antiquity," D. Hernandez della Fuente [ed.], *New perspectives on late Antiquity* [Newcastle, 2011] içinde, s.11) Ugo Monneret de Villard'ın İslam öncesi dönem ile Emevi materyalleri arasındaki süreklilikliere yönelik derinlemesine incelemelerini benimser: *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica: Le origini e il periodo omayyade* 1940'ların başında yazılmış, yazarın ölümünden sonra 1966'da yayımlanmış, Floransa sellerinde yıpranmış ve 1968'de yeniden basılmıştır.

Oluşumu'nu yayımladı. Bu çalışma Kuzey Amerika'da İslam sanatı tarihi incelemelerini teşvik etti ve Emevi binaları ile erken dönem Abbasi binalarının "yeni bir kültür için nasıl bir anıtsal düzenleme ve hâlâ aynı öğeleri kullandıkları halde kendi çağdaşlarından nasıl da farklı ve tutarlı bir biçimler gövdesi oluşturdukları"[104] konusuna yönelik bir ilginin uyanmasını sağladı. Emevi sanatını İran'ın ve Roma'nın öğelerinin kötü bir benimsenişi ve yabancı olanın içerdekini taklit etmesi biçiminde gerçekleşen bir sanat olarak gören eski "kültürlerarası" görüşü terk eden Grabar ve öğrencileri, ilk İslam hanedanının, kendilerinin ve Arabistan sakinlerinin İslam'ın yükselişinden önce de bilmekte oldukları dağarcığın etrafında gezinen ve bunu geliştiren "kültür içi" ve kendine güvenen tutumunu vurguluyordu.[105]

Tuhaf bir şekilde, *Yeni Cambridge İslam Tarihi*'nin birinci cildinin editörü tarafından geliştirilen mantık içerisinde İslam'ın İranlı, Romalı ve elbette Arabistanlı bir arka plana karşı yükselişi konusunda sanat ve mimarinin hiçbir rolü yoktur (ya da pek de güçlü sayılamayacak bir rolü vardır).[106] Aynı zamanda, geçtiğimiz on beş-yirmi yıl boyunca, Peter Brown'ın geniş bir bakış açısına, kültürel bir yönlenime sahip ilerlemeci ve iyimser geç Antik Çağ kavrayışının yeniden değerlendirilmesi yönündeki baskı da maddi kültürle yoğun bir biçimde ilgilenen tarihçilerden geliyordu. 1999'da Jean-Michel Carrie iç rahatlığıyla geç Antik Çağ'ın artık bir dekadans dönemi olarak

---

104 O. Grabar, *The formation of Islamic art* (New Haven, 1973; gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı, 1987), 200; genişletilmiş baskıda s. 208.

105 N. Rabbat, "Umayyad architecture: A spectacular intra-cultural synthesis in Bilad al-Sham," K. Bartl and A. al-R. Moaz (ed.), *Residences, castles and settlements: Transformation processes from late Antiquity to early Islam in Bilad al-Sham* (Rahden, 2008) içinde, s.s. 13-18; ayrıca Fowden, *Qusayr 'Amra* [1:32].

106 C. F. Robinson, "Introduction," *The new Cambridge history of Islam* (Cambridge 2010) içinde, 1.1-15.

görülmediği,[107] daha 1996'da şu kederli neo-Rostovtzeff'ci retorikten çıkmak yönünde bir çabanın, Aldo Schiavone'nin şunu bilme arzusuyla patladığı gözleminde bulunuyordu: "Batının tarihsel seyri neden kendi içinde uygarlık tarihi boyunca deneyimlenmiş en büyük felaketi –hesaplanması mümkün olmayan boyutlarda bir kopuşu– barındırdı?" Schiavone'ye göre geç Antik Çağ kademeli bir dönüşüm olmaktan ziyade "bütünüyle yeni bir evrendi."[108] Bundan hemen sonra, Andrea Giardina Roma'da Brown'ın tutkulu karakterinin, yüzyıllar boyunca zapt edilmez biçimde yayılarak oturmuş bir geç Antik Çağ fikrinin patlayıp dağılmasına giden yolu açmış olmasından şikâyet ediyordu. İntizam arayan zihniyle Giardina, her bir tarihsel dönemin, onu önceleyen ve izleyen dönemlerden açık ve seçik biçimde ayırt edilmesine izin verecek politik, kurumsal ve ekonomik bir yapıya sahip olması gerektiği görüşünde ısrar ediyor ve Kuzey İtalya'nın 568'de Lombardlar tarafından istila edilmesinin tıpkı Arap fetihleri gibi açık bir kopuşu ortaya koyduğunu belirtiyordu.[109] 2005 yılında ise daha da radikal bir muhafazakârlığı benimseyen iki kitap yayımlandı: Peter Heather'in *Roma İmparatorluğu'nun Çöküşü* ve Bryan Ward-Perkins'in *Roma'nın Çöküşü ve Uygarlığın Sonu* başlıklı çalışmaları. Her ikisi de Brown'ın açtığı Oryantal görüş alanıyla etkili bir şekilde ilgilenemeyecek kadar meşguldü Batıyla. Başka bir deyişle Avrupa'nın kökenleriyle. Heather ve Wrad-Perkins için 410 yılı bir kere daha önemli bir tarih olarak

---

107 Carrie, Carrie & Rousselle, *Empire romain en mutation* [1:26] içinde, s. 20: "l'interet pour l'Antiquite tardive, aujourd'hui, ne releve plus d'un gout 'decadentiste'".

108 A. Schiavone, *La storia spezzata* (Rome 1996) (English tr. M. J. Schneider, *The end of the past* [Cambridge, Mass. 2000] 2, 22–29).

109 A. Giardina, "Esplosione di tardoantico," *Studi storici* 40 (1999) 157–80, özellikle 176. Buna yanıt olarak bkz. *Studi storici* 45'teki (2004) çeşitli makaleler, ayrıca G. W. Bowersock, "Centrifugal force in late antique historiography," Straw & Lim (ed.), *The past before us* [2:94] içinde, s.s. 19–23.

beliriyordu. 410 yılını nasıl kavramsallaştıracağını bilememenin dışında Augustinus için de çok önemli bir tarihti bu; Hıristiyanlaşmış Roma'nın daha geniş tarihi içerisinde 410'un taşıdığı anlamı sezer gibi olmuştu.[110] Özellikle Ward-Perkins, bu tarih görüşünden herhalde daha uzakta olamazlar. Maddi altyapıların yok olmasını ve maddi zenginlikteki çöküşü vurgulayarak okurlarını beşinci yüzyılda büyük bir çöküşün – "uygarlığın sonu"– yaşandığını kabul etmeye zorluyorlar. Onun değerlerini benimseyen biri onun tarihsel çözümlemesini kabul etmeye eğilimli olabilir de olmayabilir de. Fakat materyalist ve arkeolojik bir yönelim, bir yandan sanat tarihindeki başarılara yönelik tutarlı bir ilgisizlik içinde kalırken kendi içinde daha uzun dönemselleştirmelere engel teşkil etmek zorunda değildir. 3. Bölümde bu konuya tekrar döneceğim.

Daha da ilginci, Wolf Liebeschuetz'in *Roma Şehrinin Düşüşü ve Çöküşü*'dür (2001). Bu kitap, yüksek imparatorluk şehri Roma'nın (seküler olduğu kadar dinsel bakımdan da anıtsal nitelikli mimarisiyle, kırsal bölgeleriyle ve kent konseyiyle) Batı'da, Balkanlar'da ve Anadolu'da 600 yılı civarında düşüşte ve çöküş yolunda olduğu görüşünü yeniden ileri sürmek için bir yığın arkeolojik malzemeyi sentezlemektedir. Ama Liebeschuetz Doğu'da başka bir sahne görür: Altıncı yüzyılın sonlarından yedinci yüzyılın başlarına doğru daha yüksek bir refah düzeyi ve bu refahın –"paradoksal biçimde"– halifeliğin ilk dönemlerine kadar muhafaza edilmesi. Böylece geç Antik Çağ Brown'ın görüşüne paralel biçimde, 750'de bitmektedir.[111]

---

[110] Yunan Hıristiyanlar, 410 senesini bir büyük olay olarak görme eğilimde değillerdir: A. Momigliano, *The classical foundations of modern historiography* (Berkeley, 1990) 144.
G. Avni, "'From polis to madina' revisited—Urban change in Byzantine and early Islamic Palestine," *Journal of the Royal Asiatic Society* 21 (2011), s.s. 301–29. Anıtsal mimarinin terk edilmesinin sosyo-ekonomik bir düşüşe işaret edip etmediği ya da Emevilerden sonra bile bir refah durumuna ilişkin kanıtları ortaya koyup koymadığı sorgulanmaktadır bu metinde.

Kabul edilmeli ki Brown'ın geç Antik Çağ'ın insanların duygu ve düşüncelerini istila eden yeni, hatta egzotik imgelerden ve fikirlerden aldığı zevke karşılık Liebeschuetz, yalnızca antik kentleşmeyi değil, Greko-Romen yazınını ve sanatını da karartan, ayrıca sapkın bir şekilde "çöküş"le eşitlediği Hıristiyanlaşmayı da karanlıkta bırakan, pek de iyi gizlenememiş bir hayıflanma ve kafa karışıklığı içerisinde kronikler yazmaktadır.[112] Fakat Muhammed Peygamber'den hemen öncesinin ve onun hemen sonrasının Doğu dünyası konusunda başka olan kabulleri, en azından maddi düzeyde, kültürel önceliklerin daha az Greko-Romen ve Hıristiyan-Müslüman karşıtı olduğu, Yunan kentlerine (polis) ilişkin kendi anlayışının daha az politik, daha az Aristotelesçi ve daha çok ekonomik olduğu durumlarda bambaşka hikâyelerin de anlatılabilir olduğunu göstermesi itibarıyla ilginçtir.[113]

---

[112] J. H. W. G. Liebeschuetz, *Decline and fall of the Roman city* (Oxford 2001), özellikle 295-317, 414-416 ve İslamofobik sapma için '11'; ayrıca "Transformation and decline," J.-U. Krause & C. Witschel (ed.), *Die Stadt in der Spatantike—Niedergang oder Wandel?* (Stuttgart, 2006), 476 (Hıristiyanlaşma = Gerileyiş). Soyut veya manevi sanatsal stil ile 'tinsellik' arasında doğrudan denklik kurma tehlikesi konusunda bkz. J. Trilling, "Late antique and sub-antique, or the 'decline of form' reconsidered," *Dumbarton Oaks papers* 41 (1987), 469-476. Doğal olarak, aynı gelişmelere dair farklı görüşler, antik kaynakların kendilerinde de söz konusudur. Zihinleri geleneksel biçimde şekillenmiş entelektüeller için, bir şekilde azınlık olduktan sonra, karamsarlaşmak bir hayli kolaydı (örneğin Damascius, *Life of Isidore* [ed. C. Zintzen (Hildesheim, 1967); ed. & tr. P. Athanassiadi, *Damascius: The philosophical history* (Atina, 1999)] 118 (Epitoma Photiana); John Lydus, *On the magistracies* [ed. & tr. (Fransızca) M. Dubuisson & J. Schamp (Paris, 2006)] 3.11; *On the months* [ed. R. Wuensch (Leipzig, 1898)] 4.2 (ve ayrıca A. Kaldellis, "The religion of Ioannes Lydos," *Phoenix* 57 [2003] 305-306); yine, aynı yazarın birbiriyle fena halde çelişen konumlarda bulunması da mümkündü (örneğin Caesarealı Prokopius).

[113] Yedinci yüzyıldan sekizinci yüzyıla Halifelikte olduğu kadar Doğu Roma'da ve hatta Batı'da da mevcut bulunan ekonomik esnekliğe ilişkin *Dumbarton Oaks papers* 61 (2007) içinde yer alan C. S. Lightfoot, G. Varinlioğlu ve A. Walmsley makalelerine bakınız; ayrıca M. Whittow, "Early medieval Byzantium and the end of the ancient world," *Journal of*

Chris Wickham, yakın tarihli iki önemli kitapta –*Framing the early Middle Ages* (2005) [*Erken Orta Çağ'ı Çerçevelemek*] ve *The inheritance of Rome* (2009) [*Roma'nın Mirası*]– bir ara zemin oluşturmakta bir noktaya kadar başarılı olmuştur. Halifeliğin ilk dönemlerini –daima Avrupalı bir perspektiften de olsa– cömertçe hesaba katmaktadır. Yaklaşımı materyalist ve Marksisttir. Ekonomiye odaklanır; yine de daha az anıtsal olup da daha özel nitelikler taşıyan ortamlar ile "düşüş" arasında kolayca varsayılan karşılıklı ilişkiyi sorgular ve kültürel etkenlerin görmezden gelinemeyeceğini kabul eder.[114] Gelgelelim ona göre kültür, toplumsal bakımdan bir ağa düşmüş, hatta toplumsal olarak kontrol edilebilir güçler olarak eğitim ve Kilisedir. Düşünce tarihiyle düşünce tarihinin yararına ilgilenmez ve Mesih'in ya da Kur'an'ın politik etkilerinin doğasını tartıştığı zaman da "söz konusu dinin açık anlaşılmazlığına" yönelik şaşkınlığını belli eder ve bütün bunların hepsinin iktidar oyunları olduğunu varsayar.[115]

Geç Antik Çağ'ın doğurduğu iki büyük hareketin – Hıristiyanlığın ve İslam'ın– kökenleri bakımından ekonomik nitelikli ya da ilksel bakımdan Greko-Romen dünyasına borçlu olmadıkları dikkate alınırsa Liebeschuetz'in "Klassizismus"u ve diğerlerinin materyalizmleri son çözümlemede insanın neden bu dönemi inceleme gereksinimi duyduğunu bile

---

agrarian archaeology 9 (2009) 141-147; L. Zavagno, *Cities in transition* (Oxford, 2009); R. Alston, "Urban transformation in the East from Byzantium to Islam," *Acta Byzantina Fennica* 3 (2010) 9-45, özellikle, Doğu Roma üzerine 34-35 ve Liebeschuetz üzerine 40-41; J. Koder'in ve C. Lightfoot'un makaleleri, C. Morrisson (ed.), *Trade and markets in Byzantium* (Washington, D.C. 2012) içinde. Halifeliğin erken dönemlerindeki Doğuda, kıyıda yer alan şehirler gibi Doğu Roma'nın karşı saldırılarına açık olan şehirlerdeki maddi gerilemeyi belgelemek en kolay işlerden biridir: M. Levy-Rubin,"Changes in the settlement pattern of Palestine following the Arab conquest," K. G. Holum & H. Lapin (ed.), *Shaping the Middle East* (Bethesda, Md. 2011) içinde, s.s. 155-172.

114 C. Wickham, *Framing the early Middle Ages* (Oxford, 2005) 7, 258, 595, 672-74, 825; ayrıca, *Inheritance* [1:26] 9, 10.

115 Wickham, *Inheritance* [1:26] 329–30.

kavramasının önündeki engeller olarak belireceklerdir. Giardina'nın –ve diğer birçok tarihçinin– politik ve askeri olaylar ile ölçülebilir ekonomik verileri kültürel iklimlerden ayrıcalıklı görmelerinin tarihsel dönemselleştirmeyi de ayrıcalıklı, yerleşik ve belgelenmiş ama çoğunlukla geçici olan toplumsal gruplar lehine (toplumların daha geniş yapısal süreklilerinin zan altında bırakıldığı bir halde) ve değişimi, hatta kopuşu sürekliliğe, kısa vadeli olanı uzun vadeli olana üstün tutma pahasına büktüğü göz önünde bulundurulmalıdır.[116] Bu tutum, ayrıca, insani deneyimin kavramsal boyutunu da görmezden gelmekte, dolayısıyla kelimenin bütüncül anlamıyla tarih yazımı konusunda yeterli dokümantasyon sağlamak hususunda da yetersiz kalmaktadır. İnsani deneyimin kavramsal boyutu derken, Bjorn Wittrock'un ifadelerini kullanacak olursak, yalnızca "ideolojik epifenomenleri" değil,

> Ayrıca insanların zaman ve tarihsellik içindeki konumlarına ve dünyada değişiklikler yapabilme kapasitelerine, yani fail olma hallerine ilişkin yeni kavramsallaştırmaları" da kastediyorum; "Bu türlü kaymalar kurumların ve pratiklerin anlamlı, mümkün ve elbette tahayyül edilebilir yeni biçimlerini oluştururlar.

Burada Wittrock'un aklından geçen "yeni biçimler" modern ulus devleti ve sivil toplumdur. Tıpkı bunlar gibi, yine genel

---

[116] Ekonomik zenginliğin anlamı ve doğası konusundaki yeni fikirlerin ortaya müstereddit bir biçimde ortaya çıkışı da kuşkusuz bir diğer meseledir: P. Brown, *Through the eye of a needle: Wealth, the fall of Rome, and the making of Christianity in the West, 350–550 AD* (Princeton, 2012). Tarihsel dönemselleştirme üzerine bu "kültürel durgunlaşma" konusunu R. Martin tarafından önerilen ve "Antiquite tardive 'litteraire'" ile "Antiquite tardive 'historique'" arasında geliştirilen ayrımla karşılaştırınız. R. Martin, "Qu'est-ce que l'antiquite 'tardive'?," R. Chevallier (ed.), *Aion* (Paris, 1976) içinde, s.s. 261-304. Aşırı bir örnek için bkz. M. Heath, "Rhetoric in mid-antiquity," T. P. Wiseman (ed.), *Classics in progress* (Oxford, 2002) içinde, s.s. 419-439; Homeros'tan Manuel II Palaeologus'a (1391–1425) Yunan retorik tekniği ve dördüncü yüzyıl retorikçisi Libanius'u 'orta-Antik Çağ'a' ait olarak tasnifler bu yaklaşımlar.

olarak modernlik gibi, yalnızca Sanayi Devrimi deyip geçmek yerine yeni düşünme biçimlerini veri kabul ederek nasıl ki "Aydınlanma" terimini de kullanıyorsak, Hıristiyan devletlerin bir havuz sunduğu milletler topluluklarının, Papalığın, İslam topluluğunun, "ümmet"in ortaya çıkışı da "derin bir epistemik ve kültürel kaymayı"; sadece toplumsal değil, entelektüel ve kozmolojik bir devrimi de beraberinde getirmiştir.[117]

Geç Antik Çağ'ın akışı içindeki İslam'a ilişkin günümüze kadarki en tatmin edici bağlamsallaştırmayı Kur'an metninin bir tarihçisinin yapmış olması şaşırtıcı değildir. Berlin Corpus Coranicum projesinden bu kitabın başında söz etmiştim. Angelika Neuwirth'in *Der Koran als Text der Spatantike: Ein europaischer Zugang*'ı (2010) kullanıma hazır bir kanonik metin olarak değil, doğrudan doğruya İslam öncesi aşaması şimdilerde yoğun bir incelemenin konusu haline gelmiş bulunan Yakın Doğu arka planına karşıtlığı içindeki oluşumu ["Entstehungsgeschichte"] içerisinde Kur'an'a yönelik genişletilmiş bir düşünüm sunmaktadır. Neuwirth Kur'an'ı tek bir yazar tarafından üretilmiş "Müslüman" bir monolog olarak değil, (Peygamberin ömrü sırasında) rabbinik Yahudilerle, patristik Hıristiyanlarla ve diğerleriyle girilmiş sürgit bir diyalog olarak sunmaktadır. Müslümanların kutsal metni, genellikle Avrupa'nın kökenlerinin bir parçası olarak kabul edilen geç Antik Çağ'daki tartışmaların içinde bir ses olarak belirmektedir. Bu suretle Neuwirth, özgüvenleri gittikçe artan Müslüman toplulukların kendilerini tam da Avrupa'nın kalbinde kurumsallaştırdıkları bir zamanda Kur'an'ı Avrupa geleneğine yakınlaştırmaktadır.[118]

Avrupa uygarlığı, uzun geç Antik Çağ boyunca meydana gelen dinsel ve felsefi gelişmeler olmaksızın pek az anlam ifade edecektir. İslam dünyasındaki çoğu kimsenin, Kur'an'ın

---

[117] B. Wittrock, "The meaning of the Axial Age," J. P. Arnason vd. (ed.), *Axial civilizations and world history* (Leiden 2005) içinde, s. 60, 64.

[118] Neuwirth, *Koran als Text* [1:6] 14–15, 21–22, 62–63, 66–67, 76–80, 727, 730, 767–68.

bir yanıt vermekte olduğu geç Antik Çağ çoğulculuğunu kabule pek yanaşmaması onların tarih kavrayışının ve İslam'ın doğuştan hakkı olan bağlamlara ve temaslara erişimlerinin altını oymaktadır. O halde İslam öncesi düşünce dünyasını anlama girişimi, dönemi dikkate almak yönünde son derece ciddi ve antik döneme de özgü olmayan bir neden – günümüzün gelişmeleriyle de ilgili bir neden– sunmaktadır. Yine de uzun geç Antik Çağ'ın, önerilen inceleme açısından yeterince geniş bir safha teşkil edip etmediği sorusu yerli yerinde duruyor. "Geç Antik Çağ'ın ötesinde" bir şeyler mi gerekiyor acaba? Göreceğimiz üzere Peter Brown'ın bir hayli mümbit 800 yılı hedefi, İslam'ı bütünüyle gelişmiş patristik Hıristiyanlıkla karşılaştırılabilecek ya da bugün İslam dünyası olarak gördüğümüz dünyaya yaklaşmamızı sağlayabilecek entelektüel ve kurumsal bir olgunlaşmaya erişmiş olarak görmek yerine İslam'a yalnızca geç Antik Çağ'ın bir uzantısı muamelesi yapmasıyla sonuçlanıyor. O halde, eğer erken dönem Hıristiyanlık ile erken dönem İslam'ı üzerine karşılaştırmalı ama tarih-dışı olmayan bir biçimde, başka bir deyişle bir tarihsel-sosyoloji çerçevesi içinde yapılacak bir incelemeden tam anlamıyla yararlanmak istiyorsak, alternatif bir geç Antik Çağ paradigmasına ihtiyacımız var demektir. Bir sonraki bölümde bu alternatif paradigmayı geliştireceğim.

3
YENİ BİR DÖNEMSELLEŞTİRME
BİRİNCİ BİNYIL

Yeryüzü üzerinde yalnızca Augustus'un hükümran olduğu zamanda, insanların pek çok krallığı (polyarchia) son buldu ve saf Bakireden doğan adam sayesinde putperestliğin çok tanrıcılığı (polytheia) ortadan kaldırıldı. Şehirler tek bir dünyevi iktidarın egemenliğine girdiler ve halklar da tek Tanrı'nın hâkimiyetine inanmaya başladılar.

—Kassia (b. c. 810), "Mesih'in Doğumu İlahisi," İsa'nın doğumunu (25 Aralık) kutlamak için Ortodoksların akşam dualarında söyledikleri ilahi.

Bir vakitler –sanırım Grace One'ın ilk senesinde–
Böyle dedi Sybil, içmeden sarhoş:
"Eyvah! Nasıl da kötüye gitti her şey!
Çöküş! Çöküş! Dünya hiç bu kadar alçağa batmamıştı.
Roma bir fahişeye döndü; bir geneleve döndü
Roma'nın kayzeri bir canavara ve bizzat Tanrı bir Yahudi'ye döndü!"

—F. Nietzsche, Böyle Buyurdu Zerdüşt (1885), 4. Bölüm

Dönüşüme Karşı Çöküş

1999 yılında, yani Andrea Giardina'nın geç Antik Çağ'ın fil hastalığını duyurduğu sene, hâlâ maksimalist konumun en yakın dönemli ve en otorite metni olarak duran *Geç Antik Çağ: Post-Klasik Dünyanın Rehber Kitabı* (ed. Glen Bowersock, Peter

Brown, Oleg Grabar) da Harvard Üniversitesi Yayınları'ndan çıktı.[1] Antik Çağ'ın sona erme noktasını yaklaşık 800 yılı olarak işaretleyen bu hacimli kitap, erken İslam dünyasının geç Antik Çağ ile anlamlı süreklilikler içerisinde olduğu fikrini desteklemekte ve bir noktaya kadar bunu örneklemektedir. Ama aynı zamanda dokuzuncu yüzyıldan onuncu yüzyıla doğru Bağdat'ta gerçekleştirilen İslami sentezi dışarıda bırakmaktadır; hem de bu sentezin oynadığı rolün büyüklüğüne, örneğin Yunanca bilimsel ve felsefi literatürün Arapçaya bu dönemde çevrilmiş olmasına karşın.

Geç Antik Çağ'ın uzun tutulmasının kısa tutulmasından daha kullanışlı olduğu fikrine katılsam da şahsen dine daha güçlü bir rol atfediyorum. Harvard *Rehberi*'nin 250 yılından sonrasını bir İmparatorluklar Çağ'ı olarak gören (sanki antik dünya bunlarla dolu değilmiş gibi, üstelik 800 yılından sonra imparatorlukların sayısının azalması bir vakıa iken) bakış açılarına katılmak yerine iki büyük tektanrıcı geleneği, rabbinik Yahudiliği ve Hıristiyanlığı ön plana alıyorum ki bu geleneklerin bugünkü hallerine benzeyen bir olgunluğa erişimleri bu dönemde gerçekleşmiştir. Ardından da buna üçüncüsünü ekliyorum: 600 yılından hemen sonra kademeli olarak beliren İslam. Bu üç büyük gelişim yalnızca kendi dönemlerine özgü gelişimler durumundadırlar ve hiçbirinin gelişimi bir diğerine paralel değildir. Daha da ötesi, bunları genellikle yapıldığı gibi ayrı değil, birbirleriyle ilişkileri içerisinde düşünüyorum. Sorgulanmakta olan döneme daha yakından bakınca başka birtakım entelektüel gelişmeler olduğunu da görüyorum; örneğin Yunan felsefesi ile Roma hukukunun klasik bir sentez olarak formüle edilmesi. Birbiriyle az ya da çok ilgili bütün bu evrimlerin birleşik etkisi yeni bir dönemselleştirmeyi devreye sokmayı meşrulaştırmaktadır. Kısaca açıklayacağım üzere bu

---

Bu bölüm önceki bir metnimi hükümsüz kılmaktadır: G. Fowden, "Contextualizing late Antiquity: The First Millennium," J. P. Arnason and K. A. Raaflaub (ed.), *The Roman Empire in context* (Chichester, 2011) içinde, s.s. 148-176.

dönemselleştirme Nasıralı İsa'nın ömrüyle (M Ö 4 – MS 30) ve Agustus'un hükümranlığıyla (MÖ 31 – MS 14) başlayıp Birinci Binyılın sonuyla sona eriyor. Bu dönem boyunca antik dünya kademeli bir biçimde dönüştü ve Avrupa ile Batı Asya boyunca Roma ve İran'ın ardılı olan kardeş bir uygarlıklar üçlüsü varlığa geldi ve ister Yunan ve Latin Hıristiyanlığı içerisinden Kitab-ı Mukaddes'e ister Müslüman dünyanın Kur'an'a bağlılığı olsun, bunların vahye dayalı tektanrıcılığa adanmışlıkları değişen derecelerde Yunan ve Roma Antik Çağ'ından türetilen rasyonel ilkeler tarafından biçimlendirilmişti.

Tarih yazımı konusunda günümüzün uylaşımlarının terimleriyle ifade edilirse, hakkında konuştuğumuz şey geç Antik Çağ'ın yeniden kavramsallaştırılması, yeniden tanımlanmasıdır. Amaç geç Antik Çağ'ı zamanda hem geriye hem de ileriye doğru genişletmektir – Giardina'nın amaçladığı da tam olarak buydu (4. Bölümde geç Antik Çağ'ı mekan bakımından da genişletecek ya da en azından odağını büsbütün Akdeniz olmaktan çıkaracağız). Sorgulanmakta olan dönemin süresi asli olarak kültürel, kavramsal ve yazınsal gelişmeler tarafından belirlenecek – elbette bu eğilim politik, askeri olayların ve diğer olayların bir anlatısının imkânını da kucaklayacaktır. Bu yeniden-kavramsallaştırma, üniversite derslerinde ve ders kitaplarında neyin gerçekçi bir biçimde amaçlanabileceği konusunu da hesaba katmalıdır. Her şeye rağmen, geç Antik Çağ'ın bizim şimdiki dünyamıza ilişkin kavrayışımıza sunabileceği katkılardan olabildiği kadar faydalanmak istiyorsak, genellikle bir geçiş ya da dönüşüm mıntıkası olarak görülen bir şeyi, Antik Çağ'dan türetilmiş bir ek dönemselleştirmeyi yeni bir dönemselleştirme içerisinde, yani Birinci Binyıl içerisinde yeniden düzenlememiz gerekiyor. Bu yeni dönem uzunluk bakımından Antik Çağ ile (Homeros'tan Justinianus'a yaklaşık 1200 yıl) ya da Orta Çağ ile (Boethius'tan Luther'e yaklaşık 1000 yıl) karşılaştırılabilir.

Birinci Binyılın neden tutarlı ve kullanışlı bir dönemselleştirme teşkil ettiği sorusunu sormadan önce Antik Çağ, Orta

Çağ iler ve Modernlik biçimli bölümlemenin –Petrarch kadar eskiye giden bu tasarım on altıncı ya da en geç on yedinci yüzyıldan beri üzerinde uzlaşılmış bir tasarımdır– temel eksikliklerini hatırlatmakta fayda var. Bu dönemselleştirmenin esası, İtalyan Rönesans'ını ve Hıristiyan Orta Çağı'nın barbarlığının ardından saf Yunan kaynaklara geri dönmenin[2] bir sonucu olarak -en nihayetinde- bu kaynaktan çıkıp gelen Moderniteyi sunmaktan oluşmaktadır. Çağımızın geç Antik Çağ tarihçileri arasında Wolf Liebeschuetz, Hıristiyanlaşmayı ve İslamlaşmayı 'klasik' mirasın bir kenara atılmasıyla, hatta bunun yok edilmesi ve Nietzsche'nin sarhoş Sybil'inin yakınmalarında beliren çöküşle açıklamak suretiyle, bu ikili ve kutuplaştırıcı yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden biridir.

Orta Çağ'ı hor gören bu tutuma karşılık olarak Antik Çağ'ın ne kadar çok öğesinin Yunan, Süryani, Ermeni, Latin vb. Hıristiyanlıkları tarafından muhafaza edilmiş olduğuna işaret etmek öyle basit bir tutum olmayacaktır. Metinler, büyük emeklerle yazılmış ve muhafaza edilmişti – insanın aklına 850 yılında Konstantinopolis'te kopya edilen, 1045'te Ermenistan'a götürülen, burada kısmen tercüme edilen, sonra on üçüncü yüzyılda Batıya nakledilen ve burada, 1350'de, ilk hümanist kütüphane olan Petrarch'ın kütüphanesine giren ilk Yunanca el yazması olan Paris Platon'u (Parisinus graecus 1807) geliyor. Bu el yazması en sonunda 1594'te Paris'e nakledildi.[3] Bütün binalar içlerindeki bütün "pagan" öğelerle birlikte muhafaza edilmişlerdi ki bunun en azından bir örneği Atina'daki Parthenon'dur. Hıristiyan Parthenonu'nun bir öğrencisi, yakın zamanda, bu binanın kutsallığına, sözü edilen dö-

---

Gibbon 2: 1.84; cf. F. Graus, "Epochenbewusstsein im Spatmittelalter," ve K. Schreiner, "'Diversitas Temporum': Zeiterfahrung und Epochengliederung im spaten Mittelalter," Herzog & Koselleck (ed.), *Epochenschwelle* [2:21] içinde, s.s. 153-166, 381-428.

H. D. Saffrey, "Retour sur le Parisinus graecus 1807," C. D'Ancona (ed.), *The libraries of the Neoplatonists* (Leiden 2007) içinde, s.s. 3-28.

nemde Atina'nın bir tapınağı olduğu dönemden daha fazla saygı duyulduğu sonucuna ulaştı.[4]

Greko-Romen mirasına bu her şeyi yutan yaklaşımdan – bir hayli karmaşık motiflere ve tekniklere sahiptir bu– daha ilginç olan ise örneğin Roma hukukunun kademeli bir biçimde sindirilmesidir: Yüksek imparatorluğun, özellikle de Severan yargıçlarının ellerinden geçerek önce 290'daki Diocletianic kanun yazımından, ardından Theodosian kanunlarından, ardından Justinianic kanun yazımından geçip de en nihayetinde uygun bir biçimde *Digest* (bununla ilgili detaylı olguları 6. Bölümde ele alacağız) olarak adlandırılan ve Hıristiyan *imperium*'unun ve toplumunun el kitabı haline gelen Roma hukuku. Bir kimse, Vergilius'un eserlerini kopyalayabilir ve bu kopyaların içine, Hıristiyanlaşmış imparatorlukta bile, eski tanrılara adanmış ritüellerin resimlerini yapabilirdi.[5] Ya da biri Vergilius'u satır satır ya da yarımşar satır olarak parçalara ayırabilir, bunları bambaşka bir hikâye anlatacak biçimde bir araya getirebilirdi – on dördüncü yüzyılda bir kadın şair olan Proba'nın elinde Kitab-ı Mukaddes hikâyesinin aldığı hal ya da Ausonius'un (öl. 395) *Nuptial cento*'sundaki pornografik düğün gecesi gibi.[6] Benzer bir yaratıcılıkla Homeros da bütünüyle dönüştürülerek Mesih'in hayat hikâyesine –küçük fakat kurnaz düzenlemelerle– aktarılabilirdi.[7] Aristoteles'te bu özel çarpıtma biçimine olanak tanıyan pek bir şey yoktu ama Porphyrios'un (öl. 305) *Giriş* (*Isagoge*) kitabı Aristoteles'in mantığının Hıristiyan, hatta Müslüman izleyiciler tarafından

---

Kaldellis, *Christian Parthenon* [2:44].

Al. Cameron, *The last pagans of Rome* (New York, 2011),. 706-712.

M. Bažil, *'Centones christiani'* (Turnhout, 2009); S. McGill, "Virgil, Christianity, and the *Cento Probae*," J. H. D. Scourfield (ed.), *Texts and culture in late Antiquity* (Swansea 2007) içinde, s.s. 173-193; Ausonius, *Nuptial cento* [ed. R. P. H. Green, *Decimi Magni Ausonii opera* (Oxford 1999) 145-154; İngilizce çevirisi: D. R. Slavitt, *Ausonius: Three amusements* (Philadelphia 1998) 41-75].

R. Schembra, *Homerocentones* (Turnhout, 2007); Mary Whitby, "The Bible Hellenized," Scourfield (ed.), *Texts and culture* [3:6] içinde, s.s. 195-231.

evrensel olarak uygulanmasına imkân tanıdı ve bu kitap, kaleme alınışından sonraki bin yıllık süre zarfında en çok okunan kitaplardan biri haline geldi. Bu kitap ve ona ilişkin yorumlar hala Kürdistan manastırlarında Süryanice olarak kopya ediliyor ve kullanılıyor.[8] Aristoteles'in kendi kitaplarının çoğunluğu da 5. Bölümde göstereceğim üzere bu paspartu niteliğini taşıyordu. Ve ardından da zorunlu bilginin büyük okyanusu, kurtuluş mesajının yanı sıra bir insanın antik Ortadoğu hakkında öğrenmeye gereksinim duyabileceği her şeyi ve Cicero'ya pek de uygun olmayan bir Latin hayatı –büyük oranda Jerome tarafından üretildiği biçimiyle, Latince bir İncil düşüncesinin baskın olduğu bir hayat– modelini aktaran Kitab-ı Mukaddes vardı.

Antik dünyanın kademeli ve ayrımlı dönüşümü konusunda bu ve [doğu kentleriyle ilgili olarak Liebeschuetz'i tartışırken gördüğümüz üzere] diğer kanıtlar karşısında[9], çöküşü vurgulayanlar seçmeci davranmak ve kanıt seçimlerinde de ya (1) klasikçi/tasfiyeci ya (2) oryantasyonları bakımından tektanrıcılık karşıtı ya da (3) materyalist olmak zorundadırlar. Klasizm yanlıları ve tasfiyeciler antik ve paradigmatik bir estetiğin kabalaştırılmasına üzülmektedirler. Tektanrıcılık karşıtları Hıristiyanlığı ve İslam'ı Greko-Romen geleneğin özsel akılcılığına saldıran öğeler olarak görmektedirler (patristik Hıristiyanlığın saldırgan enerjisi öyle pek de çöküşü öne sürüyor olmasa da). Materyalistlere gelince, su kemerlerini ve kanalizasyonları önemli bulanlar bile bunları, daha konforlu ve muhtemelen de daha düşünceli bir hayatın araçları olarak görüyor ve fikirlere çok ilgi göstermiyorlardı – en azından

---

[8] H. Hugonnard-Roche, *La Logique d'Aristote du grec au syriaque* (Paris, 2004) 95, 187 (Mingana syr. 606); H. Takahashi, *Aristotelian meteorology in Syriac* (Leiden, 2004) 68.

Modern söylem içinde yer alan ve dönüşümü ani değil de kademeli bir şey olarak gören eğilim için bkz. R. Markus, "Between Marrou and Brown: Transformations of late antique Christianity" P. Rousseau & M. Papoutsakis (ed.), *Transformations of late Antiquity* (Farnham, 2009), 3.

antik fikirlere (Birinci Binyılın sonunda Arap filozof Farabi tarafından yeniden gözden geçirilen Aristotelesçi şehir kavrayışı gibi – bu kavrayışa göre insan aklının gelişimi için şehirler özsel bir öneme sahiptirler).[10] Bunların hepsi kendi konumun önceliğinden emindir ve neler olup bittiği konusunda başka önemli şeyleri gözden kaçırmaktadırlar. Ama en azından dünyanın nasıl bir yer olmaması gerektiği konusunda açık bir görüşe sahiplerdir ki bu da niteliksel yargıyı ve dönemselleştirmeyi göreli olarak düz meseleler haline getirmektedir. Bu da ani bir düşüş ya da çöküş fikrini mümkün kılmaktadır ki 410 yılıyla ilgili olarak hala zaman zaman bu türlü anlayışlar devreye girebilmektedir.

Bunların aksine, insan türünü Çağ iler içerisinden, ister yavaş olsun isterse ani, düşüşlerle değil, aşamalı dönüşümlerle görenler için böylesi sınır çizgileri koymak daha zordur. Onlar için uzun dönemselleştirmelerin inkâr edilemez bir çekiciliği vardır – ama elbette anlamsızlaşacak kadar uzun da değil, 'çöküş' fikriyle birleşik de değil; böylesi zaman içerisinde genişledikçe yararsızlaşan hermenötik bir aygıt halini almaktadır. Doğu Roma'nın 395'ten 1453'e uzanan "erken ve aralıksız çürümesinin ... bin elli sekiz yılına" ilişkin çok büyük anlatısının sonunda Gibbon bile bunu ayırt etme noktasına gelmiş ve örtük bir biçimde "barbarlığın ve dinin zaferi"[11] olarak yeni bir biçime sokmuştu tarih anlatısını. Onun varisleri Roma'nın çöküş emareleri taşıyan ikinci binyılıyla –ve üçüncüsüyle– yüz yüze gelmek yerine Gibbon'ı izlediler ve kendi ayırıcı yükselişleri ve çöküşleri olan "Bizans" adlandır-

---

[10] Elbette materyalizm de bir kavramdır ve D. Graeber paranın, özgül olarak da borcun, kültürleri ve teolojileri yoğurmuş olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmektedir. *Debt: The first 5000 years* (New York, 2011) (Bu konu hakkında beni uyaran Anthony Kaldellis olmuştur). Materyalist bir perspektiften çöküş analizi için bkz. Wickham, *Framing* [2:114] 672-74.

Gibbon 32: 2.237, 71: 3.1068; Pocock 1.2–3; ve ayrıca Ghosh, *Journal of Roman studies* 73 (1983) [1:29] 5 nn. 24, 26. Bu metinler, Gibbon'ın kitabına bir edebiyat ürünü olarak yapılan duygusal ve trajik başvuruların 'gerilemesi'ni içerirler.

masını tercih ettiler.[12] Osmanlı tarihçileri de 1600'den itibaren Osmanlı tarihinin aralıksız bir çöküş tarihi olduğu biçimindeki eski görüşü benzer bir şekilde reddetmişlerdi. Bunun yerine "çöküş kavramının kendisini çözümlemeyi, bu kavramı entelektüel tarihteki bir fenomen olarak incelemeyi ve bu yolla da kavramın toptan ve taraflı kullanımını sınırlamayı"[13] tercih ediyorlardı.

Olgunlaşmalar

Birinci Binyıl Peter Brown tarafından savunulan "uzun" geç Antik Çağ'ı, yani Hıristiyanlığın oluşumunu ve İslam'ın doğuşunu kapsayabilmek gibi bir avantaja sahip ve bu türlü bir dönemselleştirme, Konstantin'in imparator olduğu (306) sırada Hıristiyanlığı yaklaşık üç yüzyıllık tarihiyle hâlihazırda var olan bir hareket olarak görürken İslam'ı da onuncu yüzyıla

---

J. K. J. Thomson, *Decline in history: The European experience* (Cambridge, 1998), 63-96. Ayrıca Baynes, *The Byzantine Empire* (Londra, 1925), 7: "An empire to endure a death agony of a thousand years must possess considerable powers of recuperation." Gibbon'ın "Bizans" terimini kullanışıyla ilgili olarak bkz. Bölüm 2, dipnot 33.

S. Faroqhi, "In search of Ottoman history," H. Berktay & S. Faroqhi (ed.), *New approaches to state and peasant in Ottoman history* (Londra, 1992) içinde, 232-233; ayrıca A. Mikhail & C. M. Philliou, "The Ottoman Empire and the imperial turn," *Comparative studies in society and history* 54 (2012) 725-734. Osmanlının çöküşü ya da en azından Avrupa-merkezli bir inşanın yenilikçi bir parçası olamayışı konusunda bkz. C. Finkel, "'The treacherous cleverness of hindsight': Myths of Ottoman decay," G. MacLean (ed.), *Re-orienting the Renaissance* (Basingstoke, 2005) 148-174; J. Goody, *The theft of history* (Cambridge 2006) 99-118. Diğer yandan doğuştan zayıflık türünden bir şeyler de söz konusudur. Bkz.R. Matthee, *Persia in crisis: Safavid decline and the fall of Isfahan* (Londra, 2012) xxvii: "Batılı olmayanın düşüşü konusunda kuşkucu ve ahlaki bir kategori olarak düşüş konusunda gönülsüz olan günümüzün akademik ikliminde, insan bu türlü bir yorumu reddetmeye ve sanatsal ifade, dinsel ihtilaf ya da gözden kaçmış bölgesel inisiyatif biçimleri altında canlılığı süren dışavurumlara odaklanmaya neredeyse zorlanmaktadır. Fakat bunu yapmak [Safevilerin durumunda] açıkça sorun işareti olan pek çok şeyi görmezden gelmek anlamına gelecektir.

kadarki İznik sonrası (yani Konstantin sonrası) patristik dönemin Hıristiyanlığıyla karşılaştırılabilir olgunluğa henüz erişmemiş bir din olarak görür. Daha politik bir perspektiften hareketle şu da ileri sürülebilir: Konstantin'in başarısını Roma İmparatorluğu'nun erken dönem tarihinden, özellikle de üçüncü yüzyıldan yalıtarak kavramak neredeyse imkânsızdır. Keza hem Emevi hem de Abbasi Halifelik dönemleri de İslam'ın fethettiği topraklarda İslam'dan önce var olan diğer büyük antik imparatorlukların –özellikle de Roma ve İran İmparatorluklarının– oluşturduğu bağlam içerisinde anlaşılmalıdır.

O halde Birinci Binyılı makul bir büyük dönemselleştirme biçiminde koyutlamamızı sağlayan nedir? Kısa yanıt şudur: İslam'ın "Muhammed'den önceki ve sonraki" tarihsel bağlamla, özellikle de Yahudi ve Hıristiyan geleneklerle ilişkisi konusundaki temel soruya bir yanıt geliştirme yönünde en iyi çerçeveyi sunmaktadır. Birinci Binyılın başlarında ne Hıristiyanlık vardı ne de rabbinik Yahudilik. Bunlar birinci yüzyılda biçimlenmeye başladılar. 1000 yılından çok önce her ikisi de entelektüel bakımdan olgunlaşmış ve içlerinde, ana akım taraftarlarına günümüzde de tanıdık gelen (ve köktencilerin elbette yadsıdığı) öğretilerin ve yapıların tanınabilir olduğu bir kurumsallaşma düzeyine erişmişlerdi. Yunan felsefesinin benzer bir olgunlaşma sürecinden geçişini de İskenderiye okullarında gözlemlemek mümkün. Roma hukukunun Justinianus tarafından yeniden yazılmasının geniş erimi bakımından 529'un önemini zaten zikrettim.[14] Yine Sasani İmparatorluğu'nda da buna paralel iki olgu saptamak mümkündür. Orada ilk olarak, sözlü geleneğin aktardığı bir "kutsal söz" olan Avesta'ya dayanan Mazdekilik ya da Zerdüşt dini vardı

[14] Uylaşımsal kullanım, Yunan felsefesinin 'klasik' safhasını MÖ beşinci yüzyıldan dördüncü yüzyıla uzanan bir dönem içerisine ve Roma hukukunun 'klasik' safhasını da birinci yüzyıldan ikinci yüzyıla uzanan döneme; benim burada sözünü ettiğim olgunlaşmaların çok öncesine yerleştirir.

ve bu kutsal söz, daha sonra, Sasani hükümranlığının bir döneminde, muhtemelen altıncı yüzyılda, yazılı kitaba dönüştürüldü. Gelgelelim Yunan ya da Hindu kaynakların bile dâhil olduğu, pek çok "yabancı" malzemeyi de içeriyordu bu metin.[15] İkinci olarak, 2. Bölümde de zikrettiğim üzere, Peygamber Mani tarafından vazedilen yeni bir din söz konusuydu. Mani üçüncü yüzyılda Mezopotamya'da ortaya çıkmış ve takipçilerine Yahudilik ile Hıristiyanlıktan da beslenen zengin bir öğreti, metin ve sanat gövdesi sunmuştu. Takipçileri bu gövdeyi hem İran ve ötesine hem Roma İmparatorluğu'nun batısına hem Hindistan'ın doğusuna hem de Orta Asya kanalıyla Çin kadar uzak bölgelere yaymışlardı. Onuncu yüzyıla kadar Maniheizm, Halifelik yönetimi altında sınırlı, örtük ve uyarlanabilir bir konumda kaldı ve ya ortodoksi karşısında bir tehdit olarak görüldü ya da böyle sunulması tercih edildi. Hatta daha özgürlükçü bir zihniyete sahip Müslüman gruplar tarafından bile kötü bir yafta olarak görüldü.[16]

Ancak Birinci Binyılı gerçekten bir arada tutan şey, İslam'ın içinde doğduğu dünyayı hâkimiyeti altında tutan derinlere kök salmış kültürel geleneklerin İslam'la ilişkisi sorusudur. Rabbinik Yahudilik ile patristik Hıristiyanlığın olgunlaşmış olması, İslam'ın ortaya çıkmasından önceki bir önkoşul durumu oluşturuyordu (her ne kadar Hıristiyanlığın durumunda bu, Hıristiyanlığın öğretisel tutarsızlıklarını ve yetersizliklerini ortaya dökmek anlamına gelse de); ama bu, Birinci Binyılın iki büyük ve birbirinden bağımsız döneme ayrılabileceği anlamına gelmiyor. Hıristiyanlık ve Yahudilik (özellikle de Süryani Hıristiyanlığı)[17] ile o sıralarda olgunlaşmakta olan Kur'an'a dayalı İslam arasında vuku bulup da güçlü bir sentez

---

[15] S. Shaked, *Dualism in transformation* (Londra, 1994), 99-119; see below, pp. 201-202.
F. de Blois, "Zindīk," *Els*, 11.510-513.
Süryani dünyasının bağlar kurma hususunda üstlendiği hayati önemdeki rolle ilgili olarak bkz. Tannous, *Syria* [1:10].

üreten biricik diyalog durumuna yalnızca onuncu yüzyılda Bağdat'ta rastlıyoruz.

Peki, bir geleneğin "olgunlaşması" derken tam olarak neyi kastediyorum?[18] Her gelenek içinde ilericiler ve muhafazakârlar vardır. Muhafazakârlar, kurucuya ya da kurucu olaya ilişkin hafızanın hâlâ canlı olduğu ve müstakbel gelişmelerin potansiyel uyarıcısı niteliğini muhafaza ettiği durumlarda bile yeterince şeyin söylenmiş ve olgunluğa erişilmiş olduğuna inanırlar. Çağdaşlarımızın perspektiflerine ağırlık verirsek olgunlaşma kavramının kullanışlı olamayacak kadar ihtilaflı olduğunu görürüz. Ama yine de tarihçinin bakış açısından, bir gelenek, kendisinin ne olduğuna *ve ne olmadığına*[19] ilişkin açık bir anlayışa sahipse olgun olarak nitelenebilir. 'Ortodoksi' ve 'sapkınlık' kavramları zaten ortaya çıkmış olabilir, fakat bu aşamaya bir hayli erken de varılabilir. Olgun bir gelenek, *bizim* o olarak algıladığımız şeye uygun görünen, ne kadar iç çelişkili olursa olsun genel ve kendisine özgü bir eklemlenişi olan kurumları ve öğretileri inşa edebilecek yeterliğe sahip olmalıdır. "Olgun" bir gelenekteki bükülmezlik durumunu değil; geniş bir döllenme sahası tarafından paradigmatik ya da taklit edilmeye değer ("klasik")[20] olarak görüldüğü bir noktaya

---

[18] J. Brown'la birlikte [*The canonization of al-Bukhārī and Muslim: The formation and function of the Sunnī hadīth canon* (Leiden, 2007) 18-19] ben de kültürel gelenekler ifadesini kullanıyorum, çünkü bunların her biri, kendisinin gittikçe ivmelenen gelişimine katkı vermekte olduğunun bilincinde olan bireysel aktörlerden oluşmaktadır. Yönelimsellik ve biyolojik metaforun kullanımı konusunda daha fazla düşünüm için bkz. R. Wisnovsky, "Towards a natural-history model of philosophical change," R. Wisnovsky vd. (ed.), *Vehicles of transmission, translation, and transformation in medieval textual culture* (Turnhout, 2012), 143-157.

İslam'da bu sürecin en erken safhalarının izlerini sürme yolunda ihtilaflı olsa da cesur bir girişim için bkz. Donner, *Muhammad and the believers* [1:2].

Popüler bir biçimde anlaşılan tarihsel dönemleri veya temaları, tarihçiler tarafından geliştirilmiş olanlarından ayırıyorum – egemen uylaşımları az ya da çok benimsiyor olabilirler elbette bu tarihçiler. Konu ve yorum seçimlerinde, kendi toplumlarının ana akım ilgilerinin etkisi altında

erişmesini kast ediyorum. En nihayetinde "çöküşün" olgunlaşmanın hemen ardından zorunlu olarak gelmesi diye bir şey söz konusu değildir. "Klasik" nitelikleri az olsa da kuvveti ve enerjisi hiç de az olmayan pek çok kanala doğru çeşitlenmelere sıklıkla rastlarız.

Şimdilik asli olarak Yahudi, Hıristiyan ve İslam tektanrıcılıklarının karşılaştırmalı bir çözümlemesiyle ve diyakronik gelişimleriyle ilgileniyoruz. Önerilen dönemselleştirmenin altında yatan ve kendi geçmişimiz ile kendi şimdiki zamanımızı anlama biçimimiz bakımından büyük önem taşıyan bu üçü veri kabul edildiğinde, sarf ettiğimiz çabayı meşrulaştıran da budur (Yunan felsefesi ile Roma hukuku da kuşkusuz aynı derecede önemlidir). O halde, dönemselleştirmenin meşruluğunu doğrulayan, karşılaştırmalı çalışmamızı destekleyip kolaylaştıran bir nitelik; rabbinik Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve İslam'ın maruz kaldığı olgunlaşma süreciyle ilgili olarak karakteristik, hatta belki de ayırt edici bir nitelik saptanabilir mi?

Bir ilk adım olarak şu söylenebilir: Hem Hıristiyanlık hem de İslam kendini Yahudilikten kurtarmak zorundaydı (hatta rabbinik Yahudilik bile Tapınak Yahudiliği'nden çıkarak gelişecekti). Hıristiyanlığın durumunda bunun, dördüncü yüzyılın sonlarına kadar tam olarak gerçekleştiğini söylemek zordur.[21] İslam'la ilgili olaraksa pek çok başka şey gibi büyüme süreci de son derece hızlı ve hızlanarak gerçekleşmiştir – Peygamber daha Medine'deyken kendini Yahudilerden koparmıştı, hatta bunun gelişimini bizzat Kur'an'da Yahudilere atıfta bulunulan kısımlardan izlemek mümkündür.[22] Fakat her üç tektanrıcılık da tamamen ayrı ve çoğunlukla da birbirine karşıt birer bütün olarak belirdiğinde, her birinin kendi ba-

---

olanlar genellikle 'teleoloji' suçlamasıyla yüz yüzedirler – elbette bu suçlamaların hepsi eşit düzeyde ciddiye alınabilir değildir; aşağıdaki yorumlarıma bkz. Bölüm 3, özellikle de son kısımlar.

N. Koltun-Fromm, "Defining sacred boundaries," Rousseau (ed.), *Late Antiquity* [2:9] içinde, s.s. 556-571.

22 N. A. Stillman, "Yahūd," *EIs* 11.240.

ğımsızlığına ve sonunda da kendi olgun formuna karşılaştırılabilir bir aşamalar düzeneği içerisinde ulaştığını gözlemlemek de mümkündür. Burada bu üç gelişim aşamasından söz edeceğim. Bunun nedeni bu aşamaların daha geniş bir tipolojik uygulama alanına sahip olmaları değil. Bunun nedeni bunların basitçe, sorgulanmakta olan geleneklere ve önerilen döneme uygun olmaları.

Bu üç aşama peygamberlik aşaması, metinsel aşama ve yorum aşaması diye nitelenebilir.[23] Bunların ilki Tanrı ile bir insan arasında yaşanan kısa fakat yoğun ve dönüştürücü karşılaşmadır. Bu peygamber (öyle olduğu varsayılan elbette), Tanrı'yla karşılaşmalarını istikrarlı ve standart bir form içerisinde kaydedebilir de etmeyebilir de. Bu karşılaşmaları yakın sırdaşlarına iletmeye daha eğilimlidirler ve bunun bir sonucu olarak da onların bir öğretmeni olarak kabul edilirler ki bu durum onların daha sonraları toplumsal, hatta politik bir grubun lideri olarak görülmelerine de yol açabilir. Metinsel aşama çoğunlukla –ama zorunlulukla değil– peygamberin ölümünün ardından belirir ve birkaç yıl sürebileceği gibi birkaç yüzyıl da sürebilir. Bu dönemde tilmizler peygamberin deneyimlerini ve vahiylerini yazıya geçirirler ve kanonu –Tanrı'nın insan işleri-

---

[23] Ya da yukarıdaki Dipnot 1'de zikrettiğim makalede belirttiğim üzere, 'patristik'. M. Weber (ed. H. E. Kippenberg), *Wirtschaft und Gesellschaft* Teilband 2: *Religiose Gemeinschaften* (Tubingen, 2001) 177-218, peygamber ile vahyi, kanonik metinler ile 'dogmalar' arasında bir ayrıma gitmekte ve yorum sürecinden ziyade dinsel formülasyonları vurgulamaktadır (İslam'a dair pek anlayışa sahip olmadan ve Doğu Hıristiyanlığı konusunda da neredeyse hiçbir şey bilmeksizin). Assmann, *Kulturelle Gedachtnis* [2:89] 65, 93–97, 163–64, 175–76, 276, 295–96, Prophetie, Kanonisierung, Auslegung'a sahiptir; Hodgson, *Venture of Islam* [1:1] 1.80–81, yaratıcı eylem/vahiy, grup adanmışlığı/kurumsallaşma, grup/diyalog içindeki birikimsel etkileşim. Schiavone, *Invention of law*'da [1:37] 35–37, F. Schulz'un *History of Roman legal science* (Oxford, 1946) adlı eserinde benzer bir Weberci üçe bölünmeyi teşhis etmektedir. Özellikle de Hıristiyan bağlamda, kutsal metin üretimi aracılığıyla vahiyden vaaza geçiş konusunda bkz. A. Stewart-Sykes, *From prophecy to preaching* (Leiden, 2001).

ne bu müdahalesi tarafından esinlenen ve artık potansiyel ihtilafları barındırmasına ve karşı-kanonların ortaya çıkmasına neden olabilecek dışlamalara karşın dolaşıma giren, üzerinde uzlaşılmış bir metinler külliyatını– sınırlandırmak için bunları bir kitap formunda organize ederler. Ne Yahudilikte ne Hıristiyanlıkta ne de İslam'da bu metinler düzenli bir teolojiye veya sistematik bir amentüye biraz da olsa benzeyen bir şeyler sunmazlar; nitekim peygamberlik deneyimi genellikle sistematikleştirmeye direnir.[24] Ama metinsel aşamayla hem eşzamanlı hem de onun ardılı olarak gelişen spekülasyon, tartışma ve öğretim kademeli bir biçimde bir öğretiye yol açar ve onu besler. Bu da tipik olarak kanonik metinler üzerine yorumların oluşumu aracılığıyla gerçekleşir. Bu öğreti ya da teoloji, el kitaplarında ya da hatta bir amentüde kısa bir sunuma olanak verecek tamlıkta bir açıklamaya kavuştuğu zaman, müteredditbir konumda bulunan gelenek bir mutabakat ve göreli olarak olgun bir formül edinir ve bu durum içinde, doğrudan kurucu metinlere değil de geleneğin bilge ve dindar temsilcilerinin en seçkin olanlarının yazdıklarına gönderim yapmak genel ve uylaşımsal bir tutum halini alır. Bütün bunlara toptan "yorum" aşaması adını veriyorum.[25]

Bu türlü bir genelleyici çözümlemeye yönelik itirazlar ve değişiklik önerileri kendiliğinden insanın zihnine düşüyor. Örneğin İslam'ın ilk on yıllarında, topluluğun sınırlarını daha sıkı bir biçimde belirleyen Halife Abdülmelik'in (685 - 705) hükümranlığına kadar, kimliğin mihenk taşları olarak pey-

---

[24] Mani bir istisna olmak için can atıyordu, aşağıya bkz. Bölüm 6. İslam üzerine bkz. A. Wensinck, *The Muslim creed* (Cambridge, 1932), Bölüm 1.

[25] [Rekabetçi ve polemik bir hava içindeki tekil, biricik sorunlara yönelmek yerine harmonize etme, standartlaştırma ve boşlukları doldurma aşaması olarak] "yasanın tekrarlanması" aşamasıyla geç dönem Yunan matematikçilerinin ve Arap matematikçilerin Arşimet'i ele alış biçimlerini karşılaştırınız. Bkz.R. Netz, *The transformation of mathematics in the early Mediterranean world* (Cambridge, 2004), 8, 121-123, 126-127, 133. Netz'in tezinin daha detaylı bir tartışması için bkz. K. Tybjerg, "The point of Archimedes," *Early science and medicine* 10 (2005) içinde, 574-576.

gambere ve metne aşırı bir vurgu söz konusu değildi.[26] Ayrıca "peygambere özgü" ve "kutsal söze özgü" gibi, tektanrıcı terminolojinin çağrışımlarının felsefe ve hukuk gibi alanlara pek de uygun olmadığı da kabul edilmelidir. Yine de Platon ve Aristoteles'in yazdıkları yarı-kutsal-söz diyebileceğimiz bir statüye erişmiştir. Ayrıca, hukukun formülasyonu, ilahi bir esinlenme edimi[27] olarak Justinianus örneğinden (Musa'yı da hatırlamamak mümkün mü?) izleyebileceğimiz üzere süregiden bir süreç olsa da Yunan felsefesinde vahiy nitelikli kimi öğeler de söz konusuydu – örneğin Parmenides ya da *Kaldea Orakleri*.[28] Peygamberlik-metin-yorum şeması, Birinci Binyılda ortaya çıkmakta olan yeni öğretilerin oluşturduğu karışıklığı en azından hazırlık niteliğinde bir anlamlandırma çerçevesinde bize yardımcı olabilecektir. Bu noktada, Birinci Binyılda olgunlaşan temel kültürel geleneklerin birbirleriyle ilişkili olarak nasıl gelişmiş oldukları konusunda bir temel izlenim sağlamak için söz konusu geleneklerin evrimsel dönüm noktalarının kimilerini bir tablo haline getirmenin bir hayli faydalı olacağı kanısındayım.

---

[26] Donner, *Muhammad and the believers* [1:2] 202–11.

[27] P. Hadot, "Theologie, exegese, revelation, ecriture, dans la philosophie grecque," M. Tardieu (ed.), *Les regles de l'interpretation* (Paris, 1987) içinde, s.s. 23-34.
Humfress [1:37], Maas (ed.), *Age of Justinian* [1:34] içinde, s. 167-168.

YUNAN FELSEFESİ (ARİSTOTELESÇİLİK)	HIRİSTİYANLIK	YAHUDİLİK
METİN SAFHASI		**METİN SAFHASI**
MÖ 86'dan sonra Aristoteles'in "ezoterik" eserlerinin Roma'da bilinir olmaya başlaması **MÖ 30** Rodoslu Andronicus'un Aristoteles edisyonu		
	PEYGAMBERLİK	
	MÖ 4 – MS 30 Nasıralı İsa	
	METİN SAFHASI	
	MS 50 – MS 120 Eski Ahit Yazılarının Oluşumu	**MS 70** Kudüs Tapınağının yıkımı **MS 100 ve sonrası** Yahudi Kutsal Kitabının içeriğinin nihayet sabitlenmesi
		YORUM SAFHASI
	MS 130 N. T. Ön Kanonunun (tamamlanmamış halde) ortaya çıkması	**MS 80 - 180** Mişna bilgeleri
YORUM SAFHASI		
MS 200 civarı: Aphrodisiaslı Aleksandros, günümüze kalmış ilk büyük Aristoteles yorumcusu		**MS 200 civarı:** Mişna'nın derlenmesi.
	YORUM SAFHASI	
	MS 215 İskenderiyeli teolog Clement'in ölümü.	**MS 220 - 375** Kudüs Talmud bigeleri
270 Önde gelen Platonculardan, ama Aristoteles'in de öğrencisi sayılabilecek Plotinus'un ölümü	**254** İskenderiye'nin öncü yorumcularından Origenes'in ölümü	**220 - 500** Babil Talmudu bilgeleri

MANİHEİZM	İSLAM	ROMA HUKUKU	MAZDEKİLİK
		YORUM SAFHASI **150** Gaius, hukukçu, oldukça etkili bir ders kitabı olan *Kurumlar*'ın yazarı.	
			METİN SAFHASI **224–651** Sasani hanedanı
PEYGAMBERLİK **216–76/77** Mani – diğer kurucuların aksine kendi metinlerini kendisi yazmakta ve bunların eksiksiz olmasını istemektedir. **METİN SAFHASI** **YORUM SAFHASI** Mani'nin yazıları kültürel işlemelerden geçerek çeşitlenen versiyonlarıyla Latinceden Çinceye pek çok dile geçti. Bu versiyonların, özgün öğretiyi ölçülü bir biçimde geliştirmeleri geliştirmeleri, sınırlı bir dereceye kadar da olsa bir temsil etmektedirler. yorum aşamasını **302** Diocletian'ın Maniheistlere yönelik fermanı.		Severan hukukçuları: **fl. c. 210** Paul. **212** Papinian'ın Ölümü **223** Ulpian'ın ölümü **292** Gregorian Yasaları. **295** Hermogenian Yasaları.	**240 - 272** Şahpur I, geleneksel olarak, Mazdekilerin sözlü kutsal aktarımları olan *Avesta*'yı yazmış olduğuna inanılır. Ama bu iş büyük olasılıkla altıncı yüzyılda yapılmıştır.

YUNAN FELSEFESİ (ARİSTOTELESÇİLİK)	HIRİSTİYANLIK	YAHUDİLİK
305 Plotinus'un öğrencisi, Aristoteles'in Platon'la uyumunun savunucusu Porfiryus'un ölümü.	**306-337** İmparator Konstan tin I.	
	325 İznik'teki ilk Ekümenik Konsülü: Amentü'nün Formülasyonu.	
	339 Roma egemenliği altında Kilise tarihçisi olan Caesarealı Eusebius'un ölümü.	
	367 Tam N. T. kanonuna İlk kesin tanıklık (İskenderiyeli Athanasius, öl. 373)	
	373 Süryani Kilisesi Babası Nusaybinli Efraim'in ölümü.	
	Sonrası ve 4. yüzyıl Kapadokyalı Babalar (Caesarealı Basil, Nazianzuslu,Gregory, Nyssalı Gregory).	
5.-6. yüzyıllar İskenderiye okullarının gelişimi.	**407** Antakyalı yorumcu John Chrysostom'un ölümü	**400** Kudüs Talmudu'nun tamamlanması
	419, Latince yorumcusu ve İbrani alimi Jerome'un ölümü	
	430 Latin teolog Augustinus'un ölümü.	
	444 İskenderiyeli teolog Cyril'in ölümü.	
	451 Kalkedon'da yapılan 4. Ekümenik Konsülü: Mesih'in doğası konusunda kesin tanımın yapılması, teolog Nestor'un ölümü	
485 Atinalı Platoncu Proclus'un ölümü.	**489** Pers okulunun (Doğu Kilisesi) Edessa'dan Sasani bölgelerine sürülmesi.	
	500 civarı Atina meclisi üyesi Sahte Dionysius, teolog.	**500** Babil Talmudu'nun "Kapanışı".
525 Aristoteles'i Latinceye çeviren Boethius'un ölümü	**525** Dionysius Exiguus Yeniden Diriliş Çağ'ını icat eder.	
529 Justinianus'un Atina'daki felsefe okullarını kapatması.		

MANİHEİZM	İSLAM	ROMA HUKUKU	MAZDEKİLİK
310-314 Papa Miltiades Roma'da Manıheistleri bulur.			
		390s *Musa'nın şeriatı ile Roma hukukunun karşılaştırılması*	
		438 *Theodosius yasası.*	
		480'ler *Konstantin'in, ve Theodisius'un Leo'nun yasalarının Yunanca derlenmesi*	
		506 Alaric'in Katolik dua kitabı(*Lex Romana Visigothorum*).	
		529, 534 *Justinianius Yasaları, ilk ve gözden geçirilmiş* basımlar.	

YUNAN FELSEFESİ (ARİSTOTELESÇİLİK)	HIRİSTİYANLIK	YAHUDİLİK
536 Aristoteles'in Süryani yorumcusu, Resulaynlı Sergius'un ölümü.	**543, 553** Origenes'in mahkum Edilmesi.	
560 Aristoteles'in Yunancadaki Son kapsamlı yorumcusu Simplicius'un ölümü.		
570 İskenderiye'nin son büyük Aristotelesçisi ve ilk büyük Hıristiyan Aristotelesçi John Philoponus'un ölümü.		
	594'ten sonra Kilise tarihçilerinin sonuncusu olan, Eusebius'un ardıllarından olan Evagrius'un ölümü.	
	630 Yunanların son klasik biçimli tarih (Theophylact Simocatta) ve kronik (*Paschal chronicle*) Tasniflemeleri.	
	636 Ansiklopedist Sevillalı İsidore'un ölümü, Latin patristik Çağ'ının kapandığı konusundaki uylaşımsal tarih.	
650 - 700 İskenderiye okullarının dağılması.		
680 - 681 Konstantinopolis'te 6. Ekümenik Konsülü: John Philoponus'un aforozu	**680 - 681** Konstantinopolis'te 6. Ekümenik Konsülü: İsa'nın tekiradeli Olduğu görüşünün lanetlenmesi.	
	685 Ermeni ansiklopedist Shriaklı Ananias'ın ölümü.	
708 Süryani Aristotelesçi ve kronikçi Edessalı Jacob'un ölümü.		
	740'lar Şamlı John'un bölümü, Yunan Patristik Çağı'nın kapandığı konusundaki uylaşımsal tarih.	

MANİHEİZM	İSLAM	ROMA HUKUKU	MAZDEKİLİK
		533 *Kurumlar, Digest.*	
	PEYGAMBERLİK		
	610 Muhammed'in peygamberlik hayatının başlangıcı. **622** Muhammed'in Mekke'den kaçışı; Hicri Çağ'ın başlangıcı **632** Muhammed'in Ölümü.		
			635–37 Sasanilerin Kadisiye'de Araplar tarafından mağlup edilmesi
	METİN SAFHASI		
650'den sonra İlk Maniheistlerin Çin'e varışı.	**650** Halife Osman'ın Kur'an edisyonu.		
	685–705 Halife Abdülmelik **694–714** Irak Valisi Haccac, Osman'ın derlediği Kur'an'ı daha da inceltir.		
		741 Leo III'ün *Ecloga*'sı	

YUNAN FELSEFESİ (ARİSTOTELESÇİLİK)	HIRİSTİYANLIK	YAHUDİLİK
750'ler Aristoteles'in Arapça-ya yapılan ilk çevirileri (İbn Mukaffa).		
782 Halife Mehdi Aristoteles'in *Topikler*'inin çevirisi için Patriyark Timothy'yi görevlendirir.	**787 İznik'te yedinci** ve son Ekümenik Konsülü: ikonların restorasyonu	**800** Babil Talmudu'na son eklemeler.
		9. yüzyılın başları Davud el-Mukammas, filozof.
830'lar Plotinus'un ve Proc-lus'un parçalı bir biçimde *Aristoteles'in Teolojisi* olarak Arapçaya çevrilmesi	**c. 830 Kalkedon yanlısı** Arap teolog Theodore Ebu Kurrah'ın ölümü	
870 İlk büyük Arap filozofu olan Kindi'nin ölümü.		**9. yüzyıl ve sonrası** Rabbinik Yahudiliğe yönelik Karayit eleştirile-rinin yükselişi

MANİHEİZM	İSLAM	ROMA HUKUKU	MAZDEKİLİK
	YORUM SAFHASI (Aşağıdaki nota bkz.) **767** Hanefi fıkhının kurucusu (1) Ebu Hanife'nin ölümü, (2) İbn İshak, Peygamberin biyografi yazarı **795** Maliki fıkhının kurucusu Malik'in ölümü		
			YORUM SAFHASI **9. yüzyıl** Denkard'ın ve geleneğin diğer öğelerinin derlenmesi, Mazdekiliğin son büyük anıtları
	820 Şafi fıkhının ve mezhebinin kurucusu Şafi'nin ölümü **833** Halife Memun Kura'nın yaratılmış olduğu yönündeki resmi görüşü ilan eder. **855** Hanbeli fıkhının ve mezhebinin kurucusu, rasyonel teoloji karşıtı İbn Hanbel'in ölümü. **9. yüzyıl ve sonrası** Mutezile'nin Egemenliği		

Not: İslam'daki yarı-kutsal statüsüne karşın Peygamberlik geleneğinin (hadis) gelişimini yorum safhasına yerleştiriyorum, çünkü hem pek çok ihtilaf ve karşıtlık barındırıyor bu alan, hem de bir hadis en nihayetinde Kur'an gibi Tanrı'nın sözü niteliğinde değildir. Ayrıca hem Sünniler hem de Şiiler aynı Kur'an'ı okumakta, fakat buna karşılık aynı hadislere başvurmamaktadırlar.

YUNAN FELSEFESİ (ARİSTOTELESÇİLİK)	HIRİSTİYANLIK	YAHUDİLİK
		942 Rabbi ve filozof Saadia Gaon'un ölümü
948 İskenderiye felsefi yorum geleneğinin varisi Farabi'nin ölümü		**955** Filozof İshak el-İsrail'in ölümü
1000–1037 İbn Sina Arapça felsefeyi yeni bir senteze taşır. **1001** İbn Sina, *Arudi İçin Felsefe*		
	1046 Eusebius'u ve Taberi'yi temele alan Süryani-Arap kronikçi Elias bar Shenaya'nın ölümü.	

MANİHEİZM	İSLAM	ROMA HUKUKU	MAZDEKİLİK
10. yüzyıl Maniheistlerin Halifelikte son kez görülmeleri	**900** Buhari'nin (öl. 870) ve Müslüm'ün (öl. 875)klasikleşmiş hadis derlemelerinin iyiden iyiye dolaşımda olması. **923** Kur'an yorumcusu, İslam öncesi ve İslam tarihçisi Taberi'nin ölümü. **935** Rasyonel teoloji ile Geleneksel teolojiyi uzlaştıran teolog Eşari'nin ölümü **940–41** Şii İmamların sonuncusu olan on ikincisinin emilimi.	**c. 900** Leo VI'nın *Bazilikaları*	
	970s/980s İhvan-ı Safa, Basra.		
	1000 Sünni-Şii ayrımının tamamen konsolide olması.		**1010** İran geleneğinin bir hazinesi olan ama kasıtlı olarak dinsel içeriği zayıf tutulmuş bir metnin Firdevsi'nin *Şehname*'sinin tamamlanması.,
1035'den önce Çin Maniheist metinlerinin İpek Yolu üzerindeki Dunhuang mağara tapınağına konulması; bunların yeniden keşfi yirminci başlarında modern Maniheizm çalışmalarını başlatmıştır.	**1048** Hezarfen Biruni'nin ölümü		

Bu şemalaştırmadan şu sonuç çıkıyor: Uylaşımsal olarak geç Antik Çağ olarak adlandırdığımız dönemde, yani üçüncü yüzyıldan altıncı yüzyıla uzanan çekirdek dönemde Yunan felsefesinin, Hıristiyanlığın, Yahudiliğin ve Roma hukukunun temel alanlarında özellikle yoğun bir yorumlama etkinliği söz konusu olmuştur. Bu dönemde, Sasani desteği sayesinde Mazdekilik ve misyonları sayesinde de Maniheizm etkilerinin doruğuna çıkmışlardır. Hıristiyanlığın temel metinleri bu çekirdek dönemin öncesinde oluşturulmuş ve kanonlaştırılmış olsalar da yine de Birinci Binyılda olmuştur bu. Mazdeki ve Yahudi metinler, Yunan felsefesinin kökenleri ve Roma hukukunun büyük bölümü (MÖ 450'den itibaren On İki Tablet ve devamı) bir önceki binyıla dâhildir; ancak bu böyle olsa bile Yahudi Kutsal Kitabı henüz sabit bir hale getirilmemiş, rabbinik gelenek henüz gelişmeye başlamamış, Avesta henüz yazılmamış, felsefe henüz Platon ile Aristoteles'i uyumlulaştırarak olgunluğa erişmemiş, Roma hukuku henüz kodlar haline getirilmemişti ve bu böylece MS Birinci Binyıla kadar sürecekti. İslam'ın gelişimi bu çekirdek dönemin hemen arkasından gelmektedir; ancak teoloji, Sufi mistisizmi ve felsefe arasındaki çatışmalar 1111'de ölen Gazali'ye kadar bütüncül bir uzlaşım içerisine sokulmayacak olsa da İslam Birinci Binyılın sonunda bir hayli yol kat etmiş durumdaydı. Çeşitlemeleri ne biçimler almış olurlarsa olsunlar, yedi geleneğin yedisi de entelektüel ve kurumsal bir olgunluk edinmiş ve (varlığını muhafaza etmeyi başaranlar) bugün oldukları şeylerin Birinci Binyıldaki öncü formları olarak tanınabilecekleri niteliklere kavuşmuşlardı.

Tektanrıcı Tarihyazımı

Birinci Binyılı bu kitapta önerildiği gibi tarihsel bir dönem olarak kullanan hiçbir tarihçi olmadı daha önce. Bununla birlikte bu türlü bir kavramsallaştırmanın önemli öğeleri bizzat Birinci Binyıla ait yazılarda önceden haber verilmiş durumda. İlk adım bugüne kadar hüküm süren anlamıyla, yani politik ve kültürel egemenlik anlamıyla bir imparatorluk fikrinden

uzaklaşmak oldu. Helenistik tarihçiler birbirini takip eden Doğu monarşileri modelini zaten geliştirmişlerdi; hatta bu modellerin kimileri Keltleri bile içeriyordu.[29] Polybius (öl. MÖ 118) 'birleşik bir bütün' olarak tahayyül ettiği bütün tarihin nasıl da Roma İmparatorluğunun kuruluşuyla sonuçlandığını gösteriyordu.[30] Sicilyalı Diodorus (öl. MÖ 36) Doğuda Dionysos ve Batıda da Herakles tarafından gerçekleştirilmiş olan daha eski, mitsel bir evrenselliği yeniden bir gövdeye kavuşturan evrensel bir Roma İmparatorluğu saptamasında bulunuyordu.[31] Fakat pek az insan tanrıların bu gelişmeleri desteklediğinden ve bu meselelere gerçekten dâhil olduğundan kuşku duyarken ve buradan hareketle de insanlık tarihinin Roma'nın karada ve denizde hâkimiyetinin tesis edilmesiyle bir şekilde tamamlandığı fikrini kolaylıkla benimserken tarih aracılığıyla açığa çıkarılmayı bekleyen bütün bir ilahi gerçeklik gibi bir algının eksikliği hissediliyordu. Bu hususta büyük gelişmeyi bir Hıristiyan olan Caesarealı Eusebius'a borçluyuz. Önce bir *Kronik* derledi ve burada önde gelen antik halkların hikâyelerini Konstantin'in Hıristiyanlığı benimsemesine giden yolun yapıtaşları olarak düzenledi. Ardından da bir Kilise tarihi yazdı ve burada Roma İmparatorluğunun oluşturduğu art-alana karşı Kilisenin entelektüel ve kurumsal evrimini bir bağlam içerisine yerleştirdi. Başka bir deyişle Eusebius, Roma'nın tarihini tek Tanrı'nın kendisini açımlamasıyla iç içe dokuyan yeni bir tarih yazıcılığının şafağında dikiliyordu. Böylelikle o döneme kadar tarihçinin başlıca beslenme kaynağı olan politik anlatı, ilk defa kültürel ve özellikle de dinsel gelişmelerle birleştiriliyordu.[32] Eusebius'un Yunan,

---

[29] A. Momigliano, *On pagans, Jews, and Christians* (Middletown, Conn. 1987), 31–57.
K. Clarke, *Between geography and history: Hellenistic constructions of the Roman world* (Oxford, 1999) 77-128.
H. Inglebert, *Interpretatio Christiana* (Paris, 2001) 468–70.
Momigliano, *On pagans* [3:29] 39.

Latin ve Süryani ardılları "Kiliseye özgü bir tarih" biçimindeki yeniyi modern zamanlara kadar aktaracaklardı.[33]

Hıristiyan anlatı, Muhammed İbn İshak'ın (öl. 767) yazdığı siyer kitabında aktardığı biçimiyle Kur'an vahyinin altıncı yüzyıldaki arka planına ilişkin muhasebeyle çokça örtüşmektedir – İbn İshak, eserinin esas kısımları günümüze ulaşmış ilk Arap tarihçidir. Arap tarihçilerin en büyüğü olan Taberi (öl. 923), *Peygamberler ve Krallar Tarihi* adlı kitabını oluştururken İbn İshak'ın kitabından çokça yararlanmıştır (İbn İshak ve Taberi, İslam öncesi hakkında yazan zengin Arap tarihçiliği geleneğinin en önde gelen iki örneği olarak seçildi. İslam öncesi Arap tarihi konusunda burada çok fazla bir şey söyleyemeyeceğim[34]). İbn İshak gibi Taberi de anlatısına çok eski bir geçmişle, Tevrat'ın zamanıyla başlar; ancak bunu yalnızca, en nihayetinde Muhammed'de sonuçlanacak ve oradan da Taberi'nin kendi zamanına erişecek tektanrıcı peygamberlik geleneğinin tam bir muhasebesini oluşturmak amacıyla yapar.

Bütün bunları bir araya getirerek, açıkça tektanrıcı bir görüş açısından Birinci Binyılın güncel bir anlatısını yaratabiliriz. Böylesi öncülerin olması da ilgisiz kalabileceğimiz bir konu değil. Onların kurduğu bu dikkat çeken teleolojileri benimsememiz gerekiyor; ama kendi tarih yazıcılığımızın aygıtlarının ve usullerinin de bilgilenmiş çağdaşların taşıdığı izlenimlerle kıyaslanmakla bir şey kaybedeceğini düşünmüyorum. Ve daha da cesaretlendirici bir şey: Ne Doğu Roma'ya ne de Halifeliğe meyleden ama ikisinden de haberdar olan konumuyla, kendine özgü bir duruş noktasına sahip olan Süryani Kilisesi'nin tarih yazıcılığının, tektanrıcı tarihin hem kilise versiyonlarına hem de Müslüman versiyonlarına eğilen eserler üretmiş olması. Örneğin Doğu Kilisesi'nin Nisibis (Nusaybin) metropoliti olan Elyas bar Shenaya (öl. 1046) *Kronik*'inde hem Euse-

---

[33] Bkz. Momigliano, *Classical foundations* [2:110] 132–52, kısa bir inceleme için.

[34] M. Springberg-Hinsen, *Die Zeit vor dem Islam in arabischen Universalgeschichten des 9. bis 12. Jahrhunderts* (Wurzburg, 1989).

bius'a hem de Taberi'ye eğiliyor; öyle ki kendi bakış açısından Birinci Binyılın tamamını Bereketli Hilal'in tam merkezi olacak şekilde tasarlıyor: İki eski imparatorluk olan İran ile Roma'yı birbirine bağlayan, onun zamanında da halifelik başkentleri olan Şam ile Bağdat'ı birleştiren eski yol, İbrahim Peygamberin kat ettiği yol.

Kapsamlı ve politik bir bağlama yerleştirilerek hazırlanmış bir Kilise tarihini –Augustus'tan Konstantin'in (325) yirminci yılına kadar– yazan ilk kişi elbette Eusebius değildi.[35] Onun en büyük katkısı Augustus'un zamanı ile Mesih'in zamanının çakışmasını bir tesadüf olarak değil, Tanrı'nın inayeti olarak görmesinde yatıyordu. Bu görüş, güçlü ve bütüncül bir tarih görüşünün yolunu açmıştı: Bu görüş içerisinde Roma, Hıristiyanlığın yükselmesini ve yayılmasını kolaylaştırmıştı – elbette böyle bir sonucu arzuladığı için değil, ama doğru zamanda doğru yerde olduğu için. Eusebius'un ilahi bir tasarım olan bu görüşünü elbette reddedebiliriz; fakat Eusebius'un kendi çağdaşları ve sonraki kuşaklar üzerindeki etkisi bir kenara, İmparatorluk ile Kilisenin eşzamanlılığına veya bunlar arasındaki ilişkiye dair saptamasını öyle kolayca bir yana bırakamayız.

Eusebius'un en azından Mesih ile Augustus arasında bir bağlantı olduğu biçimindeki fikrinin emarelerini, Yeni Ahit metinlerinde hem Roma'nın imparatorluk tarihine hem de yerel Hirodes hanedanına yapılan dikkatli gönderimlerde yakalamak mümkündür.[36] Ve en başından beri Hıristiyan liderler zulüm görmemek için otoriteleri ikna etmek zorundaydılar. Eğer Kilise ve İmparatorluk birlikte var olacaklardıysa ortak bir zemin, ortak bir tarih inşa edilmeliydi.[37] İmparator Marcus Aurelius'a (161-180) hitaben yazılmış bir metin-

---

35 Eusebius, *Ecclesiastical history* [ed. E. Schwartz and T. Mommsen, *Eusebius Werke* 2.1–3 (Berlin, 1903–9); tr. K. Lake and J. E. L. Oulton (Cambridge, Mass. 1926-1932)].

36 Matta 2; Luka 3:1.

37 Genel olarak bkz. Inglebert, *Interpretatio Christiana* [3:31] 365–69.

de, Sardis piskoposu Melito'yu zulümlere bir son verilmesini rica ederken bir yandan kökü itibarıyla bir "barbar" felsefesi olsa da Hıristiyanlığın Augustus'un şemsiyesi altında filizlendiğini ve o günden bu yana imparatorluğun yaşadığı refah göz önünde bulundurulursa bunun iyiye alamet olduğunu belirtiyordu. Augustus'tan sonra yalnızca Neron (54-68) ve Domitian (81-96) Hıristiyanlara zulmetmiş, onların ardından gelen Hadrian ise onları özellikle himayesine almıştı.[38] Origenes bir gözlemini şu biçimde aktarıyor:

> Augustus'un hükümranlığı sırasında doğan İsa nasıl ki çokluğu birliğe dönüştürdü; aynı şekilde o da yeryüzündeki pek çok krallığı ten bir imparatorluk haline getirmişti. Eğer yeryüzü çok sayıda krallıklarla dolu olsaydı, İsa'nın öğretisinin bütün dünyaya yayılması engellenmiş olurdu.[39]

Sonrasında karşımıza, *Azizlere Söylev* adlı yapıtında (313 ile 327 arasına tarihlenmektedir) Vergilius'un dördüncü şiiri olan 'Mesiyanik' *Eglog*'unda (muhtemelen MÖ 40 yılında yazılmıştır bu) geçen altın bir çağda doğacak bir çocuk[40] ifadesini Mesih'in gelişi konusunda bir kehanet olarak okuyan İmparator Konstantin'in kendisi çıkmaktadır. Üstelik Konstantin Kemeri (315) üzerindeki yazıtta yalnızca imparatorun tektanrıcılığına ilişkin anıştırmalara değil, ayrıca devleti tiranlık hizbinden kurtarmasına –elbette örtük olarak kendisini Augustus'la da kıyaslayarak– ilişkin öğelere de rastlıyoruz.[41]

---

38 Sardisli Melito, Eusebius, *Ecclesiastical history* [3:35] içinde, 4.26.5–11.

39 Origen, *Against Celsus* [ed. & çev. (Fransızca) M. Borret (Paris, 1967–76); İngilizceye çeviren H. Chadwick (Cambridge, 1965, düzeltilmiş yeniden baskı)] 2.30.
Constantine, *Oration to the saints* [ed. I. A. Heikel, *Eusebius Werke* 1 (Leipzig, 1902) 149-192; tr. M. Edwards, *Constantine and Christendom* (Liverpool, 2003) 1-62] 19-21; ayrıca S. MacCormack, *The shadows of poetry: Vergil in the mind of Augustine* (Berkeley, 1998) 22-31.
H. Pruckner, "Kaiser Konstantins Bilderbogen," *Thetis* 15 (2008) 59-75, özellikle 63; M. Clauss, "*Instinctu divinitatis*", *Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik* 185 (2013) 294-296.

Piskopos Eusebius'a gelince, önce zulüm, ardından tahammül ve sonra da imparatorluğun lütfu süreçleri yoluyla, Hıristiyanlığın çeşitlilik arz eden ruh halleri ve farklı dinleyici kitleleri üzerinde etkili bir din halini alması olgusunda Roma'nın rolü üzerine uzun uzun düşünmüştü o.[42] Ama 335-336 civarı, *Konstantin'e Övgü*'sünde Kiliseyi olduğu kadar Roma'yı da Tanrı'nın bir lütfu, hayırlı bir şey olarak görme noktasına gelmişti. Hiç kuşku yok ki Konstantin'in huzurunda konuşuyordu; ama yine de Mesih'in rolüyle karşılaştırıldığında Roma'nın rolünün ikincil olduğunda ısrar ediyordu.[43] Eusebius bir zamanlar çok sayıda devlet ve daimi bir savaş durumunun olduğunu hatırlatır. Bu kötülüklerin kökü de çok sayıda tanrıya tapınılması, yani çoktanrıcılıktır. Ama Mesih gelmiş, şeytanları mahvetmiş ve Tek Tanrı'yı ilan etmiştir.

> Aynı esnada bütün halklar için tek bir imparatorluk filizlendi; Roma. Ve milletlerin amansız ve uzlaşmaz düşmanlığı tamamen ortadan kalktı. Aynı anda, tek bir ilahi işaret gibi, insanlık için iki yararlı filiz birlikte sürgün verdi: Romalıların imparatorluğu ve dindar öğretim. Tek bir başlangıç noktasından yola koyuluyormuş gibi görünen, ikisi de aynı anda filizlenen iki büyük güç –o sıralarda bir monarşi haline gelen Roma İmparatorluğu ve Mesih'in öğretimi– herkesi uysal, barışçıl dostlar haline getirdi. Çünkü Kurtarıcının gücü şeytanların poliyarşilerini (polyarchiai) ve çoktanrıcılıklarını (polytheiai) ortadan kaldırır ve bütün insanlar için, Yunanlar ve Barbarlar için, Roma İmparatorluğu için, dünyanın en uzak ucuna kadar, Tanrı'nın tek krallığını getirirken, bugün poliyarşinin nedenleri ortadan kaldırılmış, bu nedenler görünür yönetimlere tabi kılınmış durumda; bütün ırkı tek bir birlik ve uyum altında birleştirme gayreti var. Roma, hâlihazırda pek çok farklı halkı birleştirmiş durum-

---

[42] H. Inglebert, *Les romains chretiens face a l'histoire de Rome* (Paris, 1996) 165-68.

[43] A. P. Johnson, *Ethnicity and argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica* (Oxford, 2006)174-197.

dadır ve bütün diğer halkları da mümkün olduğu anda kazanmaya yazgılıdır; iskân edilmiş dünyanın her köşesine kadar.[44]

Belki bu tarihte, belki biraz daha sonra Süryani şair-teolog Nusaybinli Efraim (öl. 373) *Doğum İlahileri*'nde benzer bir kendini beğenmişliğin ayrıntılı bir sunumunu yapıyordu:

İnsanları vergi defterlerine kaydeden
O kralın günlerinde, Kurtarıcımız indi dünyaya
Ve kaydetti insanları Hayat Kitabına[45]

Roma hakkındaki ifadeleri ne olursa olsun, Eusebius Augustus ile Mesih'in talihli kesişimini, tarihsel bir açıklamayı ya da en azından bir bağlam içine yerleştirilmeyi gerektirmeyen Tanrı'dan gelen bir kararın saf bir meyvesi olarak görecek kadar naif değildir. Yeni Ahit'in olduğu kadar Eski Ahit'in de bir öğrencisi ve pek çok Yahudi'nin, Samiriyelinin ve çoktanrıcının ikamet ettiği Caesarea'nın –Akdeniz'in Filistin kıyılarında bulunur– piskoposu olarak Eusebius, Roma'nın çeşitliliğinin ve daha önceki prestijli uygarlıkların varisi –ve doğrusu, İran örneğinde olduğu üzere, komşusu– olduğunun pekâlâ farkındaydı. Daha da ötesi, eğer evrensel düzeyde kurtarıcı bir olay olarak Mesih'in hayatı konusunda sunduğu muhasebenin ikna edici olmasını istiyorsa, Nasıralı İsa'yı yalnızca uzak bir Roma bölgesine (Tacitus'un yaptığı gibi[46]) değil, aynı zamanda önceki tarihin sonuna [bir erek olarak sonuna –Ç. N.] da yerleştirmesi gerektiğini kavramıştı. Böylelikle Eusebius bir uygarlık tarihçisi ve dolayısıyla bir dönemselleştirici olup çıkı-

---

Eusebius, *In praise of Constantine* [ed. Heikel [3:40] 193–259; tr. H. A. Drake, *In praise of Constantine* (Berkeley, 1976)] 16.4-7. Metnin ortaya çıktığı tarih ve koşullar: P. Maraval, *Eusebe de Cesaree, La theologie politique de l'empire chretien* (Paris, 2001) 29-34 (daha iyi bir çeviriyle).

Nisibisli Efraim, *Hymns on the Nativity* [ed. & çev. (Almanca) E. Beck (Louvain, 1959); İngilizceye çev. K. E. McVey, *Ephrem the Syrian, Hymns* (New York, 1989) 61-217] 18.2.

Tacitus, *Annals* [ed. S. Borzsak and K. Wellesley (Leipzig, 1986-1992); çev. M. Grant (Londra,1996,gözden geçirilmiş yeniden baskı)] 15.44.

yordu.[47] Mesih'in hayatıyla başlayan, temel kurumların yükselişinin, Hıristiyanlara yönelik zulümlerin seyrinin, Hıristiyan mektupların gelişiminin, metinsel kanonun oluşumunun izlerinin sürülmesiyle ve önde gelen Kilise liderlerinin hayat hikâyeleriyle devam ederek Konstantin'in zamanına doğru ilerleyen *Kilise Tarihi*'nde bununla ilgilenmez Eusebius. Antik uygarlıkları biçim bakımından oldukça farklı bir diğer eserinde, yani *Kronik*'te ele alır. Bu eser Yunan Hıristiyan kronografisi açısından öyle temel bir nitelik edinmiştir ki bütün eski kronolojilerin yerini almış ve kaybolmuştur. Bugüne ulaşmayı başarmış Latince ve Ermenice tercümeler bu eserin etki alanının genişliğini göstermektedir: Sasani sınırlarından İrlanda kadar uzak bölgelere uzanan bir alan.[48] Eğer Eusebius Roma ile Kilisenin tarihini devamlılık içeren bir nesir tarih anlatısında iç içe dokuduysa, *Kronik* çok daha uzun bir döneme ilişkin anlatacak çok daha fazla hikâyeye sahip. Her iki kitabının başlangıç kısımlarındaki kimi paralel kesimlerde Eusebius İbrahim'in Çağ'ına ve Olimpiyatlara öncelik atfederek her bir halkın tarihini numaralandırdığı yıllarla (İbrahim'in doğumu = 1 yılı) koordinasyon içine sokmuştu. Geniş bir zaman aralığına ilişkin düzenlemesinde sayfanın ortasına göze çarpan olaylarla ilgili kısa notlar düşmüştü. Böylelikle dünya tarihi ve bu tarihin oluşturucu parçalarına ilişkin bir tabloyu tek bir bakışta açık hale getiriyordu. Yine Caesarea'da çalışmış olup

---

Eusebius'un teolojik motivasyonunu onun tarih-yazımcılığı performansından ayırmak P. Van Nuffelen'in istediğinden çok daha zordur: Bkz. Nuffelen, "Theology versus genre? The universalism of Christian historiography in late Antiquity," P. Liddel & A. Fear (ed.), *Historiae mundi* (Londra, 2010) 162-175 (Bu metin, yine de, Eusebius kendi dönemine yaklaştıkça onun eriminin evrenselliğinin de azaldığını doğru bir biçimde saptamaktadır).

48 Eusebius, *Chronicle* [ed. R. Helm, *Eusebius Werke* 7 (Berlin, 1984); ayrıca M. Wallraff (ed.), *Iulius Africanus Chronographiae* (Berlin, 2007) XXXII nn. 76–77]; A. A. Mosshammer, *The Chronicle of Eusebius and Greek historiographical tradition* (Lewisburg, 1979); B. Croke, "The origins of the Christian world chronicle," *Christian chronicles and Byzantine history, 5th–6th centuries* (London 1992) içinde, s. iii.

da Eusebius'tan birkaç kuşak önce yaşamış olan Hıristiyan âlim Origenes *Hexapla*'sında İbranice kutsal metinler ile bunların Yunanca versiyonları arasındaki ilişkileri düzenlemek için altı-sütunlu yazı formatını zaten kullanmıştı. Hem Origenes hem de Eusebius, kodeks[49] olarak bilinen yeni ve esnek kitap formatıyla birlikte bu yaratıcı düzenlemeyi yeni bir entelektüel gereksinime, Yunan ve Yunan olmayan –"barbar"– tarihi ve düşünceyi eşgüdümlü kılma gereksinimine cevap olabilmek için kullanmışlardı. Gittikçe karmaşık bir hal alan tarihsel ve kültürel konjonktürde –bu durumun yansımalarından biri, İbranice metinlerin yanı sıra hem Hıristiyanlık öncesi hem de Hıristiyanlık sonrası Yunanca kitapları da içeren zengin Caesarea kütüphanesidir– kodeks formatı ile sütunlar içeren biçim, Eusebius'un tarihsel bilgiyi yeniden organize etmesi açısından oldukça kullanışlı aygıtlar durumundaydılar.[50]

En geniş konumu aldığı yerlerde Eusebius'un Medler, İbraniler (Yahuda ve İsrail olarak ikiye böler üstelik), Atinalılar, Latinler, Spartalılar, Makedonlar, Korintliler/Lidyalılar ve Mısırlılar için sütunları vardır.[51] Sütunların sayısı kademeli bir biçimde azalır; Doğulu imparatorluklar silinir ve tarih İskender'in varisleri (özellikle de Ptolemiler), Romalılar ve Yahudiler etrafında dönmeye başlar. Augustus'un hükümranlığının başından yalnızca Romalılar ve Yahudiler kalır ve Titus'un 70 yılında gerçekleştirdiği etnik kırımın (sescenta milia uirorum

---

[49] Aşağıya bkz. Bölüm 6'nın başlangıç kısmı.

[50] A. Grafton & M. Williams, *Christianity and the transformation of the book* (Cambridge, Mass, 2006). Yeni keşfedilmiş, ikinci yüzyılın ilk çeyreği gibi erken bir döneme tarihlenen ve muhtemelen bir Hıristiyan kroniği olan bir belge, ardışık bir biçimde okunmak üzere düzenlenmiş bir papirüs için bkz. D. Colomo vd. "Die alteste Weltchronik," ve A. Weiss, "Die Leipziger Weltchronik—die alteste christliche Weltchronik?," *Archiv fur Papyrusforschung* 56 (2010) 1–37. Tarihçiler ve arkeologlar hâlâ Yakın Doğunun bölgesel kronolojilere dayanan güvenilir bir yakınlık içindeki ya da mutlak nitelikli bir kronolojisini üretmek için mücadele etmektedirler: www.arcane.uni-tuebingen.de.

[51] Eusebius, *Chronicle* [3:48] 83–86.

interfecit[52]) ardından Yahudi sütunu da kaybolur. Ondan sonra Eusebius'un tarih anlayışının merkezine yalnızca Roma ve Kilise oturur (yukarıda *Konstantin'e Övgü*'den yaptığımız alıntıda nakledilen fikirle aynı fikirdir bu). Caesarea'nın Bereketli Hilal'in batı ucundaki konumuna, Sasanilerin Roma'ya askeri bakımdan meydan okuyabilmelerine ve yine Sasanilerin çok sayıdaki Hıristiyan tebaalarına karşın Sasani İran'ının 220'lerdeki yükselişi sahne arkasında kalır. Kilisenin Barışı –ya da Eusebius'u Yunanca orijinalinden yeniden düzenlemek yönündeki yakın dönemli bir girişime göre Kilisenin "Özgürlüğü"[53]– 313 yılına kaydedilmiştir. *Kronik* en heyecanlı noktada, 325 yılında, Konstantin'in tahta geçişinin yirminci yılı kutlamalarında sona erer.

Eusebius, oluşturduğu izler bakımından bir anlamda hem geç hem de antik kabul edilebilir. Geç, çünkü kendisinin önceli olan Sextus Julius Africanus'un aşırı kesin eskatolojisini reddettiğinde ve Hıristiyanlığın, "artık yaşlanmayan bir zaman içinde bulunan"[54] Konstantin'in hanedanının hükümranlığı altında "iskân edilmiş dünyanın her köşesine kadar" yayılması açısından ileriye baktığında, hala tarihin kendi sonuna doğru, İkinci Geliş'e[55] doğru yol aldığına inanıyordu. Antiktir çünkü Antik Çağ'da bir imparatorluklar bolluğu görüyor olmasına ve kendi çağında tek başına Roma'nın hüküm sürüyor olmasına karşın Roma'nın gelişimini daha önceki anlatı içerisinden organik bir biçimde büyüyen bir şey olarak konumlandırıyordu. Yine de Eusebius'un şeyleri görme tarzına kapılarak Hıristiyanlığın ve Roma'nın –özellikle de bunların bir

---

Eusebius, *Chronicle* [3:48] 187. Şişirilmiş diğer figürler için bkz. *Ecclesiastical history* [3:35] 3.5.5, 7.2.

53 R. W. Burgess, *Studies in Eusebian and post-Eusebian chronography* (Stuttgart, 1999) 56, 62, 97, 102.

54 Eusebius, *In praise of Constantine* (yukarıda alıntılandığı haliyle), 71; ayrıca *Life of Constantine* [ed. F. Winkelmann, (Berlin, 19912); tr. Av. Cameron and S. G. Hall (Oxford, 1999)] 1.9.2.
Inglebert, *Romains chretiens* [3:42] 169–70; Grafton and Williams, *Christianity* [3:50] 148-154.

araya gelişinin– biricikliğini hafife almamalıyız. Ve Hıristiyan tektanrıcılığı ile Roma monarşisinin Tanrı'nın iradesiyle bir araya gelişine ilişkin hiç kuşku duymadığı beklentisi de ancak gerekli olduğu kadar uzak bir gelecekte gerçekleşebilirdi ona göre.

Eusebius'tan sonraki yüzyılda Hıristiyanlaşmanın önündeki tehlike ve belirsizlikler, özellikle de Aryenciliğin yayılması, bazılarını daha umutlu bir görüşe götürdü. İmparatorluk Roma'sının daha erdemli (fakat uygunsuz bir biçimde Hıristiyanlık-öncesi) olan Cumhuriyeti ortadan kaldırdığı konusunda da geri döndürülemez bir farkındalık oluşmuştu. Ren ve Tuna hudutlarında gittikçe yükselen bir baskı oluşuyordu. Ardından, 410'da Roma yağmalandı.[56] Antakya'da Piskopos John Chrysostom (öl. 407) adı Hıristiyan olan bir imparatorluktaki ve şehirdeki hayatın gerçekliği ile kendi sürüsünü teşvik ettiği asketik ideal arasındaki boşluğun keskin bir biçimde farkındaydı. Eusebius'un kronolojisini mutlulukla kullanan Hippo Piskoposu Augustinus (öl. 430) her şeye karşın gözlerini Tanrı Şehrine dikmiş ve bakışını Roma/Babil'den, Kilise ile Augustus'un ve ardıllarının hükümranlığı altındaki imparatorluk arasında gerçekleşen muzaffer birlikten öteye çevirmişti. Roma'yı aşağılayıcı olmakla suçlayıp Troya'nın yağmalanmasından başlayarak Roma'nın pagan geçmişinin felaketlerine dikkat kesilerek bakışlarını Hıristiyanlıktan başka bir yöne çevirmişti.[57] Bir hayli içtenlikle, yarı ciddi bir biçimde Vergilius'un Dördüncü *Eglog*'unun polemik uygulamaları üzerine düşünmüş ve bu sırada şairin eserlerinin oluşturduğu gövdeyle kurduğu, delikanlılıktan yaşlılığına uzanan yoğun diyalogu da Augustus'tan Alarik'e uzanan dört

---

Inglebert, *Romains chretiens* [3:42] 177–502.

I. Sandwell, "Christian self-definition in the fourth century AD," I. Sandwell & J. Huskinson (ed.), *Culture and society in later Roman Antioch* (Oxford 2004) 35–58 (Myrto Malouta'ya gönderimle), MacCormack tarafından *Shadows of poetry*'de işaret edilen [3:40] 212-214 kimi belirsizliklerle birlikte.

yüzyıla yaymıştı. Bu, Birinci Binyılın aşamalarını birbirine bağlayan kayda değer edebi ve tinsel deneyimlerden birini oluşturmaktadır. Yine de Romanitas'ın mihenk taşlarından biri olarak ne kadar saygı duyulursa duyulsun Vergilius'un eserleri Tanrı Kelamı statüsünde değildi ve Hıristiyanların gözünde hep ikircikli bir konumda kalmaya devam etti.[58]

Fakat eğer Eusebius'un Kilise ile şimdi muzaffer olmayıp yenilmiş Roma arasında kurduğu bağıntı kimileri için artık son günlerin yakın olduğu anlamına geliyorduysa, kimileri de Eusebius'un modelinin dayanıklılığı konusundaki daha iyimser görüşlerini muhafaza ediyorlardı.[59] Bunlardan biri, *Paganlara Karşı Tarihler* kitabında Latin Batının kendi geçmişine ilişkin görüşünü şekillendirmek için elinden geleni yaparken, bir yandan da Mesih'i bir nüfus sayımına dayanarak bir Roma yurttaşı yapacak kadar ileri giden tarihçi Orosius'tu (öl. 418).[60] Doğu Yunan'da Eusebius'un *Kilise Tarihi* Konstantin'ci model en azından Doğuda çalışıyormuş gibi göründüğü sürece Evagrius'a (öl. 594 sonrası) kadar bir dizi sürdürücü buldu kendisine. Hepsi de Kilisenin işleri ile imparatorluğun talihini iç içe geçiriyor, ama elbette çeşitlilik arz eden dinsel konumlarda duruyordu[61] – hiç kuşkusuz bu olgu, geç Antik Çağ'a ilişkin görüşlerimizin çarpıklığının da temelinde bulunuyor, ama diğer taraftan o dönemde etkili kanı gövdelerinin temel ilgisini de yansıtıyor. 500 yılında dünyanın sonunun gelmesini bekleyenler hayal kırıklığına uğradılar; ama kilise tarihçileri benimsenmeye devam edildi.[62] Eusebius'la birlikte esaslı bir şekilde 'geç antik' janr olarak başlayan şey, zamanın aşamalı

---

58 MacCormack, *Shadows of poetry* [3:40] 29–31 (*Ecl.* 4) ve muhtelif yerler, özellikle 7-38, 138-139, 225-231.

59 Inglebert, *Romains chretiens* [3:42] 505-681.

60 Orosius, *Histories against the pagans* [ed. & çev. (Fransızca) M.-P. Arnaud-Lindet (Paris 1990-1991)], esp. 6.22.4–9.
Eusebius'un modelinden kopuşlar ve bu modelin eleştirileri için bkz. Inglebert, *Interpretatio Christiana* [3:31] 332, 535–36.
M. Meier, *Das andere Zeitalter Justinians* (Gottingen, 2003) 11-22.

olarak kat kat açılmasıyla başa çıkmak üzere, daha beklentisiz bir şeye doğru uzandı.

Arap fetihleri ve İslam'ın yükselişi bu tarih görüşünün üzerine bu türlü bir sorunun damgasını öyle bir bıraktı –ya da en azından Doğu Roma'yı bu türlü bir şaşkınlığın içine sürükledi– ki Yunancada Evagrius'un bir ardılı çıkmadı. Seküler Yunan tarihçiliği de benzer bir şekilde Theophylat Simocatta ile sona erdi ve –bir süre için– Yunan kronikçiliği de *Pschal Kroniği* ile son buldu. Bu çalışmaların ikisi de 630'da üretilmişti. Bu sırada ister Doğu Kilisesi olsun, ister Kalkedonlu, ister Kalkedon karşıtı (monofizit) Hıristiyanların çoğunluğu olsun, Süryanice yazmayı tercih ediyorlardı. Eusebius'un *Kilise Tarihi* ve *Kronik*'i tercüme edilmişti[63] ve monofizit tarihçiler az ya da çok Eusebius'un etkisi altında kronikler yazmaya devam ediyorlardı ki bunların bir örneği Edessalı Yakup'tur (öl. 708). Bu gelenek, dikkatlerini hem Doğu Roma'ya hem Halifeliğe hem de bizzat kendi Kiliselerine yöneltmiş Süryani Mikail'de (öl. 1199) ve Gregory Bar Hebraeus'ta (öl. 1286) doruğuna ulaşmıştır. Kararlı bir biçimde Kalkedon karşıtı olan bu komünyon Eski Ahit zamanlarının zulüm gören Yahudilerini model olarak benimsemişti – eski usul Kilise tarihi yazıcılığını kronik yazmaktan daha zor kılan neden de buydu.[64]

Bunun aksine Müslüman tarihçiler yeni bir başlangıç yapıyor olmanın keyfini sürüyorlardı. Yine de sekizinci yüzyılın ortalarına, İbn İshak'a döndüğümüzde, onların da İslam öncesi geçmişle önemli süreklilikler görebildiklerini bulguluyoruz.

M. Debie, "L'heritage de l'historiographie grecque" in M. Debie (ed.), *L'historiographie syriaque* (Paris, 2009) 11, 21–24; ayrıca K. Pinggera, "Nestorianische Weltchronistik: Johannes Bar Penkāyē und Elias von Nisibis," M. Wallraff (ed.), *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik* (Berlin, 2006) içinde, 277 n. 69.

[64] Debie, in Debie (ed.), *L'historiographie syriaque* [3:63] 24–27; A. Palmer, "Les chroniques breves syriaques," aynı ciltte, 71, 83. Momigliano bile, *Classical foundations* [2:110] 145, Efesli John'dan (öl. yaklaşık 585) sonra Süryani dünyasındaki Eusebiusçu geleneğin farkında değildi.

İbn İshak, hacimli ve çok okunan çalışması *Allah'ın Peygamberinin Hayatı*[65] –bu eserin yalnızca İbn Hişam (öl. 828/833) tarafından hazırlanmış kısaltılmış bir özeti günümüze kalmıştır– adlı eserine önsöz olarak *Başlangıç Kitabı*'nı koymuştu ki bu, yaradılıştan İslam'ın şafağına kadarki tarihin, özellikle de daha önceki peygamberlerin bir muhasebesiydi. Çalışmanın sonraki bölümleri de Muhammed'in hayat hikâyesini hazırlamak amacıyla Güney Arabistan'a ve gittikçe de Mekke'ye odaklanıyordu.[66] İbn İshak Güney Arabistan'ı ne Ktesiphon'un ne de Konstantiopolis'in doğrudan müdahale etme arzusu duyduğu uzak bir bölge olarak görüyordu.[67] Roma her şeye rağmen kendisinin Hıristiyan vekili olan Aksum (Etiyopya) ve yerel Hıristiyan kiliseleri aracılığıyla bu bölgede etkinlik gösterirken İran bölgeyi bir süreliğine fethetmiş ve bir süre için kontrol altında tutmuştu.[68] Bu bakımdan İbn İshak, Eusebius'un Mesih'i Augustus'a bağlaması gibi İslam'ın doğuşu[69] için imparatorluk –Roma ve Sasani– nitelikli bir geri plan sağ-

---

[65] İbn İshak, *Life of the Prophet of God* (*Sīrat rasūl Allāh*) (İbn Hişam'ın düzeltmeleri, d. 828/33) [ed. M. al Saqqā, I. al-Abyārī, A. Shalabī (Kahire, 1936; yeniden baskı Beyrut, 1994); tr. A. Guillaume, *The life of Muhammad* (Londra, 1955), F. Wustenfeld'in edisyonuna marjinal göndermelerle birlikte, (Gottingen, 1858-1860), burada uylaşım için zikredilmektedir; İbn Hişam'ın dışarıda bıraktığı pasajlar Fez ve Şam elyazmalarında gün ışığına çıkmıştır: M. Hamīdullāh, *Sīrat Ibn Ishāq* (Rabat 1396/1976), A. Guillaume bunun bir özetini sunar: *New light on the life of Muhammad* (Manchester)]. Ayrıca bkz. R. Sellheim, "Prophet, Chalif und Geschichte," *Oriens*, 18-19 (1967) 33-91.

Parça parça muhafaza olmuş *Kitāb al-mubtada*, bkz. J. Horovitz (ed. L. I. Conrad), *The earliest biographies of the Prophet and their authors* (Princeton, 2002) 80-83; L. Conrad, "Recovering lost texts," *Journal of the American Oriental Society* 113 (1993) 258-263, striksiyonların çoğu G. D. Newby'nin yeniden inşalarına dayanmaktadır: *The making of the last Prophet* (Columbia, S.C. 1989); bunu şu metne de uygulamak mümkün: M. K. al-Kawwāz, *Muhammad ibn Ishāq: Al-Mubtada' fi qisas al-anbiyā'* (Beirut, 2006).

[67] Ibn Ishāq, *Life* [3:65] 25–26, 41–42.

[68] Ibn Ishāq, *Life* [3:65] 26, 42–47.

[69] Modern bir perspektif için bkz. J. Retsö, "Arabia and the heritage of the Axial Age," Arnason vd. (ed.), *Axial civilizations* [2:117] 337-358.

lamış oluyordu.[70] Fakat anlatısında imparatorluklardan ziyade dinsel toplulukların –özellikle de Necran Hıristiyanlarının– ya da bireylerin oynadığı öncü roller de inkâr edilmez. İbn İshak Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın Güney Arabistan'da hangi koşullar altında tesis edildiğini betimler.[71] Ayrıca, Hıristiyan olmak için Mazdekiliği ve ardından da uzun bir arayışın sonunda Peygamber için Hıristiyanlığı bırakan İsfahanlı Selman'ın hikâyesini uzun uzun anlatır. İbn İshak altıncı yüzyıl Ortadoğu'sunun dinsel akımlarının çoğuna temas ederek Muhammed'in belirmesinden önceki dönemi bir beklenti atmosferi biçiminde inşa eder ve hasretle beklenen elçinin nerede belireceği hususunda ipuçları bulmak için diyar diyar dolaşan ya da basitçe bekleyen Selman gibi duyarlı ruhların portrelerini oluşturur uzun uzun.[72] Böylesi bireyler birkaç kişiydi ve Muhammed'in gelişi hiç kuşkusuz bir devrimdi; ancak yine de İbn İshak eski bir dünya ile doğmakta olan yeni bir dünya arasındaki kopuşa değil de bu beklentiye ve peygamberlik zincirine vurgu yapar.

İslam'ın tarihsel bakımdan bağlamsallaştırılmasındaki bu cömertlik, Muhammed'in "dünya tarihinin ekseni"[73] haline getirilmesi, ister pozitif olsun ister negatif, dönemin diğer belirlemeleriyle de ilişki içindedir. Örneğin Ürdün'deki Kuseyr Amra'da bulunan ve Roma'nın, İran'ın, Aksum'un ve Vizigot İspanya'sının yöneticilerinin portreleriyle Halifeye

---

İbn İshak'ın bu janra ya da en azından kilise tarihçiliğine aşinalığı konusunda bkz. J. Wansbrough, *The sectarian milieu* (Oxford, 1978) 98, 116, 117, 123, 125; ayrıca C. F. Robinson, *Islamic historiography* (Cambridge, 2003) 135, ve daha genel olarak M. Di Branco, "A rose in the desert? Late antique and early Byzantine chronicles and the formation of Islamic universal historiography," Liddel & Fear (ed.), *Historiae mundi* [3:47] 189–206. Yunan Kilise tarihçilerinin, onuncu yüzyıl İspanya'sında yapılan Latin Orosius çevirisiyle karşılaştırılabilecek Arapça çevirileri yoktur: M. Penelas (ed.), *Kitāb Hurūšiyūš* (Madrid 2001).

İbn İshak, *Life* [3:65] 17, 22.

72 İbn İshak, *Life* [3:65] 115–17, 130, 133-149.

73 W. Raven, "Sīra," *EIs* 9.661a.

atfedilmiş geniş bir politik-kültürel bağlamı içerimleyen altı krallar freski[74] gibi ya da Şamlı John'un İslam'ı Hıristiyan sapkınlıklarının yüzüncüsü addetmesi gibi. Doğrusu peygamberî olandan halifeliğe özgü tarihe geçişi İbn İshak'ın kendisi gerçekleştirmiş ve buradan hareketle, ömrünün sonuna doğru bir *Halifeler Tarihi* oluşturmak suretiyle İslam'ı tarihin akışı içerisine iyice yerleştirmiştir. Bu eser *Siyer*'den çok daha az popüler olmuş ve günümüze de onun yalnızca birkaç parçası kalmıştır.[75] Yine de tıpkı Eusebius gibi, bizim için önemlidir, çünkü İbn İshak kendisini kendi dininin ortaya çıkışına ve peygamberî olaylarına hapsetmek yerine kendi zamanına kadarki hikâyeyi izlemeyi faydalı bulmuştur. Kendisini ilk dört halifeyle, "hak üzere yönlendirilmiş" halifelerle ya da söylenegeldiği üzere Halife-i Raşidin ile sınırlayabilirdi; ama yine de ihtilaflı ve bölücü Emeviler konusunu ele almaya da cesaret etmiştir. En azından ilk Emevi halifesi Muaviye'yi (661-680) detaylı bir biçimde ele almıştır; Şii eğilimlerinin bulunduğu tahminlerinin ışığında bakıldığında, insan, Muaviye'nin oğlu Yezid'in hükümranlığını ve Muhammed'in torunu, Ali'nin oğlu Hüseyin'in 681'de Kerbela'da gaddarca katledilmesini – Sünni/Şii bölünmesinin kökünde bulunan politik ve dinsel bir meşruiyet krizi– söz konusu edip etmediğini merak etmekten alıkoyamıyor kendisini. Her halükarda, İbn İshak, tıpkı Eusebius'un kendisini Kilisenin tarihini yazmaya adaması gibi, topluluğun Peygamber-sonrası ve gerçekte kutsal-söz-sonrası gelişiminin anlam ve öneminin farkındaydı. Her iki hikâyeyi de belirsiz bir biçimde uzatmak mümkündür.

Ancak eğer kilise tarihçileri Eusebius'un devamı niteliğinde yazılar yazmayı bıraktılarsa, bunun nedeni muzaffer

---

Fowden, *Qusayr 'Amra* [1:32] 197–226; ayrıca "The Umayyad horizon," *Journal of Roman archaeology* 25 (2012) 980-982.

Ta'rīkh al-khulafā': N. Abbott, *Studies in Arabic literary papyri* (Chicago, 1957-1972) 1.80-99; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, 1967) 1.289-290. İbn İshak muhtemelen Arap fetihlerinin tarihini de yazmıştır.

anlatının artık sürdürülemeyecek bir hale gelmesiydi; evrenselciler (hem zaman bakımından hem de mekân bakımından evrenselci olanlar) –ya da İbn İshak'ın sözleriyle "torunlar"– daha sinsi bir zayıflıktan mustariptiler: İslam'ın bütünüyle kendine yeterli hale gelişine tanıklık ediyorlardı. İbn Hişam kendi kısaltılmış edisyonunda İbn İshak'ın İslam öncesi tarihinin bütün temel izleklerini zaten kesip çıkarmıştı: "boş bir Hicaz bölgesi" yanılsamasının geliştirilmesi, unutulmuş Güney Arabistan'ın/Himyer'in filizlenen kent uygarlıklarına katkı ki daha sonraki tarihsel anlayış bundan derin bir biçimde etkilenmiştir.[76] İslam'ın bağlamsallaştırılması İslam'ın biricik ve Allah vergisi olduğu, bu nedenle başka hiçbir şeyle ilişki içerisine sokulmaya gereksiniminin bulunmadığı biçimindeki gittikçe büyüyen kanıyla iç içe geçmeksizin gerçekleşiyordu. İbn Hişam'ın İbn İshak'taki öğeleri muhafaza edip etmemek yönündeki kararlarının temel ölçüsü, kendisinin de kitabın başlangıcında söylediği üzere, bu öğelerin Kur'an'la doğrudan ilgileriydi. Zamanın seyri içinde İslam kendi kökenlerini kendiliğinden bir üretim olarak görmeye başladı. İslam öncesi dünyayı 'cahiliye' –cehalet, barbarlık ya da yasasızlık– dünyası olarak kodladı (dinsel perspektiften İslam öncesi şiir bir başka meseledir[77]). Emeviler dönemi kadar erken bir dönemde bile İslam âlimlerinin İslam öncesi peygamberler ve krallar konusunda çerçeveleyici bir anlatı oluşturmak için çalıştıkları doğrudur. Âdem'den Muhammed'e her bir esas figürden diğerine kaç yıl[78] geçmiş olduğunu hesaplama (başka bir deyişle bir "Hicret öncesi" kronolojisi oluşturma) çabasına bile girmişlerdi. Ama buradan bir şey çıkmadı (ve krallar ile peygamber-

---

[76] J. E. Montgomery, "The empty Hijāz," (ed.), *Arabic theology, Arabic philosophy* (Leuven, 2006) 37-97 ve I. Gajda, *Le royaume de Himyar a l'epoque monotheiste* (Paris, 2009), İslam öncesi şiire ve epigrafiye sırayla eğilerek bu boşluğu doldurma yönünde bir girişimde bulunur.

[77] Neuwirth, *Koran als Text* [1:6] 332-333.

[78] A. el-R. Tayyara, "Prophethood and kingship in early Islamic historical thought," *Der Islam* 84 (2008) 1-30.

lere ilişkin bu zayıf çerçeveler İbn İshak'ın İslam öncesine ilişkin anlatısında yer almadı). Erken dönem bir kronoloji yazıcısı Hicrî 1 yılını "tarihin ilk yılı" olarak tanımlayacak kadar ileri gitmiştir.[79] Müslümanlar hala Hicret'ten önce olup bitenleri MÖ/MS tarihlerine başvurmaksızın tam bir kesinlikle anlatı haline getiremiyorlar.[80] Ciddi belirsizlikler içeren "cahiliye" terimi bugüne kadar Müslümanların 'geç Antik Çağ'a' verdikleri yanıt olmayı sürdürmüş durumdadır: İki dışlayıcı öğreti, aynı madalyonun iki yüzü.[81]

İbn Hişam'a ve diğerlerine rağmen,[82] bir zamana kadar, geçmişi daha geniş bir görüş içinde ele alma cesaretini sergileyen Müslümanlar da var olmuştur. Bu bakımdan, Yakubi'yi ve Dinavari'yi içeren, Taberi'nin anıtsal kitabı *Krallar ve Peygamberler Tarihi*'nde doruğuna varan dokuzuncu yüzyıl evrensel tarihleri dikkate değerdir. Taberi'nin çalışması 920'lerde tamamlanmıştı ve İslam öncesi zamanlara ilişkin muhasebesinin bütün izlekleri açısından İbn İshak'a bir hayli borçluydu (ama İbn Hişam'ın bu eseri olmasaydı İbn İshak'ın bu görüşleri kaybolup giderdi).[83] Bir İranlı olarak Taberi Sasanilerin geniş kapsamlı bir muhasebesini sunar (aynı zamanda yalnızca İran ve Yahudi tarihlerinin Hicret öncesi kronolojinin temel bilgilerini sağlayacak düzeyde iyi belgelenmiş olduklarının

---

A. Borrut, *Entre memoire et pouvoir: L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72–193/692–809)* (Leiden, 2011) 32.

80 Uylaşımsal Arap formülleri açıkça Hıristyan'dır: qabla 'l-mīlād, "İsa'nın doğumundan önce" ve ba'da 'l-mīlād/sana mūlādīya, "İsa'nın doğumundan sonra." Cf. F. Rosenthal, *A history of Muslim historiography* (Leiden, 1968) 90. Avrupa'da bile MÖ tarihlemeleri, oldukça yavaş rağbet görmüş ve yalnızca on üçüncü yüzyıl sonlarında bir şekilde sık kullanılmaya başlanmıştır: A.-D. von den Brincken, "Beobachtungen zum Aufkommen der retrospektiven Inkarnationsara," *Archiv fur Diplomatik* 25 (1979) 1-20.

Neuwirth, *Koran als Text* [1:6] 39–42.

Dokuzuncu yüzyıl tarihçisi Vakıdî ile ilgili olarak örneğin bkz. T. Khalidi, *Arabic historical thought in the classical period* (Cambridge, 1994) 48.

83 L. E. Goodman, *Islamic humanism* (New York, 2003) 180-186.

farkındadır[84]). Hiç kuşkusuz Eusebius'un İran'a duyduğu ilgi kadar azdır onun da Roma'ya duyduğu ilgi. Bu nedenle, yalnızca, Suriye-Filistin'le ve İncil'in hikâyesine odaklandığı kadarıyla Hıristiyan kaynaklara dayanarak Roma'nın Augustus'tan Heraclius'a kadarki yöneticilerinin hızlı bir dökümünü verir. Eusebius'un kilise tarihinin yerine peygamberler tarihini geçirir ve başka bir yerde de kendisinin kutsal kahramanlarının yaşadığı topraklar Roma olarak belirince (Efes'in Yedi Uyurları, Aziz George) Hıristiyan anlatıları yerine Müslüman anlatılarını tercih eder. [85] Fakat bütün bunlar tektanrıcı bir tarih perspektifi davasına kayıtlıdır ve eğer tek bir Tanrı varsa, insanlığın da en nihayetinde tek bir tarihi var demektir. Taberi'den sonra biyografik ve yerel tarihler –ya da en fazlasından zaman bakımından şimdiye en yakın zamanlara ve mekan bakımından yerele çok daha fazla odaklanan evrensel tarihler– sahayı kapladı.[86] Yine de *Krallar ve Peygamberler Tarihi* Halifeliğin erken tarihi için referans anlatı olma özelliğini muhafaza etti.[87]

Kapsamlı bir tektanrıcı tarih anlatısı üretimi yolundaki çabalar en parlak dönemini onuncu yüzyıl Süryani Hıristiyan dünyasında yaşamıştır. Doğu Romalıların çoğunluğu Roma'nın Tanrı'nın iradesiyle belirmiş biricik imparatorluk olduğu biçimindeki Eusebiusçu anlatıya İslam'ı katmak istemiyordu. Müslüman tarihçiler ise İslam öncesi dönemle çok çok daha az ilgiliydiler. Ama Halifeliğin egemenlik döneminde

---

[84] Michael Whitby, "Tabari: The period before Jesus," H. Borm & J. Wiesehofer (ed.), *Commutatio et contentio* (Dusseldorf 2010) 401.
Al-Tabarī, *History of the prophets and kings* (*Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk*) [ed. M. J. de Goeje vd. (Leiden, 1879–1901); ed. & çev. E. Yarshater (Arnavutluk, 1985–)] 1.703-704, 740-744, 775-782, 795-812.
Robinson, *Islamic historiography* [3:70] 134–42, özellikle 139; Goodman, *Islamic humanism* [3:83] 201–2. Orta Çağ Batısındaki Kilise tarihçileri arasındaki benzer bir eğilim için bkz. Momigliano, *Classical foundations* [2:110] 146–49.
F. M. Donner, *Narratives of Islamic origins* (Princeton 1998) 291–92.

çoğunluğu monofizit veya Doğu Kilisesine bağlı olan Suriye Hıristiyanları gerçeklikle temaslarını koparmaksızın İslam'ı yadsıyabilecek durumda da değillerdi; kendi kimliklerini kaybetmeksizin İslam öncesi tarihi silebilecek durumda da değillerdi. Bu da şeyleri oldukları gibi görebilme konusunda onlara oldukça güçlü bir konum bahşediyordu – acı ve mücadele konusundaki Makabe kaynaklı takıntılarına karşın.[88] Elimizdeki en iyi tanık olan kronikçi Elias Bar Shenaya'nın, Bereketli Hilal'in tam ortasında, yani Birinci Binyıl dünyasının merkezinde yer alan Nusaybin'deki[89] Doğu Kilisesi'nin piskoposluk makamında –1008'den başlayarak– oturmuş olması elbette rastlantı değildir.

Kendi döneminin Doğu Kilisesinde önde gelen kilise tarihi yazıcılarından olan Elias'ın Arap dünyasına da esaslı bir biçimde dalmış olduğu, kroniğinin Süryanice versiyonuna paralel bir de Arapça versiyon hazırlama planı ve bu planın da MS 622'den, yani Hicret yılından yol koyulması nedeniyle zaten oldukça açık durumda. O noktaya kadar Olimpiyatları ve Seleukos dönemini kullanmıştı; Edessalı (Urfa, Rıha) Jacob dönemlerin bir karışımını kullanmış; Evagrius da Antiochos dönemini ön plana çıkarmıştı. Yeniden Diriliş dönemi Dionysus Exiguus tarafından 525'te Roma'da icat edilmişti, ama bu görüş Batıda bile sekizinci yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya

---

88 M. Detoraki (ed.), *Le martyre de Saint Arethas* (Paris, 2007) 64-77.

89 Elias bar Shenaya, *Chronicle* [ed. & çev. (Latin) E. W. Brooks & J.-B. Chabot, *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum* (Paris, Rome, 1909-1910)]; Pinggera, Wallraff (ed.), *Julius Africanus* [3:63] içinde, 273-283 (not 269, 273, 281, Doğu Kilisesinin, daima başka inançlara bağlı kimselerin egemenliği altında yaşamak bakımından kendisini görme biçimi üzerine); A. Borrut, "La circulation de l'information historique entre les sources arabo-musulmanes et syriaques: Elie de Nisibe et ses sources," Debie (ed.), *L'historiographie syriaque* [3:63] içinde, 137-159; H. Teule, "The Syriac Renaissance," H. G. B. Teule vd. (ed.), *The Syriac Renaissance* (Leuven, 2010) 3–5, 24; Elias'ı sembolik bakımdan binyıl dönümüne ve Müslüman kültürel baskınlığının kesin bir nitelik edindiği dönemin hemen başlangıcına yerleştirir.

başlamıştır.[90] Elias'ın, bu kadar kısa sürede yeryüzü üzerinde böylesi bir genişliğe yayılan Müslümanlığın tarihlerine bir avuntuyla dönmüş olduğunu tahayyül etmek mümkündür.

İslam öncesi tarih için Arapların kendilerine ait bir tarihleme sistemi sunma şansları yoktur ve tarih yazıcılıkları da Muhammed'in arka planı konusuna yalnızca kısmen odaklanmaktadır. Burada Elias'ın önündeki modeller, özellikle de Eusebius, dışlayıcı bir biçimde Hıristiyan'dı. Küçük Doğu Kilisesi'nin tarih yazıcılığı Elias'ın zamanının çok öncesinden beri hayatta kalmaya başarmıştı[91] ve Elias da bir monofizit olan Edessalı Jacob'un *Kronik*'ini Olimpiyatları da içerecek şekilde mutlulukla benimsemişti.[92] Jacob da Eusebius'un *Kronik*'ini kendisine temel almıştı. Elias Âdem'le başlar ve bütün antik imparatorlukları eserine alır. Ancak Eusebius'un Akkadlılardan sonraki İran'a ilgisizliğine ve Sasanileri bütünüyle görmezden gelmesine karşılık Elias (yine Edessalı Jacob gibi) Sasani imparatorlarını Romalı meslektaşlarının hemen ardına kaydeder; hemen arkasından da halifeleri ki bu hususta

---

90 G. Declercq, *Anno Domini* (Turnhout, 2000) 44-48, 97-101, 149-179 (bu gönderim için Anthony Kaldellis'e teşekkür borçluyum). Hicri tarih başlangıcı ve bunun Miladi tarihlemeyi teşvik etmiş olması ihtimali (Declercq tarafından 177-179'da, pek çok krallık ve saltanat sisteminin varlığı nedeniyle beliren karışıklığa atfedilen, ama yine de bunların yanı sıra kullanılmaya devam edilen) konusunda aşağıya, "Birinci Binyıl İçin ve Ona Karşı" başlıklı kısma bkz. Andrew Palmer Yeniden Dirilme Çağ'ının, Avrupa misyonerliği etkinliklerinden önce Hıristiyan Suriye'de pek de kullanılmamış olabileceği konusunda bilgilendirdi beni.

Yine de, temelde Doğu Kilisesiyle ilgili olsa da İran, Roma ve Arap tarihlerine de değinen ve İsa'dan dokuzuncu yüzyıla kadarki dönemi içeren onuncu yüzyıl Arapça *Siirt Kroniklerini* de not etmeli: J. Howard-Johnston, *Witnesses to a world crisis* (Oxford, 2010) 324-331. Huneyn İbn İshak'ın kayıp dünya tarihi konusunda bkz. S. Griffith, "Syrian Christian intellectuals in the world of Islam," *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 7 (2007) 59.

Pinggéra; Wallraff (ed.), *Julius Africanus* [3:63]içinde, s. 282; W. Witakowski, "The Chronicle of Jacob of Edessa," B. ter Haar Romeny (ed.), *Jacob of Edessa and the Syriac culture of his day* (Leiden, 2008) içinde, s. 37, 44.

Elias'ın temel kaynağı büyük Taberi'dir. Mekân bakımından, perspektifi oluşturan, Caesarea kıyılarındaki Eusebius'un durumunda olduğu gibi artık Akdeniz değil, bir sonraki bölümde keşfine çıkacağımız daha geniş ufuklardır. Zaman bakımından, Elias'ın kroniği Birinci Binyılı aydınlatmaktadır. Çalışmanın birinci bölümü Kitab-ı Mukaddes'teki figürlerin, hanedanların ve piskoposların kronolojik hesaplamalarla birlikte listelenmesiyle sınırlanmıştır. Ardından bir boşluk gelmektedir ama bunun metindeki bir kayba işaret etmediği açıktır (günümüze kalmış bulunan tek el yazması kopya British Library'de bulunmaktadır ve bu bizzat Elias'ın el yazması olabilir[93]). Bunun ardından kronik Edessa Kralı Abgar'la, Tiberius'la, Pontus Pilatus'la ve Mesih'le başlamakta ve 1018 yılına uzanan bir sekans açılmaktadır. Ve eğer Birinci Binyılın bu tektanrıcı muhasebesi –Roma'ya ve Halifeliğe aşağı yukarı eşit yer verirken İran'a da benzer bir yer ayırır, ama İran'ı yine de bir hayli özetleyerek ele alır– 1000 yılından hemen sonra Nusaybin'de yaşamış bir Doğu Kilisesi piskoposu tarafından üretilmiş olmasaydı bile, bu dönemin modern bir öğrencisi Yunan kilise tarihçilerine ve İbn İshak ile Taberi'ye başvurmak ve kendi öncellerinin Katolik seçmeciliğine dayanan, potansiyel bakımdan evrensel bir tarih olması için Evagrius'u örnek almak suretiyle böylesi bir kolajı pekâlâ oluşturabilirdi.[94]

Emevi ve Abbasi Halifeleri üzerine ciddi bir anlatı sunan tek Doğu Romalı tarihçi Theophanes'in kaynağının neden Süryanice olduğunu görmek artık mümkün – bu kaynak açıkça Edessalı Theophilus'tur; erken Abbasi döneminde yaşmış olan Theophilus Kalkedonlu bir hezarfendi ve kroniğine hem Doğu Roma İmparatorluğunda hem de Halifelikte gerçekleşen olayları kaydetmişti.[95] Yine de hakkaniyetli bir biçimde Elias'ın basit bir kronikçi olduğunu, bir kilise tarihçisi olmadı-

---

93 Pinggéra; Wallraff (ed.), *Julius Africanus* [3:63] içinde, s. 276, 282.

94 Van Nuffelen; Liddel & Fears (ed.), *Historiae mundi* [3:47] içinde, s. 168-170.
R. G. Hoyland, *Theophilus of Edessa's Chronicle* (Liverpool, 2011).

ğını, bir din tarihçisi olmaktan ise bir hayli uzak olduğunu belirtmeliyiz. Bu nedenle Tanrısal inayetin peygamberler aracılığıyla işlemesi konusunda tutarlı bir muhasebe sunma ihtiyacı duymak konusunda elbette özgürdü. Yalnızca Muhammed nedeniyle değil, İslam yönetimi altında bir piskoposun böyle bir kitap yazmasının pek de kolay olmaması nedeniyle de... Bu görev, önünde kendilerinden yol koyulabileceği İncilleri ve Resullerin İşlerini bulan Eusebius için olduğundan bile çok daha zordu; çünkü önünde İbn İshak ve onun peşindeki Taberi vardı ve burada söz konusu olan Muhammed'in hayatındaki olaylara ilişkin tarih-dışı bir biçimde düzenlenmiş bir gelenekler toplamıydı ki bu da uyum sağlanması gereken, bütünüyle anlatı-dışı bir kutsal-söz gövdesi anlamına geliyordu. Diğer yandan İbn İshak, Esusebius'un İsa'nın hayatına olan mesafesinden çok daha az bir zamansal mesafeden Muhammed'in hayatını yazıyordu ve kaynakları konusunda daha emin duygular geliştirebilecek durumdaydı ki bu kaynakların kimileri hiç kuşkusuz sözlü kaynaklardı. Eusebius çarmıha gerilişten kendi zamanına kadar, yani üç yüzyıllık bir zaman dilimi içinde anlatının ve otoritenin bütün aktarımını – hatalarla ve sapkınlıklarla kuşatılmış bir süreç– yeniden inşa etmek zorundaydı.

Kutsal söze dair konulardaki saygılarına –Eusebius için Yeni Ahit kanonu, İbn İshak için Kur'an'ın tarihselliği ve Taberi için de Kur'an yorumları– karşın bu üç tarihçi de kendi topluluklarında otorite niteliği edinen tarihsel anlatılar üretmeyi başarmış ve bu nedenle de muhafaza edilmişlerdir. Toplulukların ayrışması ve düşmanlaşması bunların sunduğu farklık peygamberlik tarihlerinin asla uyuşmadığı anlamına gelmekle kalmıyor, aynı zamanda bu toplulukların az ya da çok "seküler" tarihçilerinin de öyle pek de karşılaştırılmadığı anlamına da geliyor. Şimdi, programlı bir kitabın riske atabileceği tek şey bunların olgunlaşmalarının ortak paydalarına işaret etmektir ki bu olgunlaşmaya Rabbinik Yahudilik ve diğer belirli gelenekler de eklenmelidir. Çok uzak olmayan bir

gelecekte, Birinci Binyılı çerçeve kabul ederek, bütün bu deneyimlerin seküler bir tarihini üretme amacını taşıyorum.

Birinci Binyıl İçin ve Ona Karşı

Carl Becker bir asır önce şöyle bir kehanette bulunmuştu: "Öyle bir zaman gelecek ki geç Helenizm İslami gelenekten geriye doğru kavranmak suretiyle takdir bulacak."[96] Eğer Birinci Binyılı temel çerçevemiz olarak kabul edersek (bu kabul, ister uzun kabul edelim, ister kısa geç Antik Çağ'ı politik, sosyoekonomik veya kavramsal olarak paralel bir biçimde kullanmayı sürdürmeyi dışlamaz), zaman çerçevesinin bu genişletilmesi kimi büyük tarihsel fenomenlerin daha net bir görünüme kavuşmasını sağladığı için bunları çözümlememizi kolaylaştıracaktır. "Muhammed'den önceye" "Muhammed'den sonrasının" aracılığıyla baktığımızda önümüze yeni bir ışık düşmektedir ve bunun tersi de aynen geçerlidir. Örneğin kendini Hıristiyanlığın hatalarının düzelticisi olarak sunan –ama kimi bakımlardan da Hıristiyanlığın bilgeliklerine direnemeyen– İslam perspektifinden bakılarak çalışıldığında Hıristiyanlık ve Hıristiyanlaşma deneyimi göreli bir nitelik kazanmaktadır. Monarşik halifeliğin İslam'da etkili bir biçimde devam etmek hususundaki başarısızlığını ve kaynağa dayandırılmış bir kutsallık içermeyen, âlimce bir dinsel liderliğin başarısını incelediğimiz zaman, Hıristiyan monarşisinin ve rahipliğinin biricikliği ve bunların karşılıklı etkileşimi daha görünür olmaktadır. Ayrıca Emevileri Doğu Roma'nın ışığında, Abbasileri de Sasanilerin ışığında okuduğumuz zaman da ister devlet olarak olsun ister uygarlık olarak, İran ile Roma'nın dikkat çeken sürekliliklerini ve etkilerini daha bir açıklıkla takdir etme noktasına geliriz. Bütün bunlar yankıları bugün de işitilen gelişmelerdir[97] ve Birinci Binyılın öğrencileri bunları ele

---

96 Becker, *Islamstudien* [2:74] 1.201.

97 Bunu yapmayan diğerleri de tarih yazımcılığı bakımından hâlâ önemli olabilirler. Örneğin R. Alston'ın Doğu Roma şehirciliğinin ve

almakta, Kuzey Afrika, Arabistan, Levant ve İran sanki haritaya pat diye 640'ta düşmüş gibi davranan tarihçilerden daha mahirdirler.

Oldukça yerinde bir biçimde şu söylenmiştir:

> "Tarihsel bir çağ olarak geç Antik Çağ'ın ayırt edici niteliklerle ve daha sonraki gelişmeler açısından taşıdığı anlamla birlikte yeniden keşfedilmesi, tarihsel araştırmanın son on yıllardaki tartışmasız en önemli sonuçlarından biri olmuştur ve bunun karşılaştırmalı tarih açısından ne gibi içerimlerinin olduğu konusu ayrıntılı bir biçimde keşfedilmeyi beklemektedir."[98]

Yine de söz konusu dönemi genişçe tanımlamak suretiyle bu karşılaştırmalı gayreti biraz kolaylaştırmaya çalıştığımızda Hıristiyanlık için en açık karşılaştırma nesnesi olarak İslam beliriyor ve derhal elimizde Giardina'nın tahayyül ettiğinden daha büyük bir "bomba" beliriyor ve geç Antik Çağ her türlü makul sınırları parçalayarak patlıyor. Antik Çağ olarak adlandırılan hiçbir şey İslam'ın onuncu yüzyıldaki olgunlaşmasını açıklayabilecek kadar "Orta Çağ'a" doğru ikna edici bir biçimde genişletilemez; Hıristiyanlığın doğuşunu ve gelişimini kapsamak istiyorsak, bütün o süreci İmratorluk Roma'sı bağlamına dâhil etmek ve böylelikle de "geç" sıfatının kabul edilebilir bir tarzda geriye doğru genişletilmesinden uzak durmak zorundayızdır. Giardina'nın saptamasının doğruluğuyla; ancak getirdiği çözümün aşırı muhafazakâr niteliğiyle ve geç Antik Çağ çalışmaları ile İslam çalışmalarının birleşmesinin getirdiği meydan okumanın karşısına dikilmekte neden olduğu başarısızlıkla yüzleşmemiz gerekiyor.[99]

---

ekonomisinin çöküşü analizini sorgulamak için erken dönem Halifelik Suriye'sinden "geriye doğru okuması" dikkate değerdir: *Acta Byzantina Fennica* 3 (2010) [2:113] 14-15.

98 Arnason vd. (ed.), *Axial civilizations* [2:117] 287.

99 F. Millar'ın Latince pahasına Yunanca ve İbraniceye odaklanan, fakat yine de "*bizim* (Batının) kavramsal kökenlerimizin" bir parçası olarak görülmeyen İslam'ı dışlayan, Yahudi-Hıristiyan bir niteliğe sahip bir antik

Sorgulanmakta olan gelenekleri ve toplumları kendi gelişim ritimlerine uygun olarak kavramak yolundaki içkin avantajlarına ek olarak Birinci Binyıl çerçevesindeki bir yaklaşım, 1. Bölümde işaret ettiğim, Avrupa'nın kendi Müslüman nüfusunu kendisinin bir parçası kılma görevinde de iş görecektir. İçleyici toplumsal tutumların ve politikaların üretilmesi yolunda, okul müfredatlarında yaygınlaşan içleyici tarihler, İslam dünyasını dışlayacak bir biçimde tanımlanmış Orta Çağ ya da Antik Çağ dönemselleştirmelerinden daha çok işe yarayacaktır. Komünizmin çöküşü ve 1990'larda belirli bazı politik sınırların ortadan kalkması gibi birtakım 'iyimser' konjonktürlerin bir süre için hudutlardan azade bir uzun geç Antik Çağ'ı göreli olarak revaçta kıldığı; stratejik dengenin bir gün yeniden bir kayma yaşayacağı ve bu nedenle de uzun dönemselleştirmelerin gelip geçici birer moda olmaya yazgılı oldukları ileri sürüldü.[100] Yine de İslam'ı Avrupa'ya getiren nüfus hareketlerinin sömürgelikten çıkışta ve küreselleşmede çok derin kökleri bulunuyor; ilk göçmenlerin torunları, hatta torunlarının torunları bile doğmuş durumdayken, bunların tek evi Avrupa durumundayken, bu artık geri döndürülebilir bir mesele olmaktan da çoktan çıkmış durumda ve öyle görünüyor ki Ortadoğu ve Afrika toplumları üzerindeki baskılar; iklim değişikliğinden, su kıtlığından, savaşlardan, toplumsal kargaşalıklardan ve ekonomik durgunluktan kaynaklanan baskılar nedeniyle bu durum yoğunlaşarak sürecek. Bütün bu nedenlerle daha içleyici bir geçmiş görüşü yönündeki baskılardan da öyle kolay kurtulma şansımız yok.

Birinci Binyıla karşıt olarak az ya da çok doğrudan başka hangi argümanlar ileri sürülebilir? Genel düşüncelerden yola çıkılarak, örneğin, dönemselleştirmenin her şey olup bittikten sonra, spesifik bir bakış açısından, önyargıdan kaçınamadan

---

tarih müfredatı yönündeki cesur önerisiyle karşılaştırıp karşıtlaştırınız; *Rome, the Greek world, and the East* [2:3] 3.505-508.

100 Cameron, "The 'long' late antiquity," Wiseman (ed.), *Classics in progress* [2:116] 175-176, 190-191.

tarihe bizim giydirdiğimiz bir şey olduğu, aşırı bir anlam atfedilmemesi gerektiği, ama yine de tutarlı bir serimleme ve öğretim açısından elbette kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Tarihçi ideal bakımdan tarihi bir süreklilik olarak incelediği bir konumda olacaktır; araştırma amaçları için bu sürekliliği mikrodönemlere ayırır ve ardından bir sentez oluşturmak için yeniden genişletir. İnsan ancak onaylayabilir bu argümanları. Fakat uzmanlaşma alışkanlığı ve zorunluluğu veri kabul edildiğinde, pratikte çok az insan genel bir bakışa erişebilir. Bu durumu hafifletmek istiyorsak, araştırma kullanımlarımızda daha uzun dönemselleştirmeler önererek (ya da bunlara geri dönerek) başlayabiliriz; böylelikle en azından söz konusu ideal insanlara daha erken bir yaşta aşılanmış olur. Aynı zamanda, birbirini tamamlayan dönemselleştirmelerin bir arada işletilmemeleri için de hiçbir neden yoktur – bu durumda, Birinci Binyıla ilişkin temel bir argüman, tanımı konusunda bir uzlaşmaya varmanın çok zor olduğu geç Antik Çağ'ı aydınlatmaya ve bağlamsallaştırmaya da yardımcı olacaktır (Ve elbette bu da kolay olmayacak: İleride tartışmaya dahil olacak Müslümanlar elbette geç Antik Çağ'ın neden İslamlaşmayla değil de Hıristiyanlaşmayla bu kadar ilgili olduğunu soracaklardır).

Birinci Binyıl argümanıma bir itiraz da onun mümkün olan tek dönemselleştirme olmadığıdır: Örneğin Romalılar kendi şehirlerinin bininci doğum yılını Kolezyum'daki vahşi hayvan gösterileriyle 248 yılında kutlamışlardır. Bizim Birinci Binyıl formülümüz, temel anlamı teolojik olan ve gerçekte Hıristiyanlar için büyük önem taşıyan bir olaydan, İsa'nın doğumundan hareketle hesaplanmış bir formüldür; ancak bir yandan da bu dönem, İslam-öncesi tarihi önemsizleştiren başka bir dine, İslam'a doğru da yol alan bir dönemdir. Bu nedenle, birinci Hıristiyan binyılını tek başına öne sürmek Hıristiyan-merkezcilik ya da hatta Avrupa-merkezcilik olarak ya da yalnızca bir kafa karışıklığı olarak görülebilir. Arnaldo Ma-

migliano'nun neredeyse elli yıl önce verdiği bir derste söylediği üzere:

> "Olguların içkin önemlerine ve kanıtların kendilerine yaslanılabilirliğine göre seçilen tarihsel dönemler biçimindeki modern fikir, açıkça, pagan mirasımızın bir parçasıdır. Deneyimlerimiz gösteriyor ki bu, dünyanın yaratılışıyla başlayan Yahudi tarih görüşüyle bir yolu bulunup uzlaştırılabiliyor. Yeniden Bedenlenme fikriyle ikiye bölünmüş Hıristiyan tarih görüşüyle uzlaşma sorunu çok daha zor bir sorundur."[101]

Yine de *kullanışlı* bir tarihsel dönemselleştirme olarak Birinci Binyıl, güvenilir bir biçimde doğrulanmış olaylarda (çok daha az güvenilir bir biçimde yorumlanmış olsalar da) köklenen bir dönemselleştirme, tanımı gereği, İslam'ı *olduğu kadar* Hıristiyanlığın oluşumunu da içerir ki İslam'ın baştaki kavramı Hıristiyanlığın yetersiz olduğu noktalarda öyle pek de az iş görüyor değildir. Ve Hıristiyanlık ile İslam'ın karşılaşmasına böylesine bir canlılık veren ve bu karşılaşmayı bu kadar ilginç kılan meseleler de temelde teolojik meselelerdi. Eğer bu meseleler salt askeri, politik ya da ekonomik meseleler olsaydı bugün bunları hala tartışıyor olmazdık. Daha da ötesi, Birinci Binyılın dayanağı durumundaki "MS/MÖ" biçimli tarihleme sistemi İslam'ın yükselişine de bir şeyler borçludur. Bu sistem Latin dünyasında Bede, 731'e kadar (alim olmayanlar arasında ise çok daha sonra) ya da Yunan dünyasında Bizans'ın son dönemlerine kadar pek de revaçta olmamıştır. Her iki durumda da İslam'dan gelen ve gittikçe büyüyen basıncın keskin farkındalığı söz konusudur, böylelikle belki de Hıristiyan Çağı'nın benimsenmesi, Hicri 22 yılı gibi erken bir tarihte bir papirüs yazmasında[102] ilk izine rastladığımız basit ve bütün-

---

[101] A. Momigliano, *Essays in ancient and modern historiography* (Oxford, 1977) 196-197.

[102] V. Grumel, *La chronologie* (Paris, 1958) 222-224; Declercq, *Anno Domini* [3:90]. Serasenler: R. G. Hoyland, *Seeing Islam as others saw it* (Princeton, 1997) 226-227; K. S. Beckett, *Anglo-Saxon perceptions of the Islamic world*

lüklü Hicri Çağ formülüne (en önde olan Doğu Kilisesi Hicri Takvimi 676 gibi erken bir tarihte benimsemişti[103]) karşı bir derhal müdahale arzusuyla gerçekleştirilmiş bilinçli –ve gecikmeli– bir müdahaledir.

Birinci Binyıl fikrinin en çok eleştiriye uğrayan veçhesi (uzmanına güveniniz!) her şeye karşın Augustus ve Mesih ile yaptığı Eusebius'çu başlangıçtır. Binyılın başlangıcıyla birlikte Hıristiyanlığın başladığını ve Roma İmparatorluğunun olgunlaştığını veya yeni bir aşamaya geçiş yaptığını kimse yadsıyamıyor olsa da Hıristiyan tarihçi Eusebius'un bu çakışmayı Tanrı'nın inayeti olarak kodlaması bu olguyu tabu kılmaya yetiyor. Hıristiyan-merkezcilik biçimindeki başlıca suçlamaya karşı, Birinci Binyılı, yalnızca bir değil birçok kültürel akımı içeren ve elbette ortalama ve sembolik birtakım esnek hatlardan oluşan, ama bu bölümde ana hatları belirtilip de 5 ve 6. Bölümlerde ayrıntılarına gireceğim çeşitli Hıristiyan-olmayan kültürel olgunlaşma süreçlerine de tekabül eden bir çerçeve olarak önerdiğim olgusundan başlayarak pek çok itiraz geliştirebilirim. Eusebius'a gelince, birtakım özel fanteziler oluşturmuyor, kendi kuşağını ve sonraki kuşakları Roma ve Kilise üzerine kendisinin düşündüğü gibi düşünmeye yönlendiriyor[104] ve böylelikle de daha öte bir yönelimi teşvik etmiş oluyor, örneğin pek çok piskoposluğun, hem Doğuda hem de Batıda kilise liderliğini olduğu kadar uygar liderliği de kabul ederek Roma İmparatorluğunun otoritesini kabul etmesine ve bu sadakat üzerinde konum almasına yol açıyordu. Eusebius'un görüşleri, kökenleri bakımından ne kadar teolojik

---

(Cambridge, 2003) 18, 123-124. Hicret: A. Ghabban, "The inscription of Zuhayr," *Arabian archaeology and epigraphy* 19 (2008) 216; ayrıca Donner, *Narratives* [3:87] 237; kimi değerlendirmeler için bkz. Pourshariati, *Decline and fall* [1:22] 167-171, 465.

103 Pinggera; Wallraff (ed.), *Julius Africanus* [3:63] içinde, 281.

104 Ayrıca bkz. Mann, *Sources of social power* [1:4] 1.306-310: "İmparatorluğun çelişkilerinin bir çözümü olarak Hıristiyanlık" (308'de Hıristiyanlığın bir süreğenlik içinde Çarmıh'tan yayılmış olduğu fikrinde ısrar etmektedir).

olurlarsa olsunlar, tarihteki etkin güçler arasındaki yerlerini almışlardır.

Bu tartışmanın daha yaratıcı bir veçhesi ise tarihsel dönemselleştirmelerin doğası üzerine bir düşünümü teşvik etmesidir. Bu dönemselleştirmeler çok da çaba harcamaksızın fenomenlerden (bir imparatorluk ya da hanedanın yükselişi ve düşüşü) türetilebilirler veya az ya da çok uygunluk ve isabetle, tarihçinin vazettiği şöyle bir soruya tekabül edebilirler: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gençlik ve olgunluk dönemlerinde birbirleriyle ve Yunan felsefesi ile Roma hukuku gibi daha seküler akımlarla nasıl bir etkileşim içinde olmuşlardır? Bu etkileşimler bizim içinde bulunduğumuz kültürel konjonktüre bir şeyler söyler mi? Bu türlü zihin meşguliyetlerinin insanı, inceleme kolaylığı zemininde –ama teolojik ve bir tür gizli inayet düşüncesinin beslediği bir zeminde değil elbette– Birinci Binyılda rasyonel ve işlevsel bir dönemselleştirme bulmaya götürebileceği vakıadır. 4. Bölümde İran'ın, Roma'nın ve Halifeliğin emperyal rejimlerinin de bu çerçeveye nasıl uymakta oldukları konusuna daha ayrıntılı yorumlar getireceğim. Ancak çözümlememizi daha ikna edici kılmanın yollarından biri bakma konumumuzu çeşitlendirmek olduğu için, dönemselleştirmelerin birtakım sabit dayanakların üzerine bir kemer gibi uzandıkları için her bir dayanak noktasının her şeyi düz anlayanlar açısından direnmesi güç provokatif sorular ("Neden Augustus/İsa?", "Neden İbn Sina?") doğurduklarının bilgisiyle, burada bir yaklaşımın daha sözünü edeceğim. Kemerin kilit taşından, yani bir insanın sebeplerin ve sonuçların yeterince aydınlatıldığından emin oluncaya kadar öncesini ve sonrasını kendisinden hareketle okuduğu bir eksen olaydan başlayabilmek için, bir dönemselleştirmeyi, bir başlangıç ve bir son arasına değil, bir odağa göre konumlandırmak gerekir.[105] Burada önerdiğim eksen olay kitabın adında da zaten dile getirilmiş durumda: *Muhammed'den Önce ve Son-*

[105] Osterhammel, *Verwandlung* [2:94] 99.

ra. Bu, dar anlamda şu biçimde yorumlanabilir: "Önce" altıncı yüzyıl Arabistan'ının dinsel ve politik karmaşıklığı olurken "sonra" da Arap imparatorluğunun Muhammed'in ölümünü takip eden yüzyıldaki hızlı yayılmasına gönderim yapmaktadır. Fakat ben daha geniş bir bakış açısını benimsedim ve Muhammed'i başlangıcından itibaren diğer dinlerle diyalog halinde olan; ardından olgunlaşan ve kendi çekimsel gücünü pratiğe döken bütün bir dinsel kültürün bir simgesi olarak ele aldım. Başka bir ifadeyle hem kemeri hem de ekseni bir arada kullanarak çok şey kazanabileceğimizi düşünüyorum.[106] Birinci Binyıl dönemselleştirmesinin en lütufkâr sonuçlarından biri, temel tanımını türettiğimiz tektanrıcı dinleri olduğu kadar felsefeyi ve hukuku da incelemeye uygun olmasıdır.

Belirli bakımlardan kendi çağımızdaki uygarlıklar çatışmasını aydınlatmak için de tasarlanmış olan Birinci Binyıl fikrine bir diğer itiraz da tehlikeli bir biçimde teleolojik olduğu şeklinde gelişebilir. Burada uygun teleoloji ile uygun olmayan teleoloji arasında bir ayrıma gitmemiz gerekiyor. Örneğin Konstantin'i her şeyden önce Batı uygarlığının kurucusu olarak görmek uygunsuz bir teleolojidir, çünkü onun mücadele ettiği monoteizm-monarşi ilişkisi, Doğu Roma'yla hem bir süreklilik hem de komşuluk ilişkisi içinde olan ve çeşitli zamanlarda hem Batı Hıristiyanlığıyla hem de Doğu Hıristiyanlığıyla çatışan İslam dünyasındakine benzer bir şekilde köktenci bir ilişkiyken, o, aynı zamanda Latin Hıristiyanlığıyla genellikle çatışma içinde olan Doğu Roma'nın ya da Bizans'ın da şafağında durmaktadır. Bugün hiç kimse Hıristiyanlığın ve İslam'ın yükselişlerinin, Birinci Binyılın günümüz üzerinde de hayati etkileri bulunan köklü olayları olduklarını inkâr edemez: Bu nedenle Birinci Binyıl makul bir şekilde yalnızca ken-

---

[106] Hristiyan-merkezci olduğu varsayılan dönemselleştirmelerden hoşlanmayanların İslam-merkezci dönemselleştirmelere de mesafeli olmaları beklenir ama, halihazırda entelijansiya için İslam Hıristiyanlıktan daha zayıf bir tehdit durumunda olduğu için, pratikte durum her zaman böyle değildir.

di hesabına değil, günümüz konjonktürünün de birincil kaynaklarından biri olarak pekâlâ ele alınabilir – fakat günümüz konjonktürü üzerindeki etkilerini, Birinci Binyılın zorunlu olarak buraya doğru yönelmiş olduğunu ileri sürmek üzere devreye sokmamak şartıyla.

Konuyla ilgili bir diğer mesele de entelektüel sistemlerin uzun dönemler çerçevesinde incelenmesidir ki bu da 'teleoloji' suçlamalarına yol açmaktadır; özellikle de daha sonraki bir dönem "ortodoks" ya da "klasik" olarak sunulduğunda. Ortodoks/klasik olarak görülen inşaların var olduğu elbette doğrudur; bunu yadsımak budalalık olur. Tarihçinin işinin bir parçası da bu türlü bir uzlaşımı ve bundan türeyen kimlik duygusunu neyin ürettiğinin izlerini sürmektir. Fakat aynı zamanda, zamanın belirli bir anında verili olan kültürel inşaları, retrospektif bir biçimde yalnızca bizlere görünür olan bir 'klasik kristalleşmeye' doğru yol alan temel 'eğilimler' olarak görmek konusunda da dikkatli olmak gerekmektedir. Yalnızca bir örnek: Dokuzuncu ve onuncu yüzyıl Arap felsefesi, çoğunlukla, Latin skolastik felsefesine ve ardından da Rönesans'a giden yolun bir aşaması olarak ele alınmıştır. Bu özellikle utanç duygusu olmayan bir teleolojidir, çünkü bir kültürü yalnızca bir diğer kültürün terimleriyle onaylamaktadır. Elinizdeki kitapta Arap felsefesi kendisinden günümüze kadarki seyri içerisinde kendi bağımsız hikâyesine sahip bir felsefe olarak görülmektedir. Amaçlarımdan biri de düşünme biçimlerinin ayırt edici bir şekilde İslami olan spektrumu olarak kabul edilme noktasına gelen –ve farklı biçimlerde serüvenini devam ettiren– şeyin oluşumunu tarif etmektir. Bu nedenle dokuzuncu ve onuncu yüzyıllardan malzeme seçimimi yaparken bir gözümü de neyin kalıcı ve etkili olduğuna açık tuttum hep. Bu da gerçekte "teleolojik"tir, fakat tek bir sonucun, yani Latin Avrupa'nın değil, pek çok sonucun mümkün olduğu fikrine olanak tanımaktadır bu (Elbette "Bağdat'ın Altın Çağı" Avrupa-teleolojik olarak belirebilir bir yerde; eğer onu bütün

ikinci binyıl boyunca Müslümanların "düşüşte" olduklarını kanıtlamak için bir mihenk noktası olarak ele alırsanız.

Nihayet Birinci Binyıla ilişkin bazı düşünümler çağımızda kullanım alanımıza girmiş bulunuyor. Şimdiye kadar bu kavrayış tarihçilerin pek ilgisini çekmiyordu. Bu kavramsallaştırmanın başlangıcı Paul Veyne'in 1985'te yayımlanan *Histoire de la vie privee* 1: *De l'Empire romain a l'an mil* başlıklı metni olabilir; ama girişimin Binyıla ilişkin konumu etkileyicilikten o kadar uzaktı ki kitabın İngilizce çevirisi şu başlığı taşıyordu: *Pagan Roma'dan Bizans'a*. Birinci Binyıl fikri, Latin ve Cermen dünyalarının maddi kültürü ve ekonomisiyle ilgilenen arkeologları ve tarihçileri daha çok cezbediyor. Ellerindeki malzemeleri tarihlemek konusunda çok fazla güçlük yaşadıkları için bu malzemeleri bir kronolojiye sıkı bir biçimde bağlamak istemiyorlar; ayrıca tarihin Hıristiyan ya da Müslüman bir yorumunu öne sürmek konusundaki baş şüpheliler de onlar değiller. Yine 1985'te Bradford Üniversitesi'nde düzenlenen Birinci Binyıl Sempozyumunun sunumları, kışkırtıcı bir biçimde, birbirleriyle hiçbir ilgisi bulunmayan erekler öneriyor (Arretine/Sami çömlekçiliğinin geniş dağılımı, Roma mimarisinin benimsenmesi), yazılı kaynaklardan gelen maddi kanıtların özerkliğini ilan ediyor ve "Romalı", "Cermen", "Sakson" ya da "Orta Çağ'a özgü" gibi etiketleri yalnızca dış dünyayla iletişimi kolaylaştırmak için zorunlu "mitler" olarak kabul ediyorlardı.[107] Bu türlü bir iletişim Klaus Randborg'un *Avrupa ve Akdeniz'de MS Birinci Binyıl*'ı (1991) ile Peter Heather'ın *İmparatorluklar ve Barbarlar*'ında (2009) çok daha başarılı bir biçimde gerçekleştirilmiştir. Her iki metin de yalnızca Batı'da Roma İmparatorluğu'nun gelişimi ve çöküşü nedeniyle değil, aynı zamanda Avrupa'nın ortaya çıkışı –bu belirişi aşağı yukarı 1000 yılına yerleştirerek– nedeniyle de Birinci Binyılı devreye sokmaktadır. 2004'te British Library'de gerçekleştirilen

[107] R. Reece, "How to study the millennium," R. F. J. Jones vd. (ed.), *First Millennium papers: Western Europe in the First Millennium AD* (Oxford, 1988) 3-9.

büyük İpek Yolu sergisi, yalnızca birtakım ürünlerin bir uçtan bir uca nakliyle ilgilenmek yerine Orta Asya'nın ticaret yolları boyunca uygarlıkların karşılıklı etkileşiminin nasıl da canlı olduğunu alışkın olmadığımız bir açıklıkla gösterirken, aynı zamanda, Hotan'ın 1006'da Karahan Türklerinin eline geçişine[108] başvurarak Birinci Binyılı temel referans çerçevesi olarak da alıyordu – her ne kadar Karahanlıların yüksek kültür seviyesine gönderim yapılmıyorduysa veya pek çok başka istilacıdan sonra onların gelişinin neden tanımlayıcı bir kopuş olduğu konusunda bir açıklama sunulmuyorduysa da (belki de bu kopuşun Karahanlıların Müslüman oluşuyla bir ilgisi vardır).

Din incelemeleri arasından, Birinci Binyılın tam kronolojik erimini, yalnızca Peter Brown'ın *Batı Hıristiyanlığının Yükselişi: Zafer ve Çeşitlilik / MS 200-1000* adlı çalışması (2003) kullanmaktadır. Fakat bu çalışmanın odağında da Hıristiyanlık bulunuyor; İslam'a yalnızca tali olarak, o da Hıristiyanlar tarafından algılandığı haliyle yer veriliyor.

Yine son yıllarda Birinci Binyıldan başka dönemselleştirmeleri benimsemekle birlikte, Birinci Binyılın önündeki ana engel olan büyük 600-650 durağı fikrinin sorgulayan kimi çalışmalar da yapıldı. Peregrine Horden ve Nicholas Purcell *Yozlaşan Deniz* (2000) adlı çalışmada Akdeniz hayatının, öngörülemez bir iklim karşısındaki ekonomik çeşitlenmeler gibi büyük sürekliliklerinin Antik/Orta Çağ ayrımından bağımsız olduğunu ileri sürmektedirler.[109] *Avrupa Ekonomisinin Kökenleri: Haberleşme ve Ticaret* (2001) adlı çalışmasında Michael McCormick yedinci yüzyılın araştırmaların önündeki aşılmaz bir engel olmak zorunda olduğu biçimindeki genel eğilimi reddediyor. Onun sunduğu örneği Chris Wickham, "süreklilik" fikrinin daha aşırı biçimlerine kuşkuyla yaklaşmasına

---

[108] S. Whitfield (ed.), *The Silk Road* (Chicago, 2004), e.g., 16, 287.

[109] Bu ayrımı görmezden gelmeleri W. V. Harris tarafından sert bir şekilde eleştirilmektedir; bkz. "The Mediterranean and ancient history," *Rethinking the Mediterranean* (Oxford, 2005) içinde, s. 36.

karşın iki kitabıyla izliyor: *Erken Orta Çağ'ın Çerçevesi: Avrupa ve Akdeniz / 400 - 800* (2005) ve *Roma'nın Mirası: 400'den 1000'e Bir Avrupa Tarihi* (2009).[110] Bütün bu kitapların odağında Avrupa veya Akdeniz bulunuyor, ama hepsi Arap-İslam dünyasına da kucak açıyor.[111] Maddi kanıtlara duyarlı çalışmalar bunlar. Aynı zamanda, dışlayıcı bir biçimde Latin ve Yunan bir perspektife uymak yönündeki basıncın Orta Çağcılardan ziyade klasikçilerde daha güçlü olduğunu da ileri sürüyorlar.

Her ikisi de asli olarak erken Orta Çağ Latin Avrupa'sı ile ilgilenen ekonomi tarihçileri olan McCormick ile Wickham'ın kitapları biraz daha detaylı yorumlar içeriyor. Yalnızca kronolojik kapsamları bakımından değil, aynı zamanda Doğu Roma ile Arap-İslam dünyasını da hesaba katmaları bakımından takdire şayan birer açık fikirliliğe sahipler. Yine de sahip oldukları perspektif burada sunulandan bütünüyle farklı. McCormick, kendisinin antik Akdeniz'in ekonomisinin yedinci yüzyıldaki çöküşü olarak gördüğü şeyden sonra Araplar tarafından fethedilen doğu, güney ve batı kıyılarının Hıristiyan ellerde kalan kuzey kıyılarından daha barışçıl ve daha müreffeh bir konumu muhafaza ettiklerinin mükemmel bir biçimde farkında.[112] Yine de bu farkla, bu farkın kendi niteliği temelinde çok da ilgilenmiyor, ta ki Abbasi ekonomisinin dinamizminin sekizinci yüzyılın sonlarına doğru Latin Avrupa'yı yeniden ışığa çıkarmaya başlayacak kadar karşı konulmaz bir hal almasına kadar. Ve onun asıl araştırması "Avru-

---

[110] Örneğin Wickham, *Inheritance* [1:26] 8–9, 75, 216–17. Birinci Binyılı kendi çerçeveleri olarak açıkça benimseyen çalışmalarda bile 300/400 yıllarından başlamak gibi bir önceliğin varlığına da dikkat etmek gerekiyor: M. McCormick, "Movements and markets in the First Millennium," Morrisson (ed.), *Trade and markets* [2:113] içinde, s.s. 51–98. Fakat Hıristiyanlığın kurumsal olmayan veçheleri sahnede olduğunda, bu metinde de olduğu üzere, bu, daha az çekici bir seçenek olarak belirmektedir.

İran için bkz. Pourshariati, *Decline and fall* [1:22], e.g., 464.

[112] McCormick, *Origins* [2:84] 115–19, 149, 782–84.

pa'nın ticari ekonomisinin belirleyici gelişimine"[113] ilişkin işaretlere yönelik olduğu için, McCormick Abbasi ekonomisinin kendisini değil, bu ekonominin etkileri betimliyor. Onun kitabını okuyan, 750'den 900'e Avrasya –birkaç yüzyıl sonrasına kadar bütünüyle işlerlik kazanmayacak olan bir bölgeye[114] yönelik anakronik bir ilgiden bağımsız olarak– ekonomisinin genel bir tarihinin Abbasi Irak'ını sahnenin merkezine alması gerektiğinin daima ayırdında oluyor. Böylesine usta bir Avrupa tarihçisinin bu kabulü önemli bir kazanımdır; ama bu kabul yine de *örtük* olarak kalmaktadır.

Benzer bir bakış açısı Wickham'ın iki kitabında daha benimsenmektedir. 1000 yılına kadarki döneme ilişkin anlatısını "Avrupa"nın kökenlerini teleolojik olarak açıklamak üzere değil de hala sıkı bir biçimde Latin ve Romalı olan bir perspektif[115] içerisinden kuran Wickham iktidarın, zenginliğin ve yaratıcılığın büyük merkezlerinin –Konstantinopolis, Kahire, Bağdat– görünür bir biçimde çeperinde kalan bölgelere ayrıcalık tanır (kendisi de böyle yaptığını kabul etmektedir[116]). Burada bir keyfilik var; bu keyfiliğin modern bir Avrupalı kimlik algısına dayandığını iyi görmemiz gerekiyor (Wickham başkalarında gördüğü teleolojileri ise eleştiriyor). Aksine, 1000 yılına ve oradan da İkinci Binyıla doğru giderken Aachen'dan ziyade Bağdat'tan geçen bir tarihçi geç Antik Çağ'ın oluşturduğu sentezin içindeki en etkin öğelerin organik ve ana-akım gelişimini takip eder ki bunlar benim kendi muhasebemi oluştururken odağa yerleştirmiş olduğum Greko-Romen, Sasani, Süryani ve sonra da Müslüman akımlardır. Bu odaklanma keyfilik de içermez, çünkü bunlar İkinci Binyılın başlangıcında baskın olan yaratıcı itkileri dağıtmış ve ardından da Latin dünyasıyla birleşerek Modernite olarak adlandırdığımız şeyin yollarını döşemiştir.

---

113 McCormick, *Origins* [2:84] 794.

114 McCormick, *Origins* [2:84] 793.

115 Özellikle bkz. Wickham, *Inheritance* [1:26] 282, 333.

116 Wickham, *Inheritance* [1:26] 4, 281–82, 425.

Bir yandan McCormick ile Wickham'ın tercihleri, diğer yandan da benim tercihlerim, Birinci Binyılın belirli bir anlamda teleolojik birer okumasını temsil etmektedirler. Benim tercihlerim ile onlarınkiler arasındaki ayrımı nasıl tanımlayabilirim? Kabaca söylenirse, benim tercihim, serimleme amacıyla özselleştirilmiş bir inşa biçiminde sunulan bir İslam'ın olgunlaşması muhasebesini oluşturmak ama aynı zamanda İslam'ın büyüyen çeşitliliğini (Sünni-Şii ayrışması, halifeliğin politik parçalanışı, felsefenin ve Sufi mistisizminin rolü) ve 1000 yılından sonraki evrimini de görmek suretiyle *telos*'u Birinci Binyılın tam sonuna yerleştirmektedir. Devam etmek ve şimdiki durumumuz ile bu durumun içerdiği potansiyelleri daha derinlikli bir biçimde kavramak için bu resmi kullanmak isteyenleri de bu yönde teşvik ediyorum. Doğrusu, 1. Bölümün başında dile getirdiğim, Avrupa'nın kimlik duyumu konusundaki *mevcut* gerilimlerden hareketle başladım bu incelemeye. Ancak ben McCormick'in kökenlere ilişkin söylediklerinin ya da Wickham'ın Birinci Binyıl dünyasındaki nispeten karanlık bir bölgeyi –Latin Avrupa– daha güçlü ve yaratıcı olan diğerlerine karşı ayrıcalıklandırma (elbette kısmi bir nitelik taşıyor bu, çünkü bu bölgenin üstünlüğü çok sonraki bir tarihe denk geliyor) tercihinin içerimlediği doğrudan genetik bağlantıya başvurmuyorum. Avrupamerkezci tarihçinin amacı ("Modernite") Birinci Binyıldan bir hayli uzaktır – Birinci Binyıl bu doğrultuda bir temel olarak kavransa bile. Kronolojik bakımdan bu kadar genişletilmiş bir ilişkiyi ikna edici bir biçimde betimlemek kendi içinde son derece zor bir girişimdir ve ayrıca başka, son derece farklı geleneklerin de aynı geçmişte dayanaklarının bulunduğuna yönelik inançları da vakıadır. Bugün, örneğin Sünni Müslüman dünyadaki ya da İran'daki yahut da ABD'deki okullarda ve üniversitelerde sunulmakta olan tarih görüşleri, Avrupa'dakilerde sunulan tarih görüşlerinden bir hayli farklıdır – özellikle de geniş

dönemselleştirmeler[117] bakımından. Ama yine de hepsi için önemli olan şeylerin Birinci Binyıl boyunca olgunlaşan şeyler olduğunu da görüyoruz; o halde, kendisinden çıkan bütün bu yolları açıklamak için Birinci Binyılın temel nitelikleri ortaya konulmalıdır.

Eğer bu gerçekçi bir hedef değilse, ileriye bakmamız gerekiyor: Er ya da geç ortaya çıkacak yeni bir Esusebius uğrağına, ama bu uğrakta, dünya tarihinin kumaşına bu defa Kilise yerine İslam dokunacaktır.[118] Fakat bu sefer bakış açısı, Eusebius'un bakış açısının Hıristiyan olduğu gibi Müslüman bir bakış açısı olmayacaktır. Avrupa-merkezci de olmayacaktır. Daha ziyade bu bakış açısı, İslam'ın uzun bir gölgede kalış sürecinin ardından bir kere daha şeylerin kalbine doğru hareket ettiği küresel bir dünyayı yansıtacaktır.

Blankinship, *American journal of Islamic social sciences* 8 (1991) [1:21] 438–39, Müslüman müfredatı üzerine.

118 Marshall Hodgson'ın *İslam'ın Serüveni* [1:1] biraz kusurlu olmakla birlikte bu doğrultuda atılmış oldukça önemli bir adımdı (İslam dünyasındaki olaylarla diğer bölgelerdeki olayları hizalayan pek çok kronoloji tablosuyla da tamamlanmaktadır bu eser). Tutku düzeyi çok daha düşük bir çalışma için bkz. T. Ansary, *Destiny disrupted: A history of the world through Islamic eyes* (New York, 2009). Afganistan'da büyümüş bir Amerikalı olan yazar, Hicretten önceki tarihi görmezden gelirken geleneksel İslami tarih yazımcılığının kesin bir örneği olarak belirir; Muhammed'in ve ilk halifelerin kariyerlerinin önemini saptamak vurgusu ve başka her şeyde İslam-merkezci tutumu bunu görünür kılmaktadır. Her şeye karşın, modern döneme ilişkin muhasebesinde, "Müslüman anlatı" üzerinde gittikçe artan bir etkisi bulunan bir "Batılı anlatının" varlığını kabul eder (318, 351). Ve kendisinin amacı "tek bir ortak tarihtir" (357). *American journal of Islamic social sciences* 8 (1991) [1:21] 442–451'de Blankinship dünya tarihini Muhammed'den önce ve sonra biçiminde ikiye bölmeyi önermektedir. Bu kavrayış, elinizde tutmakta olduğunuz kitabın adında kullanılırken Birinci Binyılın birliğine işaret etmektedir; buna karşılık Blankinship'in 600 yılını bir durak olarak kullanması, İslam'ı tektanrıcılığın daha erken ve birikimsel gelişiminden yalıtılmasını pekiştirebilecek niteliktedir.

4
MEKÂN
DOĞUYA DOĞRU BİR KAYMA

Kuzey ve Güney ayrımı gerçek ve somut bir ayrımdır ve bizim uğraşımız da Yeryüzünün bu iki kutbunun her birinde sona erer. Buna karşılık Doğu ve Batı ayrımı keyfidir ve küremiz boyunca durmaksızın kayar.

—E. Gibbon (ed. D. Womersley), *İmparatorluğunun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi* (1994), 3-1095 (Gibbon'ın kendi elindeki kopyalardan birine 1790/1791'de eklediği bir kenar notu).

Akdeniz'i Keşfetmek

Eğer İslam'ı kendi tarihimizin içine dokuyacaksak İslam'ın kutsal metninin Rabbinik Yahudilikle ve Suriye Hıristiyanlığıyla diyaloglarının ya da halifeliğin İran ve Doğu Roma'daki imparatorluk tarzını anımsatan veçhelerinin ötesine gitmemiz gerekiyor. İslam'ın geç Antik Çağ'ın sanatsal biçimleri içerisindeki gelişimi bu yönde güçlü bir içerime sahiptir. Eğer İslam her şeyle temas ettiyse bunun nedeni her şeyin İslam'a temas etmiş olmasıdır. İslam'ın erken tarihini bağlamsallaştırma işini ciddiyetle yapmak için onun zihinsel ve estetik ortamına olduğu kadar maddi, yani coğrafi ortamına da dikkat kesilmemiz gerekmektedir. Coğrafya yalnızca tarihsel olayların belirdiği bir sahne değil, aynı zamanda olayları biçimlendiren bir fırsatlar ve bağlamlar dizisidir de. Fakat Ara-

bistan'ın konumuna ve Arabistan üzerinde işlemiş çeşitli etkilere yeterince duyarlı olabilmek, hele de bizler neredeyse içgüdüsel bir biçimde Akdeniz paradigmasına fena halde gömülüyken, biraz çaba gerektiriyor.

Anılarında İtalya turuna gelince Gibbon "binlerce modern seyyahın gördüğü ve yüzlercesi tarafından da betimlenmiş sahneleri"[1] bir kere daha anlatmak konusuna ilgisizmiş gibi görünür. Akdeniz'i "keşfetmek" Roma'yı bir kere daha gören Gibbon da dahil olmak üzere, bu keşfin tek tek bireyler üzerindeki etkisi ne olursa olsun, artık sıradanlaşmış bir meseleydi. Mont Cenis'ten Piedmont ovasına doğru ve "bir filin sırtına binmiş bir halde değilken" gelen Gibbon, bizzat kendi deneyimini klasik bir anıştırma ile ironikleştirmeye (çözümlemeye değil) karakteristik olarak pek hevesliydi; fakat bu gönderimi, Gibbon'ın ne kadar uzun ve baskın bir geleneğin, Kuzeyden İtalya'ya sökün eden insanların geleneğinin içinde bulunduğunu da hatırlatır bizlere. Her şeye karşın, Akdeniz'e gelen ve buraları gözlemleyen Avrasya literatüründen günümüze kalmış en eski eski örnekler Kuzeyliler tarafından değil, Doğudan, Mezopotamya'dan gelen insanlar tarafından yazılmışlardır.

MÖ 2300 gibi erken bir tarihte, Hannibal'den iki bin yıldan daha uzun bir zaman önce, Akad Kralı Sargon'un Lagaş'ı fethettiğini ve silahlarını İran Körfezi'nde yıkadığını görüyoruz (burada onun krallığı çoktan Hindistan'a kadar uzanmış olan bir ticaret sistemiyle[2] temas içerisine girmiştir). Sargon ayrıca Akdeniz kıyısına kadar uzanan Yukarı Toprakları, Sedir Ormanını ve Gümüş Dağlarını da kontrol altına almıştı.[3]

Murray (ed.), *Autobiographies of Edward Gibbon* [1:23] 265-266.

M. R. Bhacker, "The cultural unity of the Gulf and the Indian Ocean," L. G. Potter (ed.), *ThePersian Gulf in history* (New York 2009) içinde, s. 167.

D. Frayne, *The royal inscriptions of Mesopotamia: Early periods 2. Sargonic and Gutian periods (2334–2113 BC)* (Toronto, 1993) 11, 14, 17, 28–29, 30. Erken dönem Suriye, Mezopotamya ve Mısır sedir ve gümüş ikmali üzerine arkeolojik bir perspektif için bkz. L. Marfoe, "Cedar forest to silver mountain: Social change and the development of long-distance trade in

Bunu Eski Babil Akad söylencesi olan *Gılgamış Destanı* ile karşılaştırabiliriz (bu söylence on sekizinci yüzyılda kristalize olmuştur, fakat üçüncü binyılın Sümer şiirlerine dayanmaktadır). Destanın kahramanı olan Gılgamış ile onun arkadaşı olan Enkidu'nun Gılgamış'ın Güney Babilonya'daki Uruk Krallığından, Nippur'daki Enlil tapınağının kapısı için devasa bir ağacı kesmek üzere Sedir Ormanına (Lübnan Dağı) gidişleri anlatılıyor bu destanda.[4] Bu, Sargon'un kahramanlıklarını ve taleplerini yansıtıyor[5] olabilir: Gılgamış'ın tarihsel bir kişilik değil edebi bir inşa olduğu açıktır. 1800 yılıyla ilgili olarak Fırat kıyısındaki Mari'nin kralı İahdun-Lim aracılığıyla daha sağlam bir zemin buluyoruz. İahdun-Lim ordusunu Akdeniz kıyısına yürütmüş ve "krallığı adına denize büyük bir sunu sundu; sonra birlikleri denizde yıkandılar." Ardından "büyük dağlara" çıktı; sedir, servi ve diğer ağaçlardan kesti ve görkemine delalet etsin diye bir anıt inşa ettirdi. Denize, dağlara ve dağların ormanlarına ulaşan ilk Mari kralı olduğunu yüksek sesle ilan etti.[6]

Yaklaşık bin yıl sonra deniz kıyısında yerleşik olan Finikeliler Akdeniz'in en uzak batı kıyılarını bile keşfetmeye başladıklarında (aşağıya bkz.) Asur'un büyük iç bölge krallarını, Aşurnasirpal II'yi (MÖ 883-859) ve oğlu Şalmaneser III'ü (MÖ 858-824) batı ufuklarına doğru İahdun-Lim'in ayak izlerini takip eder ve bu durumla övünmek üzere çok miktarda ve birbirini tekrar eden yazıtlar oluştururken buluruz. Aşurnasirpal denizde silahlarını yıkadı; sayısız düşmanının kanını denize döktü ve bunları kendi tanrılarına kurban olarak sundu. Amanos ormanlarındaki ağaçları kesip devirmek kadar

---

early Near Eastern societies," M. Rowlands vd. (ed.), *Centre and periphery in the ancient world* (Cambridge 1987) içinde, s.s. 25–35.

Epic of Gilgamesh [ed. & çev. A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic* (Oxford, 2003)], tabletler 2–5, 7.

George, *Babylonian Gilgamesh Epic* [4:4] 20.

D. Frayne, *The royal inscriptions of Mesopotamia: Early periods* 4. *Old Babylonian period (2003– 1595 BC)* (Toronto, 1990) 604-608.

vahşi hayvanları kontrol altına almaktan da hoşlanıyordu. Kendi krallığını "Dicle'nin karşı kıyısından Lübnan Dağı'na ve Büyük Deniz'e" uzanan bir krallık biçiminde tarif ediyordu. Bu da onun imgeleminde ve yaptığı propagandada Akdeniz'in yerinin kendi kendisini açıklayan bir öğe olarak belirmesini sağlamaktadır.[7] Şalmaneser, kendisini temsil eden çeşitli imgeleri kıyı boyuna yerleştirerek babasının bitmek bilmez ivmesini ve ayrıca propagandasını da sürdürdü. Silahlarını yıkamak, kuranlar adamak ve Amanoslara çıkmak suretiyle pek çok Suriye krallığını fethettikten sonra "tekneler yaptırdı ve denizin üzerinde de yol kat etti."[8] Yaklaşık 1500 yıllık bir sıçrama yapınca, bir başka Doğulu monarkın, Sasani hükümdarı I. Keyhüsrev'in 540 yılında Antakya'yı ele geçirdikten sonra Seleukos'ta –Justinianus'un Hıristiyan imparatorluğunun tam kalbinde!– Akdeniz'e girerek nasıl tek başına yıkandığını ve tanrılara, özellikle de Güneş'e, yani Mitras'a[9] kurbanlar adadığını gözlemliyoruz. Yine Selçuklu Sultanı Melikşah (1072-1092) 1086'da Antakya'yı ele geçirince atını su içmek üzere denize sürdü ve kendisine Doğu denizinden Batı denizine uzanan bir krallık bahşettiği için Allah'a şükretti.[10]

A. K. Grayson, *The royal inscriptions of Mesopotamia: Assyrian periods* 2. *Assyrian rulers of the early first millennium BC* 1 *(1114–859 BC)* (Toronto, 1991) 218-219, 226, 298, vs.

A. K. Grayson, *The royal inscriptions of Mesopotamia: Assyrian periods* 3. *Assyrian rulers of the early first millennium BC* 2 *(858–745 BC)* (Toronto, 1996) 17, 25, 34, 45, 51, 64, 74, 103. Tüketici bir çözümleme için bkz. S. Yamada, *The construction of the Assyrian Empire* (Leiden, 2000). Ayrıca R. Da Riva, "Desde la muralla de Media a los cedros del Libano," *Geographia antiqua* 18 (2009) 217–26, Babilli Nebukednezar II üzerine.

Procopius, *Wars* [ed. J. Haury; gözden geçirilmiş yeniden baskı, ed. G. Wirth (Leipzig, 1962–63); çev. H. B. Dewing (Londra, 1914–28)] 2.11.1. Güneş olarak Mitras ve özellikle de bunun Sasani ark planı üzerine bkz. H. P. Schmidt, "Mithra I," *E.Ir.*, www.iranicaonline.org; Pourshariati, *Decline and fall* [1:22], İndeks, s.v. "Mithra, as the sun."

C. Cahen, *Turcobyzantina et Oriens Christianus* (Londra, 1974) I.48–49 ve n. 1; ayrıca Gibbon 57:3.542. Bir "Doğu Denizine" yapılan gönderme kuşku yok ki retorik bir ifadedir; ayrıca örneğin S. S. Blair, *The monumental*

Sargon'dan başlayarak, üç buçuk binyıl boyunca Doğu Akdeniz kıyısının aynı bölümünde bu türlü eylemlerin ritüel nitelikli bu tekrarı, bu büyük zaman dilimi boyunca ve böylesine farklı kültürel-siyasal bağlamlar içerisinde ortak paydalar olarak işleyebilme yetisine sahip bazı basit motiflerin varlığına işaret etmektedir. Kaynaklara ulaşma ve kıyı ticaretinin kontrolü gibi etkenler kendi rollerini oynamışlardır. Bundan fazlası da var: Lübnan ile Amanosların altındaki Akdeniz kıyısı ikili bir anlam ve öneme sahip olmuştur (özellikle de Seleukos nedeniyle). Suriye'nin başarılı Doğulu istilacısının Antakya adlı pırıldayan mücevheri güvence altına aldıktan sonra ister istemez işinin bittiği yerdi burası. İskenderun (Alexandretta), Akdeniz'den Suriye'ye, Mezopotamya'ya ve İran Körfezi'ne bir geçiş olarak az bulunur bir stratejik ve ekonomik duyarlığın hedefinde yer almıştır – Arabistan'a ve Hindistan'a giden yollar üzerinde bulunan İskenderiye'yle, Karadeniz'in hemen girişinde bulunan Konstantinopolis'le, Orta Avrupa'ya açılan bir kapı niteliğindeki Venedik'le ya da Batı Avrupa'ya erişim noktası olan Marsilya'yla karşılaştırılabilecek bir rol. Kemal Atatürk'ün son ağır hastalığını Fransa'yı Hatay Sancağını (İskenderun, Antakya) Türkiye'ye devretmeye (1939) zorlayarak geçirmesi elbette boşuna değildi.[11] Fakat bu olağan düşüncelerin ötesinde, Seleukoslar Seleukos Nicator'un (öl. MÖ 281) Cebel Akra'da (Yunanların ve Romalıların verdiği isimle Cassius Dağı – Hatay sınırları içinde bulunan bu dağın günümüzdeki adı Kel Dağı'dır –ç.n.), şehrin hemen güneyinde bulunan kıyıda Zeus Kasios'a kurban kesmesiyle beliren kutsal bir işaretin ardından kurulmuşlardı. Daha sonradan bu kutsal dağa tırmanan ve dağın sahibini onurlandıran yöneticiler arasında üç de Roma imparatoru katılmıştır: Trajan, Hadrianus ve Julianus.[12] Hitit metinlerinde Cassius hem ilahi üstünlükle

---

inscriptions from early Islamic Iran and Transoxiana (Leiden, 1992) 158-159; Melikşah için, "Doğunun ve Batının [Kralı]" Ani'den bir kabartma.

A. Mango, *Ataturk* (Londra,1999) 506-509.

R. Lane Fox, *Travelling heroes* (Londra, 2008) 256-264.

hem de insanların kralı olma niteliğiyle birleştirilmiş durumdadır.[13]

Mevcut bağlam içerisinde, bir noktaya işaret etmek yeterli: Yazılı kayıtlara göre Akdeniz ilk olarak Doğudan keşfedilmiştir. Ardı ardına gelen Doğu monarşilerinin perspektifinden, tam kalbinde dağlar tarafından çevrelenmiş engin ovalar ve çöller bulunan Bereketli Hilal dünyası açısından suyla dolu, çeşitli içerimlerle yüklü, fakat batıdaki yabancı bir ufuk anlamına geliyordu. Akdeniz paradigmasının Avrupa aklındaki yeri hala o kadar güçlüdür ki onu doğrudan karşımıza almadan önce bu şekilde görelileştirmek daha anlamlı görünüyor.[14] Melikşah bu Doğulu perspektifin İslam dünyasının da perspektifi olduğunu gösteriyor bize.

Akdeniz'i salt batıya doğru bir ufuk olarak değil de kendi başına bütüncül bir dünya olarak yeniden değerlendirmek de aynı biçimde Bereketli Hilal'in ya da en azından batı kıyılarının insanlarının bir başarısı olmuştu. Denizi bir dağdan inerken incelemek, içinde yıkanmak ya da hatta kıyı boyunca tekneyle yol almak başka bir şeydir; onu aşmak ve tam ölçüsünü görmek başka bir şey. Akdeniz Doğu-Batı yayılımı içinde tam olarak ve özerk bir mekân[15] olarak odağa ilk defa, MÖ dokuzuncu yüzyıldan itibaren başlayan ve Kıbrıs'a, Girit'e, Kuzey Afrika'ya, İtalya'ya, Sicilya'ya, Malta'ya, Sardinya'ya ve İspanya'ya (dokuzuncu yüzyılda bile) uzanan ticaret yollarını kullanan Finikeli tüccarlar ve onların tesis ettikleri kurumlar sayesinde yerleşmişti. Atlantik'e açılmaya bile cüret etmişler-

---

[13] Lane Fox, *Travelling heroes* [4:12] 273-275, 281. Bir önceki bölümde tartışılan metinlerin ritüel veçhelerine dönük bir vurgu için bkz. R. Rollinger, "From Sargon of Agade and the Assyrian kings to Khusrau I and beyond," G. B. Lanfranchi vd. (ed.), *Leggo!* (Wiesbaden 2012) içinde, s.s. 725-743.

"Akdenizciliğin" diğer eleştirileri için bkz. S. Stroumsa, *Maimonides in his world: Portrait of a Mediterranean thinker* (Princeton, 2009), 3–5; S. Schwartz, *Were the Jews a Mediterranean society?* (Princeton, 2010), 21–25.

D. Abulafia, *The Great Sea* (Londra, 2011) 63–99; M. Koch, "Von Tarschisch bis nach Indien," *Palaeohispanica* 10 (2010) 567–578.

di. MÖ birinci binyılın başlarında, çeşitli Sami dillerinde Akdeniz için "Büyük Deniz" ifadesinin kullanıldığını söylemiştim.[16] Eritre'nin, Kalkis'in ve Korint'in Euboeanlarının öncülük ettiği Yunan koloniciler de 800 yılı civarında Finikelileri takip etmeye başladılar. Kısa süre içerisinde Karadeniz çevresindeki kıyı topraklarına Yunanlar yerleştiler. Fakat bu bölgelere doğrudan erişimin yalnızca deniz yoluyla olması, kolonileşme hareketlerini Akdeniz'e sıkıştırdı ve Akdeniz kıyı yerleşimcilerinin, denizcilerin ve denize bitişik ya da denizden erişimin oldukça kolay olduğu sınırlı ovalarda ikamet eden çiftçilerin dünyası olarak kalmayı sürdürdü. Dağlar neredeyse değişmez bir biçimde ufku kaplıyordu, ama dağların dünyası bambaşka bir dünyaydı. Geniş bir alana yayılmış, birbirinden ayrı kıyı bölgeleri, artık yaşam biçimi açısından bizzat kendisinin dağlık bir hinterlandı bulunan kıyı bölgelerinden çok daha fazla ortak öğeye sahipti.

Bu "bizim" Akdeniz duygusu, "mare nostrum" ("bizim denizimiz") duygusu, Platon'un Sokrates'e şunları söylettiği yerde geçmektedir:

> Yeryüzünün engindir ve bizler de bir göledin çevresindeki karıncalar ya da kurbağalar gibi, Phasis Irmağı'ndan (Karadeniz'in kuzeydoğu köşesine dökülen nehir – günümüz Gürcistan'ında Rioni Irmağı –ç. n.) Herakles Sütunlarına kadar olan bölgede, denizle çevrelenmiş bir halde yeryüzünün küçük bir parçası üzerinde yaşıyoruz. Ve başka yerlerde, birbirine benzeyen pek çok bölgede yaşayan pek çok halk var.[17]

Platon'un dünyanın yalnızca Akdeniz'den çok daha fazlası olduğu biçimindeki –başkalarının yanı sıra Hecateus (MÖ

---

[16] "Great Sea": J. Elayi, "Terminologie de la Mer Mediterranee dans les *annales* assyriennes," *Oriens antiquus* 23 (1984) 75–92; Harris, (ed.), *Rethinking the Mediterranean* [3:109] 15; ayrıca bu bölümün hemen başına bkz.

Plato [ed. J. Burnet (Oxford, 1900–1907); cilt 12, ed. E. A. Duke vd. 1995; çev. J. M. Cooper (ed.) (Indianapolis, 1997)], *Phaedo* 109ab.

500 civarı)[18] tarafından da öncelenmiş olan– farkındalığı dikkate değer. Avrupa kavramına Yunanlar ile Romalıların katkılarını ve Roma'nın bütün Akdeniz'i içine alan –bu, tarihte yalnızca bir kere gerçekleşmiştir– bir imparatorluk kurmuş olmasını ve bu imparatorluğun da üçüncü yüzyıla kadar katı bir biçimde İtalya-merkezli oluşunu göz önünde bulundurursak, coğrafi bölge olarak Avrupa'nın kendi güney üssü olarak yalnızca Akdeniz kıyılarını muhafaza etmiş olması pek de şaşırtıcı görünmeyecektir. Akdeniz'in batısında yalnızca Atlantik vardı ve dünyanın sonundaki bir ıssızlık olarak algılanıyordu.[19] Doğuda ise yapay olmayan bir çizgi çekmenin pek olanağı yoktu. Gerçekte Platon'un "diğer halklarının" çoğunluğunun yerleşim yeri Doğuydu.

Doğuyu Keşfetmek

Filistin'deki kıyı ovasının arkasında bulunan alçak tepelerde yer alan Yahudi ve Hıristiyan kutsal mekânları Akdeniz'in üzerinde uylaşıma varılmış haritasına bir hayli uyumludur. Hicaz'ı ve İslam'ın kutsal mekanlarını dahil etmek çerçeveyi biraz genişletmektedir; fakat Yunanlar ile Romalılar Arapları büyük oranda görmezden gelirken coğrafyacılar Filistin ile Hicaz'ı, hem kara yoluyla hem de Kızıldeniz aracılığıyla kolayca etkileşim içerisinde bulunabilen öğeler olarak aynı çöküntü vadinin jeolojisi içinde görmektedirler. Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve İslam'ın kökenlerini Akdeniz çerçevesine dâhil etmek bir meydan okuma içermemektedir, hele de haritacıya karşı. Tarihçiler de bunları zaten aşina olunan bir şeyle kolaylıkla ilişkilendirebilirler.

Bakışlarımızı bu dinlerin yayılımına ve kültürel formlar olarak olgunlaştıkları yerlere çevirdiğimizden beri Akdeniz

---

[18] J. B. Harley & D. Woodward, "The foundations of theoretical cartography in archaic and classical Greece," J. B. Harley & D. Woodward (ed.), *The history of cartography* (Chicago, 1987) 1.134–135.
Expositio totius mundi et gentium [ed. & çev. (Fransızca) J. Rouge (Paris, 1966)] 59.

paradigması, kendi yetersizliklerini açığa vurmaya başlamıştır. MÖ altıncı yüzyılda gerçekleşen Babil Sürgünü Mezopotamya/Irak'ta Filistin-merkezli olmayan büyük bir Yahudi kültürü odağı oluşturmuştur ve bu kültür iki bin beş yüzyıldan fazladır ayakta durmaktadır. Böylelikle Yahudiler İran dünyasıyla karışmıştır ki İran da zaten kendi dinlerini üretmiştir: İran'ın orta bölgelerinden ve İranlıların Irakta yerleşmiş oldukları kimi bölgelerden başka hiçbir yerde evinde olduğunun söylenmesi mümkün olmayan Mazdekilik ve üçüncü yüzyıl Irak'ından Batıya olduğu kadar Doğuya da bir hayli yayılan Maniheizm.

Hıristiyanlığa gelince, erken dönem misyoner etkinlikleri onu, Yunan felsefesi ile Roma hukukunun gelişmiş olduğu şehirlere, Suriye'deki, Küçük Asya'daki ve Yunanistan'daki Yunan şehirlerine taşımıştı. Ve elbette o dönemde her türlü yeni fikrin büyük hedefi olan Roma'ya... Roma'nın batısını, yani Latin Kuzey Afrika'sını, İspanya'yı ya da Galler'i zaman zaman Lyons'lu Irenaeus (öl. 200; anadili Yunancadır ve aslen İzmirlidir) ya da Kartacalı Tertullianus (öl. 225) gibi karizmatik ve bilgili figürler çıkarmış olmalarına rağmen Konstantin öncesi Hıristiyanlığın en yaratıcı bölgeleri arasında saymak güçtür. Hippolu Augustinus'tan önce Latin Hıristiyanlığının Yunanlara sunabileceği fazla bir şeyi yoktu ve Augustinus'un 430 yılında öldüğü sırada iki dünya yavaş yavaş birbirinden uzaklaşmaktaydı. Ama Doğuda ikinci yüzyıldan itibaren hesaba katılması gereken Süryani Hıristiyanlığı mevcuttu. Suriye'nin Helenleşmiş bölgelerinin dışında bulunan ama bu bölgelerle etkileşimi bir hayli yüksek olan bölgelerinde, dili Süryanice olan Hıristiyanlık, özellikle, Mezopotamya'da yer alan ve Roma'nın doğu sınırına yakın olan Edessa'ya odaklanmıştı. Süryani Hıristiyanlığının başlangıcı daha çok Yunancadan çeviri bir kültür olsa da bu kültür kendi stilini ve gönderim çerçevesini oluşturmuştu; Nusaybinli Efraim'in (öl. 373) dönemi gibi erken bir dönemde bile öylesine kendisine özgü bir liturjik şiir geliştirilmişti ki Efraim'in şiirleri Yunancaya, La-

tinceye ve çeşitli doğu dillerine çevrilmiş ve çok sayıda insan tarafından taklit edilmişti. Altıncı yüzyılın ortalarından itibaren Süryani manastırlarında Aristoteles'e yönelen ilgi, Yunan düşüncesinin Müslüman dünyaya erişimini ve bu dünyayı döllemesini mümkün kılan büyük bir kanal –ki bu konuyu 5. Bölümde yeniden ele alacağız– haline gelecekti (Yunan öğreniminin İskenderiye'den Bereketli Hilal'e ve Bağdat'a uzanan sürgününün izlerini süren onuncu yüzyılın Müslüman yazarları, tuhaf bir biçimde, Atina'dan sürülen felsefecilerin Tizpon'a yerleştiklerini anlatan altıncı yüzyıl hikâyelerini yineleyip durmaktadırlar[20]).

Daha Konstantin'in zamanında İran'da da Süryani Hıristiyan topluluklar mevcuttu. Sasanilerin ara sıra gerçekleştirdikleri zulümler onların kimliğini kuvvetlendirmişti; Roma'nın gittikçe gelişen ve doktriner bir hal alan müsamahasızlığı, özellikle de Perslilerin Edessa'daki Okulu olarak görülen ekolün kovulması da kimliğin bu türlü bir pekişmesine hizmet etmişti. Bu Okulun üyeleri, Konstantinopolis Patriyarkı Nestorius'u ve onun yeryüzünde tecessüm eden Mesih'in iki ayrı doğa, ilahi ve insani doğa 'içinde' var olduğu ve bu nedenle de Tanrı'nın çarmıhta ölmüş olduğunun, Meryem'in de "Tanrı'nın Annesi" olduğunun söylenemeyeceğini ileri süren öğretisini[21] izliyorlardı. Sonunda Doğu Roma Kilisesi'nin resmi görüşü halini alacak olan şey 451'deki Kalkedon Konseyi'nde ifade edildi: Mükemmel Tanrı olarak Mesih, günahlarımızdan başka her bakımdan bizim gibi olan mükemmel insanla tek bir kişi olarak birleşmiştir. Heretik Nestorius, Kalkedonlu miafizit ya da henofizit (Çağdaş araştırmacılar böyle adlandırıyorlar)

---

[20] Yukarıya Bölüm 1, dipnot 34'e ve aşağıya, Bölüm 5'in son kısmına bkz.

[21] Tanrı 'eşlere' ve hatta 'kayınvalidelere' (bunların kızları rahibeler oluyordu) katlanmak zorundaydı: Jerome, *Mektuplar* [ed. & çev. (Fransızca) J. Labourt, (Paris 1949–63)] 22.16, 20. Kalkedon'da ele alınan meselelerle ilgili kısa ve kolay anlaşılır bir açıklama için bkz. H. Chadwick, "Philoponus the Christian theologian," R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the rejection of Aristotelian science* (Londra, 2010) içinde, s. 86–87.

muarızlarını sevindirerek bu "diofizit" (iki-doğa) çizgiden hoşnut olduğunu duyuruyordu. Miafizitler Söz'ün "iki ayrı doğa içinde" değil de "iki ayrı doğadan" olup tek bir cisimleşmiş doğasının bulunduğunu vazediyorlardı. Mesih'in kişiliğinin gerçek birliğini vurgulama hevesiyle yapıyorlardı bunu. Fakat bunu yaparak, eleştirmenlerinin de hissettiği gibi, Mesih'in tam insanlığının üzerini örtüyorlardı. İran'da hem Nasturi[22] Kilisesi (ya da Doğu Hıristiyanlarının Kilisesi) hem de miafizit topluluklar büyük bir gelişim içerisindeydiler. 635'e doğru bir Doğu Kilisesi misyoner grubu Çin imparatorunun[23] sarayına kadar gitmişti ve Hıristiyanlığın bu kolu dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar Çin'de etkin olmuştu. Bu Hıristiyanlık biçimi on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Moğollar tarafından bir kere daha tarih sahnesine sokulmuştur. Orta Asya'da daha güçlü bir süreklilik sergilese de on dördüncü yüzyılda İslam'a direnememiştir.[24]

Doğuya doğru yayılımına ve yaratıcılığına karşın Süryani dünyası Hıristiyanlığın ana akım tarihlerine bir ilave muamelesi görmektedir ve (Eusebius'un sunduğu kötü örneği izleyerek) anlatılan genel uzlaşımsal hikâye de Batının Yunan ve Latin gelenekleri hakkındadır.[25] Genel olarak Akdeniz paradigmasının nihayet çöktüğü ve dağıldığı hissi de İslam'ın

---

22 İsim hatası konusunda bkz. Mesudi, *Meadows of gold* (*Murūj al-dhahab*) [ed. & çev. (Fransızca) C. Barbier de Meynard & J.-B. Pavet de Courteille (Paris, 1861–1877); gözden geçirilmiş baskı, C. Pellat (Beirut 1966–1979, metin; 1962–, çeviri)] 749.

23 P. Pelliot (ed. A. Forte), *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou* (Kyoto, 1996).
H.-J. Klimkeit, *Die Seidenstrasse* (Köln, 1990) 83–87; S. N. C. Lieu, *Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China* (Tubingen, 1992) 232–233, 261; L. Tang, *A study of the history of Nestorian Christianity in China and its literature in Chinese* (Frankfurt, 2004). Genel olarak Doğu Kilisesi konusunda bkz. C. Baumer, *The Church of the East* (Londra, 2006); J. Walker, "From Nisibis to Xi'an: The Church of the East in late antique Eurasia," Johnson (ed.), *Late Antiquity* [1:12] içinde, s.s. 994–1052.

25 A. Y. Reed, "Beyond the Land of Nod: Syriac images of Asia and the historiography of 'the West,'" *History of religions* 49 (2009) 48–87.

yükselişiyle bağlantılı olarak bir yer buluyor kendisine –bir önceki bölümün sonunda işaret ettiğim birkaç istisna dışında seküler tarihçiler de kilisenin tarihçileri de bu konumda bulunuyor– ya da şu da söylenebilir: Bu noktada antik tarihçiler Akdeniz paradigmasının ötesine geçmek zorunda kalmamak için devreleri kapatıyorlar.[26] Durum, Pirenne'in öne sürdüğü gibi[27] sabık bir birliğin şiddetli bir kopuşla felaket sonuçlara yol açması durumu değil. Doğu-Batı etkileşimi ve Akdeniz'deki ticaret, Kuzey Afrika'da ortaya çıkan Vandal filoları ve Balkanlardaki Slav istilalarıyla zaten büyük darbeler almıştı. Ardındansa Halifelik yalnızca Doğu Akdeniz bölgesini değil, bütün Afrika kıyılarını ve İber'i de ele geçirerek, bir yandan da hala Hıristiyan olan kuzey kıyılarını (Girit, Sicilya; ayrıca dokuzuncu yüzyıl ortalarındaki Bari Emirliğini hatırlayalım) sürekli taciz edip kısmen ilhak ederek tek bir Akdeniz'i bir dereceye kadar yeniden canlandırmıştı. Bir yandan, İslam topraklarında konuşlanmış ticaret ağları bütün Akdeniz boyunca etkin durumdayken,[28] Latin ve Slav dünyaları da birer köle kaynağı olarak Müslüman dünya için önem arz ediyordu. Ancak doğu sınırları Soğdiana, Afganistan ve İndus'a[29] dayanmış olan bir Halifeliğin ana merkezi Akdeniz olamazdı. Bağdat ve Aachen gibi, yeni dünyanın yeni ortaya çıkan iktidar merkezleri, içdenizin uzağında yer alıyorlardı ve Akdeniz'in periferiye dönüşmesi durumu, Emevilerin 711'de İber Yarımadası'ndaki Vizigot Krallığı'nı yıkmasıyla ve Şarlman'ın

---

[26] Ya da Irak'ı ve İran'ı Akdeniz olarak yeniden vaftiz etmişlerdir; örneğin, Netz, *Transformation of mathematics* [3:25]; bu metnin ilgisi çoğunlukla o bölgelerde etkin olan matematikçilere yöneliktir. Ayrıca S. Stroumsa, *Maimonides* [4:14]; Filistin Talmudu'na olduğu kadar Babil Talmudu'na da gömülmüş, hatta Horasanlı İbn Sina'ya dalmış bir düşünür.
Yukarıya bkz. Bölüm 2, Pirenne le ilgili kısım.
S. D. Goitein, *A Mediterranean society* (Berkeley, 1967–1993) 1.59–70; Abulafia, *Great Sea* [4:15] 246–270.
Carl Becker'ın İslam'ın Asya'ya mı yoksa Avrupa'ya mı ait olduğu konusunda Ernst Troeltsch ile girdiği tartışmaya bkz.: Becker, *Islamstudien* [2:74] 1.24–32.

da İtalya'nın güçlü Lombard Krallığı'nı 774'te ortadan kaldırmasıyla mühürlenmiş oluyordu.

Kur'an da daha önceki peygamberlik geleneklerini durmaksızın tekrarlayarak Yahudilik ile Hıristiyanlığı yeniden okumaya ve bunların yedinci yüzyıl Hicaz'ıyla yakından ilgili olup da Akdenizli olmayan formlarını –örneğin Filistin'in olduğu kadar Mezopotamya'nın da Rabbinik Yahudiliğini[30] ya da Süryani Hıristiyanlığını– yeniden takdir etmeye teşvik etmektedir bizi. 1000 yılına doğru henüz tamamlanmamış olsa da bir hayli mesafe kat etmiş olan İslam'ın olgunlaşma süreci, özellikle Irak'ta ve İran'da pırıl pırıl parlayan bir grup teolog̃un, fıkıhçının, filozofun, sanatçının ve mimarın eseriydi; bununla birlikte Akdeniz'in Mısır ya da İspanya gibi bölgelerinin de büyük katkısı olmuştu bu süreç üzerinde.

Kaldığımız yerden devam edersek, ilk olarak benim buradaki asli ilgim, kökenleri bakımından değil de yayılımları ve olgunlaşmaları bakımından Yahudiliğe, Hıristiyanlığa ve İslam'a yöneliktir ve bu ilgi kendi coğrafi vurgularını içermektedir; ikinci olarak da İskenderiye'de ve ardından da Süryanice ve Arapça çevirilerde aldığı son evreleri bakımından Antik Yunan düşüncesine odaklanıyorum – bu da ilgili olduğumuz coğrafi mekânı Greko-Romenci ve Avrupacı kimselerin Akdeniz'i olmaktan haliyle çıkarıyor.[31] Benim ilgilendiğim coğrafi

---

[30] Örneğin D. Hartwig ve R. Leicht ile Hartwig'in vd. (ed.) katkılarına bkz.:*"Im vollen Licht der Geschichte"* [1:6], 191–221; ayrıca T. Power, *The Red Sea from Byzantium to the Caliphate AD 500–1000* (Kahire, 2012) 27–28. Geleneksel muhasebeler Himyer Yahudilerini Kudüs'ün yıkımı esnasında Titus tarafından sürgün edilen göçmenlerin torunları olarak görüyordu: *Martyrdom of Arethas*, Etiyopya versiyonu [ed. & çev. (İtalyanca) A. Bausi & A. Gori, *Tradizioni orientali del "Martirio di Areta"* (Floransa, 2006)] p. 121; S. Krauss, "Talmudische Nachrichten uber Arabien," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 70 (1916) 330–31. Arkeoloji Filistin'le kimi bağlantılar sunmaktadır: Gajda, *Royaume de Himyar* [3:76] 245–47. C. Robin de Filistinli kökenler konusuna ayrıcalık tanır: "Quel judaisme en Arabie?"§K. 4 ad fin.

Beşinci yüzyıl Mısır'ında Dionysos mitini yeniden okumanın nasıl da onun merkezini Yakın Doğu olarak tahayyül etmeye yol açabileceğini de

mekân, hala bir içdeniz fikrine odaklanan Fernand Braudel'in "Büyük Akdeniz"i de değil. İran dünyasının doğu uçlarından Batıda Akdeniz'e –kimi zaman, Roma döneminde olduğu gibi doruğuna varan; kimi zaman, beşinci ve altıncı yüzyıllarda olduğu gibi, Batı alt üst olmuş ve dağılmışken ağırlık merkezi doğuya kayan ve en nihayetinde de Doğu Akdeniz'den Endülüs'e özü itibariyle Müslüman olan ama dışlayıcı bir çerçevesi de bulunmayan bir hâkimiyet alanı olarak beliren bir Akdeniz bu– kadar uzanan bir coğrafya bu. Bu geniş yayılım alanı Büyük İskender'in imparatorluğu ile neredeyse birebir örtüşüyor. Daha genel söylenirse bu harita, antik Yakın Doğu tarihlerinden aşina olduğumuz bir harita. Ben, vurguyu bu biçimde doğuya doğru kaydırarak, Akdeniz dünyasının bir vakitler Roma tarafından bütünüyle kontrol altına alınmış olmasının ötesinde içkin bir birliğe sahip olup olmadığı tartışmasında bir konum almış olmuyorum. Basitçe, ilkesel ilgisi Yunan ve Arap fikirlerinin ve kültürlerinin tarihine yönelik olan elinizdeki soruşturmanın, batı kısmını Birinci Binyıl boyunca ağırlığı çeşitli biçimlerde değişen Akdeniz'in, merkezini Suriye-Mezopotamya'nın ve doğusunu da Afganistan'daki Hindukuş dağlarının oluşturduğu bir coğrafyaya ağırlık verdiğine dikkat çekmek istiyorum (İslam öncesi Arap şairleri için "Ultima Thule"nin -"bilinmeyen yerler"- karşılığı "Turk wa-Kabul" idi[32]).

Ne Akdeniz'in Latin ucu, ne de Orta Asya ve Çin bu şemadan *tanım gereği* dışlanmıştır. Augustus dönemindeki bir görevli olan L. Sestius Quirinalis, İskender'in Orta Asya'daki Seyhun Irmağı yakınlarında ya da Hindistan'daki Hyphasis[33]

göz önünde bulundurmak gerekmektedir: F. Hadjittofi, "Nonnus' unclassical epic: Imaginary geography in the Dionysiaca," C. Kelly vd. (ed.), *Unclassical traditions* (Cambridge 2010–11) içinde, 2.29–42.

32 C. E. Bosworth, "Kabul," *EIs* 4.356.

33 A. Gruner, "Die Altare des L. Sestius Quirinalis bei Kap Finisterre," *Madrider Mitteilungen* 46 (2005) 247–66; ayrıca Orosius, *Histories* [3:60] 6.21.19–20, Babil'de bir İspanyol elçisini kabul eden Augustus'u Tarragona'da ziyaret eden ve onu bir başka İskender olarak selamlayan

civarında yaptırdığı sunakların yansıları olsunlar diye Atlantik'teki Cape Finisterre'de efendisi için sunaklar inşa ettirebilmiş ve "dünyanın bizim kesimimizde" ("pars nostra terrarum")[34] hüküm süren bir dünya imparatorluğu biçimindeki bir Roma rüyasını açığa vurabilmiştir. 200 yılı civarında Edessalı bir entelektüelin ya da 630 civarında Ermeni bir entelektüelin zihinsel ufku Çin'den Britanya'ya, hatta Thule'ye kadar uzanabilirdi.[35] İber Yarımadası, Halifeliğin hikâyesinde erken ve kesin bir rol oynamıştır ki İber'in fethi Quirinalis'in rüyası idi. Ancak tıpkı Akdeniz paradigmasının Yunanistan'ı ve Roma'yı kendi referans noktaları olarak alması gibi, bizim hikâyemiz de Mezopotamya, Arabistan ve İran'daki kıyıları ve Doğu Akdeniz'in bir hayli içerilere uzanan hinterlantlarını işaret noktaları olarak almaktadır. Eğer Avrupa tarihçileri bunu yutulması güç olarak görüyorlarsa, bu döneme ilişkin çoğu hikâyede büyük roller oynayan Orta Asya halkları – Hunlar, Akhunlar, Avarlar ve Türkler vs.–[36] üzerine biraz daha düşünmelerini salık vereceğim. Bunlar İran'ın ve sıklıkla da Roma'nın kaderini ellerinde tutmuşlardır. Türkler aynı anda Doğu Roma'ya, İran'a ve Çin'e komşuydular. Hiçbir Latin gücü böylesi bir rolü düşlemiş bile değildi. Benim buradaki tercihim, tam da biraz önce betimlediğim ve gerekçelendirdiğim bir çerçevede merkezi topraklarla ilgilenmek ve Latin dünyası ile Orta Asya'ya zaten yeterince geniş olan bu

---

Hintli ve İskitli elçiler üzerine. Romalıların bir kere Batıdaki okyanusa ulaştıktan sonra Doğuya karşı dönecekleri düşüncesi bir hayli doğaldı: Sallust [ed. L. D. Reynolds (Oxford, 1991); çev. J. C. Rolfe (Londra,1921)], *Histories* 4 fr. 69 (Mithridates'in Mektubu) 17.

34 Pliny, *Natural history* [ed. C. Mayhoff (Leipzig, 1899–1906); çev. H. Rackham vd. (Cambridge, Mass. 1938–1963)] 2.112.242.

35 Philippus (Bardaisan), *The book of the laws of countries* [ed. & çev. (İtalyanca) I. Ramelli, *Bardesane di Edessa: Contro il fato* (Roma, 2009)] 174–206; Shiraklı Ananias, *Geography* [çev. R. H. Hewsen, *The Geography of Ananias of Širak* (Wiesbaden, 1992)] 2.4–5.

36 C. I. Beckwith, *Empires of the Silk Road: A history of Central Eurasia from the Bronze Age to the present* (Princeton, 2009).

çerçeve gerektirdiği takdirde temas etmektir. Japonya'dan ya da en azından Çin'den Britanya'ya varasıya en geniş anlamıyla Avrasya perspektifi daha çok benimsendikçe ve Roma'nın doğu çeperleri bir başka dünyanın merkezi olarak anlaşıldıkça benim burada sunduğum çerçeve de daha az şaşırtıcı görünecektir.[37]

İmparatorluklar ve Ortaklaşalık-Alanları

Bu kitabın entelektüel ve dinsel geleneklere yönelik vurgusu tarihsel olarak harekete geçirildiği için bunlarla ilgili tarihsel bir bağlam da sunmak gerekmektedir. Kısa da olsa, içine karışmış bulundukları ya da doğrusu –Hıristiyanlığın ve özellikle de İslam'ın durumunda söz konusu olduğu üzere– doğrudan yükselişine yol açtıkları politik çerçeveleri tanımamız gerekiyor. Mesih'ten yaklaşık MS 1000 yılına kadarki dönem boyunca köklü bir biçimde önem taşıyan üç devletten biri önceleri Akadlar, ardından Partlar ve ardından da Sasaniler olarak beliren İran; ikincisi Roma İmparatorluğu ve üçüncüsü de Halifeliktir. Emeviler zamanında Afganistan'dan Atlantik'e ya da onların verdiği adlarla Farghana'dan Endülüs'e uzanan en geniş Halifelik topraklarıyla kıyaslanabilecek kadar bir bölgeyi İran ile Roma aralarında ancak bölüşebilmişlerdi[38] (Emeviler Arabistan'ı da ellerinde tutuyorlardı; ama Akdeniz'in kuzey kıyılarında kalıcı olamamışlardı). Roma ile İran birbirlerini etkilerken onlar da Mezopotamya, Suriye ve (daha az olmakla birlikte) Arabistan'da onları etkiliyorlardı. Bura hem kökenleri hem de yayılımları bakımından üç tektanrıcılık için asli önem atfettiğimiz bölgeyle aynı bölgedir.

Elbette yalnızca doğu bölgelerine bakarak Roma'yı anlayabileceğimiz anlamına gelmiyor bu; fakat bunlar, her şeye

---

Sasaniler Romalılardan çok daha az şaşırmış olmalıdırlar; çünkü Kuzey Mezopotamya sınırları Ktesifon'daki kışlık başkentlerine bir hayli yakındı.

38 H. Kennedy (ed.), *An historical atlas of Islam* (Leiden, 2002) harita 6 ve 9.

karşın çok büyük stratejik, ekonomik ve kültürel önem taşımaktadırlar ve bu, Konstantinopolis'in inşasından ve 395'ten itibaren imparatorluğun doğu ve batı olarak ikiye bölünmesinden sonra da daha da böyledir – üstelik 224'ten itibaren yeni ve hırslı Sasani hanedanıyla İran'ın yeniden güçlenmesinin sözünü bile etmiyorum. Bu dönem Roma'nın ekonomik çekim merkezinin batıya ve doğuya doğru keskin şekilde kaydığına tanıklık etmiştir.[39] Bu da Roma'nın İran'la ilişkilerinin yoğunlaşmasına, İran'ın da Roma'nın zenginlikleri karşısında iştahının kabarmasına yol açmıştı. Bu durum özellikle Sasanilerin kendi kuzey sınırlarını savunmak için yüklü bir mali destek etmeleri örneğinde açıkça görülebilir. Kafkasya boyunca tahkim edilmiş geçitlerde yapılıyordu bu savunma ve bu tahkimatlar sayesinde Güneyin uygarlaşmış toprakları Kuzeyin barbarlarına karşı korunuyordu.[40] Konstantinopolis, imkânı ve fırsatı olduğunda kaçamak hareket ediyordu ama Akdeniz'in batısında, özellikle de Vandallarla yaşanan çatışmalar nedeniyle sürekli uğraşmak zorunda kaldığı işler, Konstantinopolis'in Doğuda da elinin rahat olmasına imkân tanımıyordu.

Sasanileri görmezden gelmek yönündeki geleneksel okul eğilimi şimdilerde dağılıyor[41] ama Roma'yı kendi vasalları yapmak yönündeki propagandalarının ne kadar gerçekçi olduğunu kestirmek bir hayli zor. Sasaniler gerçekten de Roma'yı "bir Akdeniz gücü olmasının sonunun gelip de çekim merkezi Bereketli Hilal[42] (Mezopotamya zaten Sasani devleti-

---

[39] B. Ward-Perkins, "Specialized production and exchange," *CAH* 14. içinde, s.s. 346–391.

[40] Mesudi, *Meadows of gold* [4:22] 504; Z. Rubin, "The Mediterranean and the dilemma of the Roman Empire in late Antiquity," *Mediterranean historical review* 1 (1986) 38–46.
M. G. Morony, "Should Sasanian Iran be included in late Antiquity?," *e-Sasanika* 6 (2008) 1–8; Pourshariati, *Decline and fall* [1:22] 453–54.
Rubin, *Mediterranean historical review* 1 (1986) [4:40] 46; ayrıca Sebeos'a atfedilen *Armenian history* [1:30] 122–23, J. Howard-Johnston'ın

nin ekonomik motoru ve idari merkezi konumundaydı) olan bir imparatorluğa vergi ödeyen bir eyalete" dönüşmeye zorlayabilirler miydi? Belki de Sasanilerin kendilerini öne sürme yönündeki ilk kıpırtılarında 1. Şahpur (241-272) böyle bir rüyaya sahip olmuştur; en nihayetinde, kendi resmi propagandası içinde III. Gordian'a karşı zafer kazandığını ileri sürebilecek, Arap Philip'i kendisine yalvaran biri olarak ve Valerian'ı da bir savaş esiri olarak betimleyebilecek durumdaydı.[43] Yine de kesin olan bir şey var ki o da Suriye-Mezopotamya'nın beşinci ve altıncı yüzyıllarda Romalı stratejistlerin yoğun ilgisini çekmekte olduğuydu. Doğudaki komşularının tutkularını daima göz önünde bulundurmak zorundaydılar; 395'ten sonra hiçbir zaman Batı İmparatorluğuna tutarlı ve etkili bir destek sunabilecek bir konumda bulunmadılar ve böylelikle Batı Roma 476'da tarihe karıştı. Elbette artık kendisini bir Akdeniz barışının hâkimi olarak gören bir Roma İmparatorluğu da kalmamıştı. Ve bundan sonra *Doğu* Roma İmparatorluğunun gördüğü en iyi şey, beşinci yüzyılda, Sasani sınırındaki barışla ekonomik refahın nadiren görülen bir birleşimi olurken Doğu Roma İran'la diplomatik bir biçimde uğraşmaya ve para yardımında bulunmaya –ya da kendi riski pahasına bulunmamaya– mecburdu. Altıncı yüzyılın şafağında bu durum yeniden savaş halini aldı. Justinianus'un batıda Kuzey Afrika'yı ve İtalya'yı yeniden fethetmesinin de uzun süre oyalayamayacağı bir karmaşık durum... Konstantinopolis'in Kalkedon Konsülü'nün iki doğalı Mesih kavrayışına sadakatte ısrarcı olması, Roma ile Roma'nın piskoposu arasındaki teolojik ve dinsel bir uyum olması yönündeki arzuyla yakından bağlantılıydı; İmparator Maurice (582-602) ve İmparator Heraclius (610-641)

Thomson'ın çevirisinde yer alan yorumuyla birlikte, 211-212; P. Sarris, *Empires of faith* (Oxford, 2011) 249: "Şah'ın Roma'nın kendisi açısından en küçültücü girişimlerini bile reddetmek kararlılığı, onun Roma devletini bir kereliğine ve sonsuza dek yıkma kararlılığına da işaret ediyordu."

43 Canepa, *Two eyes of the earth* [2:70] 58–75.

Roma'nın yazgısının Akdeniz'de olduğuna güçlü bir biçimde inanırken 660'larda II. Constans başkentini Sicilya'daki Sirakuza'ya taşıyacak kadar ileri gitmişti. Fakat Konstantinopolis'in elitlerinin buna direnişi yoğun ve başarılı olmuş, imparatora yönelik bir suikastla sonuçlanmıştı. Bu sırada bütün Kuzey Afrika'nın Arapların eline geçmesi de artık yakındı.[44] Doğu imparatorluğu, en azından Justinianus'tan sonra, eski Akdeniz paradigmasını yeniden benimseme yönünde bu kadar ciddi bir tehlikeyle karşı karşıya gelmemişti.

İran ile Roma'nın 603 ile 628 arasında yapılan "Antik Çağ'ın Son Büyük Savaşı"nda yaşanan çatışmaları sırasında iki imparatorluk da öylesine kuvvetten düştü ki Araplar 634 ile 651 (son Sasani hükümdarı III. Yezdigirt'in ölüm tarihi; bu sırada İran henüz tamamen kontrol altına alınmış değildi) arasında, şaşkınlık verici bir kolaylıkla İran'ın tamamını ve Toros Dağlarının güneyinde kalan bütün Roma eyaletlerini ele geçirdiler. 710-711 gibi, İspanya'daki Vizigot monarşisinin düşmesi ve Arapların Semerkant'ta ilk kez belirmesiyle birlikte, Halifelik Soğdiana'dan Atlantik'e kadar her şeyin kontrolünü eline geçirmişti. Halifelik 750 yılına kadar Şam'dan, Akdeniz'in yakın bir periferisinden yönetildi; ama Abbasiler başkenti doğuya, Irak'taki Bağdat'a taşıdılar. 1000 yılına doğru İran'da (Büveyhiler, Samaniler) ve Mısır'da (Fatımiler) kimi alternatif güç merkezleri ortaya çıkmışsa da bunlar İslam'ın ortaya çıkışından (hatta onun da öncesinden) beri gerçekleşen doğu-batı kaymasını yoğunlaştırmışlardır. Kuzey Afrika ve İspanya'daki diğer güç merkezleri bu genellemeyi geçersiz kılacak bir ağırlığa sahip değillerdi.

O halde MS Birinci Binyılın hem entelektüel hem de politik akımlarını göz önüne almak suretiyle, ilgimizi Akdeniz paradigmasından Batı Akdeniz'den Hindukuş'a uzanan bir bölgeye (Gibbon'ın yukarıdaki epigrafa yerleştirdiğim sözle-

[44] W. E. Kaegi, *Muslim expansion and Byzantine collapse in North Africa* (Cambridge 2010) 166–199; Sarris, *Empires of faith* [4:42] 289–293.

rinden bir sözcüğü kullanacak olursak) "kaydırmış" bulunuyoruz. Bu bölgenin merkezi kısmı benim "Dağ Arenası" adını verdiğim kesimdir. Başka bir deyişle Arap yarımadası artı onun kuzey yansıması olası Suriye Çölü ve onu yanlardan kuşatan tarihsel olarak etkili bölgeler, yani Mezopotamya ve Suriye – bütün bu bölgenin etrafı büyük dağlarla çevrelenmiştir.[45] Bu Dağ Arenası ile yakın bağlantı içinde bulunan diğer bölgeler doğuya doğru İran platosu ve batıya doğru da güneyde Mısır ve Libya'yı, kuzeyde ise Küçük Asya'yı, Ege'yi ve Balkanları içeren Doğu Akdeniz havzasıdır. Bu üç bölge (sonuncusu batıya doğru uzanmaktadır) Asya ile Avrupa'nın kavşağında muazzam büyüklükte bir üçlü meydana getirmektedir.

Bu üçlü bölgeyi "Avrasya Eklemi" olarak adlandıracağım. Kendisini tanımlayan ve oluşturan bazı çarpıcı coğrafi niteliklere sahiptir bu bölge (aşağıya bkz.). Ama yine de ciddi coğrafi ve hatta jeopolitik bölümleme ve iletişimsizlik çizgileri çizerken bir hayli ihtiyatlı olmamız gerekir. İran ve Irak, aralarındaki Zagros Dağlarına rağmen bir hayli etkileşim içindedir ve doğrusu, Irak, Sasani İmparatorluğu'nun kentsel kalbi durumundaydı.[46] Büyük Suriye hem karadan hem de denizden Mısır'la –öylesine kendine özgü bir ülke ki onun ne "Akdenizli" ne "Ortadoğulu" ve ne de "Afrikalı" olduğunu söylemek mümkündür–[47] etkileşim içindedir. Antik Akdeniz ve Ortadoğu için üstlendiği tahıl ambarı rolü, Etiyopya üzerinde işleyen Doğu Afrika'nın muson ikliminin –Akdeniz'in iklim örüntülerinden bütünüyle bağımsızdır– yarattığı Nil taşkınlarından

---

Bu bölümün son on sayfasına bkz.

W. Eilers, "Iran and Mesopotamia," E. Yarshater (ed.), *The Cambridge history of Iran* 3(1) (Cambridge, 1983) içinde, s.s. 481–504; Pourshariati, *Decline and fall* [1:22] 38–41.

R. Bagnall, "Egypt and the concept of the Mediterranean," Harris (ed.), *Rethinking the Mediterranean* [3:109] içinde, s.s. 339–47.

türemektedir.[48] Yine İran Körfezi de Dicle-Fırat hattı aracılığıyla Akdeniz'e bağlanır: Suriye çölleri gerçekte "açık bir coğrafi bölümleme" olmadığı gibi Fırat da "coğrafi bakımdan zorunlu" bir sınır ya da "hayati bir hudut" oluşturmaz.[49] Bölgenin yabancıları (ve hatta Eusebius bile) olguları bu biçimde görmüş ve Fırat ile Dicle'ye kayda değer bir sembolik güç atfetmiş olabilirler.[50] Fakat gerçekte bu iki ırmak, her iki yanda bulunanların –"dünyanın iki gözü birden olma"[51] iddiasındaki Sasaniler ve Romalılar bunun en açık örnekleridir– bir diğer taraftakini ortadan kaldıramadığı ve böylelikle de Bereketli Hilal'in içkin birliğini tesis edemediği bir yetersizlik ve hoşnutsuzluk durumunu ortaya koyan politik ve askeri bir yenişememe halini temsil ediyordu. Bu birlik, her şeye rağmen,

---

[48] R. Ellenblum, *The collapse of the Eastern Mediterranean* (Cambridge, 2012), s. 24.

Sırasıyla bkz. J. Haldon, "Framing transformation, transforming the framework," *Millennium* 5 (2008) içinde, s. 348–50; E. Frezouls, "Les fluctuations de la frontiere orientale de l'empire romain," *La geographie administrative et politique d'Alexandre a Mahomet* (Leiden, 1981) içinde, s. 225; Gibbon 46: 2.880. M. Sommer, "Difference, diversity, diaspora: Locating the Middle Euphrates on imperial maps," *Mediterraneo antico* 9 (2006) içinde, s. 426–27, Fırat'ı toplumsal, kültürel ve ekonomik bir sınır olarak görür, fakat coğrafi bir bölümleme olarak görmez. Fırat'ın kayık yapımı için gerekli ağaçlarla dolu ormanların içinden akıp geçtiği zamanlarda Fırat üzerinde nehir ulaşımı özellikle kolaydı: Dio Cassius [ed. U. P. Boissevain (Berlin, 1895 1931); çev. E. Cary (London 1914–27)] 76.9.3. Ayrıca İran Körfezi ile Akdeniz arasındaki anayol olarak da düşünülebilir. Karşılaştırınız, C. Noelle-Karimi, "Khurasan and its limits," M. Ritter vd. (ed.), *Iran und iranisch gepragte Kulturen* (Wiesbaden, 2008) içinde, s. 9–12, Ceyhun'un bir sınır olması, fakat bir bariyer olmaması üzerine.

Sommer, *Mediterraneo antico* 9 (2006) [4:49] 427; Borrut, *Entre memoire et pouvoir* [3:79] 207–8, 227, 348.

G. Schmalzbauer, "Uberlegungen zur Idee der Oikumene in Byzanz," W. Horandner vd. (ed.), *Wiener Byzantinistik und Neograzistik* (Viyana, 2004) içinde, s.s. 408–19; Michael Whitby, "Byzantine diplomacy," P. de Souza & J. France (ed.), *War and peace in ancient and medieval history* (Cambridge, 2008) 127–29; Canepa, *Two eyes of the earth* [2:70] 123–25; ayrıca L. Mecella and U. Roberto, "'Ισοτιμία", *Studi ellenistici* 27 (2013) içinde, s.s. 99–119.

kısa bir süreliğine de olsa Sasani hükümdarı II. Keyhüsrev tarafından, yedinci yüzyılın ikinci ve üçüncü on-yılları boyunca gerçekleştirilmişti. Küçük Asya'yı ele geçiren Keyhüsrev Doğu Akdeniz havzasının kontrolünü de eline geçirmek istiyordu. Ayrıca İran'ın da yöneticisi olarak, doruğuna I. Dara (öl. MÖ 486) ile ulaşan, "Sind'den Sardis'e"[52] kadarki Ahameniş İmparatorluğu'nu da yeniden canlandırmıştı.

Bu türlü politik düzenlemeler, Fırat'ın ötesindeki Mezopotamya ve Filistin Yahudi topluluklarının ya da Süryani Hıristiyan Kiliselerinin deneyimlediği istikrarlı temaslarla karşılaştırılınca epey geçici nitelikli olarak beliriyorlar. Avrasya Ekleminin tarihsel işleyişini kavramak için politik rolüne olduğu kadar kültürel rolüne de bakmamız gerekiyor. İran platosu kabaca, birbirinin ardı sıra gelen İran imparatorluklarıyla, Ahamenişlerle, Partlarla ve Sasanilerle birleştirilebilir. Birinci Binyılın yaklaşık üçte ikisi boyunca Doğu Akdeniz Roma'nın olmuştu. Dağ Arenası da Emevi halifeliğinin ve – Mezopotamya tarafında da– Abbasilerin kalbi olmuştu. Bu üç imparatorluk geleneğinden zaten söz ettik; ama açıkça belirgin sınırlara sahip imparatorluklar kadar, çoğunlukla kendisinden türedikleri büyük ve otokratik devletlerin sınırlarından daha esnek sınırlara sahip ve politik olduğu kadar kültürel de olan insan ilişkileri ağlarının da söz konusu olduğunu göz önünde bulundurunca, bu üçünün kapladığı mekânın yoğun ve artzamanlı kültürel etkileşimlerini kavramamız da kolaylaşacaktır. Bu ilişki ağlarını "ortaklaşalık alanları" olarak adlandırabiliriz. İlgilendiğimiz imparatorlukların her biri –İran, Roma, Halifelik– bir birleşme haline denk gelmiştir. İmparatorluklarımızın Avrasya Ekleminin tamamını kapsaması gerekmiyor; Roma İran platosunu hiçbir zaman kontrolü altına almadı; aynı şekilde, İkinci Binyıldan önce hiçbir Müslüman devleti Küçük Asya'ya kök sala-

[52] R. G. Kent, *Old Persian* (New Haven, 19532) 136–37 (Darius I'in bir metni).

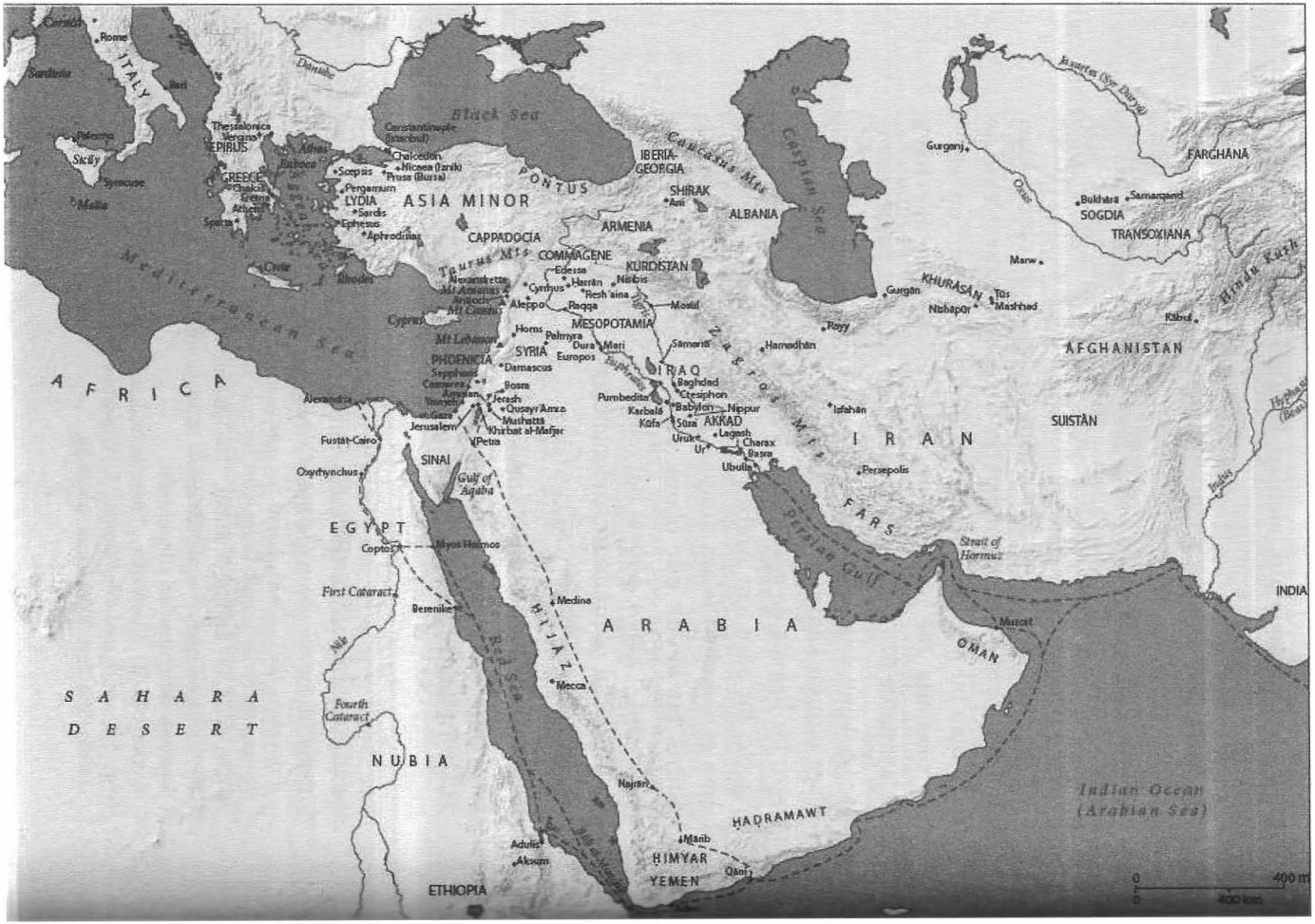
madı. Ama ortaklaşalık alanları kültürel nitelikliydi ve bu nedenle daha geniş erimliydi.

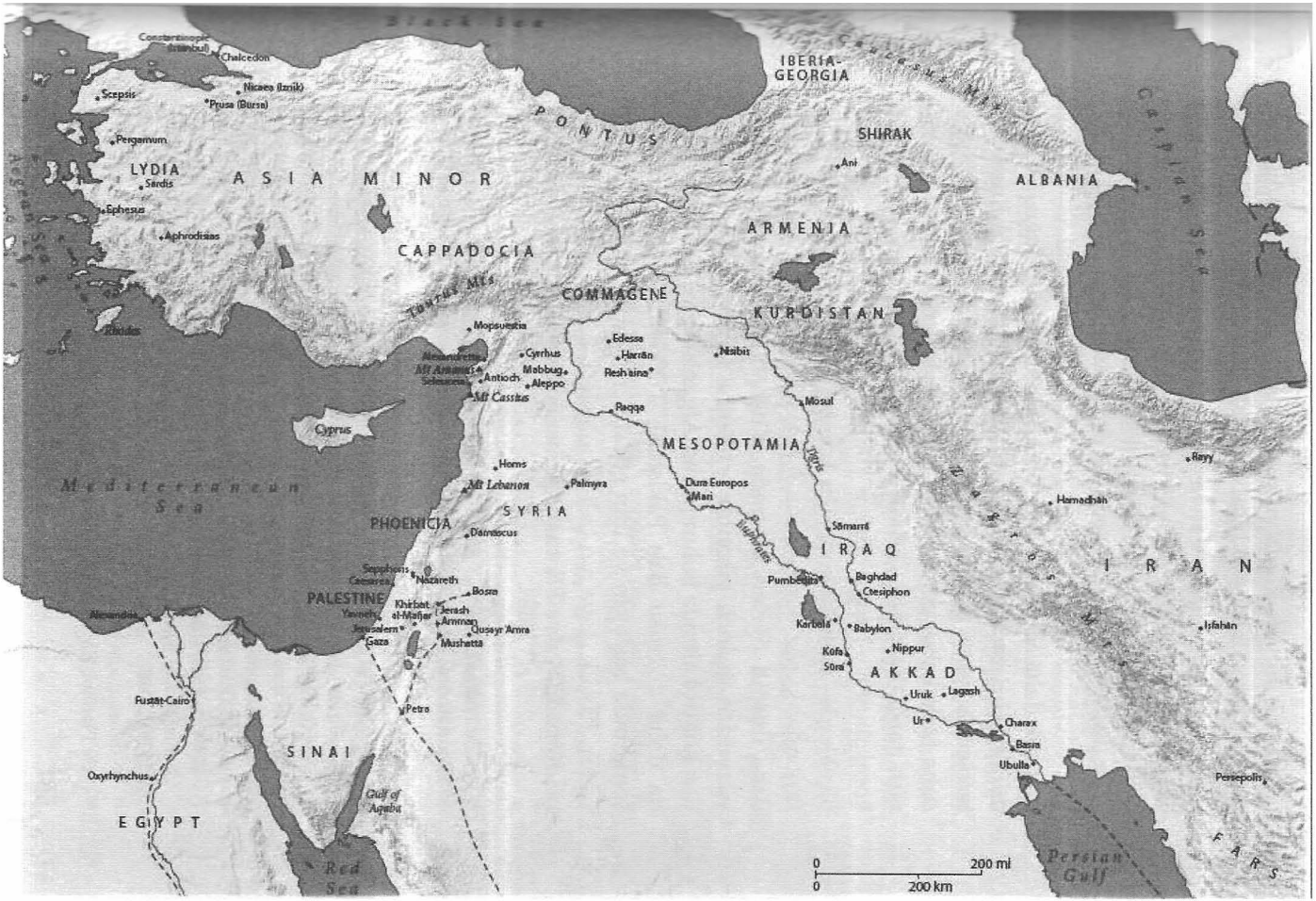
Ahameniş İmparatorluğunun, MÖ beşinci yüzyılın başlarında, Balkanlar dışında neredeyse bütün Avrasya Eklemini birleştirme başarısını göstermiş olduğunu belirtmiştim. Çeşitli Yunan ve Romalı yazarlar Sasanilerin bilinçli ve açık bir biçimde bu geniş İran egemenliğini silah zoruyla yeniden kurmak istediklerini yazmışlardır. Haklı olup olmadıkları günümüz tarihçileri tarafından da tartışılmaktadır.[53] Yine de kesin olan bir şey var: Sasaniler 250'lerde I. Şahpur'un seferleri sırasında bu restorasyonu gerçekleştirmeye bir hayli yaklaşmış ve 610'lar ve 620'lerde bunu nihayet başarmışlardır. O halde İslam öncesi dünya Fars ya da Horasan'dan batıya olduğu kadar ve Yunanistan ya da İtalya'dan doğuya doğru bir bakışla da görülebilir. Ve İran politik bağımsızlığını geçici bir süre için Araplar lehine kaybetmişse de olgunlaşma evresindeki İslam dünyası içinde hem politik hem de kültürel bir büyük güç olarak yeniden ortaya çıkmayı da başarmıştır.[54] Hatta Abbasi halifeliğinin Sasani İmparatorluğu'nun rakibi olduğunun söylenebileceği örtük bir bağlamdan dahi söz edilebilir.

---

[53] Bunun lehine bir görüş için bkz. G. Fowden, *Empire to commonwealth* (Princeton, 1993) 27–36. Karşıt bir görüş için bkz. K. Mosig-Walburg, *Romer und Perser vom 3. Jahrhundert bis zum Jahr 363 n. Chr.* (Gutenberg, 2009) 12–13, 19– 21, 326. Z. Rubin, "The Sasanid monarchy," *CAH* 14.645–647, Ahamenişlerin ululanmasının iç yoğaltımdan ziyade yabancı kaynaklı olduğunu ileri sürmektedir.

[54] Ayrıca bkz. J. Wiesehofer, "'Randkultur' oder 'Nabel der Welt'? Das Sasanidenreich und der Westen," J. Wiesehofer & P. Huyse (ed.), *Ērān ud Anērān* (Stuttgart, 2006) içinde, s.s. 9–28.


Corsica
Rome
ITALY
Sardinia
Bari
Danube
Black Sea
Constantinople (Istanbul)
Thessalonica
Veroia
EPIRUS
Palermo
Sicily
Syracuse
Malta
Athens
Euboea
Chalcedon
Nicaea (Iznik)
Prusa (Bursa)
Scepsis
GREECE
Chalkis
Eretria
Argos
Sparta
Pergamum
LYDIA
Sardis
Ephesus
Aphrodisias
ASIA MINOR
PONTUS
IBERIA-GEORGIA
Caucasus Mts
Caspian Sea
SHIRAK
Ani
ALBANIA
ARMENIA
CAPPADOCIA
COMMAGENE
Edessa
Cyrrhus
Harrān
Nisibis
Resh'aina
KURDISTAN
Taurus Mts
Mt Amanus
Antioch
Mt Casius
Alexandrette
Aleppo
Raqqa
Mosul
Cyprus
Mt Lebanon
Homs
Palmyra
Dura
Mari
MESOPOTAMIA
SYRIA
Europos
Samarra
Hamadhān
PHOENICIA
Damascus
Sepphoris
Caesarea
Arimathea
Bosra
Jerash
Qusayr 'Amra
Mushatta
Khirbat al-Mafjar
Petra
Gaza
Jerusalem
Alexandria
Fustat-Cairo
Oxyrhynchus
SINAI
Gulf of Aqaba
Suez Canal
Euphrates
Tigris
IRAQ
Baghdad
Ctesiphon
Babylon
Nippur
Pumbedita
Karbalā
Kufa
Sūra
AKKAD
Uruk
Lagash
Ur
Charax
Basra
Ubulla
Isfahān
Persepolis
Zagros Mts
FARS
Persian Gulf
Strait of Hormuz
IRAN
SUISTĀN
AFGHANISTAN
Gurgan
Gurganj
Yaxartes (Syr Darya)
Oxus
FARGHANA
Bukhara
Samarqand
SOGDIA
TRANSOXIANA
Marw
KHURASAN
Nishapur
Tūs
Mashhad
Rayy
Hindu Kush
Kabul
Indus
INDIA
Muscat
OMAN
ARABIA
Medina
Mecca
HIJAZ
Red Sea
Najran
HADRAMAWT
Marib
HIMYAR
YEMEN
Qāni'
Aduli
Aksum
ETHIOPIA
NUBIA
Nile
First Cataract
Fourth Cataract
Berenike
Myos Hormos
Coptos
EGYPT
SAHARA DESERT
Indian Ocean (Arabian Sea)
0
400 mi
0
400 km


Black Sea
Constantinople (Istanbul)
Chalcedon
Nicaea (Iznik)
Scepsis
Prusa (Bursa)
Pergamum
LYDIA
Sardis
ASIA MINOR
Ephesus
Aphrodisias
PONTUS
IBERIA-GEORGIA
Caucasus Mts
SHIRAK
Ani
ALBANIA
Caspian Sea
ARMENIA
CAPPADOCIA
Taurus Mts
COMMAGENE
KURDISTAN
Rhodes
Mopsuestia
Edessa
Harrān
Nisibis
Alexandretta
Cyrrhus
Mt Amanus
Antioch
Mabbug
Reshʿaina
Aleppo
Mt Cassius
Mosul
Raqqa
Cyprus
MESOPOTAMIA
Tigris
Zagros Mts
Rayy
Homs
Mt Lebanon
Palmyra
Dura-Europos
Mari
Mediterranean Sea
SYRIA
Hamadhan
PHOENICIA
Damascus
Euphrates
Sāmarrā
IRAQ
IRAN
Sepphoris
Caesarea
Nazareth
Bosra
Pumbedita
Baghdad
Ctesiphon
PALESTINE
Alexandria
Yavneh
Khirbat al-Mafjar
Jerash
Amman
Jerusalem
Qusayr ʿAmra
Gaza
Mushatta
Karbalā
Babylon
Isfahan
Kufa
Nippur
Sūrā
AKKAD
Uruk
Lagash
Fustat-Cairo
Ur
Charax
Petra
Basra
SINAI
Ubulla
Oxyrhynchus
Persepolis
Gulf of Aqaba
EGYPT
Red Sea
Persian Gulf
FARS
0
200 mi
0
200 km

Antik İran'ın Roma'yı model alan merkezileşmiş bir yönetime sahip bir ülke olduğu ve İranlı-Mazdeki (ya da Zerdüşti) kültürünün de başka halklara yayılacak bir şey olarak değil, bir ayrıcalık olarak –Roma ya da Çin'in aksi bir durumdur bu– algılandığı geleneksel olarak kabul görmüş bir düşüncedir.[55] Yine de Sasanilerin İranı'nın yerel hanedanların merkezsiz bir konfederasyonu[56] olduğu ve Mazdekiliğin eskiden sanıldığından çok daha az hegemonik bir konumda bulunduğu,[57] Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve Maniheizmin filizlendiği dinsel heterojenlik içeren yoğun bir kültürel alan olduğu fikri gitgide daha fazla kabul görmeye başlamıştır. İran dilinin ve kültürünün tarih boyunca, kendi değişken sınırlarının ötesindeki komşularına –hangi dönem olduğuna bağlı olarak değişen ölçeklerde– nasıl dokunduğu konusunda da gittikçe artan bir farkındalık söz konusudur.[58] Bu İran ortaklaşalık alanının daha önemli öğeleri arasında, Kuşhan döneminden (birinci yüzyıldan üçüncü yüzyılın ortalarına kadar) itibaren doğrudan kontrol altında bulunmayan Afganistan ve Hindistan[59] (ya da daha doğrusu Batı Pakistan); Türklerin altıncı yüzyılın sonlarında başlayan ve İran etkisini aşındıran yükselişlerine[60] kadar, Küçük Asya'nın belirli bölgeleri, özellikle de Komagene, Kapadokya ve Pontus; Ahameniş döneminde ve Helenistik

---

55 X. de Planhol, "Iran i," *EIr* 13.205–212.

56 Pourshariati, *Decline and fall* [1:22] 33–160.

57 Pourshariati, *Decline and fall* [1:22] 321–395.

58 Yarshater (ed.), *Cambridge history of Iran* 3(1) [4:46] 479–624; ayrıca B. G. Fragner, *Die "Persophonie":"Regionalitat, Identitat und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens* (Berlin, 1999), Pers dilinin onuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla üstlendiği rol konusunda parlak bir açıklama için. Eransahr'ın Ceyhun'dan Nil'e aşırılık içeren Sasani versiyonları için bkz. T. Daryaee, "Ethnic and territorial boundaries in late antique and early medieval Persia", F. Curta (ed.), *Borders, barriers, and ethnogenesis* (Turnhout, 2005) 123–38. Orta dönem Farsçasının etkisi altında kalan diller için bkz. R. Schmitt, *Die iranischen Sprachen in Geschichte und Gegenwart* (Wiesbaden, 2000) 43–65.

59 Hindistan için bkz. P. Callieri, "India iv," *EIr* 13.13–16.

60 De Planhol, *EIr* 13.205–212 [4:55].

dönemde[61] İskitler, Sarmatiler ve Kuzey Karadeniz sakinleri[62] ve Ermeniler, Gürcüler ve Kafkasya'nın diğer halkları[63] sayılabilir. Babil Yahudileri hakkındaki çalışmalar, bugün bile kendi Sasani yöneticilerinin kültüründen yorumsal bakımdan öylesine yalıtılarak yapılıyor ki onlar da İran ortaklaşalık alanının üyeleri olarak tasavvur ediliyorlar.[64] Bu türlü bir yalıtmanın karşıt ucunda ise Doğu Kilisesi'nin Çin'deki mevcudiyetinin Romalı olmaktan ziyade İranlı olarak tahayyül edilmesi durumu bulunmaktadır.[65]

Ortaklaşalık alanının her bir öğesi, İrancılığı başka bir biçimde özümsemiştir; fakat bu durumu kolaylaştıran olgu, Mazdekiliğin İran kültürünün eklemlenmesinde kendi rolünü oynamış olmasına karşın dinin Doğu Romalı ya da Müslüman ortaklaşalık alanlarında olduğu kadar önem arz etmemesi olgusudur. Örneğin İrancılığın, Hıristiyanlığı benimsedikten sonra bile Ermenistan için kültürel bir altyapı sağlamaya devam edebilmiş[66] olmasının nedeni budur – ve hatta kayda değer bir dereceye kadar Abbasi halifeliği ve onun türevleri

---

61 L. Raditsa, "Iranians in Asia Minor," Yarshater (ed.), *Cambridge history of Iran* 3(1) [4:46] içinde, s.100–115; *EIr* içindeki ilgili makaleler.
Ustinova, "Orientalization: Once, twice, or more?," C. Bonnet vd. (ed.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain* (Brüksel, 2009) içinde, s.s. 311–324.

63 S. H. Rapp, "Chronology, crossroads, and commonwealths: World-regional schemes and the lessons of Caucasia," in J. H. Bentley vd. (ed.), *Interactions: Transregional perspectives on World history* (Honolulu, 2005) 175–76, 185–86, 187–89 (bu gönderim için Anthony Kaldellis'e teşekkür ederim).

64 C. Bakhos & M. R. Shayegan, "Introduction", kendi kitapları olan *The Talmud in its Iranian context* (Tubingen, 2010) XV.

65 T. H. Barrett, "Buddhism, Taoism and the eighth-century Chinese term for Christianity," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002) 555–560; S. N. C. Lieu, "The Luminous Religion (Ch'ing-chao, i.e. the Church of the East or Nestorianism) in China," A. Mustafa & J. Tubach (ed.), *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich* (Wiesbaden 2007) içinde, s. 315–316.

66 J. R. Russell, *Zoroastrianism in Armenia* (Cambridge, Mass. 1987); id., "Armenia and Iran iii," *EIr* 2.438–444.

için de budur. Bugün bile İran ortaklaşalık alanının ya da daha büyük bir İran'ın propagandası yapılıyor; özellikle de eski Sovyetik Orta Asya üzerindeki nüfuz açısından İran'ın Türkiye'yle rekabet etmesini isteyenler tarafından. Ayrıca İran üzerine temel akademik çalışmaların çerçevesini de bu belirliyor. *Encyclopaedia Iranica*'da şu ifade ediliyor: "Çok dilli ve çok etnili bir kültürel alana yayılmaktadır." Mevcut haliyle İran'ın dışındaki kimi bölgeler ve şehirler (örneğin Hindistan ya da Küçük Asya; Kabil ya da Kudüs) üzerine pek çok makalede *ELR*'de İran'ın perspektifinden Roma periferisi ve diğer periferiler üzerine fikirler işleniyor.[67]

Bu periferilerde Roma Augustus'tan beri İran'la rekabet içinde olmuştu – örneğin Kafkasya'da ve kısaca göreceğimiz üzere Güney Arabistan'da. Fakat Roma'yı bir başka kuvvetle, yanı Hıristiyanlıkla birleştiren Konstantin'in dehası olmuştu ve bu birleşme Roma'nın etki alanını bu iki kutup arasındaki bölgenin tamamına genişletecekti. Dördüncü ve altıncı yüzyıllar boyunca, Roma'nın doğu ve güney sınırlarına yakın bölgelerde bir dizi Hıristiyan topluluk ve hatta devlet ortaya çıkmıştı: Ermenistan ve Gürcistan'da, Süryani ve Arap sınır bölgelerinin ötesindeki Arap kabileleri içinde, Güney Arabistan'da, Etiyopya'da, Nubya'da ve hatta Güney Hindistan'da. Bunların hepsi birlikte Doğu Roma'yla birleşik kültürel, tinsel ve değişen derecelerde politik ortaklaşalık-alanları teşkil ediyorlardı.[68] Konstantin'in –bir başka dâhice hamleyle– tahtını Konstantinopolis'e taşıması, imparatorluk hala Akdeniz'de üslenmiş olmasının ağır etkisi altındayken, Roma ufuklarının daha doğrudan ve daha özgüvenli bir biçimde doğuya doğru

---

[67] Ayrıca bkz. *Journal of Persianate studies* (Leiden 2008–).

[68] On this East Roman Commonwealth (or "First Byzantine Commonwealth"), see Fowden, *Empire to commonwealth* [4:53] 100–37. P. Wood, *"We have no king but Christ": Christian political thought in Greater Syria on the eve of the Arab conquest (c. 400–585)* (Oxford 2010) 209–64, tercihen "Miaphysite Commonwealth," 451'den sonraki döneme gönderimle.

açılabilmesi anlamına geliyordu. Justinianus'un ya da yaklaşık binyıl sonra Kanuni Sultan Süleyman'ın Konstantinopolis merkezli perspektiflerinden bakıldığında görünen şey, Küçük Asya'ya sahip olanın Doğu Akdeniz'i ve Ege'yi ama ayrıca Kardeniz'i, Kafkasya'yı, Hazar'ı, Suriye'yi, Mezopotamya'yı, İran Körfezi'ni, Arabistan'ı, Kızıldeniz'i ve hatta Hint Okyanusunu politik olarak değilse kültürel olarak hâkimiyeti ya da nüfuzu altında tutabileceği bir konumda olacağıydı. Aşağı yukarı aynı bakış açısından bu aynı ufuklar Türkiye'nin neo-Osmanlıcı Dışişleri Bakanı (2009-2011) Ahmet Davutoğlu tarafından da revize edilmiştir. Davutoğlu *Stratejik Derinlik* adlı kitabında strateji üzerinde etkisi bulunan coğrafi ve tarihsel etkenlere kayda değer bir önem vermektedir.[69]

451'de Kalkedon Konsülü'nün yol açtığı teolojik ve kiliseyi de içeren kriz, altıncı yüzyılın hemen başında, hem Dağ Arenası'nda (Arabistan, Filistin, İskenderiye, Suriye, Ermenistan) hem de bunun dışında (Konstantinopolis'e varasıya bütün Küçük Asya)[70] güçlü bir Kalkedon karşıtı hareketin doğmasına ve imparatorluğun da bu hareketi şiddetle bastırmasına yol açtı. En çok yararlandığımız kaynak olan Efesli John'un (öl. 588) *Kilise Tarihi* (Kalkedon karşıtı bir metindir bu), Jafnid (Gassani) Arap hanedanının Suriye'de oynadığı rolü vurgular – belki de hareketin gerçekte sahip olduğundan daha fazla bir politik hipostaz önermektedir,[71] yine de Roma sınırlarının

---

[69] A. Davutoğlu, *Stratejik derinlik: Türkiye'nin uluslararası konumu* (İstanbul, 2001), (burada Yunanca çevirisi kullanıldı) çev. N. Raptopoulos, *Το στρατηγικό βάθος: Η διεθνής θέση της Τουρκίας* (Atina, 2010) 193, 240, 253–254, 281, 335.

[70] Etkilenen bölgelerin listesi: Efesli John, *Lives of the eastern saints* [ed. & çev.. E. W. Brooks; R. Graffin & F. Nau (ed.), *Patrologia orientalis* (Paris, 1907–) içinde, s. 17–19 (Paris 1923–1926)] 50, s. 500. N. J. Andrade, "The Syriac Life of John of Tella and the frontier *politeia*," *Hugoye* 12 (2009) 199–234, 'politeia' kavramının Kalkedon karşıtı asketik ağlara ve rahiplik ağlarına uygulanması konusunu tartışmaktadır.

[71] Efesli John'un çizgisi I. Shadid tarafından Gassani şefliklerine ilişkin muhasebesinde şevkle benimsenmiştir: *Byzantium and the Arabs in the sixth century* (Washington, D.C. 1995–2009) 1.398–406, 587–589, 774, 838, 859–

ötesindeki Aksum (Etiyopya) kralları da çağrılmak konusunda pek isteksiz değillerdi. Teolojik cephede, Kalkedon karşıtı misyonerliğin öncülerinden biri olan Simeon Beth-Arsham – karşıtlarının verdiği adla "yenilmez şeytan, münazaracı"–[72] Sasani-Roma sınırının her iki yanındaki toplulukları yorulmak bilmeksizin ziyaret ederek inanç ifadelerini özetliyor ve bu insanları, kendilerini muhafaza etsin diye özel olarak işlenmiş "muhteşem keten kıyafetleri" üzerinde bir arada tutuyordu. Kimse birtakım değişiklikler yapmaya kalkışmasın diye, kıyafetlerin üstünde bulunan "İnanç beyanının üzerine bu insanların krallarının, piskoposlarının ve bu kıyafetleri giyenlere öncülük edenlerin mühürlerini yapıştırmış ve böylelikle de işini sağlama almıştı"[73]

Simeon'un kıyafetlerle yansıttığı inanç ilkeleri, hem Roma sınırları içindeki hem de bu sınırların dışındaki Kalkedon-karşıtı dünyanın iyi tanımlanmış bir öğreti etrafında birleştiğinin bütün kuşkuları gideren bir kanıtı olarak görülmüş olmalı. Fakat bu, altıncı yüzyılın sonlarında ve yedinci yüzyılın başlarında Suriye ve Mısır hiyerarşileri arasındaki yaklaşık otuz yıl süren hizipleşmeler gibi ihtilafları sona erdirmedi. Kısmen bu iç farklılıkların bir sonucu olarak, Kalkedoncular ve Kalkedon-karşıtları arsındaki ayrım modern bir öğrencinin var saydığı kadar keskin ve geniş bir biçimde anlaşılmıyor-

---

860. Benim Doğu Roma Ortaklaşalık alanı kavrayışım bir eleştirmene Müslüman dünyasının bir ön-görüntüsü olarak görünmüşse (P. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople (451–491)* [Rome 2006] 88 n. 405); belki de suçlanması gereken şey, John'un tanıklığına göstermiş olduğum dikkattir.

72 Efesli John, *Lives of the eastern saints* [4:70] 10, s. 144. Simeon hakkında bkz. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* (Freiburg, 1979–2002; 13, 1990; 2/12, 1986) 2/3.263–65, 276–78 (T. Hainthaler), 2/4.315–16.

Efesli John, *Lives of the eastern saints* [4:70] 10, s. 156. Roma İmparatorluk ifadelerinin keten kıyafetlerde açıkça sergilenmesi: *Theodosius Yasaları* [ed. P. Krueger &T. Mommsen (Berlin, 1905); çev. C. Pharr (Princeton, 1952)] 11.27.1. Romalılar ve onlardan önce de Etrüskler keteni uzun zaman boyunca kutsal kitaplar için kullanmışlardı: E. A. Meyer, *Legitimacy and law in the Roman world* (Cambridge, 2004) 25, 54 (Christina Kokkinia'nın gönderim yapma nezaketi).

du.[74] Her durumda, Doğu Roma ortaklaşalık alanı yalnızca Kalkedon karşıtlarıyla özdeşleştirilebilir durumda değildi. Kalkedon karşıtları bunun önemli bir parçasıydılar elbette, ama imparatorluğun Kalkedoncu Kilisesi ile Sasani dünyasındaki Doğu Kilisesi'nin birbirine benzediği bir dünyada yaşıyorlardı. Bu teolojik ve kiliseye özgü ayrımların ve hiziplerin hiçbirisi devleti ciddi bir biçimde parçalıyor değildi – bir *Doğu Roma* ortaklaşalık alanından söz edebilmemizi sağlayan da budur. Her şeye karşın Muhammed'e inanan Araplar nihayet gelip de imparatorluğun temellerini sarsmaya başladığında, bunu, Tanrı'nın Hıristiyanların ihtilafları karşısında duyduğu hayal kırıklığını beyan eden Kutsal Söz'le, yani Kur'an'la yapıyordu (aşağıya bkz., 6. Bölüm, son kısımlar). Yalnızca Doğu Roma ortaklaşalık alanının tinsel ve toplumsal parçalanmışlığına değil, ayrıca bu dünyanın İslam'ın ortaya çıkışında oynadığı role de uygun bir durum...

Sasani İmparatorluğu içindeki Doğu Kilisesi ve bu kilisenin Orta Asya ile Çin'deki misyonerlik etkinlikleri Roma'yla politik bir bağlantıdan sakınıyorlardı (kendilerine "Ta Ch'in", yani Çince "Doğu Romalı" diyorlarsa da) ve Irak haricinde Doğu Roma ortaklaşalık alanının bir parçası sayılabilmeleri oldukça güçtü[75] ve bu bağlamda bu olgu da özel bir dikkati gerektiriyor. Batı Avrupa'nın Roma sonrası Cermen krallıkları –Vizigotlar, Vandallar, Burgonyalılar, Franklar, Ostrogotlar, Anglo-Saksonlar ve diğerleri– Doğu Roma ortaklaşalık alanına daha çok benziyor; hatta bunun Latin eşdeğeri oldukları bile söylenebilir; ama aynı bir sistemin parçaları durumunda de-

---

Kalkedon karşıtı Efesli John için bkz. *Ecclesiastical history*, Part 3 [ed. & çev. (Latin) E. W. Brooks (Louvain 1935–1936)] 2.23; 3.12, 21. Ayrıca M. Whittow, *The making of Orthodox Byzantium, 600–1025* (Basingstoke, 1996) 42–46; J. Shepard, "Byzantium's overlapping circles" *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies* (Aldershot, 2006) 1.28–29.

Edesa Okulunun kapanmasından sonra bile Doğu Roma bölgesindeki bakiye üzerine yükselen Doğu Kilisesi hakkında bkz. Efesli John, *Lives of the eastern saints* [4:70] 10, s. 139.

ğillerdi.[76] Coğrafi ve politik bakımdan Konstantinopolis'ten uzaktılar ve Aryenciliği –dinsel bir mesafeyi olduğu kadar politik bir mesafeyi de ortaya koyan ve özellikle de Cermenlerle birleştirilen bir Hıristiyanlık biçimi– destekliyorlardı. Batıda, Yunan Hıristiyan dünyasının ilgisini çeken yalnızca Roma'nın kendisinden –özellikle Roma piskoposundan– artakalan otorite ve prestijdi. Altıncı yüzyıldan itibaren gitgide Hıristiyanlaşan Slav dünyası içinde daha sonra ortaya çıkan bir "Bizans" ortaklaşalık alanı da mevcuttu. Birinci Binyıl haritasına ortaklaşalık alanı kavramını yerleştirmekten sorumlu olanın Dimitri Obolensky'nin bu konudaki kitabı olduğunu da not etmek gerekiyor.[77] Fakat üçüncü ortaklaşalık alanımız bunlardan hiçbiri değil; çünkü Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman tektanrıcılıklarının ve Greko-Romen akılcılığının Birinci Binyılın merkezlerindeki gelişimlerine yönelik asli ilgimizden uzak düşüyorlar. Bunun yerine, başlangıçtaki bir imparatorluk kurma telaşının ardından gelen erken olgunlaşma dönemi içindeki İslam dünyasına döneceğim.

İran ve Doğu Roma ortaklaşalık-alanları imparatorluğa paralel işleyişe sahip olduklarında en enerjik dönemlerini yaşamışlardı. İmparatorluk çöktüğünde ya da daraldığında ortaklaşalık alanının işleyiş tarzı ya değişti ya da ortadan kalktı – örneğin Abbasiler döneminde hızla Müslümanlaşan İrancılığın durumunda olduğu gibi. İslami ortaklaşalık alanının kökenleri konusu daha tartışmalıdır. Bir okumaya göre, Emevi

---

Ben burada Harris'le aynı fikirde değilim. Bkz. A. Harris, *Byzantium, Britain & the West: The archaeology of cultural identity AD 400–650* (Stroud, 2003) & Sarris, *Empires of faith* [4:42] 204, 226.

77 D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500–1453* (Londra, 1971); ayrıca Shepard, *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies* [4:74] 1.17–28; ayrıca C. Raffensperger, *Reimagining Europe: Kievan Rus' in the medieval world* (Cambridge, Mass. 2012), Rus'u yalnızca Bizans ortaklaşalık alanı içerisine yerleştirmekle kalmıyor, aynı zamanda Haçli Seferleri öncesi Avrupa'ya da yerleştiriyor ki bunların hepsi Roma hukuku ve kültürel modeller için Konstantinopolis'e çevirmişlerdi bakışlarını.

döneminin sonlarında, 740'taki Berberi ayaklanmasına –Şam Batı Tunus'taki her şeyin doğrudan kontrolünü yitirdiği zaman– kadar geri götürülebilir bu kökenler.[78] Bir başka ifadeyle, bir dönem için, Halifelik kendi gücünün doruklarındayken –Abbasi Halifeliği de dâhil buna– Halifeliğe paralel bir nitelik edinmiştir. Faka daha kesin bir imparatorluk-sonrası bakış[79] 930'larda ve 940'larda[80] yaşanan yönetimsel karışıklığı ve ekonomik çöküşü ve buna bağlı olarak da Abbasi Halifeliğinin istikrarlı bir biçimde merkezsizleşmesini, birbirine rakip güç merkezlerinin çoğalmasını vurgulayan onuncu yüzyıl tarihçisi Mevdudi'yi yankılar – bu durumun bir uzantısı olarak kültür de bir ortaklaşalık alanının gerçek bir oluşumuna tanıklık etmiştir (buna onuncu/on birinci yüzyıllarda din değiştirme eğrisinin düzeyi de eklenebilir –"dinsel homojenlik diğer farklılıkların, özellikle de bölgesel kimliklerin önemini arttırmıştı"[81]). İran'da ve Kuzey Afrika'da yeni ve güçlü atılımlar patlak verdi. 900 yılında Horasan ve Maveraünnehir'de Samani Hanedanlığı ortaya çıktı ve 1005'e kadar varlığını muhafaza etti; Büveyhiler 930'lardan 1040'lara kadar Irak'ta ve İran'ın kimi bölgelerinde, özellikle de refah düzeyi yüksek Fars bölgelerinde hâkimiyet kurdu. Fatımiler de 909'da Kayrevan'da kuruldular. Avrasya dünyasındaki en zengin şehir halini alacak olan Kahire'yi kurduktan sonra 1171'e dek hüküm sürdüler.

Bunların hepsi, sekizinci yüzyıl ile onuncu yüzyılda Bağdat'ta ortaya çıkan ve Yahudi ile Hıristiyan topluluklardan da önemli katkılar devşirmiş İslami öğretimin ve sanatın gelişip olgunlaşması için gerçekleştirdikleri rekabet nedeniyle kültü-

---

78 Gibbon 51: 3.322; K. Y. Blankinship, *The end of the jihād state* (Albany, N.Y. 1994) 3, 203–204.
H. Kennedy, *The Prophet and the age of the Caliphates* (Harlow 20042) 187–88, 198–209.

80 Mesudi, *Meadows of gold* [4:22] 395, 504; cf. H. Kennedy, "The decline and fall of the First Muslim Empire," *Der Islam* 81 (2004) 3–30.
Fowden, *Empire to commonwealth* [4:53] 163–65; E. L. Daniel, "The Islamic East," *New Cambridge history of Islam* [2:106] içinde, 1.465–466.

rel bakımdan parlak ve ekonomik bakımdan zengin, varlıklı devletler durumundaydılar. Diğer önemli merkezler arasında ise Seferîlerin Sistan'ı, Hamdanilerin Suriyesi ve Emevilerin İspanyası sayılabilir. Buhara'dan Kurtuba'ya yoğun bir öğretmen-öğrenci hareketliliği vardı.[82] Bu peripatetik yaşam tarzının örnekleri arasında Bağdat, Şam, Halep ve Mısır arasında gidip gelen Farabi'yi[83] (öl. 948) ve kariyerini Buhara'nın, Ceyhun kıyısındaki Köhne Ürgenç'in, Hazar Denizi yakınlarındaki Gurgan'ın, Tahran yakınlarındaki Rey'in, Hamadan'ın ve İsfahan'ın saray çevrelerinde geçiren İbn Sina'yı (öl. 1037) sayabiliriz.[84] Bunlardan son dördünün yakınlığı, İslami ortaklaşalık alanının kültür ağlarının sıkı dokunmuşluğunu özellikle resmetmektedir. Kur'an'ın dili olduğu kadar yönetimselliğin ve bilimin de dili olan Arapça, farklı lehçeler geliştirmesine karşın Latincenin durumunda olduğu gibi birbirinden ayrı dillerin oluşturduğu bir dil ailesi halini almayışıyla muazzam bir ortaklaşalık alanı aracı sağlıyordu. Hac ibadeti, Müslüman dünyanın bağlarının, Latin ve Doğu Hıristiyanlıklarının ve yine aynı nedenle Yunan Kiliselerinin durumunda olduğu gibi gevşemesine asla izin vermiyordu.

İslami ortaklaşalık alanının bu kültürel çeşitliliği, on birinci yüzyılda muazzam bir kuvvetle çıkıp gelen ve 1055'te Bağdat'ı ele geçiren Türklerin de soğurulup dönüştürülmesine olanak tanımıştı. Türklerin enerjisinin de İslam dünyasına katılması tarihteki belirleyici olaylardan biri olmuştur. Doğu Roma İmparatorluğu'nun en nihayetinde ortadan kaldırılacak ve Emevilerin Konstantinopolis'i ve Akdeniz'in kuzey kıyıla-

---

82 J. L. Kraemer, *Humanism in the renaissance of Islam* (Leiden, 19922), özellikle 53, 233–234, 286; M. Bernards'ın istatistiki kuşkuculuğunu da bir parça içermektedir; M. Bernards, "*Talab al-'ilm* amongst the linguists of Arabic during the Abbasid period," J. E. Montgomery (ed.), *'Abbasid studies* (Leuven, 2004) içinde, s.s. 33–46.

83 D. Gutas, "Farabi," *EIr* 9.210.

84 A. Bertolacci, "Biblioteche e centri di cultura nell'Oriente musulmano tra il X e l'XI secolo," *SFIM* 495–521.

rının büyük bir dilimini ele geçirme amaçlarının gerçekleşecek olmasını garantilemişti. Osmanlı İmparatorluğu Doğu Akdeniz havzasını ve Irak ile Hicaz da dâhil olmak üzere Dağ Arenası'nın büyük bir bölümünü bütünüyle yeniden birleştirmiştir. Safevi İran'ını hiçbir zaman kontrol altına alamamış olsa da Sasanilerin Mezopotamya'daki merkez bölgesini ele geçirmişti; böylelikle coğrafi ayraçların oluşturduğu sınır artık Fırat tarafından değil Zagros Dağları tarafından sunuluyordu.[85]

Başka bir ifadeyle, imparatorluğun ortaklaşalık alanına dönüşümü tek yönlü bir doğrultu içermiyordu. Eski imparatorluk topraklarında, kültürel kimliği daha esnek politik düzenlemeler tarafından muhafaza edilen yeni imparatorluklar ortaya çıkabiliyordu. Osmanlılar için, değeri dinsel olan ama bunun yanı sıra siyasi ve meşrulaştırıcı bir değer de taşıyan Hicaz bölgesine sahip olmak önemli bir güdü ve politik-askeri yayılım yönünde bir gerekçe durumundaydı ve benzer bir şekilde 1517'de ele geçirilen Yemen'le birlikte, imparatorluğun geleneksel amfi-tiyatrosu olan Suriye-Mezopotamya'nın güneyi de haritaya dâhil olunca, Dağ Arenası'nın ufku yeniden tesis edilmiş oluyordu.

O halde, imparatorlukların ve kültürlerin, özellikle de dinsel kültürlerin nasıl bir etkileşim içinde olduklarını ve Avrasya Ekleminde Birinci Binyıl boyunca, hatta bunun da ötesinde, birbirlerini nasıl desteklediklerini ve tamamladıklarını çözümleme işinde bizim üç ortaklaşalık alanımızın –İran, Doğu Roma ve İslam– büyük katkısını görüyoruz. ortaklaşalık-alanları çakışabilirler; dolayısıyla verili bir bölge –belki içerdiği nüfusun çeşitliliği nedeniyle ya da belki konumunun stratejik niteliği nedeniyle aynı anda birden fazla ortaklaşalık alanının içinde kalabilir. Örneğin Kafkasya İran etkisindeki bir kültürel bölgeye dâhildi; yaygınlıkla Hıristiyanlığı benimse-

[85] Safevilerin Irak'ı kontrol etme girişimlerinin zayıflığı konusunda bkz. R. Matthee, "The Safavid-Ottoman frontier," *International journal of Turkish studies* 9 (2003), 157–173.

mişti ve en sonunda –çoğunlukla da güney bölgeleri– İslam yönetimi altında girdi. Aynı şey bütün bir Avrasya Eklemi için de söylenebilir aslında; şu anlamda ki Sasani dünyasından Roma İmparatorluğuna (örneğin) Mitraizm ve Maniheizm girerken Roma topraklarından İran'a da Hıristiyanlık girmiştir. İki imparatorluk/ortaklaşalık alanı arasındaki bu büyük ölçekli kültürel etkileşim "Yakındoğu'nun üniter devletinin" yani Halifeliğin gelişine (ya da Ahamenişleri hatırlarsak, geri dönüşüne) zemin hazırlamıştır.[86] Kısacası Batıdan Doğuya, Akdeniz paradigmasından Avrasya Eklemi paradigmasına bu 'kaymamıza' keyfi demek güçtür – yine bu bölümün epigrafına bakınız.

Dağ Arenası

Bizim Doğu-Batı üçlümüzün merkez hattının kuzey ucunu Kafkasya oluşturmaktadır. Burası Dağ Arenası'nın kuzeyin yabancı ve göçebe dünyasına açıldığı bir ağız durumundadır. Yine İskender'in Yecüc ile Mecüc'ün steplerdeki vahşi kabilelerini –başka bir ifadeyle Hunları– güneyin iskân edilmiş dünyasının dışında tutmak için yaptırdığı demir kapının yeri olmaya aday da olmuştur burası[87] (bu, Sasanilerin Kafkasya'daki ayrıntılı savunma hatlarının da öncüsüdür). Akdeniz paradigmasından kaymak yönündeki edimimin odağında Dağ Arenası durduğu için bunu daha dikkatli betimlemem gerekiyor. Bu düşüncem, insan yaşamının ve düşüncesinin coğrafya tarafından belirlendiği, bu belirleyici etkinin herhangi bir insan toplumunun yaptığı şeyleri verili çevresel baskılar ve fırsatlar karşısında yaptığı biçimli fikirde ısrar etmek amacını gütmüyor. Bu konuda en fazla söyleyebileceğim, toprak yapısının ve iklimin, en nihayetinde politik bir varlık oluşturmak yönünde bir temel oluşturabilecek –ya da oluşturamayacak–

---

[86] Becker, *Islamstudien* [2:74] 1.18–19.

[87] Van Bladel; Reynolds (ed.), *Qur'ān in its historical context* [1:31] içinde, s. 186.

farklı kültürel, ekonomik ve toplumsal formların evrimini desteklediği olabilir.[88]

İran Körfezi'nden Filistin'e uzanan ve Bereketli Hilal olarak bilinen yay, Doğulu olduğu kadar Batılı imgelemin ve tarih yazıcılığının da geleneksel odak noktası olagelmiştir. Bu antik ana yolu takip edersek, önümüz sıra, Keldani bölgesindeki Ur'dan yola çıkıp Eski Ahit'in Yaratılış bölümüne göre Harran üzerinden Kenan'a, Müslüman geleneğe göre ise Mekke'ye gitmiş olan İbrahim'i[89] hatırlamaktan başka seçeneğimiz kalmaz. Fakat Bereketli Hilal'in birliği ve Dağ Arenası'nın bu bölgeyi de içine alan uzanımı, daha önce de belirttiğimiz gibi, bu bölgenin doğusunu batısından ayırdığı farz edilen doğal ve politik sınır tarafından karanlıkta bırakılmaktadır. *Empire to Commonwealth* adlı kitabımda Dağ Arenası'nın hazırlayıcı nitelikteki bir tarifini sunmuştum.[90] Burada söz konusu muhasebenin bir başka versiyonunu sunacağım.

Çok genel söylenirse, Dağ Arenası "Hindistan büyüklüğünde ... yaklaşık bir paralelkenar"[91] olarak düşünülebilir. Bu paralelkenarın çevresi kuzeyde Karadeniz'le, doğuda İran platosuyla, güney'de Hint Okyanusu'yla (ve ötesindeki Hindistan'la) ve batıda da Mısır, Sahra Çölü ve Akdeniz'le etkileşim içinde olmakla birlikte bunları içermez. Biraz daha kesinleştirilirse, sivri ucunu Güney Arabistan kıyılarının, yarım daire biçimli diğer tarafını da kuzeydeki Bereketli Hilal'in oluşturduğu bir antik Yunan stadyumuna benzetilebilir. Bağları biraz gevşeterek ona "arena" diyorum; bunu yaparken de Genç Plinius'un Toskana kıyısı konusundaki betimlemesine başvurarak biraz daha geniş bir kavram geliştiriyorum: "Yal-

---

88 Haldon, *Millennium* 5 (2008) [4:49] 348–350.

89 R. Firestone, *Journeys in holy lands* (Albany, N.Y. 1990) 25–26, 63–71.

90 Fowden, *Empire to commonwealth* [4:53] 15–19 ve 205'i izleyen harita. Dağ Arenasının muhteşem bir panoraması için bkz. I. I. Nawwab vd., *Aramco and its world* (Washington, D.C. 1980) 6–7; ve metnin sonuna yerleştirilmiş olan harita.

T. E. Lawrence, *The complete 1922 Seven pillars of wisdom: The 'Oxford' text* (Fordingbridge, 2004) 12–13.

nızca doğanın bir eseri olabilecek büyük bir amfi-tiyatro getirin gözünüzün önüne. İşte bu büyük ova da dağlarla çevrelenmiş."[92] Cezire bölgesindeki Nisibis'te (Nusaybin) doğup büyümüş ve yaklaşık 988 yılında yazmış olan (dolayısıyla da kronikçi Elias bar Shenaya'nın hemşerisi ve ondan yaşça büyük bir çağdaşı) coğrafyacı İbn Havkal bu yerin kalbini kafası Suriye, gövdesi Cezire (yukarı Mezopotamya), kuyruğu Yemen, kanatları da Basra (Irak) ve Mısır olan bir kuşa benzetir.[93]

Tam anlamıyla arena, büyük Suriye-Arabistan düzlüğü neredeyse kesintisiz bir dağ silsilesiyle, kuzeyde Amanoslar ve Toroslarla (ve daha yukarıdaki ilintili dağ silsileleriyle[94]), doğuda Zagroslarla, güneyde Umman'ın yükseklikleriyle ve Yemen'in tam karşısındaki pürüzlü, "erişimi zor, karla kaplı, daima fırtınalı ve soğuk, insanın dizlerine kadar kara gömüldüğü"[95] Etiyopya platolarıyla çevrelenmiş durumdadır. Batıda ise Kızıldeniz'e gömülen ve Akdeniz'in doğu kıyılarını arkalayan dağlar bulunur. Bu sıradağların bağdaşımı en azından bazı erken Arap coğrafyacıların dikkatini çekmişti. Örneğin İbn Hurdazbih (öl. 912) biraz dindar bir kibirle, Mekke ile Medine'yi bütün bir sistemin kökleri kılarak Hicaz'ın dağlarını Lübnan, Amanos, Toros ve Kafkas Dağlarına bağlıyordu.[96] Daha sonra İbn Havkal Bereketli Hilal'i çevreleyen dağların daha ayrıntılı bir betimlemesini oluşturmuş ve bunları

---

92 Genç Plinius, *Letters* [ed. R. A. B. Mynors (Oxford, 1963); çev. B. Radice (Londra, 1963)] 5.6.7.
Ibn Hawqal, *The form of the earth* (*Sūrat al-ard*) [ed. J. H. Kramers (Leiden, 1938–1939); çev. (Fransızca) J. H. Kramers & G. Wiet, *Configuration de la terre* (Beyrut, 1964)] 209.

94 Ibn Hawqal, *Form of the earth* [4:93] 169; ayrıca C. E. Bosworth, "al-Kabk," *EIs* 4.342a.

95 Cosmas Indicopleustes, *Christian topography* [ed. & çev (Fransızca) W. Wolska-Conus (Paris, 1968–1973)] 2.60, büyük olasılıkla ikinci yüzyıl sonlarına ya da üçüncü yüzyıl başlarına ait bir yazıtı da alıntılamaktadır.
Ibn Khurradadhbih, *The book of itineraries and kingdoms (Kitāb al-masālik wa-'l-mamālik)* [ed. & çev. (Fransızca) M. J. de Goeje (Leiden, 1889)] 172–173.

Çin'den Atlantik'e uzanan daha geniş bir zincirin parçaları olarak tahayyül etmiştir.[97]

Bizim Arenamızı çevreleyen dağlar, bölgenin kalbini oluşturan Mezopotamya, Suriye ve Arap çölleriyle düzlüklerinin bu uçsuz bucaksız enginliğinin eşiklerini tanımladığı kadar bağımsız bir biçimde var olan ama birbirleriyle etkileşim içinde bulunan alt-bölgelerde oluştururlar. Yalnızca kuzey yarım dairede bir Bereketli Hilal dağlar ile çöl arasında dolayım işlevi görür. Güneyde geçiş anidir ve uygarlık yüksek yerlere (örneğin Yemen) ve çöldeki vahalar ile vadilere çekilmiştir: Necran, Mağrip, Hadramut ve diğerleri. Büyük Mağrip su bendi, Muhammed'in yaşadığı dönemde tamirat umudu olmaksızın yıkılana ve bu bölge tekrar yabani bir bölge haline gelinceye kadar, Yemen'in yukarı bölgelerinde gelişmiş bir tarımcılığa olanak tanımış ve önemli derecede uygarlaşmış bir kent toplumunun ortaya çıkmasını sağlamıştı.[98] Nil Vadisi'ne gelince, doğrusunu söylemek gerekirse bu vadi büyük dağ setinin hemen ardındaydı. Yine de bütün bir Sahra bölgesini Arenanın bütünüyle etkileşim içine sokuyordu.

Bu türde bir şematik coğrafyaya itirazlar yükseltmek kolay. İlk olarak aynı derecede ikna edici –ya da değil– şematik coğrafya alternatifleri mevcut. Gibbon Kuzey-Güney aksının Doğu-Batı aksından "daha gerçek ve daha somut" olduğunu söylerken bir tanesine işaret etmiştir. Kuzeyin Yecüc ve Mecüc ile, Güneyin de uygarlıkla anılması oldukça yaygın bir histi – örneğin bu fikir erken Arap coğrafyacıları tarafından da beyan edilmiştir. Hunlar, İran ve Roma için bu ikisinin birbiri karşısında oluşturduğu tehditten çok daha büyük bir tehdit oluşturuyordu. Dağ Arenası gibi Kuzey-Güney bölünmesi de engin bir dağ silsilesi bakımından tarif edilebilir: Kafkasya Doğu-Batı uzanımlı dağları, Karpatlar, Alpler ve Pireneler.[99] Örneğin Dağ Arenası'nın kuzey kenarının bizim çizdiğimiz resme

---

97 Ibn Hawqal, *Form of the earth* [4:93] 168–170.

98 Gajda, *Royaume de Himyar* [3:76] 128, 130–135, 200–203.

99 Bosworth, *EIs* 4.341–42 [4:94].

Kafkas dağlarını ve bu dağları yandan tamamlayan Karadeniz ile Hazar Denizi'ni nasıl dâhil ettiğini, başka bir ifadeyle İran-Roma dünyası için daha hassas bir sınırı nasıl çizdiğini vurgulamak suretiyle, Kuzey-Güney aksını karşılıklı etkileşimi daha yüksek ve mevcut soruşturmamızın ruhuna daha yakın bir aks olarak görmek de mümkündür. Aynı şekilde, Dağ Arenası'nın güney kesimine, Arabistan'a ağırlık vermek de Kızıldeniz'den, İran Körfezi'nden ve hepsinden önemlisi de Hint Okyanusu'ndan müteşekkil başka bir yoğun, özerk, iç bağlantıları güçlü bir dünya,[100] Akdeniz krallık açısından taşıdığı sembolizmin[101] ayrısı bir sembolizmi içerimleyen ikinci bit "Büyük Deniz"[102] fikrini açacaktır önümüzde. Osmanlı İmparatorluğu, merkez üssü olan İstanbul'dan Akdeniz'e, aynı zamanda Karadeniz'e ve hatta –kısa bir süreliğine de olsa– Hazar Denizi'ne; güney yönünde ise Kızıldeniz'e ve o kadar da başarılı olmamasına rağmen İran Körfezi'yle Hint Okyanusu'na (burada daha sonra Portekiz'le girişilen rekabet korkunç olmuştur) deniz kuvvetleri yerleştirme planını oluştururken bu olanakların izinden gidiyordu.[103]

---

100 Bhacker; Potter (ed.), *Persian Gulf* [4:2] içinde, s. 163–171.

101 S. P. Brock, "A Syriac life of John of Dailam," *Parole de l'Orient* 10 (1981–1982) 173.

102 Sasani belgelerinden biri hanedanın kurucusu olan Erdeşir'i (224-242) gidip de denizi kendi gözleriyle görmeye teşvik ettiğinde ve böylelikle bir daha asla herhangi bir düşmandan korkmayacağını telkin ettiğinde kast edilen açıkça Hint Okyanusudur. İran geleneği, kraliyet görkeminin özünün denizdeki tanrılar tarafından alıkonulduğu –en azından tahtın meşru ellerde olmadığı zamanlarda– düşüncesini benimsiyordu. Bkz. F. Grenet, "Lecture commentee du *Karnamag i Ardakhsher i Pabagan*," *Annuaire: Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des sciences religieuses* 109 (2000–2001), 227–229; G. Gnoli, "Farr(ah)," *Elr* 9.314; A. Tafazzoli, "Frāxkard," *Elr* 10.201.

103 D. E. Pitcher, *An historical geography of the Ottoman Empire* (Leiden 1972) 116–23; Salih Özbaran, "Ottoman naval policy in the South," M. Kunt &C. Woodhead (ed.), *Suleyman the Magnificent and his age* (Londra, 1995) içinde, s.s. 55–70; S. Soucek, *Studies in Ottoman naval history and maritime geography* (İstanbu,l 2008), 7–29; D. R. Heedrick, *Power over peoples: Technology, environments, and Western imperialism, 1400 to the present*

Bütün bunlara karşı, yine de, Akdeniz'in Doğu-Batı aksı[104] tarafından, coğrafyanın güçlü bir biçimde pekiştirdiği ticaret yolları tarafından, fakat aynı zamanda üç tektanrıcılığın, Roma İmparatorluğu'nun ve Halifeliğin yayılımı ile coğrafi etkenlerle gevşek bir ilişkisi olan kültürel ve politik gelişmeler tarafından da devreye sokulan yadsınamaz etkiyi de hesaba katmamız gerekiyor. Açık olmalıyız: Burada önerdiğim haliyle mekâna yeniden odaklanmak, tamamen, Birinci Binyılın kültürel ve politik gelişmelerini anlama amacı güdüyor ve zaman zaman bu türlü tahayyüllerin gücünü teslim etmekle birlikte coğrafi belirlenimciliğe pek de borçlu değil.

Dağ Arenası'nın burada sunulan maddi ve coğrafi analizi, iki şeyi hatırlarsak güçlenecektir: İlk olarak, dönemin yöneticileri ve stratejistleri de meseleleri böyle görüyor ve buna uygun davranıyordu; ikinci olarak da Arenanın çevresini oluşturan dağlar hem karadaki hem de denizdeki ticaret yollarının oluşturduğu bir ağ tarafından iki misline çıkarılıyordu. Önce ticaret yollarını inceleyelim.

Sistem[105] İran Körfezi'nin başına –Seleukos kenti Karaks ya da Sasanilerdeki adıyla Ubulla, yedinci yüzyıldan itibaren kademeli olarak yerini Basra'ya bırakmıştır– ve iki Akdeniz

---

(Princeton, 2010), 68–74; G. Casale, *The Ottoman age of exploration* (Oxford, 2010) (bu son gönderimi sağlayan Andre Wink'e nezaketi için teşekkür ederim). Osmanlı haritacıları da dahil olmak üzere Müslüman geleneğin haritacılığının, yapılan dünya haritalarının tepesine nasıl da Hint Okyanusunu yerleştirdikleri de dikkate değer bir olgudur; bu haritalar güney-kuzey ekseninden ziyade kuzey-güney eksenini kullanıyorlardı ve bunlarda kendinden emin bir Akdeniz karşıtlığı söz konusudur: Bkz. K. Pinto, "The maps are the message: Mehmet II's patronage of an 'Ottoman cluster,'" *Imago mundi* 63 (2011), 155–179.

104 Ayrıca bkz. G. W. Bowersock, "The East-West orientation of Mediterranean studies and the meaning of North and South in Antiquity," Harris (ed.), *Rethinking the Mediterranean* [3:109] içinde, s. 167–78.

105 Bkz. M. Rostovtzeff (çev. D. & T. Talbot-Rice), *Caravan cities* (Oxford, 1932) 1–35; N. Groom, "Trade, incense and perfume," St J. Simpson (ed.), *Queen of Sheba* (Londra, 2002) içinde, s.s. 88–101; R. McLaughlin, *Rome and the distant East* (Londra, 2010), 23–33, 61–81, 92–103.

şehri olan İskenderiye ile Gazze'ye –İslam döneminde bu ikisinin yerini ise Fustat/Kahire almıştır– dayanıyordu. İran Körfezi, trafiğin Ubulla/Basra'dan Hürmüz Boğazı ve ardından da ya İran'dan Hindistan'a uzanan rüzgârlı güney kıyısı ya da Kızıldeniz'in Bab'ül Mendep'teki fazlasıyla dar ağzı – Arabistan'ın Afrika'ye neredeyse dokunduğu bir ağız– boyunca akmasını sağlıyordu. Günümüz Eritre'sindeki Massawa kentinin yakınlarında bulunan Adulis üzerinden Aksum'un fildişini ve kölelerini kabul eden Kızıldeniz yolu, doğuya doğru, kıyı menzillerinin ötesinde bulunan ve Güney Arabistan'dan Hicaz aracılığıyla Petra'ya ve Gazze'ye bağlanan kervan yolunun gölgesinde kalmıştı. Develer mevsim rüzgârlarını beklemek zorunda değillerdi. Batıya, Nil Vadisi'ne gelince, o da Birinci Çağ ileyan'ın kuzeyinden itibaren, Kızıldeniz'e yaklaştıkça kullanışlı bir yol halini almış durumdaydı. Ticari ürünler, Berenice Limanı ile Myos Hormos Limanı'ndan Coptos üzerinden İskenderiye'ye inen ve Kızıldeniz'in kuzey ucundaki olumsuz rüzgârlardan etkilenmeyen, göreli olarak daha kolay bir yol olan ırmak yolu aracılığıyla karanın içlerine taşınıyordu. İskenderiye ve Gazze, Akdeniz sahil ticareti sistemi içine baharat, günlük ve mür sokan fantastik düzeyde kârlı Kızıldeniz ticaretinin kilit bölgeleri durumundaydılar. Petra ise kıyıya yakın dağların hemen doğusunda bulunan iç Suriye ticaret bölgelerine doğru bir sıçrama noktası teşkil ediyordu: Kuzey Suriye'ye giden hat boyunca yer alan Ceraş, Busra ve Şam. Burada Antakya Akdeniz'e bir başka bağlantı noktası sunuyordu; fakat Toros Dağlarının ardındaki Küçük Asya'ya da bağlanıyordu burası. Bereketli Hilal yolu da Mezopotamya'ya kolay bir erişim sağlıyordu. Yine daha güneyinde kalan çöl bölgelerine de Palmira ticaret bölgesi ve Fırat aracılığıyla (üçüncü yüzyılda Roma-Sasani geriliminin ortasında kalıncaya dek) kolay bir erişim imkânı sunuyordu. Hem Fırat hem de Dicle ticarete hizmet ediyordu ve kara yollarından daha hızlı, daha ucuzlardı. Ama hepsi, Selevkos-Tizpon'daki Part-Sasani başkenti ya da sonradan Bağdat'taki

Abbasi başkenti aracılığıyla, aşağıya, Karaks/Ubulla/Basra'ya ve İran Körfezi'ne iniyordu. Bereketli Hilal yolu, İran Körfezi ile Akdeniz'i Kızıldeniz-Nil alternatifinden daha etkili bir biçimde birbirine bağlayarak ticaret çemberini kapatıyordu: Dağ Arenası'nın insan tarafından inşa edilmiş bir ayna-imgesi ve zengin güney bölgelerinin (Yemen, Umman) üretimi ile limanları ve Arabistan'ın iç kervan yolları da bu çemberin bütünleyici parçaları durumundaydılar. İranlılar ve Romalılar Arabistan'ı ilk olarak İslam sayesinde fark etmiş değillerdi. Arabistan Birinci Binyılın iki büyük deniz sistemi, yani Hint Okyanusu ile Akdeniz[106] arasındaki temas ve değiş tokuş noktasıydı. Arkeoloji ve epigrafi, şimdilerde, beşinci yüzyılında ortalarından itibaren, Güney Arabistan'daki Himyeri Krallığı'nın, İslam'ın yarımadayı birleştirmesini önceleyen bir şekilde nasıl da kendi otoritesini orta ve kuzey Arabistan'a nasıl yansıttığını ortaya çıkarmaktadır. Aynı dönemde hem İran hem de Roma o bölgede ittifaklar kurmak için manevralar yapmaktaydılar.[107] Himyer'in Yahudi hükümdarı 523'te Necran Hıristiyanlarına yönelik büyük bir katliam gerçekleştirince, çok miktarda Süryanice ve Yunanca mektup ve broşür aracılığıyla haberler Dağ Arenası'nda hızla yayıldı ve Konstantinopolis'in teşvikiyle Aksum askeri bir müdahalede bulundu.[108] Bunun ardından krallık Sasani kontrolüne girdi. Altıncı yüzyılda Arabistan artık İslam öncesi dünyanın bir çeperi olmaktan çıkmıştı.

---

106 Hodgson'daki (*İslam'ın Serüveni*) haritaya bkz. [1:1] 1.122.

107 C. J. Robin, "Les arabes de Himyar, des 'romains' et des perses (IIIe-VIe siecles de l'ere chretienne," *Semitica et classica* 1 (2008) 167–202; Gajda, *Royaume de Himyar* [3:76] 43–58, 137–46; G. Fisher, *Between empires: Arabs, Romans, and Sasanians in late Antiquity* (Oxford, 2011), 84–91; "Kingdoms or dynasties? Arabs, history, and identity before Islam," *JLA* 4 (2011) 254–258; G. W. Bowersock, *The throne of Adulis: Red Sea wars on the eve of Islam* (New York, 2013).

108 Gajda, *Royaume de Himyar* [3:76] 20–23, 97–109; J. Beaucamp vd. (ed.), *Juifs et chretiens en Arabie aux Ve et VIe siecles* (Paris, 2010).

Dağ Arenası konusunda çağdaş bir muhasebeye, Birinci Binyılın kendisiyle ilgili olarak söz konusu olduğu gibi, İmparator Augustus'la başlayabiliriz. Savunulabilir sınırlar içerisindeki istikrarlı bir Roma İmparatorluğu'nun nasıl bir şey olabileceği konusunda Augustus bir hayli düşünmüştür ve kesinlikle ihtiyatsız bir yayılmacı değildir. Ama yine de MÖ 26 ve 20 arası, Dağ Arenası'nı her biri kendi doğrultusunda sınırlandıran, uçsuz bucaksız ve kaleyi andıran iki dağ silsilesi –kuzeyde Kafkasya ve Transkafkasya ile güneyde Yemen ve Etiyopya–[109] üzerinde Roma'nın konumunu güçlendirmek için çalışmıştır. Buraların erişilmezliğine rağmen Mağrip kadar uzağa giderek Güney Arabistan üzerine (belki de Arsakları baskı altına almak için[110]) ve dördüncü Çağ ileyan kadar uzağa giderek yukarı Nil Vadisi üzerine askeri seferler düzenlemişti. Yine aynı dönemde hükümdarlara Roma'nın çıkarlarını dayatmak üzere Ermenistan'a da bir dizi müdahalede bulunmuştu. Sonra MÖ 2 yılında Augustus Roma'nın önce Arabistan'daki (açıkça Akabe Körfezi'ndeki) ve sonra da Ermenistan'daki konumunu tahkim etsin diye torunu Gaius Sezar'ı gönderdi. Bu meselede iki tarihçinin katkıları var: Arsak İmparatorluğu üzerine bir anlatımı ile Karakslı Isidore ve Batı Afrika'dan Mısır, Arabistan ve Kızıldeniz üzerinden Mezopotamya ve İran'ın kimi bölgelerine, oradan da Hindistan'a uzanan, Arabistan'ın doğal kaynaklarını ve ticaret yollarını özellikle vurgulayan bir kitapla Moritanya kralı II. Juba.[111]

Augustus'tan sonraki altı yüzyıl boyunca Roma imparatorları aynen bu iki bölgeden (Güneyde Arabistan ve Kuzeyde de İber ve Arnavutluk'la birlikte Ermenistan) birinde ya da

---

109 Fowden, *Empire to commonwealth* [4:53] 103.

110 C. Marek, "Die Expedition des Aelius Gallus nach Arabien im Jahre 25 v.Chr.," *Chiron* 23 (1993) 121–156.
D. W. Roller, *The world of Juba II and Kleopatra Selene* (New York, 2003) 212–243; A. Luther, "Zum Orientfeldzug des Gaius Caesar," *Gymnasium* 117 (2010) 103–127.

ikisinde birden konumlarını güçlendirerek İran'la oluşan Doğu-Batı dengesini takip etmişlerdir. Altıncı yüzyılın son ve yedinci yüzyılın da ilk yılları Sasanilerin de hem Ermenistan'da hem de Güney Arabistan'da saldırgan bir tutum geliştirdiklerine tanıklık etti.[112] Hikâyenin doruk noktasını Heraklius'un, Sasani süvarileriyle Mezopotamya'da onların tercih ettiği arazilerde karşılaşmak yerine, II. Keyhüsrev'e Ermenistan dağları üzerinden indirdiği nakavt edici darbe oluşturmaktadır.[113] Bir Latin tarihçi daha dördüncü yüzyılda "kazanmanın gerçekte tek yolunun ya da en azından en kolay yolunun bu olduğu" gözleminde bulunmuştu.[114]

Hiç tartışmasız, Ermeniler, İran ile Roma arasındaki stratejik meseleleri incelemek ve kendilerini tüketen doğal arenayı değerlendirmek konusunda muazzam bir gözetleme konumuna sahiptiler. Kayseryalı (Caesarea) Prokopius –Justinianus dönemi savaşlarının tarihçisi– I. Keyhüsrev'le konuşturduğu Ermeni elçilere Justinianus'un hepten tüketici güç hırsının içerdiği tehditten söz ettirirken –zaten 530'ların sonuna doğru sıra kaçınılmaz bir biçimde Sasanilere gelmiştir– bu konuyu parlak bir biçimde resmetmektedir. Elçiler Doğu Roma imparatorunun, Karadeniz'in kuzey ve doğu kıyılarından, İran'ın kuzey sınırlarını tehdit eden Hunlardan Kafkasya, Suriye üzerinden Arabistan'a ve hatta Etiyopya kadar uzağa yayılan geniş bir alan içindeki entrikaları, müdahaleleri ve fetih arzularını bir bir sayarlar (bunların ne kadar güvenilir olduğu ya da ne gibi sinsi amaçlar güttüğü pek de önemli değil burada);

---

112 M. L. Chaumont, "Armenia and Iran ii," *EIr* .431–432; Gajda, *Royaume de Himyar* [3:76] 152–167.

113 J. Howard-Johnston, *East Rome, Sasanian Persia and the end of Antiquity* (Aldershot, 2006) VIII.16, 18, 23, 25 ,40, 42.

114 Aurelius Victor, *Caesars* [ed. & Fransızca çev.. P. Dufraigne (Paris, 1975)] 39.34. Ayrıca Theophanes, *Chronicle* [ed. C. de Boor (Leipzig, 1883–1885); çev. C. Mango & R. Scott (Oxford, 1997)] 304, Ermenistan üzerinden gerçekleştirilecek beklenmedik bir saldırı konusunda İranlıların duyduğu korku üzerine.

ancak İtalya ve Kuzey Afrika gibi uzak bölgeleri de atlamazlar – inandırıcı bir açıklama sunmak için.[115]

Roma İmparatorluğu'ndan kalma ayrıntılı yazınsal kaynaklarımız Roma'nın politika yapıcılarının motifleri konusunda bazı şeyleri deşifre etme imkânı veriyor bize. Ama daha az belgelenmiş olmaları asla daha önemsiz oldukları anlamına gelmeyen aktörlerin Dağ Arenası içinde ve çevresinde çok daha fazlasını yapmış olduklarını biliyoruz ki bu durum, aynı zamanda, bizim hikâyemiz açısından da merkezi bir yer tutuyor. İran'a ve Halifeliğe bir bakalım.

Roma seçkinlerinin Dağ Arenası'nın önemini açıkça dillendirmelerine karşın İran'a Ermenistan üzerinden saldırmak hem teoride hem de pratikte çok daha kolaydı. Heraklius'un İran'ı kuzeyden –Türklerle ittifak yaparak– istila etme başarısı, son derece kötü koşullarda ve tam da imparatorluğun varlığını sürdürmesi için dövüşmek biçimindeki öngörülmemiş bir psikolojik avantajın sahibi olan bir orduya nefes kesici bir biçimde liderlik etmenin bir serimlenişiydi bu. İki imparatorluk arasındaki daha olağan bir savaş koşulları içerisindeki bir karşılaşmada Roma, kentleşmiş Mezopotamya'yı yağmalama zevkini elde edebilir, fakat Zagros geçitlerini zorlayamazdı. Çünkü Dağ Arenası'nın batı kenarı Akdeniz'e açılıyordu ve İran bu avantajın tadını çıkarıyordu. Güçlü bir İran imparatorluğu –örneğin Ahamenişler ve Sasaniler; fakat Arsakları bunun dışında tutmak gerek) kendisini Akdeniz kıyısı kadar uzaklara yansıtabilirdi. Sasaniler bunu 250'lerden 540'lara ve sonra yine 610'larda ve 20'lerde gerçekleştirmişlerdi. Mezopotamya'nın kimi bölgelerini arada bir kontrol altında tutan Safeviler bile on altıncı yüzyılda öğle vaktini yaşamakta olan Osmanlı İmparatorluğu'nu yalnızca iki cephede birden –bu cephelerden biri ya Habsburglar ya da Ruslarla girişilen bir

[115] Procopius, *Wars* [4:9] 2.3.37–48.

savaş durumunda ortaya çıkıyordu– savaşmaya mecbur olduğunda uzaklaştırabiliyorlardı.[116]

O halde pratik olarak şu sonucu çıkarabiliriz: Avrasya Eklemi bölgesinde stratejik avantaj, Doğudan yönelmekle Batıdan olduğundan daha kolay elde edilebilirdi. İskender'in fetihleri bunu çürütmeye yetmeyecek kadar istisnai niteliklidir.

> Hakikat-sever Persler kafalarını yormazlar için için
> Maraton yakınında yapılan önemsiz savaş için.[117]

Aynı sebeple İran İmparatorluğu da Vergina'dan yönetilemezdi. Makedonyalıların fetihleri Ahameniş elitlerinin yerlerini, bir süreliğine ve tam olarak aynı emperyal sınırlar ve yapılar içerisinde Makedon elitlerinin kısmi bir biçimde almasından daha fazlasını başarmış değildi.[118] Bizim üçlü bölümlememizin üç kanadını birden ve dolayısıyla da Avrasya Eklemi bölgesinin tamamını –İran platosunu, Dağ Arenası'nı ve Doğu Akdeniz'i– aynı kontrol altına almayı başarmış yalnızca iki imparatorluk var olmuştur: Ahamenişler ve onların çöküşünden yaklaşık binyıl sonra da Halifelik. Ahamenişlerin yayılması Kiros, Kambises ve I. Darius[119] zamanında, MÖ 559 ile 486 arasında doruğuna ulaşmıştı – Ahamenişin doğal bir sürdürücüsü olan İskender'i de bu hata dâhil etmek gerekir.[120] 480'deki Salamis Savaşı'ndan sonra İran, Doğu Akdeniz üzerindeki doğal hâkimiyetini kaybetti; ama buradaki varlığını

---

116 W. E. D. Allen, *Problems of Turkish power in the sixteenth century* (Londra, 1963) 35, 38; Davutoğlu, *Στρατηγικό βάθος* [4:69] 296.

117 Robert Graves, "The Persian version."

118 P. Briant, *Histoire de l'Empire Perse de Cyrus a Alexandre* (Paris, 1996) 895–896, 1077.

119 Platon [4:17], *Meneksenos* 239d–240a.

120 İran geleneği İskender'i hem bir yıkım getiren bir şeytan olarak, hem de bir bilge ve kahraman olarak görmektedir: F. M. Kotwal & P. G. Kreyenbroek, "Alexander the Great ii," *EIr*, www.iranicaonline.org; W. L. Hanaway, "Eskandar-Nāma," *EIr* 8.609–12.

muhafaza etti.[121] Roma'nın doğusundaki üç fetih döneminin kısalığını göz önünde bulundurursak, Sasanilerin bu konudaki onarımının yalnızca geçici olduğunu da görürüz.[122] Halifeliğe gelince, Emeviler, son dönemlerinde, içdenizin doğu, güney ve batı kıyılarının kontrolünü ellerine geçirdiler. Abbasiler Batıyı kaybettiler, ama yine de Akdeniz'de, İslami ortaklaşalık alanının üyeleri olan diğer Müslüman devletleri –İspanya Emevileri ve Mısır Fatımileri ki bunların ikisi de kullanışlı birer donanmadan yoksun durumdaydı– tarafından desteklenen mevcudiyetlerini önemli ölçüde muhafaza ettiler. Ama Ahamenişler, Sasaniler, Emeviler ve Abbasiler için temel iktidar merkezleri ya da Emevilerin durumunda olduğu üzere, en azından temel insan gücü kaynakları ve bu kaynakları sürdürmek için gerekli olan zenginlik kaynakları Suriye'nin doğusunda bulunuyordu. Bu güçlerin Akdeniz'deki mevcudiyeti ikincil düzeyde ya da geçiş bölgesi olarak anlam taşıyordu. Müslümanlar, Hint Okyanusu'nu, istikrarlı bir şekilde Hıristiyan olan Akdeniz'in olabileceğinden çok daha kendilerine ait hissediyorlardı.[123]

Antik Çağdaki bir "dünya imparatorluğu"ndan söz edeceksek, bakmamız gereken yer Ahamenişler ile Halifeliktir. Çünkü Hindistan ve Çin bir hayli uzak olduğundan, bu ikisinin dünya sahnesi üzerinde *doğrudan bir rakibi* yoktu. Bunun aksine Roma, Atlantik dünyasından bu yana tarihçilerin ufkuna çok büyük görünse de daima İran'ın eşliğinde mevcut olmuştur. Ve gerçekten de bu olağan durumun kendisiydi: Bir

---

121 Briant, *Empire Perse* [4:118] 843–52; daha neşesiz olarak T. Kelly, "The Assyrians, the Persians, and the sea," *Mediterranean historical review* 7 (1992) 28.

122 C. Foss, *History and archaeology of Byzantine Asia Minor* (Aldershot, 1990) I.724–25, 610'ların sonlarıyla 620'lerin başlarında Kıbrıs'a ve Rodos'a yönelik saldırılar üzerine.

123 C. Picard, "La Mediterranee musulmane, un heritage omeyyade," A. Borrut & P. M. Cobb (ed.), *Umayyad legacies* (Leiden, 2010) içinde, s.s. 365–402; "Espaces maritimes et polycentrisme dans l'Islam abbasside," *Annales islamologiques* 45 (2011) 23–46.

dünya imparatorluğu kurma ya da buna odaklanma alanı olarak Avrasya Eklemi için değil sadece, etrafındaki güçleri karıştırma alanı olarak Dağ Arenası için de geçerliydi bu. Özellikle Suriye-Mezopotamya İran'ı ya da Doğu Akdeniz'i kimin kontrol ettiğine bağlı olarak kendi işlerinde daima bir ağın ortasına düşme garantisi halindeki hayati bir zayıflıkla maluldü – ama aynı zamanda gücünü de bu oluşturuyordu. Zaman zaman ortaya çıkıp da geniş bir alana yayılan, ama genellikle kısa ömürlü olan Akatlı Sargon, Asur, Babil, Seleukos imparatorluklarının ve daha sonra Musul ve Halep'te ortaya çıkan daha küçük ölçekli onuncu yüzyıl Hamdanilerinin kanıtladığı şey, Bereketli Hilal'in uzun vadeli bir politik özerkliği sürdüremeyeceği gerçeği olmuştur. Coğrafyaları nedeniyle doğal kaleler ve güç merkezleri durumunda olan komşu bölgeler tarafından kolaylıkla tehdit edilebiliyordu burası: kuzey ve kuzeybatıda Anadolu; doğuda, Herodotos'un *Tarih*'inin son cümlesinde hatırlattığı isimle İran platosu;[124] güneyde Arabistan; güneybatıda on sekizinci hanedanlık süresince Suriye'ye derin bir ilgi göstermiş olan Mısır ve batıda Akdeniz. Kendimizi Birinci Binyılla sınırlayalım: Arap fetihlerinden önce Anadolu ve Mısır Roma'nın Akdeniz imparatorluğuna aitti; Arabistan ise henüz sakindi. Bu nedenle İran ya da Roma Bereketli Hilal'i kontrol etmek[125] ya da burada birlikte var olmanın –bunun ideal biçimi, 'dünyanın iki gözü'[126] olarak karşılıklı birbirini tanımış iki güç olarak bir denge durumu oluşturmalarıydı– bir yolunu bulmak zorundaydılar.

---

[124] Ayrıca, Dio Cassius [4:49] 40.28.4, MÖ birinci yüzyılın ortalarında Antakyalıların İranlıları "komşu ve akraba bir halk" olarak görmeleri üzerine.

[125] Bkz. A. Kaldellis, *Procopius of Caesarea* (Philadelphia, 2004), 119–128, özellikle de 126–27, Procopius'un fikirleri uyarınca, 540'ta Suriye'de Sasani ve Roma iktidarlarının sürekli değişimi konusunda örtük bir muhasebe için; ayrıca bkz. H. Borm, "Der Perserkonig im Imperium Romanum," *Chiron* 36 (2006) 299–328.

[126] D. Kennedy, "Parthia and Rome: Eastern perspectives," D. L. Kennedy (ed.), *The Roman army in the East* (Ann Arbor, 1996) içinde, s. 73–74.

Emeviler ve ilk dönemlerinde Abbasiler, yani gerçekte Dağ Arenası kökenli olan Arap hanedanları, sırasıyla Şam ve Bağdat merkezli dünya imparatorlukları kurmayı başardılar. İlk Emevi halifesi olan Muaviye (661-680), bir yandan hem İran'da hem de Doğu Akdeniz'de Arapların konumunu pekiştirirken, bir yandan da halifeliğin kalbi olan Arabistan-Mezopotamya-Suriye'de[127] güç dengesini muhafaza etmek amacıyla Irak ve Mısır valilerini dört dörtlük bir ustalıkla manipüle ederek paradigmatik bir başarı elde ediyordu. Fakat Arap imparatorluğunun bu kısa parlak döneminin ardından ortaya çıkan İslami ortaklaşalık alanı büyük oranda İran merkezli ve kalanların da Dağ Arenası merkezli olduğu devletlerden oluşmuştu. Büveyhiler her iki tarafa da yakınlardı; ama temelde yalnızca Irak ile Fars bölgesindeydiler; Selçuklular her iki büyük bölgeyi de kapsayacaktı ama yalnızca geçici olarak (on birinci yüzyıl sonlarıyla on ikinci yüzyıl başlarında).

Bu jeopolitik gerçeklik, yani etrafındaki şeyleri içine çeken ve eriten bir burgaç olarak Dağ Arenası ve özellikle de Bereketli Hilal göz önünde bulundurulursa, bu bölgenin temel niteliklerinden birinin de kültürel saçılım olduğunu görmek – ortaklaşalık-alanlarına ilişkin tartışmamızda zaten görmüş olduğumuz üzere– bizi şaşırtmayacaktır. Elbette bu hizmeti, birleşik bir halde olduğu, özellikle de İran platosundan Doğu Akdeniz havzasına politik-kültürel bir süreklilik oluşturduğu zamanlarda en iyi biçimiyle yerine getiriyordu. Fakat bölünmüş olduğu zamanlarda bile sınırları daima hem ürünlerin hem de fikirlerin değiş tokuşuna izin verecek geçirgenlikte oluyordu.

Bu bölümde, daha önce, ilk önce Yahudiliğin, ardından Hıristiyanlığın ve nihayet İslam'ın, Dağ Arenası'nın batı kenarındaki köken bölgelerinin ötelerine doğru yayılmasının Akdeniz paradigmasını nasıl sıkıştırmış olduğunu belirtmiştim.

---

[127] Abbott, *Arabic literary papyri* [3:75] 3.52–53.

Süryani Hıristiyanlığına ve bu Hıristiyanlık biçiminin İran'a, Orta Asya'ya ve hatta Çin'e yayılmasına özellikle gönderim yapmıştım. Bu üç tektanrıcılık benim soruşturmam açısından özellikle önemli; ama Dağ Arenası'nın bir başka karakteristik ve canlı ürününü daha, Mezopotamyalı peygamber Mani'nin kurduğu dini de zikretmek gerekiyor. Mani Sasani hükümdarı I. Şahpur'u dönüştürmeyi başaramamış ve 276/277'de hapse kapatılmış (burada ölecektir) olabilir. Ama öğrencileri onun yazılarının tamamını içeren incelikle hazırlanmış parşömen tomarları ve el yazmalarını Akdeniz boyunca ve Orta Asya ile Çin'e doğru taşımış, böylelikle de o doğrultudaki Hıristiyan misyonerlik etkinliklerini öncelemişlerdir.

Ticaretin ve fikirlerin iletim yerleri olarak Dağ Arenası'nın ovaları, ırmak vadileri ve suyolları Hint Okyanusu dünyası ile Akdeniz dünyası arasında İran Körfezi, Dicle, Fırat ve Kızıldeniz aracılığıyla gerçeklik kazanan muhteşem iletişim kanalları durumundaydılar. Örneğin Hindistan Antakya'ya ve İskenderiye'ye baharat göndermekle kalmıyor, aynı zamanda düşünme yordamları da gönderiyordu. Örneğin Edessalı Süryani filozof İbn Deysan (Bardasian) Elagabalus'un (218-222) sarayına yolculukları sırasında Hintli elçilerle Brahmanizm ve Budizm üzerine tartışmıştır.[128] Edessalı Hıristiyan tüccarların inançlarının tohumlarını Malabar kıyılarına ekmiş olmaları – eğer geleneğin ileri sürdüğü üzere Aziz Thomas'ın zamanında olmadıysa bu, kesinlikle dördüncü yüzyılda olmuştur– bir hayli muhtemel; öyle ki bugün bile bu tohumun filizleri görünüyor orada.[129] Mani hem Hindistan'ı ziyaret etmiş hem de

---

[128] Bardaisan; (1) Jerome, *Against Jovinian* [ed. J. P. Migne, *Patrologia latina* (Paris 1844–64) içinde, 23.221–352] 2.14; (2) Porphyry, *On abstinence* [ed. & Fransızca çev. J. Bouffartigue et al. (Paris, 1977–95)] 4.17.

[129] S. Neil, *A history of Christianity in India* (Cambridge, 1984–85) 1.26–34; Reed, *History of religions* 49 (2009) [4:25] 62–66; E. H. Seland, "Trade and Christianity in the Indian Ocean during late Antiquity," *JLA* 5 (2012) 72–86.

kendisini İsa'nın olduğu kadar Buda ile Zerdüşt'ün de peygamberlik makamlarının yanında tahayyül etmiştir.[130]

Çok sonra Müslüman filozof Farabi (öl. 948) ve tarihçi Mesudi (öl. 56), İskenderiye'den Bağdat'a, Bereketli Hilal çevresindeki Araplara aktarılmakta olan Yunan tıbbıyla Aristoteles mantığının (bu konu 5. Bölümde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır) isabetli olmamakla birlikte canlı bir resmini çizeceklerdir. Mısır metropolündeki Yunan okulları kapatıldıktan ve orada tıp ve Aristoteles öğretimi yok olduktan sonra bunlar Emevi halifesi Ömer zamanında (717-720) Antakya'ya aktarıldılar. Tek bir öğretmen ve yalnızca iki öğrencisi kalana dek orada bulundular, ama sonunda öğrenciler de "kitapları kendileriyle birlikte alarak buradan ayrıldılar." Biri Kuzey Mezopotamya'daki Harran'a, diğeri de çok uzaktaki Merv'e (bugünkü Türkmenistan'a) gitti. Yunanların ilmi bu yollardan en sonunda Bağdat'a ulaştı. Burada kendisi de bir âlim olan Halife Memun, kendisinin pek çok öncelinin de yaptığı üzere, bu türlü etkinlikleri özellikle destekledi; ama bizim anlatımız Memun üzerine eğilmeyi tercih ediyor.

Aristotelesçiliğin tarihi gerçekte benim Birinci Binyıl tezimle tesadüfen bağlantılı olmanın bir hayli ötesinde bir anlam taşımaktadır. Bir sonraki bölümde dönemin kültürel dinamiklerini betimlemek amacıyla Aristotelesçiliğe eğileceğim. Aristotelesçiliğin güçlü yorumlayıcı karakteri Birinci Binyılın diğer asli entelektüel hareketlerinin de tipik özelliğidir. Bundan sonraki iki bölümde Birinci Binyılın yorum kültürünün daha kapsayıcı bir muhasebesini sunacağım.

---

[130] Fowden, *Empire to commonwealth* [4:53] 73; W. Sundermann, "Manicheism iv," *EIr*, www.iranicaonline.org.

5
YORUM KÜLTÜRLERİ 1
ARİSTOTELESÇİLİK

Bütün bilimlerin ustası olan Porfirius, Tanrı'ya benzemek bakımından bütün Yunanların üzerinde bir konumla onurlandırılmıştır. Büyük Platon da bütün bilgi alanlarında pırıl pırıl parıldar; ve büyük usta Demokritos da öyledir; görkemli Sokrates, keskin zekalı Epiküros ve bilge Pitagoras, ve muhteşem Hippokrates ve bilge Galen de öyledir. Ama Aristoteles bunların hepsinden yücedir; bilgi bakımından hepsini aşmıştır; hem öncellerini, hem ardıllarını: Kitapları ve yazıları bütün bilgeliği içerir; felsefeyi tek bir gövdeye, mükemmel ve tamamlanmış gövdeye kavuşturur. Bilge Süleyman hakkında yazılanlar tam karşılığını onda bulur: "Hiçbir çağda onun gibi bir bilge yoktur."

—David bar Paulos (sekizinci yüzyıl sonları), (tr. S. Brock 1).

Entelektüel bir dev gibi Antik Çağ'ın üzerine binmiştir. Ondan önce hiç kimse bilgiye bu kadar fazla katkı yapmış değildi. Ondan sonra hiç kimse onun başardıklarına rakip olmayı düşleyemez.

—J. Barnes, *Aristotle* (2000).[1]

Şimdiye kadar ve daha ziyade teorik olarak benim tarih çalışmamı motive edenin insan deneyiminin kavramsal boyutu

S. Brock, *Syriac perspectives on late Antiquity* (Londra, 1984) V.25.

olduğuunu öne sürdüm ve bunun, özellikle de Yunan felsefi düşüncesinin olgunlaşmasına ve rabbinik Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve İslam'ın ortaya çıkışına tanıklık eden hayati önemdeki binyılın durumunda olduğu üzere, daha uzun dönemselleştirmeleri gerektirdiğini ileri sürdüm. Şimdi bize gerekli olan ise bu türlü bir kültürelci, fikirleri merkeze alan bir yaklaşımın tarihsel zaman kavrayışımızı eklemleme işinde bize nasıl bir yardımının dokunabileceğini pratik olarak göstermektir. Tarih yalnızca fikirlerle ilgili bir şey değildir; o insan toplumunun yaratıcı ya da yıkıcı her veçhesiyle, politikayla, ekonomilerle ve toplumsal mücadelelerle de ilgilenir. Bizim Birinci Binyılımız Mesih'le olduğu kadar Augustus'la da başlar ve bu dönemin her türlü muhasebesi, Taberi'nin de belirttiği üzere, peygamberlerin olduğu kadar kralların da bir hikâyesi olmak zorundadır. Her şeye karşın kavramsal boyut önce geliyor; çünkü bu boyut –2. Bölümün sonunda Bjorn Wittrock'ı bu etkiyi oluştursun diye zaten alıntılamıştım– "insanların zaman ve tarihsellik içindeki konumlarıyla, insanların dünyayı değiştirebilme kapasiteleriyle, yani öznellikleriyle" ilgilenmek zorunda ve "[Yeni kavramsallaştırmalar] yeni kurumları ve pratikleri anlamlı, mümkün ve doğrusu düşünülebilir kılmışlardır." Ve eğer Avrasyalılara (1. Bölümde tarif ettiğimiz anlamda) kendi izlenimlerini ve bilgilerini düzenlemeleri için gerekli kavramsal aygıtları kimin verdiğini ve böylelikle de onları daha etkili toplumsal ve tarihsel öznelere kimin dönüştürdüğünü sorarsak, bunun yanıtı "Aristoteles" olacaktır. Aristoteles'ten önce etkili öznelerin ya da onları çözümleyecek öznelerin noksanlığı söz konusu değildi. Ama Aristoteles'ten sonra insanlar, neyin bilinmekte olduğunu gösteren tüketici bir haritaya ve bu haritayı geliştirip büyütmek için de oldukça keskinleşmiş mantıksal aygıtlara sahip oldular.[2]

---

[2] Peripatetik ekolün bir karakteristiği olarak, ansiklopedik bilgi akıl yürütmeyle ittifak halindeydi: Agathias, *History* [ed. R. Keydell (Berlin, 1967); çev. J. D. Frendo (Berlin, 1976)] 2.28.5–29.1.

Bu tek başına, Aristoteles'i Yunan dünyasının ve bu dünyanın etki ettiği her şeyin tarihindeki peygamberlik cihetinde merkezi bir figür haline getirmektedir – öğrencisi İskender'in bu tarihin krallar cihetinde tuttuğu yerden hiç de daha az önemli olmayan bir figür (Aristoteles'in kendisi peygamberlik olasılığı konusunda bir hayli kuşkucu[3] olsa da kimi Arap hayranları onun "bir insandan ziyade bir melek olarak anılmayı hak ettiğini" düşünüyorlardı[4]). İnsanın kökenlerine ve kaderine ilişkin yeni bir muhasebenin yükselmesi –Semitik, Yahudi bir artalandan Hıristiyanlığın doğması– en sonunda bu yeni muhasebenin Greko-Romen düşünce dünyasıyla bağdaşımı konusunda bir dizi ciddi sorunun ortaya çıkmasına neden oldu – üstelik yalnızca Yunanca değil, bir diller çeşitliliği içerisinde çözülmesi gereken sorunlar. Dolayısıyla da Konstantin'den sonra Hıristiyanlığın yaygınlaşmasının kazandığı ivmeye paralel olarak Aristoteles de ilk defa Latin dünyasına aktarılıyordu. İlk Ermenice çeviriye beşinci yüzyılda rastlanmaktadır; Süryanice çevirilere ise bundan hemen sonra. Bu özetler ve çeviriler Helenizmin en nihayetinde Arapçaya da yayılması yolunda yepyeni ufuklar açmışlardı. Ama insanların önündeki en acil görev yeni Hıristiyan öğretisine, Aristoteles'in hüküm süren mantıksal ve felsefi dilinin terimleriyle temel bir ifade kazandırmaktı. Başka türlü, Yunanca ya da başka dillerde, düşünce insanları arasında beğenilmesi pek de mümkün olmayacaktı. Argümanlar ileri sürmek –bu, farklı çizgilerdeki Hıristiyanların ve sonrasında da Müslümanların bir araya geldiklerinde ya da eski tanrılara inananlarla karşılaştıklarında sıklıkla yaptıkları bir şeydi– Aristoteles'in mantık çalışmalarına, *Organon* olarak bilinen metinler koleksiyonuna dayanıyordu. Birinci Binyılın ayırt edici niteliklerinden biri Yahudiliğin, Hıristiyanlı-

---

W. C. Streetman, " 'If it were God who sent them Aristotle and al-Fārābī on prophetic vision," *ASAP* 18 (2008) 211–220.

Onuncu yüzyıl *Secret of secrets* (*'Gizlerin Gizi'*) metnine uygun olarak: G. Fowden, "Pseudo-Aristotelian politics and theology in universal Islam," P. F. Bang & D. Kołodziejczyk (ed.), *Universal empire* (Cambridge, 2012) 139–140.

ğın ve İslam'ın olgunlaşmış halleri ile Yunan felsefesinin bir sentezini üretmiş olmasıdır. Bu, büyük oranda Aristoteles'in dili içerisinde gerçekleştirilmiştir. Bu geniş zaman dilimi içinde Aristoteles'e yönelik ilginin nasıl bir gelişim sergilediği konusunda bir taslağı gerekli kılan da budur.[5]

Aristoteles'i vurgulayarak genel olarak Helenizm ile pek de ilgilenmediğim hissi oluşabilir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam arasındaki bir karşılaştırmanın tek bir temsilciyle değil, Yunan felsefesinin bütünüyle ilgilenmesi beklenir. Her şeye karşın Aristoteles, bu bölümün epigrafında David bar Paulos'un da belirttiği üzere, "felsefeyi tek bir gövdeye kavuşturmuş, tüm bilgeliği kendinde toplamış" biri olarak görülüyordu. Göreceğimiz üzere, yalnızca, öğretisi en büyük rakibinin öğretisiyle uyumlu hale getirilebilir olmakla kalmıyordu; Plotinus gibi daha geç dönemin Platoncularının eserleri de en azından Arapçada Aristoteles'in eserleri kadar dolaşıma girebiliyordu. Daha da ötesi, Aristoteles'e yönelik vurgu, kısa bir gözlem için açıklayıcı bir avantaja sahip; çünkü oldukça güçlü düşünürlere ve okullara sahip olup da tektanrıcı dinlerin durumuyla karşılaştırılabilir bir biçimde metinlere dokunmuş bir öğreti gövdesi olmayan bir gelenek için tek bir temsilci sağlıyor. Bu bir düşünce sistemi değil, bir düşünme yordamıydı.[6] Ama bu yordam, Aristoteles'te belirli bir sentez ve sistem düzeyine yatkın olduğunu kanıtlamış olduğundan, bunu temsil etmesi hususunda en iyi tercih de odur; "Yunanların en önde gelenidir (mübariz)[7]"

---

5 Antik Yunan ve Latin Aristotelesçiliklerine ilişkin araştırmaların aynı kitap (ortak çalışmaya dayalı) içinde yer alması bilinmeyen bir durum değildir; örneğin R. Sorabji (ed.), *Aristotle transformed* (Londra, 1990). Yunanca, Latince ve Arapça *Kategoriler* üzerine bkz. O. Bruun and L. Corti (eds), *Les Categories et leur histoire* (Paris, 2005). Süryani ve Ermeni gelenekleri daha yeni yeni kapsama dâhil edilmektedir; aşağıya, Latince, Ermenice Ve Süryanicede Aristoteles başlıklı kısma bkz.

Buna paralel başka gözlemler için bkz. A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium* (Cambridge 2007) 390.

Al-Kindi, *Letters* [ed. M. 'A. H. Abū Rīda, *Al-Kindī: Rasā'il al-falsafiya* (Kahire, 1950–53)] 1.103.

– ayrıca onun felsefesi Hıristiyan ve Müslüman düşüncelerinin de eklemlenmesine katkı sağlamıştır.

Yunan Aristotelesçiliği

Aristoteles MÖ 384'te doğmuş ve 322'de de ölmüştü. Platon'la ilişkisi, Atina'daki Lyceum'da icra ettiği öğretmenlik kariyeri, İskender'in çocukluğunda ona öğretmenlik yapmış olması ve yazılarının engin ve yaratıcı gövdesi, onun ölümünden sonra da sürecek ününü garanti altına almıştır. Hem onun hem de Platon'un felsefeye verdikleri peygamberane güç, bizzat kendi okullarında da büyük ve yeni gelişmelere –örneğin Akademia'daki Kuşkuculuk– ve ya bu okullarla ilişkili (Stoacılık) ya da bu okullara tepkili (Epikürosçuluk) yeni okulların ortaya çıkmasına yol açmıştı. Fakat MÖ birinci yüzyılın başlarında kaynaklara bir dönüş, yazınsal çalışmalarda zaten gerçekleşmiş bulunan klasik ustaların kanonlaştırılması ve Platon ile Aristoteles'in bizzat kendi metinleri aracılığıyla yapılacak yeni bir başlangıca ihtiyaç hâsıl olmuştu.[8]

Aristoteles aradan geçen iki yüzyılda Aristoteles kolay anlaşılır olduğu söylenegelen yazılarıyla tanınır olmuştu; bunlardan birkaçı Platon'un stili olan diyalog formunda yazılmıştı. Ama MÖ birinci yüzyılda Aristoteles'e yönelik yenilenmiş ilgi onun "güç anlaşılır" yazılarının keşfine giden yolu açmıştı; ondan beridir de Aristoteles asli olarak bu çalışmalarıyla tanınır olmuştur. Bunlar diyalog olmaktan ziyade bilimsel incelemeler durumundaydılar; çoğu eskiz ya da not halindeydi ve şifahi "peygamberlik" performansına çok daha yakındılar. Aristoteles'in varislerinin, onun kitaplarını, Bergama kralları gasp edip de kendi kütüphanelerine almasınlar diye, Troya

---

8 M. Frede, "Epilogue," K. Algra vd. (ed.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy* (Cambridge, 1999) 772–776, 784; R. W. Sharples, *Peripatetic philosophy 200 BC to AD 200* (Cambridge, 2010) viii; A. Falcon, *Aristotelianism in the first century BCE: Xenarchus of Seleucia* (Cambridge, 2012) 17–21.

yakınlarındaki Sepsis'te (günümüzde Bayramiç yakınlarındaki Kurşunlutepe Köyü –ç.n.), "küfün ve kurtların kemirdiği bir tür tünele" nasıl saklamış olduklarını anlatan renkli fakat bariz bir biçimde asılsız bir hikâye de vardır.[9] El yazmaları keşfedildi ve Atina'ya götürüldü; ardından da Sulla tarafından MÖ 86'da Roma'ya götürüldü. Muhtemelen birkaç on yıl sonra Rodoslu Andronikos'un hazırladığı bir çalışmanın, Aristoteles'in eserlerinden oluşan bir derlemenin temelini de bunlar oluşturuyordu. Bu edisyonun önemi konusunda hüküm vermek kolay değil: Aristoteles'in kimi eserleri bundan önce de dolaşımdaydı ve az sayıda da olsa kimi okurları cezp ediyordu.[10] Ama her şeye karşın Plutarkhos (öl. 120) Andronikos'tan önce Aristoteles'in eserlerinin yaygınca bilinir olmadıklarını öne sürmekte ve bu yeni edisyonun Peripatetizme taze bir enerji verdiğini ima etmektedir.[11] Bir başka Platoncu filozof olan Porfirius (öl. 305) hocası olan Plotinus'un çalışmalarında hazırladığı kendi edisyonu açısından Andronikos'u önemli bir öncel ve daha da önemlisi bir paradigma sunan biri olarak görüyor ve onun, üzerinde çalıştığı hasar görmüş malzemenin yeniden düzenlenmesi yolunda ciddi bir işe soyunmuş oldu-

---

9 Strabo, *Geography* [ed. & çev. (Almanca) S. Radt (Gottingen 2002–9)] 13.1.54; çev. & tartışma Barnes, "Roman Aristotle," J. Barnes & M. Griffin (ed.), *Philosophia togata* 2 (Oxford, 1997) içinde, s.s. 1–8. Strabo'ya inanmak yönünde kimi nedenler için bkz. J. Irigoin, "Les editions de textes," F. Montanari (ed.), *La philologie grecque a l'epoque hellenistique et romaine* (Cenova, 1994) 50–53.
Güçlü olmayan kanıtlar ve farklı yorumlar için bkz. R. Goulet, "Andronicus de Rhodes," "Apellicon de Teos," "L'oeuvre d'Aristote," *DPA* 1.200–202, 266–67, 434–35; H. B. Gottschalk, "The earliest Aristotelian commentators," Sorabji (ed.), *Aristotle transformed* [5:5] içinde, s.s. 55–81; Barnes; Barnes & Griffin (ed.), *Philosophia togata* 2 [5:9] içinde, s.s. 8–66 (bizzat kendisinin kabulüne göre "cesaret kırıcı bir biçimde kuşkulu"); M. Frede; Algra vd. (ed.), *Hellenistic philosophy* [5:8] içinde, s. 772–776; G. Anagnostopoulos, "Aristotle's works and the development of his thought," *A companion to Aristotle* (Chichester, 2009) içinde, s.s. 14–20.
Plutarch, *Sulla* [ed. & çev. (İtalyanca) M. Manfredini vd. (Milan, 1997)] 26.1–3.

ğunu söylüyordu.[12] Böylelikle bugün bile elimizde olan biçimiyle Aristoteles'in eserlerinden oluşan gövdenin teşekkülünden ve hatta belki de şekillenmesinden bir ölçüde Andronikos sorumludur – hala ders notlarından ayırt edilemeyen ama yine de büyük bir yazınsal statüye sahip metinler.

Peripatetizm konusunda hatırı sayılır derecede bilgi sahibi olduğunu iddia eden Cicero (öl. MÖ 43) Andronikos'tan bahsetmediği için otuzlarda ve hatta daha sonra da onun edisyonu Birinci Binyılın başlarına yerleştirilecekti. Andronikos'tan sonra eğitimli insanların Aristoteles'e yönelik ilgisi eksik olmadı; ancak bir kimsenin kendisini açıkça Peripatetik ilan etmesi durumunun olağanlık kazanması ikinci yüzyıldan önce gerçekleşmedi.[13] Bu eğilim yıldızı 200'de parlayan, Atina'da bir felsefe kürsüsünün sahibi olan (yeni bulunmuş bir belgeye göre) ve Aristoteles üzerine yalnızca onu muhafaza etmek amacını taşımakla kalmayıp, ayrıca onunla birlikte argümanlar ileri sürme amacını da güden ilk yorumları geliştiren Afrodisyaslı Aleksandros'la birlikte doruğuna varmıştı.[14] Bizim bakış açımızdan ve çoğunlukla da pratik amaçlarla, ustanın eserlerinin oldukça geniş erimi üzerine Aleksandros'un yorumları Aristotelesçiliğin yorumlama evresinin baş-

---

12 Porfirius, *Life of Plotinus* [ed. P. Henry & H.-R. Schwyzer, *Plotini opera* (küçük edisyon; Oxford, 1964–1983) 1.1–38; çev. A. H. Armstrong, *Plotinus* (London 1966–1988) 1.3–85] 24.

A. Falcon, "Commentators on Aristotle," *SEP*, http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/aristotle-commentators/, §§2–3; fakat ayrıca (daha ihtiyatlı bir not üzerine) bkz. Barnes; Barnes & Griffin (ed.), *Philosophia togata* 2 [5:9] içinde, s. 45 ve S. Fazzo, "Nicolas, l'auteur du Sommaire de la philosophie D'Aristote," *Revue des etudes grecques* 121 (2008) içinde, s.s. 99–126.

R. Goulet & M. Aouad, "Alexandros d'Aphrodisias," *DPA* 1.125–39; S. Fazzo, "Alexandros d'Aphrodisias," *DPA* Suppl. 61–70; Adamson vd. (ed.), *Philosophy, science and exegesis* [1:35] 1.6–11; H. Baltussen, "From polemic to exegesis: The ancient philosophical commentary," *Poetics today* 28 (2007) içinde, s. 268–73; D. Frede, "Alexander of Aphrodisias," *SEP*, http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/alexander-aphrodisias/.

langıcını işaretlemektedir.[15] Fakat aynı zamanda o, Aristoteles'e *inhisarî* bir sadakat borçlu olan ve ustanın felsefesinin tek bir birleşik bütün olmakla kalmayıp, ortaya çıkabilecek her türlü sorunu bizzat kendi kaynaklarına dayanarak çözmeye de yeterli bir felsefe olduğuna inanan son önemli düşünürdü. Aleksandros'tan sonra Aristotelesçilik, kendi başına bir ekol olarak kalmaktan ziyade, Platonculuğun hâkimiyeti altındaki bir felsefi harmanın bir parçası haline geldi. Daha sonraki düşünürler Aristoteles'in eserlerini yorumlamaya adadılar kendilerini elbette; fakat daha eleştirel ve daha bağlamsallaştırıcı bir biçimde ve omuzlarının üzerinde hissettikleri Platon'un bakışları altında yaptılar bu işi.

> Aristoteles'in yazılarının değerli bir yorumcusu ... bizzat kendisi Filozofun okuluna kayıtlıymış gibi, Aristoteles'in her konuda ve her zaman yanılmaz olduğunu kanıtlamaya çalışmakta inatla ısrar etmemelidir

diye görüş bildiriyordu onun son kapsamlı yorumcusu olan Simplicius (öl. 560).[16]

Örneğin üçüncü yüzyılın büyük Platoncusu Plotinus, derslerinde Aleksandros'un yorumlarını kullanıyor ve Aristoteles'in felsefesindeki sorunlarla –kavgacı bir üslupla, ama saygısını da yitirmeden– uğraşıyordu. Porfirius Plotinus'un yazıları hakkında şunu söylüyordu: "Bu yazılarda saklı bir biçimde çok fazla Stoacı ve Peripatetik öğreti bulunmaktadır. Özellikle de Aristoteles'in *Metafizik*'i bu yazılarda yoğunlaştırılmıştır."[17] Yirminci yüzyılın önde gelen Plotinus araştırmacılarından biri de şunları eklemektedir:

Simplicius, *Commentary on Aristotle's Physics* [ed. H. Diels (Berlin, 1882–1895)] 80.15–16.

Simplicius, *Commentary on Aristotle's Categories* [ed. K. Kalbfleisch (Berlin, 1907); çev. (s.s. 1–75) M. Chase (Londra, 2003)] 7.23–29.

Porfirius, *Life of Plotinus* [5:12] 14.

> Onun özgünlüğü, yeni bir felsefi yöntem keşfetmesinde ya da hayatı yeni bir tutumla olumlamasında değil, daha ziyade, yaratıcıların en az sistematiği olan Platon'daki kimi dağınık ipuçlarından ve sistematikçilerin en sonuçsuzu olan Aristoteles'teki kimi yarım kalmış işlerden yol koyularak ve Stoacılıkta, ardından da Akademia'da neler kıymetli görülüyorsa onları kullanarak, aynı anda hem daha kapsayıcı hem de o güne kadar gerçekleştirilmiş her türlü girişimden daha sıkı dokunmuş bir Gerçeklik şemasını yavaş yavaş geliştiren inşa edici gücünde yatmaktadır.[18]

Onun öğrencisi Porfirius'un, Gibbon'ın ifadesiyle "güçlü ve hemen göze çarpmayan Aristoteles algısıyla Platon'un adanmış derin düşünce ve yücelik imgesi"[19] arasında bir uylaşım oluşturma görevindeki katkısını da küçümsememek gerekir. Çeşitli itirazlara karşın Aristoteles'in Platon'la özü itibariyle bağdaşabilir ya da "uyumlu" olduğu varsayımı, bir iman anlaşması halini alacaktı – felsefenin yorum aşamasının karakteristik bir dışavurumu. Bu, ayrıca, felsefi geleneğe ilişkin geç dönem Yunan anlayışı ile modern akademisyenlerin çoğu tarafından benimsenen anlatıyı ayıran şeylerden de biridir.[20]

Aristoteles'in Tanrı'yı yaratıcı ve sürdürücü olarak değil de evrene ilk hareketini veren varlık olarak görmesi Platoncular için kabul edilebilir bir şey değildi.[21] Ayrıca Tanrı'yı/İlk İlkeyi Entelekt ile özdeşleştirmişti ki bu karmaşık bir şeydi; oysa Tanrı yalın olmalıydı.[22] Fakat Aristoteles duyular tarafından bilinebilir dünyaya yoğunlaşmış olarak görülürken entelekt tarafından bilinen dünyadaki asli otorite Platon olduğu[23]

---

[18] E. R. Dodds, *Select passages illustrating Neoplatonism* (Londra, 1923) 10.

[19] Gibbon 39: 2.550; ayrıca G. E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in agreement?* (Oxford, 2006) 216–330.
R. Sorabji, *The philosophy of the commentators, 200–600 AD* (Londra, 2004) 3.37–40; L. P. Gerson, *Aristotle and other Platonists* (Ithaca, N.Y. 2005) 1–16.
R. Sorabji, "Infinite power impressed: The transformation of Aristotle's physics and theology," *Aristotle transformed* [5:5] içinde, s.s. 181–98.

[22] Plotinus [ed. P. Henry & H.-R. Schwyzer (küçük edisyon; Oxford, 1964–1983); çev. A. H. Armstrong (Londra, 1966–1988)] 5.1.9; Gerson, *Aristotle and other Platonists* [5:20] 10–11.

[23] Damascius, *Life of Isidore* [2:112] 36 Zintzen, 34D Athanassiadi.

için, metafizikteki yanlış anlamaları nedeniyle Aristoteles'i bağışlamak ve ona kalben bir Plantocuymuş gibi yaklaşmak yine de mümkündü. Yine Simplicius'un ifadelerine başvuracak olursak, Aristoteles,

> doğadan sapmayı daima reddetmekte ve doğal şeyleri bile doğanın üstündeki şeylerden aldıkları pay uyarınca inceleyen tanrısal Platon'un aksine, doğanın üstündeki şeyleri bile doğayla ilişkileri bakımından dikkate almaktadır."[24]

Başka türlü de ifade edilebilir: Aristoteles "daha az gizem" aktarıyordu, ama bunlarda Platon'un "dinsel sırlarına" giden yolu açıyordu.[25] Aristoteles ile Platon'u birbirini tamamlayacak şekilde gerçekleşen bu okumanın sonu Yunan felsefi dünya görüşünün güçlü bir ifadesi halini aldı ve bu durum, daha eski dönemlerde, filozofların birbirleriyle uzlaşmaktaki beceriksizlikleriyle çok daha fazla alay edilen dönemlerde olduğundan çok daha az yer bıraktı hasar verici karşıtlıklara. Simplicius, yalnızca Yunan filozoflarının geçimsizliklerine karşı değil, ayrıca açgözlülükle onlara bakan Hıristiyanlara karşı da *bütün* Yunan filozoflarının aslında uyumlu olduklarını öne sürüyordu. Bu nedenle de Sokrates öncesi filozoflardan bile uzun alıntılar yapma alışkanlığı geliştirmişti. Simplicius'un bin yılı aşan Yunan düşünce geleneğini tekrar kalıba dökmek yönündeki son dakika girişimi olmasaydı, bu geleneğin ilk temsilcileri bizim bilgi alanımızın bir hayli uzağında kalırlardı.[26]

Aristoteles'in hangi metinleri en çok okunuyordu? Ve bunlar nasıl okunuyordu? Genel olarak felsefeye giriş, özel olarak da Platon'a ve daha yaygın olarak da Aristoteles'e giriş biçiminde bir literatür de vardı. Bu literatürün kimi örnekleri-

---

[24] Simplicius, *Commentary on Aristotle's Categories* [5:16] 6.27–30.

[25] Marinus, *Proclus, or On happiness* [ed. & çev. (Fransızca) H. D. Saffrey & A.-P. Segonds (Paris, 2001)] 13.

[26] H. Baltussen, *Philosophy and exegesis in Simplicius* (Londra, 2008) 9–10, 62–64, 137–138, 203, 211–215.

ne Hermeias'ın oğlu İskenderiyeli filozof (ve aynı zamanda Simplicius'un hocası) Ammonius'tan (öl. 517/526) itibaren rastlamak mümkündür. Aristoteles'e giriş metinleri birbirlerine çok benziyorlar.[27] Felsefe okullarının ve Aristoteles'in eserlerinin bir dökümüyle başlıyorlar. Ardından felsefeyi mantık, etik (ya da politika), fizik, matematik ve en sonunda da teoloji olmak üzere bölümlüyorlar; çünkü bilginin hedefi İlk İlke, yani Tanrı.[28] Bir öğrenciden beklenen nitelikler sayıldıktan, Aristoteles ile Platon'un uyumundan ve Aristoteles'in değersiz şeyleri dışarıda bırakmak için anlaşılmazlığa nasıl başvurduğundan söz edildikten sonra, giriş metinleri, yalnızca mantığın değil, bütün felsefenin ve insan bilgisinin ana kapısı kabul edilen *Kategoriler*'e geliyordu sıra. *Kategoriler*'in kavranması güç olduğundan, onun önüne genellikle Porfirius'un ünlü mantığa *Giriş* (*İsagoge*) kitabı yerleştiriliyordu; hatta kimi kitaplarda *İsagoge*'ye ve genel olarak felsefeye giriş (*Prolegomena*) metinleri de yer alıyordu. *Kategoriler*'in ardından okunacak çalışmalar ise 'in ardından okunacak çalışmalar ise *Yorum Üzerine*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topikler*, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, *Retorik* ve *Poetika* olarak beliriyordu.[29] Bunların hepsi birden *Organon*'u oluşturmaktaydı ki bu ad, felsefe yolunda mantığın bütün rolünün araçsal olduğunu vurgulamaktadır.[30] Bir kimse koltuğunun altında mantığı – *Prolegomena*, *İsagoge*, *Organon*– taşımıyorduysa etikte (en pratik biçimi dışında), fizikte, matematikte veya teolojide de bir gelişim göstermesi mümkün değildi.

---

27 L. G. Westerink & J. Trouillard, *Prolegomenes a la philosophie de Platon* (Paris, 1990) XLIII–LVI; P. Hoffmann, "La fonction des prologues exegetiques dans la pensee pedagogique neoplatonicienne," J.-D. Dubois & B. Roussel (ed.), *Entrer en matiere: Les prologues* (Paris, 1998) içinde, s. 215–222.

28 Marinus, *Proclus* [5:25] 13, Saffrey-Segonds edisyonundaki n. 1'le birlikte.

29 P. Hoffmann, "What was commentary in late Antiquity?," M. L. Gill & P. Pellegrin (ed.), *A companion to ancient philosophy* (Oxford, 2006) 605–606.

30 J. Brunschwig, "L'*Organon*. Tradition grecque," *DPA* 1.482–91.

Teolojide son sözün sahibi Aristoteles değil de Platon olmasına karşın, beşinci ve altıncı yüzyıllarda İskenderiye'de –o dönemde Atina'yla birlikte felsefe öğretiminin en önemli merkeziydi– üretilen büyük felsefe literatürü Aristoteles'in eserleri, özellikle de *Kategoriler* ve diğer mantık kitapları ama yanı sıra *Fizik*, *Ruh Üzerine* ve *Metafizik* üstüne yorumlardan oluşuyordu.[31] Muhtemelen çok az öğrenci Platon dersleri alıyordu. Aristoteles'in kolay olduğu da düşünülmüyordu. Altıncı yüzyıl Süryani araştırmacısı Persli Paul onu anlamak için gerekli zamanı "on yirmi yıl arası" olarak tahmin ediyordu.[32] Fakat beklenenden daha hızlı yol kat edenler için Aristoteles bir armağan gibiydi: Hippolu Augustinus (öl. 430) bu sayede kendi retorik hocasıyla dalga geçme şansını bulmuş[33] ve Atinalı Proklus (öl. 485) da bütün hepsini "iki yıldan az bir sürede" nasıl da halletmiş olduğuyla böbürlenmişti – her ne kadar geride hiçbir yorum bırakmamış olsa da.[34]

Yorumlar ders notlarından derlenebilir ya da öğretmenin yorumuna kenar notları şeklinde düşülmüş olabilir. Her iki durumda da öğrencinin çalışması öğretmenin değil onun kabul edilirdi ve bilgi kusursuz bir gelişme gösteriyordu.[35] Ancak bu muhafazakâr ve birikimsel yorum yaklaşımının yanı

---

31 Aristoteles üzerine Yunanca yorum katalogları: R. Goulet, "L'oeuvre d'Aristote," *DPA* 1.437– 41; M. Chase, "Les commentaires grecs et byzantins," *DPA* Suppl. 113–21.

32 D. Gutas, *Greek philosophers in the Arabic tradition* (Aldershot, 2000) IX.235.

33 Augustine, *Confessions* [ed. J. J. O'Donnell (Oxford, 1992); çev. H. Chadwick (Oxford, 1991)] 4.16.28–29.

34 Marinus, *Proclus* [5:25] 9, 13; ayrıca Proclus, *Commentary on the Cratylus of Plato* [ed. G. Pasquali (Leipzig, 1908)] 2 (herkesin erişebildiği Peripatetik mantık ayrı zamanda en aptalca mantık olarak görülür); C. Hasnaoui, "La tradition des commentaires grecs sur le *De interpretatione* (*PH*) d'Aristote jusqu'au VIIe s.," *DPA* Suppl. 156.
Örneğin bkz. Marinus, *Proclus* [5:25] 12, 26, 27; R. Sorabji, "John Philoponus," *Philoponus* [4:21] içinde, s. 43–44. Genel olarak yorumlar konusunda bkz. I. Hadot, "Der fortlaufende philosophische Kommentar," W. Geerlings & C. Schulze (ed.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter* (Leiden, 2002) içinde, s.s. 183–99; Fazzo; Adamson vd. (ed.), *Philosophy, science and exegesis* [1:35] içinde, 1.1–19.

sıra yeniliğe izin veren esnek bir biçime sahip yorumlar da sunuluyordu. Metin bir kimse ne kadar istiyorsa o kadar incelikle çözümlenebilirdi ve Aristoteles'in hem kendisiyle hem de Platon'la tutarlı olduğu ayan beyan kanıtlanıyordu – bu tür konularda Aristoteles'in zor anlaşılır çalışmaları yorum için bir hayli geniş menziller sunuyordu. Eski yorumlara yeniden bakılabilir ve yenileri de olanakların açık uçlu bir tartışması biçiminde ileri sürülebilirdi. Yeni fikirler, hem yazara hem de daha önceki yorumculara yönelik ikili bir hürmetle, birikerek gelişiyorlardı. Bununla birlikte eski yorumlar, Afrodisiaslı Aleksandros'unkiler gibi üstün nitelikli değillerse yeniden kopya edilmiyorlardı.

Bu satır-satır format içerisinde, Aristoteles'in hem kendisiyle hem de Platon'la ilişkisi bakımından kişisel entelektüel gelişimi gibi modern ilgiler benzeri soruşturma problemleri söz konusu değildi. Onun bütün çalışmalarının aynı yekpare öğretimi içerdiği varsayılıyordu.[36] Daha da ötesi, öyle bir prestiji vardı ki Hıristiyan John Philoponus'un (öl. 570) *Dünyanın Sonsuzluğu Üzerine – Aristoteles'e Karşı* adlı yorum biçimine sahip polemik bir deneme olan kitabının sunduğu örnekte de görüldüğü üzere, ona saldırılırken bile hala muarızına kavramsal ve dilbilimsel bir çerçeve sağlayabiliyordu. Philoponus metinsel vahiy konusunda olduğu kadar felsefi rasyonellik konusunda da Aristoteles'le tartışmaya giren ilk kişidir;[37] bunun nedeni Philoponus'un fiziksel dünyayı yaratılmış ve bir başlangıcı olan bir dünya olarak görmesine karşılık Aristoteles'e göre onun ezeli olarak var olmasıydı. Onun Aristoteles'le yalnızca *Organon*'un sunduğundan çok daha geniş bir cephedeki bu etraflı meşguliyeti, özellikle de maddenin sonsuzluğuyla ilgili olarak Yunan birlik ve bütünlük geleneğinin savunucusu olan Simplicius'un saldırısını tetiklemişti.[38] Simplicius,

---

[36] Elias, *Commentary on Aristotle's Categories* [ed. A. Busse (Berlin, 1900)] 123.7–9
C. Wildberg, "John Philoponus," *SEP*, http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/philoponus/.

[38] Baltussen, *Philosophy and exegesis* [5:26], 176–88.

Philoponus'un Aristoteles'e yönelik değerlendirmesini reddetti; bu sırada Hıristiyan eleştirmenler de onun Musa'nın Batlamyus tarzı, küresel bir kozmoloji öğretmiş olduğu biçimindeki görüşlerinin derisini yüzmekle meşgullerdi.[39] Yine de vahyedilmiş din ile felsefe arasındaki diyalogun ortadan kaldırılması artık çok zordu. Konstantinopolis Kilisesi 680'de Philoponus'u aforoz etti ve Hıristiyanlar onu unuttu; ama Müslüman düşünürler evrenin başlangıcı konusunda ihtiyacını duydukları argümanları onda bulacaklardı.[40]

İçeriği bakımından bir hayli felsefi olduğunda bile geç dönem Yunan yorumları bir dua, bir ilahi ya da tinsel bir egzersiz, ruhun yükselişi için bir harita niteliğinde olabiliyorlardı; özellikle de *Timaeus* gibi, Platon'un daha teolojik diyaloglarını söz konusu olduğunda.[41] Platon üzerine Atina'da geliştirilen yorumların İskenderiye'de geliştirilenlerden daha fazla hayatta kalmış olmaları, kültik-teolojik Atina ile rasyonel İskenderiye arasındaki entelektüel bir yönelim farkını da yansıtmaktadır, fakat bu durum aynı zamanda İskenderiye okullarının Hıristiyan öğrencilere ve kentin güçlü kilise Kurumlarının hassasiyetlerine çok daha fazla maruz kaldığını da göstermektedir. "Yorumlama etkinlikleriyle ilgili olarak Aristoteles'e öncelik vermek, Hıristiyan teolojisi bir rekabetin var olduğu duygusuna zemin hazırlamaya çok daha az yatkın görünüyordu; özellikle de Proklus'un Platoncu dogmalardan oluşturduğu ayrıntılı sistem kolaylıkla Hıristiyan öğretisine bir alternatif olarak düşünülebilecek durumdayken."[42]

Bir uzlaşı oluşturulmalıydı; Atina –özellikle de Proklus– kadim Platonculuğun bütüncülleştirici sentezlerini ve özetle-

---

39 Grillmeier, *Jesus der Christus* [4:72], 2/4.153–54.

40 R. Wisnovsky, "Yahyā al-Nahwī," *EIs2* 11.251–53.

41 L. Brisson, "Le commentaire comme priere destinee a assurer le salut de l'ame," M.-O. Goulet-Caze (ed.), *Le commentaire entre tradition et innovation* (Paris, 2000) içinde, s.s. 329–353; Baltussen, *Philosophy and exegesis* [5:26] 195; A. Furst, "Origen: Exegesis and philosophy in early Christian Alexandria," *IBALA* 23.
H. Chadwick, *Boethius* (Oxford, 1981), 18.

rini üretirken İskenderiye'nin esnekliği onu yalnızca Hıristiyan felsefesinin (Ermeni ve Süryani felsefeleri de dâhildir buna), fakat sonradan Arap Aristotelesçiliğinin ve Kur'an'a da uyum sağlayabilecek rasyonel bir gerçeklik yaklaşımının formüle edilmesi girişiminin de temeli olabilecek biçimde yorumluyordu. Bir kimsenin uğraştığı saygıdeğer kurucu metin ne olursa olsun –*Parmenides*, *Kategoriler*, İnciller ya da Kur'an– yeğlenen aygıt yorumdu ve bu da Birinci Binyılın bütün düşünce geleneklerinin eğitimli yorumcularının ve sistem geliştiricilerinin paylaştığı özsel bir ortak zeminin ve kutsal metinlerin oluşturduğu bir yönlenimin varlığını ortaya koymaktadır – bunların hepsine birden "yorum aşaması" adını veriyorum.

Justinianus'un 529'da Atina'da felsefe öğretimini yasaklamasını "Antik Çağ'ın sonu" olarak gören birinin perspektifinden son derece farklı bir perspektiftir bu. 1. Bölümde belirttiğim gibi, Platon'un ve Atina'nın prestiji, artık entelektüel etkinliğin ve bunun yayılmasının devam ettiği bir dönem olarak gördüğümüz bir dönemin bitmiş gibi düşünülmesine yol açmış; bu döneme zamanından önce gerçekleşen bir son atfedilmiştir. Bu yeni değerlendirme biraz da Aristotelesçi yorumcuların yeni düşüncelerle ilişki kuramayacak kadar kendi metinlerine gömülmüş olmadıklarının farkına varılmasına dayanmaktadır. Bu biraz da geç dönem Platonculuğunun akıl ile din arasında bir yerlerde sıkışıp kalmış modern zihinlerle irtibat kurma yeteneğinin daha genel bir düzeyde kabul görmesidir. Başka bir deyişle, daha sonraki Yunan düşüncesinin özsel bir bölgesi, "klasik" olan karşısındaki aşağılık kompleksinden kurtulma yoluna girmiştir; hem yorumcuların "türev" olarak damgalamaları durumu, hem de Platoncuların "Neo-" olarak derecesini düşürmeleri durumu, bu düşünceyi neredeyse parazit durumuna indirgiyordu.[43] Bu gelişme, fikirlerin gücü ve mirası üzerine inşa edilmiş bir şey olarak Birinci Binyıl biçimindeki argümanımı da desteklemektedir.

---

[43] Baltussen, *Poetics today* 28 (2007), [5:14], özellikle de 248, 262, 273–275.

Aristotelesçilik Afrodisyaslı Aleksandros'tan 1000 yılının İbn Sina'sına kadarki dönemde yaklaşık bin yıl süren bir yorum çağının sefasını sürmekle kalmamış; ayrıca Hıristiyan yorumculuğuna hayati katkılar da sunmuştur.

Hıristiyanlar, erken dönemlerinde (Philoponus'tan yüzyıllar önce), kendi inançlarını arıtmak, bu inancın propagandasını yapmak ve içinde argüman geliştirebilecekleri bir ortak terminoloji geliştirmek için Aristoteles'in mantığına gereksinim duymuş olmasalardı, Aristoteles'in Ermeniceye, Süryaniceye ve Arapçaya aktarılması muhtemelen bu kadar hızlı gerçekleşmezdi. İkinci yüzyıl Platoncularından Celsus gibi Hıristiyanlığın felsefi hasımları, kendi düşünme yordamlarının İncillerin –biçim ve içerik bakımından– basitliğiyle karşılaştırılınca beliren inceliğini ve karmaşıklığını vurguluyorlardı. Üçüncü yüzyıl İskenderiye'sinden eğitimli bir Hıristiyan olan Origenes (3. Bölümde karşılaşmıştık), Celsus'a yanıt verirken, Özdeyişlerden, *Ecclesiasticus* kitabından ve Titus'a Mektup'tan alıntılar yapıyordu; amacı bu tür kutsal metinlerin diyalektik (argüman geliştirme sanatı) çalışmayı teşvik ettiğini göstermekti, çünkü Platon'un da belirttiği üzere "kanıtlar dost canlısıydı" ve İncilleri vazetmek "hasımların çürütülmesini" de içeriyordu.[44] Caesarea'daki okulunda Origenes, öğrencilerine, Hıristiyan teolojisine ve kutsal metinlerin incelenmesine başlamadan önce diyalektik ve mantık; ardından da geometriyi ve astronomiyi içerecek şekilde fizik ve etik öğretiyordu.[45] İskenderiye'de Hıristiyan entelektüeller, kuşaktan kuşağa da aktararak, hem birbirlerine karşı hem de kendilerine yönelik pagan eleştirilere karşı zekâlarını keskinleştiriyor ve tartışma becerilerini harekete geçiriyorlardı. İskenderiyeli Arius'un (öl. 336) Mesih'i kendisi de yaratılmış olmayan etten ve kandan bir insan olarak değil de tümüyle aşkın bir Tanrının yaratılmış

---

[44] Origen, *Against Celsus* [3:39] 6.7.

[45] Gregory Thaumaturgus, *Address to Origen* [ed. & çev. (Fransızca) H. Crouzel (Paris, 1969)], 7–15; Eusebius, *Ecclesiastical history* [3:35] 6.18.3–4.

Oğlu olarak sunan öğretilerinin göze çarpan bir Platoncu tonu vardı. 325'te İznik Konsülü'nde ihtilafı bir çözüme kavuşturmak için çağrılan piskoposların aklına uygun bir kutsal metinsel formül gelmeyince, felsefi bir terim olan 'homoousios'a başvurulmak zorunda kalındı: Eş-tözlülük.[46] Süryani Aetius (öl. 366) ya da Kapadokyalı Eunomius (öl. 394) gibi İkinci kuşak Aryan polemikçiler İskenderiye'de Aristoteles çalıştılar ve sonra da İznik taraftarlarıyla girdikleri polemiklerde *Kategoriler*'deki –ilahi yüklemler tartışmasına o kadar kesin bir uygunluk taşıyordu ki bu metin– teknik kelime dağarcığı üzerindeki ustalıklarını sergilediler. Bu suretle kilisenin himayesini ve hatta imparatorluğun iltimasını elde edebilirlerdi. Kimileri onların 'teologia'yı 'teknologia'ya dönüştürmelerinden şikâyet ediyordu; bu, Aetius'un *Syntagmation*'ındaki sarkastik yanıtlar gibi, bir çürütme el kılavuzu içerisinden idare edilebilecek bir tür "mantık-kıyımıydı" onlara göre.[47] Aristoteles'e yönelik patristik ilgi Platon'a yönelik olandan çok daha hızlı bir gelişim sergilerken, savunma ve polemik bağlamında çok sık başvurulur olmuştu Aristoteles'e. Her türlü "sapkınlığın" kökünde onun kategorilerinin ve tasımlarının bulunduğu fikri artık sıradan bir şey halini almıştı.[48]

Kartacalı teolog Tertullianus (öl. 225) daha o zamandan şunları söylüyordu:

> Bu Aristoteles belası, yapıcı olduğu kadar yıkıcı da olan, fikirleri bir palto değiştirir gibi değiştirten, argümanlarında inatçı, çekişmeci olmak için çok çaba harcayan ve hatta kendi kendisin

---

[46] M. Frede, "Les *Categories* d'Aristote et les Peres de l'Eglise grecs," Bruun & Corti (ed.), *Categories* [5:5] 157–58.
Aetius ile Eunomius ve onlara yönelik eleştiriler hakkında: R. Lim, *Public disputation, power, and social order in late Antiquity* (Berkeley, 1995) 112–138. Ayrıca L. R. Wickham, "The *Syntagmation* of Aetius the Anomean," *Journal of theological studies* 19 (1968) 532–569.

[48] D. T. Runia, "Festugiere revisited: Aristotle in the Greek Patres," *Vigiliae christianae* 43 (1989), 1–34; J. Barnes, "Les Categories et les *Categories*," ve Frede, "*Categories*" [5:46], Bruun & Corti (ed.), *Categories* [5:5] içinde, 58–60, 151–155.

bir yük olan, kendi varsayımlarını dayatan şu diyalektiği onlara öğreten adam... Çünkü diyalektik bir tartışmanın asla sona ermemesini temin etmek için her köşeyi bucağı yeniden gözden geçirir.[49]

370'lerde ve 380'lerde Hıristiyan entelektüelleri "Aristoteles gibi" değil de "balıkçılar gibi" düşünüyor olmakla övünmeye başlamışlardı.[50] Bu vaziyet, kimi patristik yazarların Aristoteles'e eğilirken neden onun adını zikretmediklerini de açıklamaktadır. Ama İznik felsefeye başvurmak konusunda bir örnek de oluşturmuş durumdaydı. Daha sonra hem Kalkedon yanlıları hem de Kalkedon'a muhalif olanlar Aristoteles'in mantığına ve tasımlarına gömülüp kaldılar ve tartışmalarını yinelemek üzere teolojik tanım koleksiyonları ya da Mesih'e ilişkin sorunları ve bunların çözümlerini içeren metinler ürettiler bolca.[51] Retorik bir darbe, akademik olmayan bir tartışmayı, mantıksal incelikten daha kolay bir biçimde sona erdirebilirdi. Ama *Organon* altıncı yüzyıldan itibaren, Suriye dünyasında bile polemikçinin cephaneliğindeki bir silah olarak kabul edilmeye başlanmıştı.[52] Sahte Dionysius'un (500) Platonculaştırıcı teolojisi yalnızca yavaş ve tedrici bir etkiye

---

[49] Tertullian, *The prescriptions against the heretics* [ed. & çev. (Fransızca) R.-F. Refoule (Paris, 1957); çev. S. L. Greenslade, *Early Latin theology* (Londra, 1956) 31–64] 7.6–7.

[50] Epiphanius, *Panarion* [ed. K. Holl (Leipzig, 1915–33), düzelti ve gözden geçirme, J. Dummer (Berlin, 1980–), indeks (Berlin, 2006); çev. H. F. Williams (Leiden, 1987–1994)] 76.37.16; Nazianzuslu Gregory, *oration* 23 [ed. & çev. (Fransızca) J. Mossay (Paris, 1980)] 12; E. Schwartz vd. (ed.), *Acta conciliorum oecumenicorum* (Strasbourg, 1914–) 2.5, 84.2–3; ayrıca A. Grillmeier, " 'Piscatorie' — 'Aristotelice,'" *Mit ihm und in ihm* (Freiburg, 1978) 283–300; G. Podskalsky (çev. G. D. Metallenos), *Ἡ ἑλληνικὴ θεολογία ἐπὶ Τουρκοκρατίας 1453–1821* (Atina, 2005, gözden geçirilmiş baskı) 44 n. 3.
Grillmeier, *Jesus der Christus* [4:72] 2/1.94–100.
D. King, *The earliest Syriac translation of Aristotle's Categories* (Leiden, 2010) 5–8; "Why were the Syrians interested in Greek philosophy?", P. Wood (ed.), *History and identity in the late antique Near East* (New York, 2013) içinde, s.s. 61–81.

sahipken İtirafçı Maksimos (öl. 662) gibi bir Platoncu bile Kristoloji tartışmaları yapmak istediğinde Aristoteles'e başvuruyordu.[53] Sinalı Anastasius (öl. 701'den sonra), kendi yanlışını Aristoteles'in on kategorisinden birinden türeten meşhur bir Kalkedon karşıtı sapkın felsefeci[54] ile Yeni Ahit'in "Vahiy" başlıklı bölümünde geçen on boynuzlu Canavarı eşitlediğinde, yalnızca bir "tencere dibin kara, seninki benden kara" durumu değildir açığa çıkan; ayrıca Aristoteles'in ikircikli halidir de – hem kendisini suçlamak yönünde hem de maden kazar gibi kazmak yönünde ayartıları tetikleyen Aristoteles.

Tarihçilerin vazetmek zorunda oldukları büyük sorular arasında bu çatışmaların toplumsal dokunun altını oyup oymadığı ve bunların politik etkilerinin bulunup bulunmadığı sorusu da yer almaktadır. Geç Antik Çağ'daki aleni ihtilaflar üzerine çalışan bir tarihçi, yakın zamanda şu sonuca varmıştı:

> *Kategoriler* gibi yazılar tehlikeli kabul ediliyordu; çünkü ilahi olan hakkında önermeler oluşturmak için kesin ve saygı gören bir sözcük dağarcığı sağlıyordu böyle metinler ve bunlar açık ihtilaf durumlarında, bireysel avantajı 'ortak iyiye' tabi kılacak bir *ethos* içerisinde sosyalleşmemiş ve kendi kendisini yetiştirmiş kimseler (Aetius ve Eunomius gibiler) tarafından benimsendiğinde toplumsal otoritenin kurulu örüntülerini alt üst etme tehdidi taşıyorlardı.[55]

Bir kere daha söz konusu olan şey fikirlerin karşılıklı etkileşimi ile toplumsal ve politik tarihti – Wittrock'ın ifadesiyle, "yeni kurumsal biçimlerin ve yeni pratiklerin" belirmesine neden olan "yeni kavramsallaştırmalar." Ve yeni bir kurum ve yeni bir pratik olmak bakımından türünün en iyisi olan şey, yani Kilise, uluslar boyunca yayıldı ve kendi Müjdesini ve öğretilerini bu ulusların kendi dillerinde yayma arzusunu

---

53 D. Krausmuller, "Aristotelianism and the disintegration of the late antique theological discourse," *IBALA* 151–164.

54 Anastasius of Sinai, *Guide* [ed. K.-H. Uthemann (Turnhout, 1981)] 6.2, 100.

55 Lim, *Public disputation* [5:47] 232.

duydu. Hıristiyan öğretisinin, içerisinde eklemlendiği bu felsefi sözcük dağarcığı, daha önce hiç olmamış bir biçimde, Yunanca konuşup düşünenlere olduğu kadar –ya da bunların yerine– Latince, Ermenice veya Süryanice düşünüp konuşanlara da uygun hale getirilmeliydi.[56] Kur'an'ın tenezzül ettiği ve ayrımlarını güçlü bir biçimde mahkûm ettiği dünya çok dilli ve entelektüel bakımdan da bölünmüş bir dünyaydı (6. Bölümde "İslam" başlıklı kısma bkz).

Latince, Ermenice ve Süryanicede Aristoteles

Justinianus'un 529'da Atina'daki okulları kapatması, bu okulların Platoncu felsefelerine yönelik Hıristiyan kuşkusunu yansıtırken, Roma dünyasının iki karşıt ucundaki iki âlim, İtalya'da Boethius ve Suriyede'ki Harran'ın doğusunda bulunan Resulayn'da Sergius, Aristoteles'in, gelecek yüzyıllarda, hem Hıristiyan zihinlerde hem de –daha sonradan– Müslüman zihinlerde muhafaza edilmesini garanti altına almaya yardımı dokunacak çalışmalar yapıyorlardı. Tarihçilerin Justinianus'un 529'daki fermanına yönelik müsrif ilgileri, Aristotelesçi düşüncenin Yunan dünyasının dışında kalan –ya da yine tam da bu nedenle içinde kalan– yükselişini felsefe tarihçilerine bırakmalarına neden olmuştur. Paganlık ile Hıristiyanlığın çatışması, özellikle de bu çatışmaya bir de bir imparator dâhil olmuşsa, gerçek bir tarih gibi görünür. Daha az gösterişli fakat daha kalıcı bir olgu olan fikirlerin yayılması ve çalışması meselesi ise dramatize edilmesi ve değerlendirilmesi daha zor bir

---

[56] Kıpti kaynaklar, felsefe konusunda çok az şey sunarken Aristoteles üzerine hiçbir şey sunmamaktadırlar. Felsefeye daha fazla eğilim duyan Yunan Kilise Babaları Kıpti çevirilerde son derece az yer almaktadırlar. İskenderiye'nin Yunan okulları dışında felsefeye biraz eğilim vardıysa, şehrin çevresindeki kozmopolitan manastırlarda –eğitimli Süryani keşişlerin varlığına dayalı olarak– vardı bu. Bkz. T. Orlandi, "Traduzioni dal greco al copto," G. Fiaccadori (ed.), *Autori classici in lingue del vicino e medio oriente* (Roma, 1990) içinde, s. 93–104; J. Gascou, "The Enaton," ve K. H. Kuhn, "Philosophy," A. S. Atiya (ed.), *The Coptic encyclopedia* (New York, 1991) içinde, 954–958, 1958.

meseledir; burada ilgilendiğimiz fikirler hâlâ önemli ve iktidarın tam kalbinde yer alıyor olsalar bile. Yakın zamanda çözümlenen bir belge, 528-529 yıllarında Roma imparatorluk muhafızlarının lideri olan Menas'ın edebi üslubu nedeniyle Platon'a hayranlığını belirttiğini, ama Aristoteles'i düşüncenin ustası olarak gördüğünü ortaya çıkarmıştır. Elbette yalnız değildi Menas.[57]

Ostrogotların İtalyası'nda 510'da konsül olan ama 525'te Kral Teoderik tarafından tutuklatılıp idam ettirilen senatör bilgin Boethius, hem Platon'dan hem de Aristoteles'ten neyi bulabilirse onu çevirmeyi planlamıştı[58] – Marius Victorinus'un dördüncü yüzyılın ortalarında yaptığı çevirilerden sonra mantık alanında iyi tesis edilmiş bir okul geleneğinin olmasına karşın Latincede yalnızca *Organon*'un kimi bölümleriyle *Timaeus*'un yarısı mevcuttu. Boethius'un erken ölümünden önce tamamlamayı başardığı işler Porfirius'un *Giriş*'inin, Aristoteles'in *Kategoriler*'inin çevirileri ile bunlar üzerine kimi yorumlar ve *Birinci Analitikler*'in, *İkinci Analitikler*'in, *Topikler*'in ve *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*'nin çevirileri; Aristoteles mantığı üzerine kimi özgün çalışmalar ve muhtemelen *Fizik* üzerine kimi şerhler olmuştu. Boethius'un böyle bir projeye girişmesinin motifleri arasında hem Platon'a hem Aristoteles'e duyduğu büyük saygı ve bu ikisinin çok büyük bir hürmet duyduğu Porfirius'un öğretileriyle uyumlu olduğunu kanıtlama arzusu bulunuyordu. Aynı zamanda Kilise meseleleriy-

---

57 M. Rashed, *L'heritage aristotelicien* (Paris, 2007) 293–302, Paris gr. 1116, f.128r'de bulunan dizelerin edisyonunun yapılması. Karşılaştırınız, Agathias, *History* [5:2] 2.28.2–3 (Plato), 2.28.6–29.1 (Aristotle). Ayrıca Gibbon 42: 2.707: "Stagyralının aklı aynı derecede karanlık ya da eşit düzeyde anlaşılır olabiliyorsa, Sokrates'in öğrencisinin dramatik sanatı ve sözlü argümantasyonu, kendisinin Attik üslubunun zarafeti ve mükemmelliğiyle ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmiş bir halde belirir."

58 Chadwick, *Boethius* [5:42] 108–73; Boethius'un çalışma planı ve çeviri üslubu konusunda, özellikle 135–136 ve140 (ayrıca S. Ebbesen, "Boethius as a translator and Aristotelian commentator," *IBALA* 121–33), ve Marius Victorinus üzerine s. 115–118; S. Gersh, "Boethius," *DPA* 2.117–22.

le oldukça ilgili bir Hıristiyan'dı o. Ve taraflar arası çekişmeler bağlamında Aristoteles çokça işe koşuluyorduysa da Boethius ekümenik müzakerelerde bir bilgini becerikli bir şekilde alıntılamanın

> kilise topluluklarında dilsel karışıklıkların sisi tarafından yaratılan bir dizi bölücü soruna yol açtığına ikna olmuştu; "Mantıkçılar arasında o, ayrımlar yapmak ve daha açık tasniflemelerin arayışında olmak suretiyle, ayırmaktan ziyade uzlaştırmak umudundaki şu az bulunan türe mensuptur.[59]

Teolojik denemelerinin beşincisinde, Kalkedoncu Mesih öğretisinin iki-doğacı "Nasturilik" ile Mesih'in bir kişi olmanın yanı sıra tek bir doğasının olduğunu söyleyen birleşik-doğacı Mesih görüşü arasında bir konum tuttuğunu göstermek için özellikle uğraşır.

Boethius'un, orijinal metinlere yönelik neredeyse dinsel bir saygı içinde ürettiği, yazınsal bakımdan bir hayli özenli sürümleri en azından altı yüzyıl boyunca Latin dünyasının Stagiralının mantığa ve dolayısıyla da teolojiye yaptığı temel katkılara biricik erişim kaynağı olarak hizmet etti. İtalya'nın 568'de Lombardlar tarafından istila edilmesinden sonra öğrenimle geçirilen boş zaman için pek az bir alan kalmıştı. Felsefe yalnızca Latin dünyası için yapılmıyordu – felsefenin sistemli düşünce alışkanlıkları Sevillalı Isidore'nin (öl. 636) ansiklopediciliğinde hala mevcuttu.[60] Ama Boethius entelektüel enerjisini İskenderiye'den alır ve kendisinden çok daha uzun yaşayan çağdaşı ve kendisi de bir senatör olan Cassiodorus (öl. 580) ise Roma'daki Hıristiyan okullarını İskenderiye ve Nisibis'i (Nusaybin –ç.n.) örnek alarak geliştirmek[61] arzusu için-

---

[59] Chadwick, *Boethius* [5:42] 190 ve beşinci teolojik deneme üzerine izleyen sayfalar.

[60] J. Fontaine, "Isidore de Seville," *DPA* 3.879–890

[61] Cassiodorus, *Institutions* [ed. R. A. B. Mynors (Oxford, 1937); çev. L. W. Jones, *An introduction to divine and human readings* (New York, 1946)] 1.önsöz 1.

deyken, sonraki kuşaklarda felsefenin kendi Yunan anayurdunun dışında hala işlendiği tek yer Doğuydu – kısaca göreceğimiz üzere Suriye ve Ermenistan. Ama burada bile felsefe, pratikte, neredeyse yalnızca *Organon* anlamına geliyordu – başka bir deyişle, felsefe, kendileri aracılığıyla düşünülen temel aletlerden fazlasını sunmuyordu.

Öyle görünüyor ki *Kategoriler* daha beşinci yüzyılda Ermeniceye çevrilmişti.[62] Bunu altıncı ve yedinci yüzyıllarda diğer Aristoteles çevirileri izledi.[63] Bu çalışmalar arasında birbirlerine çok benzeyen ve bazen ayırt etmenin mümkün olmadığı iki İskenderiyeli filozofun yorumları da bulunuyordu: Olympiodorus'un (öl. 565) ardılları olan Elias (altıncı yüzyıl ortaları) ve David (altıncı yüzyılın ikinci yarısı) – muhtemelen David de bir Ermeni'ydi.[64] Bu çeviriler, Boethius'unkiler gibi, hem sözdizimi bakımından hem de sözcük dağarcığı bakımından pek çok ödünçleme içeriyordu[65] Ermenice kendi alfabesine yalnızca 400 yılında kavuşmuştu. Bu temeller üzerinde, özellikle de David'in felsefenin alt bölümlerine ilişkin tanımı üzerinde Shiraklı Ananias (öl. 685) [Sevillalı Isidore'yle aynı ruhu paylaşan, onun daha genç bir çağdaşı] 666'da Yunan bilimi üzerine bir ansiklopediyi tamamlamayı başardı. Kimi takvim çalışmalarının yanı sıra aritmetik, müzik, geometri (coğrafyayı da içeriyordu) ve astronomiden oluşan temel 'quadrivium'u (dört temel bilim) içeren bu çalışmanın adı

---

62 R. Bodeus (ed.), *Aristote* [*Categories*] (Paris 2001) CLVII.

63 A. Terian, "The Hellenizing school," N. G. Garsoian vd. (ed.), *East of Byzantium* (Washington, D.C. 1982) 178–183; Inglebert, *Interpretatio Christiana* [3:31] 567 n. 30.

64 Her ikisi için de bkz. J.-P. Mahe, "David l'Invincible dans la tradition armenienne," I. Hadot (ed.), *Simplicius, Commentaire sur les Categories* 1 (Leiden, 1990) içinde, s.s. 189–207; R. Goulet, "Elias," *DPA* 3.57–66; ve çeşitli katkılar için bkz. V. Calzolari & J. Barnes (ed.), *L'oeuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensee grecque dans la tradition armenienne et syriaque* (Leiden, 2009).

65 V. Calzolari, "Aux origines de la formation du corpus philosophique en Armenie," D'Ancona (ed.), *Libraries* [3:3] 259–278.

K'nikkon idi[66] (Yunanca *Kanonikon*'dan ya da *Kronikon*'dan). Bu derleme, daha sonraki Ermeni bilgeliğinin temellerinden biri oldu. Yine de pek çok öğrencisi olduğu ve kendisinden sonraki Ermeni düşüncesini bir hayli etkilediği halde "Ananias Ermeni düşünce tarihinde yalıtılmış bir figür olarak kalmıştır; ne ondan önce, ne onunla aynı dönemde ne de ondan sonra onunla karşılaştırılabilecek biri var olmuştur."[67] Kendi içindeki kuvveti ve dayanıklılığı ne olursa olsun, Ermeni düşünce geleneği ne daha geniş Hıristiyan dünyasını ne de İslam dünyasını besleyip destekleyebildi. Ermeni geleneğinin Aristoteles'e yönelik ilgisi Suriye sahasında gözlemlediğimiz ilgiyle hemen hemen aynı çizgiler içerisinde cereyan etti;[68] ama Arapçaya tercüme hareketleriyle olan bağlantısı aracılığıyla ana akım düşünce tarihinden faydalanan ve ona katkılar sunan gelenek Süryani geleneği oldu. Nusaybinli (Nisibe) Efraim (öl. 373) hâlâ Yunanların zehirli bilgeliği konusunda ikazlarda bulunurken (yine de kendi çalışmalarında felsefi kavramlara da yer vermiştir), Mabbuglu Philoksenus (öl. 523) gibi Kalkedon tarafından zorlanan düşünürler arasında daha sistematik bir Mesih bilimi geliştirme konusunda yükselen ihtilaflar da Aristotelesçi metafiziğe dayanıyordu.[69] *Organon*'un Süryaniceye çevrilmesi işi altıncı yüzyılın ortalarında başladı ve gittikçe artan bir enerji ve kesinlikle yedinci yüzyılda da sürdü; öyle ki çok başvurulan denemelerin ikinci ve hatta bazen

---

66 J.-P. Mahe, "Quadrivium et cursus d'etudes au VIIe siecle en Armenie et dans le monde byzantin d'apres le "K'nnikon" d'Anania Širakac'i," *Travaux et memoires* (College de France, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance) 10 (1987) 159–206; Hewsen, *Geography* [4:35].
Hewsen, *Geography* [4:35] 14; T. Greenwood, "A reassessment of the life and mathematical problems of Anania Širakac'i," *Revue des etudes armeniennes* 33 (2011) 131–179.

68 M. Hugonnard-Roche, "La tradition greco-syriaque des commentaries d'Aristote," Calzolari & Barnes (ed.), *David l'Invincible* [5:64] içinde, s.s. 166–173.
K. Pinggera, "Syrische Christen als Vermittler antiker Bildung an den Islam," *Ostkirchliche Studien* 58 (2009) 36–56.

üçüncü versiyonları üretildi. Kimi yorumlar da çevrildi ve ayrıca bizzat Süryanice kimi yorumlar üretildi.[70] *Kategoriler*'in bir yorumuna yazdığı bir önsözde Resulaynlı Sergius (öl. 536), tıpkı bilge bir doktorun tedavi için gerekli malzemeleri bir araya getirmesi gibi, insan bilgisinin dağınık alanlarını tutarlı bir bütün içerisinde birleştiren ilk kişinin nasıl da Aristoteles olduğunu vurguluyordu.[71] Sergius'tan bize kalan çevirilerin çoğu Galen'in (öl. yaklaşık 216) tıbbi çalışmalarının çevirileri olmasına ve Aristoteles'le ilgili özgün hiçbir şey içermemesine karşın, Sergius, Aristoteles'in mantığının sunduğu teorik çerçeve olmaksızın tıbbın, felsefenin ve hatta kutsal sözün batını anlamının kapalı birer kitap olarak kalacaklarının farkındaydı. Aristoteles'in yazdıklarından oluşan gövdede, insan bilgisinin bir haritasını ve bu bilginin sistemleştirilmesi yolundaki en iyi kılavuzu görüyordu. Aristoteles'in eserlerinin her birine, sırasıyla, girişler yazmayı planlamıştı: Pratik felsefe, fizik, matematik ve son olarak teoloji. Onun projesi Boethius'un projesiyle yalnızca çağdaş olmakla kalmıyor, aynı zamanda ölçek bakımından ona çok da benziyordu ve bilimde, felsefede *ve* tıpta hala dünya lideri olan İskenderiye gördüğü eğitimin öğretim geleneklerinden de bir hayli etkilenmişti.

Süryani yazını büyük oranda Hıristiyan bir yazındır. Sergius, göreceğimiz üzere teolojik ilgileri olan (Kalkedon yanlısı) bir Hıristiyan'dı. Muhalifleri de vardı. Aristotelesçi mantık

---

[70] Hugonnard-Roche, *Logique d'Aristote* [3:8] 5–20 (ve 29–33, 37, 83–86, çeviri üslubu üzerine); "Le corpus philosophique syriaque aux VIe-VIIe siecles," D'Ancona (ed.), *Libraries* [3:3] içinde, s.s. 279–291; yine [5:68], Calzolari &Barnes (ed.), *David l'Invincible* [5:64] içinde, s.s. 153–173; King, *Earliest Syriac translation[5:52] 79*. Çeviri tekniğinin giderek düz anlam doğrultusunda şekillenmesi konusunda bkz. D. King, *The Syriac versions of the writings of Cyril of Alexandria* (Louvain, 2008) 15–25, 358–360.
H. Hugonnard-Roche, "Aux origines de l'exegese orientale de la logique d'Aristote," *Journal asiatique* 277 (1989) 8–13; *Logique d'Aristote* [3:8] 168, 175 n. 1, 182–185. Sergius'un çalışmalarının bir bibliyografyası için bkz. http://www.cardiff.ac.uk/share/research/centres/clarc/projects/latinandsyriac/list-of-serguis-works.html.

üzerine Süryanice ya da orta dönem Farsçasıyla ve İran'ın filozof-kralı I. Keyhüsrev'e (531-578/579) hitaben yazılmış; İskenderiyeli Elias'tan ve/ya David'den –yine– bir hayli etkilenmiş bir denemede Persli Paul yakında bulunan, açık ve ihtilafsız şeylere yönelik bilgi ile kesin olarak betimlenmesi mümkün olmayan ve bu nedenle kuşkuyu ve ihtilafı tetikleyen Tanrı gibi görünmez şeylerle uğraşan bilgiyi karşılaştırıyordu.[72] Bu yüzden Paul bilginin –felsefeyi ve özellikle de mantığı kast ediyordu– inançtan daha iyi olduğunu ileri sürüyordu; çünkü bilgi yetke sahibiydi ve dünyanın bütün güzelliklerine erişim sağlıyor; ruha Anlama Yetisinin alanını göstermek suretiyle ruhu yatıştırır. Paul'ün piskoposlukların gelişimini yadsıdığını ve Mazdekiliğe döndüğünü anlatan bir hikâye de dolaşıma girmiştir. Efraim'le ya da Sinalı Anastasius'un felsefenin her türlü kötülüğün kaynağı olduğu biçimindeki görüşleriyle karşılaştırıldığında, felsefeye yönelik Hıristiyan tepkinin diğer aşırı ucunu temsil etmektedir Paul. Bu iki ucun arasında da kimi zaman kuşkuyla da olsa Aristoteles'i kendi imanlarını savunmak için kullanan ve maddenin ezeli-ebedi oluşu gibi Hıristiyan olmayan öğretileri yeni koşullara uyarlama çabasına giren Elias ve David gibi teologlar ile filozoflar yer almaktadır.[73] Sergius da genel olarak böyle bir konumda bulunuyordu.

---

[72] Gutas, *Greek philosophers* [5:32] IX, özellikle 247–248; J. Teixidor, *Aristote en syriaque* (Paris, 2003), 37–39; P. Bruns, "Paul der Perser," *Romische Quartalschrift* 104 (2009) 28–53, özellikle 45–47. Paul'ün İskenderiye'ye borcu üzerine: Gutas, *Greek philosophers* [5:32] IX.238–250. Genel olarak Sasani Aristotelesçiliği konusunda bkz. J. T. Walker, *The legend of Mar Qardagh* (Berkeley, 2006), 180–190; D. Gutas, "Origins in Baghdad," R. Pasnau (ed.), *The Cambridge history of medieval philosophy* (Cambridge 2010) içinde, 15–17, özellikle n. 18.

Westerink and Trouillard, *Prolegomenes* [5:27] XXXVI, XXXVIII; ayrıca Chadwick, *Boethius* [5:42] 22. Elias ile David'in hâlâ çoktanrıcı olma olasılıkları konusunda bkz. C. Wildberg, "Elias," *SEP*, http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/elias; ayrıca "David," *SEP*, http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/david/.

Aristoteles'e yönelik Hıristiyan yöntemleri ne olurlarsa olsunlar, altıncı yüzyılda ve devamında Aristoteles'in mantık çalışmalarının Süryaniceye çevrilmesi işini asli hamisi Kiliseydi. Bundaki amacı da Kalkedon üzerine dönen tartışma gibi tartışmalarda kendi önceliklerine bir destek sağlamaktı.[74] Çeviriler kadar Aristoteles üzerine yorumların da varlığı, bu metinler üzerine çalışmaların yapıldığı okulların varlığına işaret etmektedir.[75] Aristotelesçilik de dâhil olmak üzere Süryani âlimliğinin öne çıkan merkezi Suriye Fırat'ı üzerinde bulunan ve yedinci yüzyılın büyük bir kısmında Süryani miafizit Patriğine ev sahipliği yapan Qenneshre Manastırıydı.[76] Mezunları arasında, yedinci ve sekizinci yüzyıllar boyunca Suriye ve Filistin'de bulunan, böylelikle Konstantinopolis'ten kültürel bakımdan uzak kalan ve çoğunluğu Süryanice konuşan parlak bir entelektüel grubunun üyeleri de yer alıyordu.[77] Doğu Romalı entelektüellerin neredeyse sadece teolojiye odaklandığı bir zamanda Qenneshre'yle bir biçimde ilgili olan çeşitli figürler –en göze çarpanları Severus Sebokht (öl. 666/667) ve onun öğrencisi Edessalı Jacob'dur (öl. 708)– *aynı zamanda* Aristoteles üzerine, özellikle de mantığı üzerine[78] ve

---

74 Walker, *Legend of Mar Qardagh* [5:72] 187–188.

75 H. Hugonnard-Roche, "Jacob of Edessa and the reception of Aristotle," Romeny (ed.), *Jacob of Edessa* [3:92] içinde, s. 217, 218.
Tannous, *Syria* [1:10] 277–283, 344–346; M. Debie, "Livres et monasteres en Syrie-Mesopotamie D'apres les sources syriaques," F. Jullien (ed.), *Le monachisme syrien* (Paris 2010) içinde, 142–143.

77 L. I. Conrad, "Varietas syriaca," G. J. Reinink & A. C. Klugkist (ed.), *After Bardaisan* (Leuven, 1999) 85–105, özellikle Severus ve Jacob üzerine 90–91; Fowden, *Qusayr 'Amra* [1:32] 299; G. Cavallo, "Qualche riflessione sulla 'collezione filosofica,' " in D'Ancona (ed.), *Libraries* [3:3] 164.

78 Severus Sebokht: Hugonnard-Roche, *Logique d'Aristote* [3:8] 18. Edessalı Jacob: [5:75], Romeny (ed.), *Jacob of Edessa* [3:92] 205–22 (ve genel olarak Qenneshre hakkında 205–206); M. Wilks, "Jacob of Edessa's use of Greek philosophy in his Hexaemeron," Romeny (ed.), *Jacob of Edessa* [3:92] içinde, s.s. 223–238. Ayrıca bkz. King, *Earliest Syriac translation* [5:52] 10–11, 36–37; J. W. Watt, "Von Alexandrien nach Baghdad," A. Furst (ed.), *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident* (Munster, 2011) içinde, s.s. 213–226.

kozmoloji, astronomi, doğa bilimleri ve usturlap[79] üzerine çalışıyorlardı. Bu çalışmalar, aynı dönemde Ermenistan'da yaşayan Shiraklı Ananias'ın çalışmalarına paralel çalışmalardı. Yunan öğretisinin Süryanice ve dolayısıyla da Arapça içerisinde hayatta kalması konusunda muhtemelen başka herkesten daha çok katkısı olan kişi Jacob'dur.

O halde altıncı ve yedinci yüzyıllarda gördüğümüz şey, en azından bir bölüğü bir bütün olarak Aristoteles'i ve kullanışlı durumdaki bütün seküler bilgileri (örneğin Galen'in tıbbını) Hıristiyan dünya görüşünün içine yedirmeye istekli bir Süryani bilim elitidir. Süryani Hıristiyan hocalarla çalışan Onuncu yüzyıl Müslüman filozofu Farabi mantığa yönelik Süryani eğiliminin *Birinci Analitikler 1-7*'nin ötesine gitmediğini ileri sürmektedir (bize kadar gelmiş olan kimi belgeler de bu iddiayı doğrular niteliktedir). Burası, Aristoteles'in tasımsal mantıktan (iki öncülün kaçınılmaz bir sonucu doğurduğu akıl yürütmeler; örneğin a = b, c = a, o halde c = b) kipler mantığına (öncüllerin ve dolayısıyla da sonucun "zorunlu" ve "muhtemel" olarak nitelendiği mantık) geçiş yaptığı yerdir. Muhtemelen Hıristiyanlar olasılığı kendi imanlarına ters düşen bir şey olarak görmüşlerdir. Fakat (1) kipler mantığının, pek çok Yunan ve Latin öğrencinin de uzak durmasına neden olan zorluğundan öte, (2) pek çok Süryani'nin en az bir dili daha biliyor ve dolayısıyla çeviriye pek de ihtiyaç duymuyor olması gerçeği, *Organon*'un tamamının Süryani dünyasında biliniyor olduğunun kanıtı durumundadır.[80] Ve şu şaşırtıcı değildir: Mantık çekiciydi, çünkü [varlığın ya da gerçekliğin tam da doğası üzerine] Hıristiyan öğretiden türetilen ve bu nedenle de Aristoteles'in kendisinin geliştirdiklerinden son derece farklı olan ontolojik sonuçları destekleyebilirdi. Porfirius'un *Kategoriler*'i kendi Platoncu izleyicilerine sunarken

[79] J. Teixidor (ed.), "La scienza siriaca," *Enciclopedia italiana: Storia della scienza* 4(1) (Roma, 2001) içinde, s.s. 3–71.

[80] H. Daiber, "Die Aristotelesrezeption in der syrischen Literatur," D. Kuhn & H. Stahl (ed.), *Die Gegenwart des Altertums* (Heidelberg, 2001) içinde, s. 331–335; King, *Earliest Syriac translation* [5:52] 11–12.

ontolojiden kasıtlı olarak sakınması da aynı noktayı içerimlemekte ve Aristotelesçi mantığın Hıristiyan istismarına yol açmaktadır.[81] Süryani âlimler arasında, Hıristiyan teolojisinin "doğa," "öz," "hipostaz," "kişi" üzerine teolojik sözcük dağarcığının üzerine ışık düşürebilir diye *Metazifik*'le ya da en azından 5. Kitaptaki felsefi terimlerle uğraşmaya hazırlananlar arasında Edessalı Jacob'ı da görebiliyoruz.[82]

Bu aşamada Süryani felsefesinin bir başka görünür sınırını da Platon'un yadsınması oluşturuyordu (Süryani bibliyografyasındaki bütün boşluklara rağmen, çok dilli Süryani elitlerinin Platon'u ve Aristoteles'in çevrilmemiş eserlerini orijinallerinden okumuş olmalarının pekâlâ mümkün olduğunu biliyoruz). İskenderiye Aristoteles'i Platon'a bir girizgâh olarak görürken Süryaniler onu felsefenin doruk noktası olarak görüyor ve geç Platoncuların Aristoteles'in hocasına duydukları büyük saygının aynısı bir saygıyla Aristoteles'e yaklaşılması gerektiğini düşünüyorlardı[83] (Sergius ile Boethius arasındaki paralellik de burada dağılmaktadır). Ama geç Platonculuk Süryani zihnini pek çok başka yeraltı akıntısı yoluyla dölledi; en başta da Resulaynlı Sergius'un bir Hıristiyan mistiği olan Areopagiteli Dionysius'tan (muhtemelen Atinalı Platoncu Proclus'un Süryani kökenli bir öğrencisi ya da okuru) yaptığı çeviri aracılığıyla. Sergius'un Aristoteles'i değil de Dionysius'u çevirmiş olması onu, keşişler ve asketik eğilimli diğerleri için skolastik/mantıksal bir hazırlığa gerek olmaksızın erişilebilir gördüğünü ima ediyor olabilir. Ya da belki de yalnızca iki dilli bir izleyici kitlesini varsaymıştır. Fakat Aristoteles çevirileri ilerledikçe bu tutarsızlık da çözüldü. Ve sekizinci yüzyılda Dionysius'un bir başka versiyonu izledi bunu.[84] Dionysius Sergius'un Aristotelesi idi; tıpkı Platon'un İskenderi-

---

81 Hugonnard-Roche, *Logique d'Aristote* [3:8] 145–146.

82 Hugonnard-Roche, *Logique d'Aristote* [3:8] 51–53.

83 Hugonnard-Roche, *Logique d'Aristote* [3:8] 180–81, 185–86; yine [5:75], Romeny (ed.), *Jacob of Edessa* [3:92] içinde, s.219–221.

84 Sergius'taki Dionysius ve sonrası için bkz. J. Watt, "From Sergius to Matta: Pseudo-Dionysius in the Syriac tradition," *IBALA* 239–57.

ye'nin Aristotelesi olması gibi: İlahi tefekkür için en güzel çiçek. Aristoteles ile Dionysius, birlikte, Aristoteles ile Platon'un küçüklü büyüklü gizemleriyle karşılaştırılabilir bir Süryani yükselişi sağlayabilirdi. Her iki yükselme biçimi, ama özellikle de Hıristiyan olanı, kolaylıkla kitapların tarihi olarak görülebilen şeylerin nasıl da insanların bir tarihi olduğunu ve yorum kültürlerimizin, "büyük gizemlere" asla geçiş yapamayan ama böyle olsa bile –bir kere daha Wittrock'un ifadelerine başvurursak– "dünyada, yeni kurum ve pratik formları meydana getiren ... değişimler gerçekleştiren" toplulukları, okulları ve manastırları nasıl besleyip büyüttüğünü hatırlatmaktadır bizlere.

Sergius, Severus ve Jacob'un hepsi de yalnızca teolojiyi değil, fizik, kozmoloji ve ayrıca tıp çalışmalarıyla bütün bir maddi dünyayı da kucaklamak üzere mantığın ve Mesih biliminin (Christology) çok daha ötesine uzanan Hıristiyan bir dünya görüşü geliştirmek yolunda Yunan öğreniminin nasıl da destekleyici ve besleyici olduğu konusunda ortak bir görüşe sahipti. Bu görüşün biraz daha detaylı halini Süryanice bir el yazmasında görebiliyoruz: British Library, Add. 14658.[85] "Platon", Afrodisyaslı Aleksandros ve Porfirius üzerine ve ayrıca *Kategoriler*'e ve yanlış bir şekilde Aristoteles'e atfedilen metinlere (sahte Aristoteles – Resulaynlı Sergius'un *Evren Üzerine* adlı çevirisinin durumunda olduğu gibi) eğilerek kozmolojiye, retoriğe ve mantığa odaklanan felsefi bir metinlerin yedinci yüzyılda yapılmış bir derlemesidir bu. Burada Sergius'un Aristoteles'in de desteğini alarak, insan bilgisinin parçalanmış alanını tutarlı kılma ve bu bilgileri tek bir bütün haline getirme arzusu da görünür olmaktadır. *Evren Üzerine* adlı metin Aristoteles'e aşkın bir tanrı öğretisini bile atfetmektedir. Bu derlemenin, Sergius'un üçüncü yüzyılın Edessalı düşünürü Bardasian'ın kozmolojik ve astrolojik öğretilerine – bir başka deyişle, gerçekliğe dönük rasyonel ve doğal bir felse-

[85] D. King, "Origenism in sixth century Syria," Furst (ed.), *Origenes* [5:78] içinde, s.s. 179–212.

fi yaklaşımın Hıristiyan imanıyla birleştirilmesine– yönelik ilgisinin devam eden bir etkisini yansıttığı da ileri sürülmüştür. Hiç kuşku yok ki Sergius'u bir "Origenesçi" olarak etiketleyen şey bu 'özgür-düşünme' koluydu – basitçe asketik bir Hıristiyan değil, fazlasıyla entelektüel/spekülatif/İskenderiyeli. Onun Sahte Dionysius'a yönelik ilgisi de işe yaramamıştır. Yorum gelenekleri felsefi fikirleri toplumun büyük kesimine yaymışlardır, fakat toplumu, bunları sevmeye hiçbir şey zorlamış değildir.

Burada ayrıca altıncı yüzyıldan yedinci yüzyıla uzanan entelektüel yaşamın tekrar eden bir özelliği olarak gördüğümüz şeyin, yani ansiklopediciliğin belirtilerini de saptıyoruz. Burada sınırlarını oldukça gevşeterek kullandığım bir Rönesans terimidir bu: genel bir ilgiyi yansıtan ya da bir temaya odaklanan malzemelerin tek bir çalışmada ya da çeşitli çalışmalardan oluşan bir set içinde, kapsamlı ve sistematik bir kapsamı başarma zorunluluğu, hatta amacı bile olmaksızın, yalnızca alfabetik bir biçimde de olsa toplanması, antoloji haline getirilmesi ve belki de organize edilmesi.[86] Ermenistan'da Shiraklı Ananias da benzer bir vizyona sahiptir ve bu vizyonunu pratiğe de dökmüştür. Latin dünyasında ise *Etimolojileri* Batıda yüzyıllar boyunca kullanışlı bilginin temel ansiklopedileri olarak işlev görmüş olan Boethius ile Sevillalı Isidore vardır – bu sayede Isidore internetin koruyucu azizidir.

Bu insanların hiçbiri Aristoteles'in araştırmalarının bütün menziliyle meşgul olan bir konumda değillerdi; Boethius bütün bir eserler gövdesini (ve Platon'u!) çevirme rüyaları görmüşse de. Ansiklopediciliğin babası, katalogları insan bilgisinin genel bir tasniflemesi hizmeti gören bu kişi,[87] uzak ve kor-

---

[86] P. van Deun & C. Mace (ed.), *Encyclopedic trends in Byzantium?* (Leuven, 2011) içinde P. Schreiner, P. Odorico ve P. Magdalino arasında dönen, "ansiklopedizm" teriminin kullanışlılığı konusundaki tartışmaya da bakınız; 3–25, 89–107, 143–159.
Ayrıca, D. Gutas, "The Greek and Persian background of early Arabic encyclopedism," G. Endress (ed.), *Organizing knowledge* (Leiden, 2006) içinde, s. 91–96. Ansiklopedizm Yunanların değil de Romalıların bir

kutucu bir figür olarak kalmıştır. Yine de ansiklopedik idealin kendisi benimsenmiştir; belki de yeni Hristiyan tertip miras alınmış antik bilginin sunulma biçimi konusunda bir revizyonu dayattığı için uygarlığın, öğrenimin ve 'ortodoksluğun' tehdit altında olduğu şeklinde yaygın bir duygu söz konusu olduğu için böyledir bu. Boethius yalnızca Aryan Ostrogot yönetimini tanıyan ilk Katolik Hıristiyanlar kuşağındandı ve bu dünyanın Yunan Doğuyla temasının nasıl da kolaylıkla kopabilir durumda olduğunu görmüştü. Isidore'un ailesi Kuzey Afrika'ya kaçmış ve en azından Kral Reccared 589'da Katolikliğe geçinceye kadar Aryan Vizigot yönetimi altında bir Katolik olarak yaşamak zorunda kalmıştı. Bir iç savaş zamanında ve Augustusçu dönüşümün başlarında yaygın etki sahibi bir başka ansiklopedi ortaya koyan Varro (öl. MÖ 27) örneğine bakıyordu gerisin geri. Her ikisi de yeni bir monarşi altındaki Romanitas'ın entelektüel ve ahlaki bakımdan bir yenilenmesi gibi bir görevi üstlenmişti; fakat Isidore *Etimolojiler* için eğitimli bir Katolik olan Sisebut tarafından bilhassa görevlendirilmişti.[88] Ananias'a gelince, o İslam'ın yükselişi ve Ermenistan'a yönelik ilk Arap saldırıları sırasında yaşadı.

Yazınsal bir etki bırakan, fakat taklit edilmek bakımından sonraki kuşakların izleyiciliğinden yoksun kalan Boethius'un, Isidore'un ve Ananias'ın Doğu Roma'yla bir rekabet içerisinde "yerel Hıristiyanlıklar inşa etmeye" istekli olup olmadıkları açık bir sorudur.[89] Ama –tıpkı Eusebius gibi– onlar da olağanüstü baskılar karşısında Hıristiyan toplulukların gereksinimleri doğrultusunda ansiklopediyi yeniden formüle etme yönünde bir ihtiyacın olduğunun farkındaydılar. Ve bütün bu çabanın altında yatan, bunu mümkün kılan şey de İskenderi-

---

buluşu sayılır, fakat burada üzerinde durduğumuz ve Roma'da, tam da ansiklopedik alışkanlığın moda olduğu bir dönemde beliren Aristotelesçilik de bir vakitler öyle sayılırdı:T. Murphy, *Pliny the Elder's Natural history: The empire in the encyclopedia* (Oxford, 2004) 13, 194–197.

88 Fontaine, *DPA* [5:60] 3.882–883, 885, 887–889.

89 P. Brown, *The rise of Western Christendom* (Malden, Mass. 2003), 365.

ye'nin felsefi müfredatı ve her şeyden çok da Aristoteles'in organize edici mantıksal dehasıydı.

İskenderiye'den Bağdat'a

Bütün bunların içerisinde Süryani koluyla ilgili olağandışı bir şeylerin söz konusu olduğunu zaten ileri sürmüştüm. Süryanilerin felsefi başarısını değerlendirirken bu başarının Müslüman uygarlığının doğuşuna yaptığı doğrudan katkıyı da göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Süryani Hıristiyan dili ile Kur'an'da açık olan tartışmalı edebiyatın[90] aşinalığı ve Hıristiyan tartışmacılığı üzerine eleştirileri dikkate alınırsa, Peygamberin kendisinin bile Aristoteles'in etki alanının kıyılarına yakın yerlerde yaşadığını söylemek de mümkün olacaktır.[91] Arapçaya çeviri hareketinin ön çalışmalarını yapanlar; Arapça konuşan insanlara Yunan öğrenimine erişme ve Müslümanların kendi imanlarını Hıristiyanların yaptığı gibi felsefi bir biçimde eklemleme olanağını veren de yine Süryani âlimler olmuşlardır. Yunan felsefesinin "Antik Çağ'ın sonlarında" nasıl hayatta kaldığının hikâyesi, ilk bakışta göründüğünden ya da bizim çağımızın akademik çalışmalarında takdir edildiğinden elbette daha fazlasıdır.[92] Süryani Aristotelesçiliği bu sonuncusuyla oldukça yakın bir bağlantı içerisine girecektir; fakat İskenderiye'nin Yunan Aristotelesçiliğinin üst üste binmesine benzer bir biçimde Bağdat'ın Arap Aristotelesçiliğini üst üste bindirerek. Bu nokta biraz genişletilmeyi hak ediyor.

---

90 Örneğin bkz. S. Griffith, "Christian lore and the Arabic Qur'ān," Reynolds (ed.), *Qur'ān in its historical context* [1:31] içinde, s. 109–116, 131.
Kur'an Aristoteles'le temas etmiş olmasa da Aristoteles Arapçaya çevrilir çevrilmez mantıksal analize tabi tutulmuştu:C. Schock, *Koranexegese, Grammatik und Logik* (Leiden, 2006); ve ayrıca R. W. Gwynne, *Logic, rhetoric, and legal reasoning in the Qur'ān* (Abingdon 2004), özellikle X, 98–105, 152–169.

92 D. Gutas, *Greek thought, Arabic culture* (Londra, 1998); bu metin, Arapça çeviri hareketi konusunda müthiş bir muhasebe sunar; fakat Süryani çevirenlerin ve çevirilerin rolünü ciddi bir şekilde hafife alır. Ayrıca bkz. Watt; Furst (ed.), *Origenes* [5:78] içinde, s. 222–223.

Fikirlere ve tinsel/entelektüel hareketlere dayanan bir dönemselleştirme olarak Birinci Binyıl kavrayışım açısından merkezi bir yer teşkil ediyor bu.

Altıncı yüzyıl başlarında Süryani Aristotelesçiliğini başlatan Resulaynlı Sergius ilim çalışmalarını İskenderiye'de gerçekleştirmişti. Persli Paul'ün yazıları İskenderiye'nin geç dönem müfredatı konusunda güçlü bilgiler sunmaktadır. 633'te, Suriye'nin Araplar tarafından fethedilmesinin hemen öncesinde doğan ve 708'de ölen Edessalı Jacob da yolu İskenderiye'ye çıkan son öğrencilerden biridir. Yunancanın hem felsefi hem de Hıristiyan yazını konusunda muazzam bir bilgi edindi ve Suriye'ye dönüşünde, bu dilden ve bu dilin temsil ettiği her şeyden nefret eden keşişlerle çatışmaya girdi.[93] Eğer Süryani âlimler arasında aynı anda hem Yunan kökenli şeylere –ve felsefeye– yönelik bir hayranlık, hem de artık İslam'ın gölgesi altında yaşayan insanları bile uzaklaştıracak paralel bir entelektüellik karşıtlığı var olabilmişse[94] yeni fatihlerin bu tür tutkuların pek de ayırdında olmadıklarından kuşkulanabiliriz.[95] Yunan öğreniminin Süryani ortamı aracılığıyla Arapçaya geçişi, en azından, bu öğrenimin şematik bir muhasebesini oluşturan ve Arapça konuşan entelektüeller üzerinde büyüleyici bir etki yaratmıştı. "İskenderiye'den Bağdat'a anlatısı"[96] (bir önceki bölümün sonunda biraz girmiştim bu konuya) olarak adlandırdığım şeye göre Aristoteles İskenderiye'de ölmüştür –

---

93 Michael the Syrian, *Chronicle* [ed. & çev. (Fransızca) J.-B. Chabot (Paris, 1899–1924)] 11.15 (çev. 2.471–472).
Brock, *Syriac perpectives* [5:1] V.23–24; Hugonnard-Roche, *Logique d'Aristote* [3:8] 169, 173–175; A. H. Becker, *Fear of God and the beginning of wisdom: The School of Nisibis and Christian scholastic culture in late antique Mesopotamia* (Philadelphia, 2006) 169–203.

95 Gutas; Pasnau (ed.), *Cambridge history of medieval philosophy* [5:72] içinde, s. 19.
D. Gutas, "The 'Alexandria to Baghdad' complex of narratives," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 10 (1999) 155–193 (paralel sütunlar halinde düzenlenmiş versiyonlar içeriyor bu metin; ben Guta'nın çevirisini kullanıyorum); C. D'Ancona, "La filosofia della tarda antichita e la formazione della 'falsafa,' " *SFIM* 41–44.

elbette doğru değil bu, fakat onun İskenderiye ilmi ve Müzesi üzerindeki etkisinin[97] dolaylı bir kabulü anlamına geliyor. Ptolemy hanedanı sırasında bu şehirde felsefe alıştırmaları bir hayli gelişim sergilemişti. Birbirinin ardılı durumundaki on iki öğretmenin sonuncusu Rodoslu Andronikos'tu (Aristoteles üzerine muhasebesi Arapları çok etkilemiş olan beşinci yüzyıl düşünürü İskenderiyeli Ammonius[98] onu Peripatetik âlimlerin on birincisi olarak zikretmektedir). Farabi'nin naklettiği bir hikâyeye göre, Kleopatra'nın ölümünden sonra İmparator Augustus

> [İskenderiye'deki] kitapları ve kitapların üretim tarihlerini gözden geçirdi ve Aristoteles'in eserlerinin, kendisinin ve Theophrastus'un zamanında yapılmış el yazması kopyalarını buldu. Aristoteles'in ve öğrencilerinin yaşadığı dönemde yapılan kopyaların kitaplaştırılması ve öğretim hayatının bunlara dayandırılması, diğerlerinin boş verilmesi emrini verdi. Bu görevi yerine getirmesi ve Roma'da felsefe öğretmesi için Andronikos'u atadı.

Hıristiyanlığın gelişiyle birlikte bu talimat Roma'da kesintiye uğradı,[99] fakat İskenderiye'de varlığını sürdürdü.

Aristoteles'in kayıp eserlerinin bulunması işini Augustus'a atfetmek yoluyla Farabi ve diğer kaynaklar hem Birinci Binyılın Aristotelesçi doğrultusunu keskinleştirmekte, hem de Augustus ve Mesih üzerine fikirleriyle Eusebius'u geri çağırmaktadırlar. Ama Farabi, geleneği mühürleyenin Hıristiyanlık değil İslam olduğunu ileri sürmekte ve böylece kendi mirasını geçerli kılarken, bir yandan da neredeyse Birinci Binyılın sonunu –elbette kendi hesabıyla değil, bizim hesabımızla– getirmektedir (Farabi 948'de ölmüştü). İskenderiye'deki felsefi

---

97 N. J. Richardson, "Aristotle and Hellenistic scholarship," Montanari (ed.), *Philologie grecque* [5:9] içinde, özellikle 12–14.

98 Goulet, *DPA* 1.201 [5:10].

99 S. Stroumsa'nın fikrine katılmıyorum; "Al-Fārābī and Maimonides on the Christian philosophical tradition," *Der Islam* 68 (1991) 267–268; Konstantinopolis ya da Atina kast ediliyor.

öğrenimin, birbirleriyle toplanan ve birbirlerine danışan "Hıristiyanların kralı" ve piskoposlar tarafından tahkik edildiğini ileri sürüyordu:

> Mantık üzerine kitapların varoluşla ilgilenen figürlere kadar getirilip ondan sonrasıyla ilgilenmeksizin[100] öğretilmesi yönünde bir kanaat oluşturmuşlardı; çünkü uygun gördükleri öğrenim kendi dinlerinin teolojik olarak savunulması konusunda destek sağlayabilecek malzemeden oluşurken diğerlerinin Hıristiyanlığa zarar verebileceğini düşünüyorlardı. Uzun süre devam etmiş bu kamusal öğrenimin içinde, uzun bir dönemin ardından İslam gelinceye kadar, incelenen diğer konular gizli kaldılar.

İskenderiye'den Bağdat'a anlatısının diğer versiyonlarına göre bu sınırlama altıncı ve yedinci yüzyıllarda İskenderiye öğrenimin hayatında gerçekleşen daha genel bir gerilemenin bir parçasıydı (Resulaynlı Sergius'un eseri konusunda konuşurken zaten gördüğümüz üzere, konuların tıp ve mantık gibi alanlarla yakından ilişkili olmasının gerekmesi durumu). Bu gerilemenin temel bir nedeninin öğrenci tembelliği olduğu da söylenmiştir; Hipokrat'ın ve Galen'ın temel tıbbi ders kitaplarının basitleştirilmesi ve özetlenmesi işi bu öğrenciler sayesinde gerçekleşmiştir. Müfredatla ilgili daralma konusunda doğrusu bu döneme ait pek çok işaret bulunmaktadır[101] ve tedavi de tanımlar konusundaki bıktırıcı bölümlemeleri ve alt bölümlemeleriyle -günümüze ulaşmış Arapça *Özetlerden* hareketle

---

[100] Aristotle [ed. I. Bekker (Berlin, 1831; gözden geçirilmiş ikinci baskı, O. Gigon, Berlin, 1960–1987); J. Barnes (ed.) (Princeton, 1984)], *Prior analytics* 1.7; ayrıca yukarıya bkz.

M. Roueche, "Did medical students study philosophy in Alexandria?," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 43 (1999) 153–69; E. Watts, "Where to live the philosophical life in the sixth century? Damascius, Simplicius, and the return from Persia," *Greek, Roman, and Byzantine studies* 45 (2005) 311–314. Alexandrian'ın temel felsefi kavramlar konusundaki cehaletiyle ilgili olarak bkz. Sinalı Anastasius, *Guide* [5:54] 1.3, 18–19.

yargı geliştirme-[102] hastalığın daha da yayılmasına neden olacaktır. Daha da ötesi İskenderiye öğretim geleneği gerçekten de yedinci yüzyılın ikinci yarısında sona ermiştir; kıt yazınsal kanıtlara[103] ve bir Emevi mezarlığının altına gömülmüş olan bir derslikler dizisinin yakın zamanlı keşfine dayanarak bu yargıya varıyoruz – bu yapını kapsamlı niteliği öğrencilerin gündelik hayatlarında bir yorum geleneğinden nasıl beslendiklerini canlı bir biçimde ortaya koymaktadır.[104] Fakat hikâye karşısındaki açıkça Hıristiyan karşıtı önyargı, seküler çalışmaların çöküşünü Hıristiyan yöneticilerin kötü niyetine atfeden önyargı, büyük olasılıkla, Yunan ilminin ve değerlerinin gerçek varisinin Doğu Roma İmparatorluğu değil de halifelik olduğu görüşünü taşıyan Abbasi halifesi Memun (813-833) zamanında devreye girmiştir. Dimitri Gutas bu durumu "Bizans karşıtı bir Helenizm yanlılığı"[105] olarak adlandırmaktadır ve Bizans felsefesi çalışanlar da İtirafçı Maksimus'un (öl. 662)[106] başlangıç düzeyinde de olsa felsefeden haberdar teolojisine Emevi egemenliği altında yaşamış olan Şamlı John'a (öl. 740'lar)[107] rağmen Heraclius'un[108] ardından gelen birkaç yüz-

---

102 P. E. Pormann, "The *Alexandrian summary* (*Jawāmi'*) of Galen's *On the sects for beginners*," Adamson vd. (ed.), *Philosophy, science and exegesis* [1:35] 2.27–28 (bu çalışmanın materyalleri çıkardığı iyimser sonucun çıkmasına olanak sağlayacak materyaller değillerdir); karşılaştırınız, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 43 (1999) [5:101] 166–169.

103 M. Roueche, "The definitions of philosophy and a new fragment of Stephanus the Philosopher," *Jahrbuch der Osterreichischen Byzantinistik* 40 (1990), 128; Hoyland, *Seeing Islam* [3:102] 234–235; Walker, *Legend of Mar Qardagh* [5:72] 183 ve n. 68.

104 G. Majcherek, "The late Roman auditoria of Alexandria," ve J. S. McKenzie, "The place in late antique Alexandria 'where alchemists and scholars sit (. . .) was like stairs,' " T. Derda vd. (ed.), *Alexandria: Auditoria of Kom el-Dikka and late antique education* (Varşova, 2007) 11–50, 53–83.

105 Gutas, *Greek thought* [5:92] 83–95.

106 Conrad; Reinink & Klugkist, *After Bardaisan* [5:77] içinde, 88–89.

107 B. Roosen & P. van Deun, "Les collections de definitions philosophico-theologiques appartenant a la tradition de Maxime le Confesseur," M. Cacouros & M.-H. Congourdeau (ed.), *Philosophie et sciences a Byzance de 1204 a 1453* (Leuven, 2006) 53–76.

yıllık dönemde kendi alanları bakımından pek ilgiye değer bir şeyler bulamamaktadırlar. Daha önce de belirttiğim üzere bu dönemde kültürel bakımdan başı çeken bölge Suriye'ydi ve bu işi Süryanice olduğu kadar Yunanca da yapıyorlardı. Bu bölgenin Araplara kaybedilmesi yalnızca askeri ve ekonomik bir darbe değildi.

Yalnızca Farabi'de değil, tarihçi Mesudi'de (öl. 956) ve başka yerlerde de mevcut olan İskenderiye'den Bağdat'a anlatısına göre İskenderiye'de tıp ve Aristoteles mantığı öğretimi bir kere ortadan kalkınca Emevi Halifesi II. Ömer (717-720) zamanında Antakya'ya nakledilmiştir. Orada yalnızca bir öğretmenle iki öğrencisi kalıp da öğrencilerin kitapları kendileriyle birlikte götürerek gitmelerine dek varlığını sürdürmüştür. Öğrencilerden biri kuzey Mezopotamya'da Edessa yakınlarındaki Harran'a, diğeri de günümüz Türkmenistan'ındaki Merv'e gitmiştir. Bu yollar aracılığıyla Yunan bilgeliği en nihayetinde Bağdat'a ulaşmış ve burada da âlim halife Memun'un lütfunu görmüştür – diğer pek çok önceli gibi, fakat anlatılarımızın ortak kaynağı Memun'a karşı bir hayli iyicil. Farabi ile Mesudi'nin muhasebeleri felsefenin yaygınlaşmasında Hıristiyan öğretmenlerin rolünü aydınlatmaktadır.[109] Bizzat Farabi bu öğretmenlerden biriyle *Birinci Analitikler*'in sonuna kadar Aristoteles mantığının daha tam bir versiyonu üzerine çalışmıştır.

Başka bir ifadeyle Farabi kendisini açık bir biçimde eklemlenmiş ve düzeltilmiş bir Aristoteles çalışmaları geleneği içerisine yerleştirmektedir; bu gelenek en nihayetinde büyük ustanın kendisinde çıkıp gelmektedir, fakat ustanın arıtımına ve organize edilmesine de yaklaşık bin yıl önce İmparator Augustus kişisel olarak katkıda bulunmuştu. Bu anlatının

---

[108] V. S. Conticello, "Jean Damascene," *DPA* 3.1008–1012; M. Frede, "John of Damascus on human action, the will, and human freedom," K. Ierodiakonou (ed.), *Byzantine philosophy and its ancient sources* (Oxford, 2002) 63–95; "*Categories*" [5:46], Bruun & Corti (ed.), *Categories* [5:5] içinde, 166–173.

[109] C. Ferrari, "La scuola aristotelica di Bagdad," *SFIM* 352–379.

sağladığı tarihsel verileri düz anlamıyla ele almak zorunda değiliz. Bu anlatının, hekimlerin ve filozofların gözdeleri arasında yer alan diğer iki şehir olan Nisibis'i[110] (Nusaybin) ve Konstantinopolis'i[111] -Bereketli Hilal yolu üzerindeki Qenneshre gibi manastırları saymazsak- görmezden geldiğini belirtmek bilgiçlik olacaktır. Bu anlatının isabetli bir biçimde yansıttığı şey, dokuzuncu ve onuncu yüzyıl Bağdat entelektüellerinin, kendi kitaplarının ve öğretim tekniklerinin doğrudan ya da dolaylı olarak İskenderiye[112] kaynaklı olduğunun ve bu aktarımın bireysel öğretmenlerin ve bunların yanlarında taşıdıkları kitapların etkisi altında şekillendiğinin farkında olmaları olgusudur. Kütüphanelerde unutulmuş el yazmalarının keşfi de dışlanmamıştır ve bu türlü keşiflerin gerçekleşmiş olduğunu da biliyoruz. Fakat buradaki ideal yaşayan kaynaklardan öğrenmek yönündedir; özellikle de entelektüel soy kütükleri İskenderiye'deki Yunan okulları aracılığıyla bizzat Aristoteles'e kadar geri götürülebilir durumda olan Süryani âlimlerinden öğrenmek yönündedir. Süryaniceye çeviri hareketi pek hatırlanmamaktadır. Ama Suriye'nin ve Süryani âlimliğinin merkezi konumu aşikârdır - ve Bağdat merkezli bir perspektif tarafından İskenderiyeli öğretim modelinin Canterbury'den İtalya'ya, Konstantinopolis'ten Ermenistan'a ve daha

---

110 Becker, *Fear of God* [5:94] 92–95, 126–154; S. Stroumsa, "Soul-searching at the dawn of Jewish philosophy: A hitherto lost fragment of al-Muqammas's *Twenty chapters*," *Ginzei qedem* 3 (2007) 143.
B. Bischoff & M. Lapidge (ed.), *Biblical commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian* (Cambridge, 1994) 50–64. M. Roueche, "Stephanus the Alexandrian philosopher, the *Kanon* and a seventh-century millennium," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 74 (2011), 1–30 ve "Stephanus the Philosopher and Ps. Elias," *Byzantine and Modern Greek studies* 36 (2012), 120–138; bu metin Stephanus'un İskenderiye'den Konstantinopolis'e götürülmesini sorgular, ama Ps.-Elias'ın oradaki mevcudiyetini kabul eder.

112 C. Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie: Von der spatantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopadie* (Frankfurt am Main, 1985); G. Schoeler (çev. U. Vagelpohl, ed. J. E. Montgomery), *The oral and the written in early Islam* (Abingdon, 2006), 46–49.

önce de gördüğümüz üzere kuzeydoğu İran'a[113] uzanan geniş bir hedefler yelpazesi boyunca eşzamanlı yayılması önemsizleştirilse de Süryani dünyasının merkezi niteliğine halel getirmez bu. Konstantinopolis'te 850-875 arasında kopya edilmiş, birbirleriyle yakından bağlantılı on yedi felsefi el yazmasından oluşan bir seri ulaşmıştır bizlere. Kimileri bunun kökeninde tek bir âlimin ve onun yedinci yüzyıl İskenderiye'sinde yazılmış kitaplarının taşınmasının bulunabileceği fikrindedir.[114] Metinlerin birkaçı geç İskenderiye çevrelerinden türetilmiştir; böylelikle bu "felsefi koleksiyon" İskenderiye'den Bağdat'a anlatısına paralel ve oldukça ilginç bir spekülasyon sunmaktadır; bu spekülasyonun vurgusu bireylere ve onların kütüphanelerine yöneliktir. Bu durum, Abbasilerin erken dönemlerindeki çeviri hareketinin başlattığı bir talebi, Yunan elyazmalarına yönelik bir talebi de yansıtıyor olabilir.[115]

İskenderiye'den Bağdat'a anlatısının tanıdık Süryani bölgesine ve hocalarına yönelik ilgisinin arkasında Yunanların statüsü konusundaki bir endişe saklanmaktadır. Bir öğretim geleneğinin sonunda Farabi durduğu için onun bu geleneğin Hıristiyan safhasını önemsizleştirmesi zordu. Az evvel özetlediğim pasajda kendisinin de teslim ettiği üzere, bizzat kendi öğretmeni bir Hıristiyan'dı. Fakat diğer Müslüman yazarlar, halifelik safhasındaki felsefeyi, rakip Doğu Roma'da sunulmakta olandan nitelik bakımından farklı, yeni bir felsefe olarak selamlamak konusunda Farabi'den daha az ketum davranıyorlardı.[116] Doğu Romalılar bir modayı izleyerek Yunanca okuyup konuşuyorlardı; bunu kimsenin inkâr ettiği yoktu. Fakat başka türlü gerçek Yunanlarla, Kadimlerle; Aristoteles, Batlamyus, Euklides, Galen, Demokritos, Hipokrat ya da Platon gibi insanlarla karşılaştırılmaları söz konusu olmazdı. 868'de ölen Abbasi

---

113 Bischoff & Lapidge, *Biblical commentaries* [5:111] 255–259; Calzolari [5:65], D'Ancona (ed.), *Libraries* [3:3] içinde, s. 262–263.

114 Ama Roueche'nin [5:111] makalelerine bkz.

115 Çeşitli katkılar için bkz. D'Ancona (ed.), *Libraries* [3:3], e.g., 54–57, 145–148, 155–165, 167–175 Gutas, *Greek thought* [5:92] 181–186.

116 Gutas, *Greek thought* [5:92] 85–90.

propagandacısı ve yazar El-Cahiz Hıristiyan Romalıların değil, sözü edilenlerin Yunanlı olduğunu belirtiyordu:

> Dinleri Doğu Romalıların dininden farklıydı ve kültürleri (adap) de Doğu Romalıların kültüründen farklıydı. Bunlar, coğrafi yakınlığa dayanarak Yunanların kitaplarını kendilerine mal eden zanaatkârlar iken onlar bilim insanlarıydılar."[117]

Mesudi de benzer ama renkleri daha keskin bir resim sunmaktadır:

> Antik Yunanlar zamanında ve Roma İmparatorluğu'nun çok kısa bir dönemi boyunca [muhtemelen Birinci Binyılın ilk iki yüzyılını, Galen'e kadar olan dönemi kast ediyor] felsefi ilimler büyümeyi ve gelişmeyi sürdürdü ve filozoflar saygı görüyor, onurlandırılıyorlardı. Doğa bilimleri –beden, akıl, ruh– ve dört temel bilim üzerine, yani aritmetik, geometri, astronomi ve müzik üzerine teorilerini geliştiriyorlardı. Romalılar arasında Hıristiyanlık dini belirene dek bilimlere yönelik büyük bir talep vardı ve yoğun bir biçimde çalışılıyordu. Ardından felsefenin işaretlerini yok ettiler; izlerini sildiler; yolaklarını ortadan kaldırdılar ve Yunanların açık ve berrak beyanlarıyla yorumlarını değiştirip yozlaştırdılar.[118]

El-Cahiz, Mesudi ve Farabi, bir noktaya kadar, Hıristiyanlığın gelişini insan kültüründe daha kötüye doğru bir değişim, ilgilerdeki bir daralma olarak görürken İslam'ın gelişini ise artık gözden kaybolmuş daha yüksek bir kültüre bir geri dönüş olarak görmektedirler. Müslüman yazarların Yunanistan ile Hıristiyan Roma arasına koydukları şematik karşıtlık tarihin yanlış bir yorumlanışıdır; çünkü Yunan mirası Roma'da gelişmeye deva etmiştir: Geç Antik Çağ çalışmalarının bizlere öğrettiği bir şey varsa o da budur. Özellikle de felsefe, en karmaşık biçimine, esas itibariyle Hıristiyanlaşmış olan

---

Al-Jāhiz, *Letters* [ed. 'A. M. Hārūn (Kahire, 1964–1979)] 3.315 (Gutas, *Greek thought* [5:92] 87).

118 Al-Mas'udi, *Meadows of gold* [4:22] 741 (çev. Gutas, *Greek thought* [5:92] 89).

beşinci-altıncı yüzyıl İskenderiye'sinde kavuşmuştur. Benzer şekilde, Mesudi'nin Doğu Roma ile Halifeliği karşıtlık içerisine yerleştiren resmi de bu ikisinin kültürel konumlarının birbirlerine göre içinde bulundukları durumun ciddi bir değerlendirilmesinden değil, dinsel bir düşmanlıktan almaktadır ilhamını (El-Cahiz en azından Doğu Romalıların sanat ve mimarideki üstünlüklerini; aritmetik, astroloji ve güzel yazı sanatındaki kabiliyetlerini kabul etmektedir). Uğraştığımız şey tarih değil, İslam dünyasında Yunanları öğrenmeyi reddedenlere karşı geliştirilmiş bir polemiktir. Fakat İslam uygarlığı ister Hıristiyan uygarlığından çıkıp gelişmiş bir uygarlık olarak düşünülsün, isterse de Hıristiyan Roma'nın kesintiye uğratmış olduğu sabık Yunan modeline bir geri dönüş olarak düşünülsün, kendisine başvurulan kronolojik çerçeve hâlâ Birinci Binyıldır, çünkü –Mesudi'nin de kabul ettiği gibi– Roma İmparatorluğu'nun başlangıç dönemlerinde Helenizm baskın kültür olma özelliğini muhafaza etmişti.

Değindiğim bu birkaç nokta ve Arapçaya çeviri yapanların etkilediği bir dünyaya geçiş, Harran'da Kalkedon'un piskoposu olarak görev yapan Süryani bir Hıristiyan olan Theodorus Ebu Kurrah'ın (yaklaşık 755-830) kişiliğinde özetlenmektedir.[119] Ebu Kurrah'ın teolojik yazıları onu Şamlı John'un geleneğine yerleştirmektedir. Şamlı John, geç dönem İskenderiyeli yorumcuların dolayımından geçtiği haliyle *İsagoge*'den ve *Kategoriler*'den derlenen Aristoteles mantığının temel kavramlarını kullanarak Kalkedon –diğer bir deyişle Yunan Ortodoks– öğretisinin tek kapsamlı ifadesi olarak kalacak olan şeyi oluşturmuş teologdu.[120] John, düşük bir düzeyde de olsa Süryani Aristotelesçiliğinin olduğu kadar Yunan Aristotelesçiliğinin de ilk Arapça çeviriler dönemine kadar Müslüman bölgelerinde yaşamış olduğunun kanıtıdır. Ebu Kurrah'a gelince, o da hem Aristoteles'e hem de geç Yunan felsefesine aşinaydı. Aristotelesçi kimi metinleri

---

[119] S. H. Griffith, *The Church in the shadow of the Mosque* (Princeton, 2008) 60–61.

[120] A. Louth, *St John Damascene* (Oxford, 2002) 40–44.

özet halinde Arapçaya çevirmişti: *Ruhun Erdemleri Üzerine*.[121] Yunanca bildiği açıktır. Kendi kitapları ise Süryanice ya da Arapçaydı. Bu kitaplar, yeni Müslüman teolojik dili olan "kelâm"ı nasıl kavradığını ve bu dili yeni bir idare altında Hıristiyanlığı meşrulaştırmak için nasıl kullanacağını[122] bildiğini göstermektedir ki bunun en anlamlı örneklerinden biri, Memun'un 829'daki Harran ziyareti esnasında, onun huzurunda Müslüman âlimlerle girmiş olduğu tartışmadır.

Ayrıca Ebu Kurrah'ın İskenderiye'den Bağdat'a uzanan Bereketli Hilal yolunun çaprazında bulunan Edessa-Harran bölgesiyle bağlantısını not etmek gerekiyor. Bu bölge, Sasaniler/halifeler ile Roma arasındaki Doğu-Batı/Kuzey-Güney çeperlerinde daha önce karşılaştığımız diğer bilgeleri (Bardasian, Nisibisli Efraim, Resulaynlı Sergius ve diğer iki Nisibeli İbn Havkal ile Elias bar Shenaya) hatırlatmakla kalmamakta; aynı zamanda Avrasya Ekleminin de tam merkezinde yer almaktadır. Ayrıca Ebu Kurrah'ın antik öğrenimin Müslüman varislere nasıl geçtiği hususunda üretilmiş şematik Arapça anlatıya kolaylıkla dâhil edilmesini mümkün kılmaktadır. Ebu Kurrah Yunan metinlerinin Hıristiyan Süryani çevirmenleri muhitine pek uymaktadır ve bir piskopos olarak da Aristoteles'in ve diğer kadimlerin el yazmalarını ararken nereye bakması gerektiğini bilen içeriden biriydi. Eğer bu hikayenin modern versiyonlarında bile köklü bir yer bulmaya devam ediyorsa, bu, İslam dünyasındaki araştırmacıların devam eden Hıristiyan alerjisi ile açıklanabilir.

---

[121] P. Vallat, *Farabi et l'Ecole d'Alexandrie* (Paris, 2004) 23 özellikle n. 8; Griffith, *Church in the shadow of the Mosque* [5:119], 61. J. Lameer, *Al-Fārābī and Aristotelian syllogistics* (Leiden 1994) 3–4; bu metin *Birinci Analitikler*'i Arapçaya Theodorus'un çevirdiği teorisini reddeder. Daha fazlası için bkz. S. K. Samir (çev. J. P. Monferrer Sala), *Abū Qurrah* (Kurtuba, 2005) 97–100, 110–111.

[122] Bölüm 6, 'Patristik Hıristiyanlık'a bkz.; ayrıca karılaştırınız S. T. Keating, *Defending the 'People of Truth' in the early Islamic period: The Christian apologies of Abū Rā'itah* (Leiden, 2006), Theodorus'un benzer bir şekilde miyafizit yönelimli bir Çağ'daÇağ'daÇağ'daşı üzerine.

Yeni din İslam ile İslam'ın doğurduğu Arap kültürünün bizzat kendisine ait olduğunu iddia edebileceği, entelektüel bakımdan en erişilebilir ve en tahrik edici bölge Bereketli Hilal'di. Ve eğer Dağ Arenası bizi ilgilendiren dünyanın coğrafi eklemiydiyse; yedinci ve sekizinci yüzyıllar –esas itibariyle de Emevi ve Abbasi dönemleri– da onun anlatısal, politik ve entelektüel eklemiydi; eski Yunan ve Hıristiyan gelenekleri bu dönemde gelişkin bir olgunlaşma sürecine girmişlerdi – üstelik yalnızca Süryani âlimlerin zihninde değil; Arabistan'dan gelen yeni büyük güçler de bu sentezi pratiğe dökmüşlerdi.[123] Erken İslam dönemi Suriye'sinde şehir hayatının devamlılığı yakın dönemli araştırmaların odağında yer almıştır; fakat dönemin entelektüel dinamizmi değil. Yunan zihniyetiyle Kur'an zihniyeti arasındaki mesafe ile Süryani dolayımının görmezden gelinmesidir bunun sorumlusu.[124] Birinci Binyıl perspektifinden bakınca, şimdi geriye kalan şey, Süryani-Arap felsefe dağarcığının yaratılmasında ve Aristoteles'in (ve diğer Yunanla-

---

[123] Müslüman kimliğinin oluşumunda Emevilerin inkar edilen katkıları konusunda bkz. F. M. Donner, "Umayyad efforts at legitimation," ve C. Decobert, "Notule sur le patrimonialisme omeyyade," Borrut & Cobb (ed.), *Umayyad legacies* [4:123] 187–253.

[124] D. Gutas, "Geometry and the rebirth of philosophy in Arabic with al-Kindi," R. Arnzen & J. Thielmann (ed.), *Words, texts and concepts cruising the Mediterranean Sea* (Leuven, 2004) içinde, s. 195–197, 209, yine Pasnau (ed.), *Cambridge history of medieval philosophy* [5:72] içinde, s. 14–15; 610'dan (Stephanus) 830'a (Kindi) kadar felsefenin ölü olduğu fikrini benimsemektedir. Bu yargı Yunan dünyası için doğru olsa da Suriye sahasında öğretiye ve yine dinsel amaçlara yönelmiş felsefeye karşı felsefi 'yaratıcılığın' / 'praksis'in lehine bir önyargıya dayanmaktadır. İlk ölçüte göre Yunan felsefesi 610'dan önce ölmüştü. İkinciye göre onun uzun süredir açığa çıkarılmış bulunan öğesi (örneğin Kalkedon kehanetleri) diskalifiye edilmiştir. İster Süryanice olsun ister Yunanca, Hıristiyan öğretisini felsefi terimlerle ifade etme projesi, hem yaratıcı hem de meydan okuyucuydu; bir yandan da Abbasilerin Süryani çevirmenlerinin Süryaniceye ve Arapçaya çevirideki maharetleri Yunan mirasıyla girilmiş olgun bir ilişkiye işaret etmektedir.

rın) ilkin Süryaniceye ve ardından da Arapçaya çevrilmesinde Süryani âlimlerin devam eden ve zaten iyi bilinen rollerinin değerlendirilmesi işi değildir;[125] daha ziyade, 1037'de ölen İbn Sina'ya kadar İslam'ın entelektüel gelişimi üzerindeki Aristoteles etkisi incelenmelidir.

Bu hikâyenin başlangıcı, Kur'an'ın düşünceli dinleyicileri ya da okurları tarafından deneyimlenen bir bilmecede yatmaktadır. Örneğin, kutsal kitap her iki görüşü de ifade ettiği için, Tanrı'nın insan gibi bir yüzü, elleri, gözleri ve sözü olan ve bir tahtın üzerinde oturan bir varlık mı, yoksa bütünüyle aşkın mı olduğunu sormak akıldışı bir tutum değildi.[126] Kur'an'ın Allah'ı anarken kullandığı sıfatlar, Esma-ül Hüsna, yani 99 güzel isim, bu sıfatların insandaki hallerine mi tekabül etmektedir? Ya da Allah'ı sözlerle tasvir etmenin imkânı yok mudur?[127]

Kabul edilmelidir ki ilk Müslümanların en acil gereksinimleri, kendi topluluklarının nasıl yönetilmesi gerektiğine karar verebilmek ve bir yasalar gövdesi oluşturabilmek için Kur'an metninin kesin anlamını anlamalarıydı. Dolayısıyla dilbilimciler, söz ya da hadis uzmanları ya da hukukçular teorik teologlardan daha önde geliyorlardı. Fakat topluluğa ve topluluğun kutsal metinlerine yönelik Müslüman-olmayan eleştirilere bir yanıt geliştirme gereksinimi de söz konusuydu. İslam'ın ilk müdafileri kelamcılardı. Amaçları tevhit, peygamberlik gibi Kur'an öğretilerini argümanlar ve kanıtlar ileri sürerek güçlendirmekti. Kelamcılar filozof değillerdi. Daima vahiyden yola çıkarlardı; akıldan değil. Döndükleri yer de yine vahiy olurdu. Fakat İslam'ın dinsel tartışmalara son ver-

---

[125] S. K. Samir, "Role des chretiens dans la *nahda* abbasside en Irak et en Syrie (750–1050)," *Melanges de l'Universite Saint-Joseph* 58 (2005) 541–572; King, *Earliest Syriac translation* [5:52] 14–17.

[126] İnsan-biçimli sıfatlar: Kur'an 55.27, 5.64, 23.27, 2.253, 20.5 (sırasıyla). Aşkınlık: 6.102–103, 42.11, 112.4.

[127] G. Bowering, "God and his attributes," *EQ* 2.319–22; C. Gilliot, "Attributes of God," *EIs*3 2007–2.176–182; J. van Ess, "Tashbīh wa-tanzīh," *EIs*2 10.341–344.

mek bir kenara bunlara güçlü bir ivme kazandırdığı bir durumda, kendi imanlarını topluluğun hizmetine olacak bir biçimde tanımlamak üzere ve kuşkuya karşı mantıklı argümanlara başvuran ilk Müslümanlar da onlardı. İlmi kelam olarak adlandırılan bu yöntem, birebir anlamıyla söylev/münakaşa bilimi heretiklere, Yahudilere ve paganlara karşı daha önce geliştirilmiş olan Hıristiyan savunularına çok şey borçluydu – fakat kendi çağdaşları olan Theodorus Ebu Kurrah ya da Patriyark Timothy gibi polemikçi Hıristiyanları da etkilemişlerdi (aşağıya bkz.).[128]

Teolojik tartışmalar yüksek politikayı etkileyebilirler. Tanrı'nın kendi iktidarını insanlarla ilişkili olarak nasıl uyguladığı sorusunu ele alalım. Kur'an'ın da belirttiği üzere, insanların özel konuşmalarını gizlice dinliyor ve onların her arzusunu belirliyor mu?[129] Yoksa kutsal sözün inançsızlık ve günah (tabi eğer zaman zaman ileri sürüldüğü gibi bunların belirleyicisi de Tanrı değilse[130]) üzerine pek çok muhasebesinde açıkça belirtildiği[131] veya ima edildiği üzere bir miktar özgür iradeye yer açıyor mu? Eğer bütün eylemleri Tanrı belirliyorsa ne yöneticiler ne de isyancılar kendi davranışları nedeniyle suçlanabilir değillerdir.[132]

Müslüman teolojisinin daha akılsal bir kurgusunu –kutsal söz ile aklın birbirleriyle çelişemeyeceği görüşüyle– geliştiren

---

128 J. van Ess, "The beginnings of Islamic theology," J. E. Murdoch & E. D. Sylla (ed.), *The cultural context of medieval learning* (Dordrecht, 1975) 87–111; I. Zilio-Grandi, "Temi e figure dell' apologia musulmana," *SFIM* 137–142; ayrıca M. Abdel-Haleem, "Early *kalām*," S. H. Nasr & O. Leaman (ed.), *History of Islamic philosophy* (Londra, 1996) 71–88, mevcut Müslüman olmayan görüş akımlarının eleştirisi için. Hıristiyan borçları: J. Tannous, "Between Christology and kalām?," G. A. Kiraz (ed.), *Malphono w-Rabo d-Malphone* (Piscataway, N.J. 2008) 671–716.

129 Kur'an 58.1, 76.30.

130 Kur'an 18.29.

131 Kur'an 2.6–7, 4.155.

132 P. Crone, *Medieval Islamic political thought* (Edinburgh, 2004) 35; van Ess; Murdoch & Sylla (ed.), *Medieval learning* [5:128] içinde, s. 97.

kelamcılara Mutezile deniyordu.[133] Tanrı'nın mutlak birliğini ve adaletini beyan etmek ve Tanrı'nın doğasının, Kudüs'teki Kubbet'üs Sahra'ya 692'de konulmuş olan Emevi yazıtlarının birinde sayılan 99 güzel isimde sıralanan pozitif nitelikler aracılığıyla yeterince tebliğ edilip edilmediğini sormak suretiyle, kutsal sözle uyumlu kalmak şartıyla olabilecek en negatif teolojiyi geliştirmişlerdi. Memun'un hükümranlığına kadarki ilk kelamcılar Yunan felsefesinde o kadar becerikli görünmeseler bile, *Tözler ve Arazlar Üzerine Aristoteles'e Reddiye*'nin[134] yazarı Kufeli Dırar ibn Amr'la (728-796) birlikte Mutezile akımının ilk sistematik ürünü belirdiğinde kadim düşünce ile Kur'an'a dayalı düşünce arasında da erken bir karşılaşma gerçekleşmiş oluyordu. Sözü edilen eser kaybolmuştur; fakat açıktır ki Dırar 750'lerde İbn Mukaffa'nın çalışmalarıyla Arapçada erişilebilir durumda olan ilk Aristoteles metinleri – elbette bunlar özet durumundaydı, tam çeviri değil– arasında yer alan *Kategoriler*'in kimi kavramlarını ele alıyordu.[135] *Kategoriler* on yüklemden oluşan bir liste sunuyordu; bu yüklemler arasından Allah'ın sıfatları tartışmasıyla en ilgili olanı 'nitelik' ile ilgili olan yüklemdi. Kufeli antropomorfistlerle girdiği ağız dalaşında son derece kullanışlı bir aygıt olarak *Kategoriler* Dırar'ı çarpmıştı. Bu polemik aygıtını kullanarak muarızlarından birini, hiç fark etmeden sokakta Allah'a çarpabilir olduğunu söylettiği bir noktaya sürükleyerek bir hayli eğlenmişti de. "O ben de olabilirdim" diye devam eden Dırar, muhatabına son darbeyi indirmekten alıkoyamaz kendisini: "Sen çirkinsin, Allah güzeldir." Antropomorfistler ile Origenesçiler arasında-

---

133 Mutezile üzerine bkz. Wensinck, *Muslim creed* [3:24] 58–85; K. Blankinship, "The early creed," T. Winter (ed.), *The Cambridge companion to classical Islamic theology* (Cambridge, 2008) içinde, s. 47–51.

134 J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin, 1991–1997) 3.37–38, 42; 5.229 no. 8, 240–241.

135 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* [5:134] 2.27; C. D'Ancona, "Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo," *SFIM* 202 (El Mansur'u El-Memun için okumak); Gutas, Pasnau (ed.), *Cambridge history of medieval philosophy* [5:72] içinde, s. 18–19.

ki bu türlü karşılaşmalar 400'lü yıllarda İskenderiye'de pek sık gerçekleşiyordu. Piskopos Theophilus, hiddetli ve azgın bir keşişler grubunu, onların yüzünde Tanrı'yı gördüğünü söyleyerek mat etmişti.[136]

Aristoteles'in eserleri tam çevirileriyle belirdikçe Müslüman okurlar, Kur'an'ın ve İslam ile Halifeliğin yayılması nedeniyle karşılaşılan diğer teolojik konuların yorumlanmasında yeni yöntemleri ve bilgileri kullanmaya başlamışlardı. "Ortodoksluk" ve "sapkınlık" soruları çabucak belirmişti; dolayısıyla antik dünyanın tartışma teknikleri konusundaki temel kılavuz kitabı da çevrildi: Halife Mehdi 782'de Patriyark I. Timothy'nin Doğu Kilisesi'nden Aristoteles'in *Topikler*'inin çevirisini istedi. Bu iki adam Teslis, Mesih'in doğası ve Muhammed ile İslam'ın anlamı üzerine bir ihtilafta bu kuralları bir sınava tabi tuttular.[137] Timothy'yi ayrıca bir sarayda karşılaştığı Aristotelesçi bir filozofla –Theodorus Ebu Kurrah gibi kelamın uylaşımlarına aşina biriyle– tartışırken de görüyoruz.[138] Bir başka erken dönem çevirisi de Halife Harun Reşit (786-803) zamanında gerçekleştirilen *Fizik* çevirisiydi: Dünyayı "tamamen mekanik bir biçimde, metafizik ilkeler olmaksızın, basitçe talihin bir sonucu olarak, yaratım ve Tanrı olmaksızın" parçaların bir toplamı biçiminde açıklamaya yönelik atomcu girişimlere dayanan fizik teorilerine bir karşılık olarak düzenlenmişti.[139] Şaşırtıcı olmayan bir biçimde, *Metafizik* özel bir ilgiye mazhar oldu. Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda yedi ya da sekiz kere ya tamamen ya da kısmi çevirileri yapıldı *Metafi-*

---

136 Socrates, *Ecclesiastical history* [ed. G. C. Hansen, çev. (Fransızca) P. Perichon & P. Maraval (Paris, 2004–2007)] 6.7.
Gutas, *Greek thought* [5:92] 61–69; M. Heimgartner, "Die Disputatio des ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780–823) mit dem Kalifen al-Mahdī," M. Tamcke (ed.), *Christians and Muslims in dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages* (Beyrut, 2007), 41–56.

138 S. H. Griffith, "The Syriac letters of Patriarch Timothy I and the birth of Christian *kalām*," W. J. van Bekkum vd. (ed.), *Syriac polemics* (Leuven, 2007), 103–132.

139 Gutas, *Greek thought* [5:92] 69–74; J. van Ess (çev. J. M. Todd), *The flowering of Muslim theology* (Cambridge, Mass. 2006), 81 (alıntı için).

zik'in.[140] Yine de bir ders kitabı olarak yetersizlikleri uzun zamandır biliniyordu;[141] imanlıları meşgul eden meselelerle ilgilenmiyordu bu metin ve bu metnin hareketsiz hareket ettiricisi[142] Kitaplı dinlerin öğrettiği inayet sahibi vicahi Tanrı değildi.

Geleneksel olarak, araştırmalar, ulemadan Kur'an'ın dindarların ileri sürdüğü gibi Allah'ın varlığa getirilmemiş sözü değil de yaratılmış olduğu öğretisini açıkça kabul etmelerini talep eden Halife Memun'un (813-833) hükümranlığının son zamanlarında Mutezile'nin kısa ömürlü de olsa ciddi bir politik nüfuz elde etmiş olduğu fikrini benimsemektedir.[143] Şimdilerde açığa çıkıyor ki Mutezile, bu öğretiyi benimseyen akılcıların ve yarı-akılcıların oluşturduğu gruplardan yalnızca bir tanesini oluşturmaktadır ve yine Mutezile yalnızca yüzyılın sonlarına doğru öne çıkmaya başlamıştır. Memun'un politik değişiminin geleneğin ve öğretinin bekçilerinin, ulemanın altını oyma yönünde bir girişim mi olduğu, yoksa Kur'an yorumlarını akılcı metodolojilere açmayı hedefleyen tam anlamıyla olgunlaşmış bir öğreti devrimi mi olduğu konusu da bir ihtilaf meselesi olagelmiştir.[144] Memun'un bu politik yönelimi gerçekleştirmek için yola çıkmak üzere öğretinin "bulanık" bir noktasını değil de bütün Müslümanlar için yakıcı bir konuyu seçmiş olması da bir hayli çarpıcıdır.[145] Bu politikanın asli sonu-

---

140 A. Bertolacci, "On the Arabic translations of Aristotle's *Metaphysics*," *ASAP* 15 (2005), 270–271.

141 Plutarch, *Alexander* [ed. K. Ziegler, Stuttgart 1994] 7.9.

142 Aristoteles [5:100], *Metafizik*, 12.1072ab.

143 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* [5:134] 3.446–508; C. Melchert, "The adversaries of Ahmad ibn Hanbal," *Arabica* 44 (1997), 234–253; L. Holtzmann, "Ahmad b. Hanbal," *EIs*3 2009–4.15–23.

144 Crone, *Medieval Islamic political thought* [5:132] 131.

145 Bkz. Wickham, *Inheritance* [1:26] 330: "Söz konusu olan dinsel meselenin açık belirsizliği, bizlere, geç Roma İmparatorluğunun Mesih-bilimsel hizipleşmelerini hatırlatan bir öğe durumundadır. El Memun'un bir tavır olarak ortaya koymak üzere neden Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini tercih ettiği meselesi, yerleşik inançlara karşı gelmenin ürettiği ihtilafların nedenlerinden bile daha az açıklık taşımaktadır." Sosyo-politik etkenleri metinlere ve fikirlere yönelik dışlayıcı ilgiye karşıt bir biçimde konumlandıran benzer bir tartışma da Arapçaya çeviri hareketleri konusu

cu (halifenin ortodoksluğun belirleyicisi olarak gözden düşürülmesinden uzak olarak) kutsal sözün nasılsa öyle ve içerdiği çelişkilerin uzlaştırılması çabasına girilmeksizin kabul edilmesi gerektiğine inananlara sunduğu zafer olmuştur. Bu inananlar arasında en öne çıkanı uzlaşmasız biri olan Ahmet İbn Hanbel'di (öl. 855). 850'lerin başlarında akılcılar bir iddiadan vazgeçmeye zorlanmışlardı. Bu, öylece geçip gitmekte olan bir politik vaka olmaktan ziyade –daha hayati olarak bir süre sonra algılandığı biçimiyle[146]– Kur'an'a ve Peygamberlik otoritesine yönelik dışlayıcı ısrarıyla Sünni İslam'ın ortaya çıkışının belirleyici uğrağıydı. Sonradan onun adını (Hanbeli) alacak olan topluluğun gerisinde İbn Hanbel'in sunduğu örnek duruyordu. Hanbelîler günümüz İslam dünyasının et etkin –ve kimi zaman da bir hayli keskin– kesimleri arasındadırlar.

Her şeye karşın Memun'un çeviri etkinliklerine verdiği destek felsefenin akılcı düşünceye ve ampirik bilimlere dönük ilgisinin sürmesini garanti altına almış oluyordu. Memun'un bir rüyasında Aristoteles'i gördüğü ve Aristoteles'in ona, "kişisel yargıyı" ya da anlama yetisini, kutsal söz de dahil olmak üzere her şeye yeğlemesini söylediğini anlatan bir hikaye vardır.[147] Felsefeyi bizzat felsefe için ve bir miktar da teolojiyle ilişkisi nedeniyle izlemek anlamında ilk Arap filozofu sayılan El Kindi'nin (öl. 870) Bağdat'ta ortaya çıkışı da Memun ile oğlu Mutasım'ın hükümranlıkları zamanında gerçekleşmiştir.[148] Özellikle Aristoteles üzerinde yoğunlaşan çeviri projelerini ve *Organon* üzerine yorumları koordine etmesine ek olarak, El Kindi, kendisini Aristotelesçi bilimlere, özellikle de kozmolojik

---

etrafında gidip gelmektedir. Bereket versin ki bu bir "ya/ya da" durumu değil. Guta'nın *Yunan Düşüncesi*'ndeki sade ama keskin sosyo-politik hermenötiği, dinsel ve felsefi fikirlere –burada Aristotelesçiliğe– dayanan dönemselleştirmelerin gündelik hayatla temaslarında bir eksiklik olduğu suçlamalarını parlak bir biçimde dağıtır.

146 Robinson, *Islamic historiography* [3:70], 63–64, 123.

147 Gutas, *Greek thought* [5:92] 96–104.

148 C. D'Ancona, "Al-Kindī e la sua eredita," *SFIM* 282–351; P. Adamson, *Al-Kindī* (New York, 2007); G. Endress and P. Adamson, "Abū Yūsuf al-Kindī," *PIW* 92–147.

ya da metafizik önermelerin mantıksal kanıtlarından ziyade matematik ile geometrinin sağladığı kesinliğe dalmış durumdaydı.[149] El Kindi'nin metafiziği onu erken dönem İslam düşüncesinin daha geniş eğilimleri içerisine yerleştirmemize de olanak tanımaktadır.[150] Aristoteles'i bu kadar çok okumasının nedeni olduğu haliyle varlığa felsefi bir yaklaşım geliştirmek değil, Aristoteles'in düşüncesinin İslam teolojisi (kelam) öğretilerinin üzerine düşürdüğü ışıktı: Allah'ın birliği, sıfatları ve 'güzel isimleri'! El Kindi Kur'an'daki kimi belirsizliklerin kendisi ile Mutezile arasındaki ortak zemini oluşturan akılsallığa başvurularak çözülebileceği kanısındaydı.

830'larda El Kindi'nin çevresinde toplanmış bulunanlardan biri, Suriye'nin Humus şehrinden Naima el Hımsi, Plotinos'un *Enneadlar*'ının dördüncü ve altıncı bölümleri ile Proclus'un *Teolojinin Öğeleri* kitabından açıklayıcı ve geniş bir metin üretmiş ve adını da *Aristoteles'in Teolojisi* koymuştu.[151] Bir giriş metni, bu çalışmanın Aristoteles'in metafiziğine bir ek niteliğinde olduğunu belirtiyor. Tamamen aşkın, kendiliğinden taşan Plotinosçu Bir'e Plotinos'un kendisinin yalnızca varlığın bir alt basamağının yani Aklın ya da Entelektin dili içinde ifade ettiği yaratıcı ve ilahi bir etkinlik atfetmek suretiyle, kutsal sözle uyumlu bir tür geç Platonculuğu taşımaktadır bu. Daha da ötesi *Teoloji*'nin derleyicisi, Mutezilenin Allah'ın Kur'an'daki adlarının edimsel sıfatlara tekabül ettiğini reddetmesi konusunda Mutezileyle hemfikir görünmektedir. Bu reddin nedeni, Tanrı'nın bütünüyle yalınç olmasına karşılık sıfatların ondan ayrılabilir görünmesidir. Tanrı birtakım yüklemlerle çoklaştırılmamalıdır.[152]

---

149 Gutas; Arnzen & Thielmann (ed.), *Words, texts and concepts* [5:124] içinde, s.s. 195–209.

150 D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian tradition* (Leiden, 1988), 243–249.

151 C. D'Ancona, "La teologia neoplatonica di 'Aristotele' e gli inizi della filosofia arabo-musulmana," *Entre Orient et Occident: La philosophie et la science greco-romaines dans le monde arabe* (Cenova, 2011) içinde, s.s. 135–195.

152 P. Adamson, *The Arabic Plotinus* (Londra, 2002) 165–170.

Teoloji aracılığıyla Platonculuk Arapçada Aristoteles adı altında varlık bulmuştur. Bu, Platon ile Aristoteles'in Yunanlar tarafından tamamen uyumlu hale getirilişinin aşırı, onları neredeyse Bir sayacak kadar ileri gitmiş bir dışavurumudur[153] ve bu oldukça önemlidir, çünkü çevirmenler Platon'u ve Platoncu geleneği reddetmektedirler.[154] Onuncu yüzyıldan itibaren *Aristoteles'in Teolojisi* Müslüman teolojisini çok fazla etkiledi; en azından felsefe çevrelerinde.[155] Yunan temellerine dayanan İslami bir sentezin oluşumunun biraz da sözde yazıbilimi aracılığıyla gerçekleşmiş olduğunu da doğrulamaktadır bu. Diğer Arapça çevirilerin aksine, bu çeviri, kesinliğe heveskâr değildir. Son versiyonun editörlüğünü yapan El Kindi'nin durumunda olduğu üzere, metni Müslüman gözlerle okuyarak hedef dildeki halini dönüştürmektedirler; fakat Dionysius'un Platoncu-Hıristiyan sözcük dağarcığını kullanarak asıl çeviriyi yapmış olan Hımsi'nin durumunda olduğu gibi Hıristiyan gözlerle de okunmuştur bu metin.[156] Kökleri, geç Yunan dünyasına ve yanı sıra bu kültürün yayıldığı daha uzak Yunan bölgelerinin ve Yakın Doğu'nun Antik Çağ'ına uzanan, yoğun bir biçimde karmaşık ve kimi zaman da çelişkili olan bir kültürel evrimle Arap uygarlığının başarılı bağlantılar kurmuş olması konusunda bundan daha iyi bir tanık tahayyül etmek zordur. Bunun kalbinde, artık yalnızca bir mantıkçı olarak değil, Arapların yalnızca *Politika*'yı dâhil etmediği geniş bir ansiklopedinin yazarı olarak görülen Aristoteles yer almaktadır. *Teoloji* aracılığıyla Plotinos'un ve Proklus'un olgunlaşmış Platonculuğunu da benimsemişlerdi. Eğer Mısır, Babil, İran ve

---

153 I. Hadot, "Aristote dans l'enseignement philosophique neoplatonicien," *Revue de theologie et de philosophie* 124 (1992) 414–416.

154 D. De Smet, "L'heritage de Platon et de Pythagore: La 'voie diffuse' de sa transmission en terre d'Islam," *Entre Orient et Occident* [5:151] içinde, s.s. 87–126.

155 M. Aouad, "La *Theologie d'Aristote* et autres textes du *Plotinus arabus*," *DPA* 1.541–590.

156 Gutas, *Greek thought* [5:92] 136–150, özellikle 149; Adamson, *Arabic Plotinus* [5:152] 9–12, 165–177; D'Ancona, *Entre Orient et Occident* [5:151] içinde, s. 194–195.

Hindistan bilim geleneklerini teksesli kılmak ve tek bir görüş olarak birleştirmek mümkün olsaydı, Müslümanlar Yunan felsefesini değerli bir muhatap ve hatta kutsal sözün açımlanmasında yararlı bir aygıt olarak pekâlâ kabul edebilirlerdi.[157]

Geleneğe göre, Aristoteles'in hemen ardında yer alan ikinci kişi Farabi'ydi;[158] onun kendi entelektüel soykütüğüne ilişkin muhasebesini zaten gördük. Farabi El Kindi ve İbn Sina'yla birlikte erken dönem Arap felsefesine egemen olan üçlünün bir parçasıydı. Bir ihtimal Doğu İranlı ve Türk kökenli olan Farabi yetişkin hayatının büyük bölümünü Bağdat, Suriye ve Mısır'da geçirdi. Seyahatleri ve hem hocaları hem de öğrencileri arasında Hıristiyanların da bulunması, onu kozmopolitan İslami ortaklaşalık alanının ideal bir yurttaşı kılıyordu.

Farabi'nin felsefesi, bizzat kendisinin kişisel mirası olarak da gördüğü İskenderiye Aristotelesçiliğine duyduğu özel bir ilgiyle, kendisinden önce olup bitenlerin sentezlenip sistematikleştirilmesinden oluşuyordu. Onun Süryani müfredatının, yani *Birinci Analitikler* 1.7'nin ötesine gitmesi, üstelik yalnızca *İkinci Analitikler*'i değil, üzerine yorumlar ya da açıklamalar yazdığı bütün *Organon*'u kapsaması, kendisine Aristoteles'in ardından "ikinci öğretmen" rolünün atfedilmesi konusunda karakteristik bir yer tutmaktadır. Mantık Farabi'ye yalnızca kavramların dünyasının mümkün bir ifadesini değil, aynı zamanda gerçekliğin kendisinin yapısının, içinde formüller geliştirilen tikel dilin dayattığı sınırlamalardan azade bir betimlemesini de vermişti. Yunancayı isabetli bir biçimde Arapçaya aktarma imkânı ve bununla ilgili olarak gramerin

---

[157] Kindi'den İbn Rüşd'e kadarki Arap felsefesi içinde Aristoteles'in rolü konusunda genel bir değerlendirme için bkz. G. Endress, "L'Aristote arabe. Reception, autorite et transformation du Premier Maitre," *Medioevo* 23 (1997) 1–42.

[158] D. Gutas vd. "Fārābī," *EIr* 9.208–29; C. Martini Bonadeo & C. Ferrari, "Al-Fārābī," *SFIM* 380–448; D. C. Reisman, "Al-Fārābī and the philosophical curriculum," P. Adamson & R. C. Taylor (ed.), *The Cambridge companion to Arabic philosophy* (Cambridge, 2005) içinde, s.s. 52–71; U. Rudolph, "Abū Nasr al-Fārābī," *PIW* 363–457.

(Kur'an öğrencileri buna eğilimliydiler) ve mantığın önceliği konuları, dinsel değerler ve özellikle de metinsel vahiy tarafından esinlenen düşüncede aklın muhtemel rolü üzerine dönen daha geniş tartışmanın oluşturduğu bağlam içerisinde tartışılıyordu bu dönemde. Farabi, mantığın yardımıyla, felsefenin Tanrı da dâhil olmak üzere her konuda doğru yargılar geliştirebileceği görüşünü benimsiyordu. Bu, El Kindi'yle karşılaştırıldığında kelamdan bir uzaklaşma ve dolayısıyla da *Metafizik*'in daha az Müslüman bir okunuşu anlamına geliyordu;[159] ama Farabi bu suretle Kur'an'la bir karşı karşıya gelme durumu içine sürüklenmiyordu. Yaptığı şey, daha ziyade, kutsal sözü eşi benzeri olmayan daha önceki tek bilgi hiyerarşisiyle bütünleştirmekti: İslam'ın vahyedilmiş dinsel öğretisiyle Aristoteles'in, ama aynı zamanda, Farabi'nin Hıristiyan hocalarının hala önem verdiği bir metin olan *Aristoteles'in Teolojisi* tarafından sunulduğu biçimiyle Platon'la ve Platonculukla da bir sentezi.[160] Böylesi bir sentez içerisinde bazı ödünler vermek zorunludur; bunlar gerçeğin kendisinden daha açık olabilseler de. *Teoloji* Plotinos'un Bir'inin kesin aşkınlığıyla zaten uzlaşmış durumdaydı. Aristoteles'in maddenin ezeli-ebedi oluşu fikri de muhafaza edilmiş, fakat şaşırtmalı bir dil tarafından perdelenmişti.

Aristoteles'in orijinal eserlerinin yanı sıra, pek çok başka Yunanca yorum da Afrodisyaslı Aleksandros, Porfirius, Themistus ve Ammonius ile Philoponus gibi kimi İskenderiyeliler tarafından çevrilmişti.[161] Farabi'nin felsefeye katkısının bir

---

159 Gutas, *Avicenna* [5:150] 238–242, 248–250.

160 Watt [5:84], in *IBALA* 247–257. *Teoloji*'nin Aristoteles'in olduğu konusunda Farabi o kadar da ciddi bir kuşku duymamaktadır: C. D'Ancona (ed.), *Plotino: La discesa dell' anima nei corpi* (Padua, 2003), 99 n. 258 (*İlahi Eflatun ile Aristoteles'in, İki Büyük Bilgenin Fikirlerinin Uyumlulaştırılması Üzerine* adlı deneme eğer Farabi'ye ait değilse bu revize edilmelidir: bkz. Rudolph [5:158], *PIW* 402–3).

J. Jolivet, "Le commentaire philosophique arabe," Goulet-Caze (ed.), *Commentaire entre tradition et innovation* [5:41] içinde, s.s. 397–410; D. Gutas, "Die Wiedergeburt der Philosophie und die Ubersetzungen ins Arabische," *PIW* 79–87.

kısmı –kendisini ait hissettiği İskenderiye geleneğine uygun olarak, ama aynı zamanda El kindi örneğini de izleyerek– Arap diliyle yazdığı bazı özgün yorumlardan oluşmaktadır. Fakat Arap felsefesinin bir sonraki büyük ismi İbn Sina (öl. 1037) büyük oranda kendi kendini yetiştirmiş biriydi; bu nedenle, özellikle de *Metafizik* üzerine yorumları nedeniyle Farabi'ye olan borcunu samimiyetle kabul etmesine karşın, onu kurumsal bir anlatı içerisinde tasniflemek zordur.[162] Ve Farabi'nin seyahatlerinin İslami ortaklaşalık alanının yayılım alanına tekabül etmesine karşılık İbn Sina'nın hayatının tamamı Horasan'da ve İran dünyasının diğer bölgelerinde geçmiştir. Bağdat'a yapmış olduğu tek ziyaret bile bu bölgenin büyüyen özerkliğine işaret etmektedir.

İbn Sina'nın hem felsefenin bölümlerini tanımlayan ve bunların temel ilkelerini betimleyen ilk kişi olduğu için övdüğü Aristoteles'e aşinalığı[163] ve hem de Aristoteles yorumcularına aşinalığı oldukça derinlikliydi. "Çağın en benzersiz entelektüellerinin buluşma yeri olan"[164] Buhara'daki Samani kütüphanesinde henüz on yedi on sekiz yaşlarındayken kendi başına öyle bir açgözlülükle okumalar yapmıştı ki öğrenecek pek fazla bir şeyi kalmamıştı – 998 yılı civarında yaptığı bu okumalar Augustinus ve Proklus gibi beklenenden daha başarılı olmuş diğerlerini hatırlatmaktadır.[165] Bundan sonra İbn Sina Aristoteles'i hem kendi kendisiyle ("küçük uyum") hem de Platon'la ("büyük uyum") uyumlu hale getirme çabasında-

---

[162] Benim Birinci Binyılcı ve Aristotelesçi perspektifim açısından en kullanışlı İbn Sina muhasebesi Gutas'ınkidir; *Avicenna* [5:150], ilgili kaynakların çevirileriyle birlikte. Farabi üzerine bkz. s. 28,64. İbn Sina'nın otodidaktizmi konusunda bkz. s. 211 ve R. Wisnovsky, "Avicenna and the Avicennian tradition," Adamson & Taylor (ed.), *Arabic philosophy* [5:158] içinde, s. 120.

[163] Gutas, *Avicenna* [5:150] 45.

[164] Al-Tha'ālibī, *Yatīmat al-dahr*, çev. (İngilizce) E. G. Browne, *A literary history of Persia* (Londra, 1902–1924), 1.365.

[165] Gutas, *Avicenna* [5:150] 21, 24–29, 196–197 (Geç Yunan dönemi Aristoteles biyografileriyle bir paralellik kurar), 163, 173–176.

ki İskenderiye çizgisini benimsedi;[166] yine de diğerlerinden farklı kesin çözüm önerileri getirmişti – muhtemelen geleneksel bir öğrenim sürecinden geçmiş olsaydı bu düşünceleri geliştiremeyebilirdi. Bir öğrencisine şunları yazmıştı:

> Metinlerin inceden inceye çözümlenmesi ve yorumlanmasıyla meşgul olmaya ne zamanım ne de niyetim var. Fakat eğer zaten aklımda bulundurduğum kendi düşüncelerim seni memnun edecekse, senin için, bende husule gelen bir düzen doğrultusunda düzenlenmiş kapsamlı bir çalışmayı kaleme alabilirim.[167]

Bu, İbn Sina'nın kariyerinin Buhara safhasında da tam olarak yapmış olduğu şeydi: Arudi adlı bir komşusunun isteği üzerine 1001 yılında kaleme aldığı ve hala büyük oranda yayımlanmamış olan *Arudi İçin Felsefe*'de de aynı şeyi yapmıştı.[168] Bu kitap bütün İskenderiye müfredatının sistematik bir özetidir ve Arap-İslam dünyasında üretilmiş ilk "summa" olma niteliğini taşımaktadır. Burada kavramsallaştırdığım şekliyle Birinci Binyılın sonuna bundan daha uygun bir metin tahayyül etmek imkânsız gibi.

Olgunluk dönemi eserlerinde, özellikle de *Şifa Kitabı*'nda (1020-1027) İbn Sina kendisini Aristoteles'in hem bir hayranı hem de bir düzelticisi olarak sunuyor; onu eleştirmek ya da ondan ayrı düşmek hususunda tereddütsüz davranıyor; kendi öncellerinin tartışmış olduğu malzemeleri, sırf Aristotelesçi gövdenin bir parçası oldukları için benimsemek yerine görmezden gelmekten çekinmiyordu. İbn Sina, yorumcunun kendi ilgilerinden bağımsız olarak bütün bir metni kuşatmayı zorunlu kılan yorum yazma işinden geri durdu.[169] Bunun ye-

---

166 Bu ayrım, kısa ve açık bir biçimde Wisnovsky [5:162] tarafından açıklanmıştır; Adamson & Taylor (ed.), *Arabic philosophy* [5:158] içinde, s. 97–98. Wisnovsky, bu ikisinin birleşimini, beşinci yüzyılın İskenderiyeli filozofu Ammonius'un ardından "Ammonian sentezi" olarak adlandırmaktadır.

167 Aktaran ve çeviren Gutas, *Avicenna* [5:150] 41; ayrıca 101.

168 Gutas, *Avicenna* [5:150] 87–93.

169 Gutas, *Avicenna* [5:150] 47–48, 52–53, 111, 125–126, 175, 193, 223, 286–296.

rine Aristoteles'e bir eşitiymiş gibi davrandı ve Aristoteles üzerine çalışmalardan ve Platoncu rengin damga vurduğu bir yorum geleneğinden oluşan gövdeye dayanarak, fakat bu gövdeyi dikkatle düşünülmüş argümanlarla bilimsel bir yapıya sahip, tutarlı bir sentez biçiminde tesis ederek bir sistem ortaya koydu – adeta Andronikus'tan yaklaşık bin yıl sonra yapılmış yeni bir Aristoteles edisyonuydu bu.[170] Bu sentezin merkezinde rasyonel bir ruh ve bir kimsenin nasıl bildiği (epistemoloji), neyi bildiği (ontoloji) soruları duruyordu ki bunların her ikisi de Aristotelesçi ansiklopediyi kucaklayan konumdaydı.[171] Rasyonel bir ruhu ortak payda olarak alan İbn Sina, Yunan felsefesinin Hıristiyan ve Müslüman düşünürler tarafından aşamalı olarak benimsenmesi nedeniyle kendi ayrı yollarında ilerleme eğiliminde olan felsefi söylemleri birleştirdi.[172] Ayrıca İbn Sina'nın, *Metafizik*'i El Kindi'nin yapmış olduğu gibi özü itibariyle teolojik bir metin olarak ele almak yerine Farabi'yi izleyerek bu metnin bütün felsefi menzilinin nasıl tamamen farkında olduğunu da not etmek gerekiyor.[173]

Geç dönem eserlerinde, kullandığı terminoloji Arapçalaştıkça ve daha sistematik bir hal aldıkça, İbn Sina antik Yunan filozoflarına gittikçe daha az ve daha eleştirel gönderimler yapmaya başlamıştı.[174] Bu yeniden yönlenimi kendi felsefesine "Doğulu bir felsefe" diyerek vurguluyordu; bununla da aslında "Horasanlı" olmayı kast ediyordu ki bunu da İskenderiye ve Bağdat'ın eski, "Batılı" yorum geleneğinin[175] bir reddi ve 4. Bölümde ileri sürdüğüm doğuya doğru kaymanın bir belirtisi olarak görmek mümkündür. Bundan sonraki yüzyıllarda

---

[170] Gutas, *Avicenna* [5:150] 199–200, 288–289; A. Bertolacci, "Il pensiero filosofico di Avicenna," *SFIM* 546–547.
Gutas, *Avicenna* [5:150] 85–86.

[172] Gutas, *Avicenna* [5:150] 260–261.

[173] A. Bertolacci, "From al-Kindī to al-Fārābī: Avicenna's progressive knowledge of Aristotle's *Metaphysics*," *ASAP* 11 (2001) 257–295.

[174] Gutas, *Avicenna* [5:150] 290–296.

[175] Gutas, *Avicenna* [5:150] 115–130. Bağdat/Irak-Horasan antitezi için bkz. Kraemer, *Humanism* [4:82] 234–235.

Arap felsefesi İbn Sina'yı ya reddetti, ya yeniden düzenledi ya da takip etti; fakat onu yok sayamadı.[176] Robert Wisnovsky *İbn Sina'nın Metafiziği* adlı kitabının Sonuç bölümünde şunları yazmıyor:

> Geç antik dönemin ne zaman sona erdiği ve Orta Çağ ilerin ne zaman başladığı konusunda düşünüp duran şu geç Antik Çağ ve Avrupa Orta Çağ'ı araştırmacıları, en azından metafiziğin tarihiyle ilgili olarak, benim kitabımdan kritik uğrağın 1001 yılında, şimdiye kadar odaklanılan bölgelerin bir hayli uzağındaki Orta Asya'nın Maveraünnehir bölgesinde bulunan Buhara'daki Samani kütüphanesinde gerçekleştiği sonucunu çıkarabilirler.[177]

Bunlar sonucunda açığa çıkan şey ise İbn Sina'yla ve İkinci Binyılın başlangıcıyla birlikte Arap felsefesinin Yunanların gölgesinden çıkarak yeni bir özerk gelişim safhasına geçmiş olduğudur. Bu olgu, modern araştırmacıları, konuya daha 'post-kolonyal' bir yaklaşım geliştirmek hususunda cesaretlendirebilir.[178]

İbn Sina üzerine –ve doğrusu, daha genel olarak, Birinci Binyılda felsefenin toplumsal bakımdan sınırlı fakat canlandırıcı rolü üzerine– her türlü kapsamlı yargı onun Müslüman bir filozof, geniş bir izleyici kitlesine hitap eden ve on birinci yüzyıl başlarında tesis edilip de on dokuzuncu yüzyıl sonlarında zayıflamaya başlayan medrese eğitimine kadar bunu sürdüren bir kelamcı ve kelam disiplininin gelişiminde de merkezi bir figür olduğunu hesaba katmak zorundadır.[179] Mutezile'nin

---

[176] C. Martini Bonadeo, "Seguaci e critici di Avicenna," *SFIM* 627–668.

[177] R. Wisnovsky, *Avicenna's metaphysics in context* (Londra, 2003), 266 (Bu gönderim için Tony Street'e teşekkür ederim). İbn Sina'nın kendisi de artık neredeyse 1300 yıldır kayıp durumda olan bir felsefi geleneğin varisi olduğunun ayırdındaydı: Gutas, *Avicenna* [5:150] 37.

[178] Ayrıca bkz. H. Eichner, "Das Avicennische *Corpus Aristotelicum*," *Entre Orient et Occident* [5:151] içinde, s. 197–203.

[179] Wisnovsky [5:162]; Adamson vd. (ed.), *Philosophy, science and exegesis* [1:35] içinde, s. 152–158 – özellikle de genel bir uylaşım içinde felsefi oldukları düşünülmeyen çalışmaların geniş bir yelpazesinin felsefi terminolojisinin içine giren yorumlarını dikkate alınız.

dokuzuncu yüzyıl ortalarında tesis olan egemenliği Ebu Hasan el-Eşari (öl. 935) ve takipçilerinin tetiklediği bir uzlaşma zeminine doğru kaydı.[180] Eşariler Kur'an' ve sünnet üzerinde ısrar ediyor ve Allah'ın sıfatlarının akılsal ve alegorik tarzda ele alınmasını reddediyorlardı – en nihayetinde, Son Yargı esnasında Allah'ı görecektik. Kur'an'ın akla uygun dışavurumlarının olduğunu kabul ediyorlardı, fakat onlara göre bunlar Kur'an'ın özünü oluşturmuyordu. Teolojik bilgiye erişimde aklın rolü konusunda Mutezile akımından bir şeyleri (Hanbelilerin nefretini üzerlerine çekerek) muhafaza ettiler ve felsefeye soğuk baktıkları halde Aristoteles mantığına açıklardı. İbn Sina'nın ardından onun metafiziği (en sorunlu mesele olarak da doğal dünyanın ezeli/ebedi oluşu konusundaki ısrarı) ile kelam arasında şaşırtıcı bir hızla bir iç içe geçmeyi gerçekleştirmişlerdi. Ve Eşari İslamı kademeli olarak ortodoksluğun sesini benimsedi – İslam'ın onuncu yüzyıldaki olgunlaşmasının temel bir göstergesiydi bu. Bununla ilgili katı bir şeyler söz konusuyduysa, bu, İbn Sina'nın felsefeye yönelik yüksek iddialarının Gazali tarafından yapılan eleştirileriyle ve İbn Sina'nın yalnızca kelamla değil, aynı zamanda Sufiliğin kişisel ruhsal boyutlarıyla da senteze sokulmasıyla kısmen teskin edilmişti.[181] Mutezile'ye gelince, onlar on birinci yüzyılın ortalarından sonra yavaş yavaş ortadan kayboldular ve Yemen'deki Zeydî Şiilerin ve Karayit (ya da Karaim –ç.n.) Yahudilerinin onlara yönelik ilgisi sayesinde onlara ait eserlerin çoğu muhafaza edildi ve 1950'lerden itibaren de bunların yayımlanması mümkün oldu.[182]

Her şeye karşın Birinci Binyıl bağlamı içerisinde Arap felsefesinin anlam ve önemi, dokuzuncu ve onuncu yüzyılların

---

180 Wensinck, *Muslim creed* [3:24] 86–94, 245–276.

181 Felsefe ve kelam: F. Griffel, *Al-Ghazālī's philosophical theology* (New York, 2009).

182 C. Adang vd. (ed.), *A common rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism* (Wurzburg, 2007) adlı kitabın editoryal "Giriş" yazısına bkz. 11–18; G. Schwarb vd. (ed.), *Handbook of Mu'tazilite works and manuscripts* (Handbuch der Orientalistik dizisi içinde çıkacak, Leiden).

Bağdat çevrelerine –farklı dinlerin ve bizzat İslam içerisindeki farklı hiziplerin temsilcilerinin bir araya geldiği, genel bağlılıkların sınırları arasında ve çoğunlukla bu sınırları da aşan tartışmalar yürüttükleri çevreler– bakarken katı bir biçimde Müslüman olan söylemlerin dışına çıkıldığı takdirde anlaşılacaktır.[183] Abbasilerin çöküş sürecinde olan başkenti, Birinci Binyılın teoloji ve felsefe akımları arasında, o zamandan bu zamana bir benzeri daha çıkmayan bir karşılıklı etkileşimi ve sentezi mümkün kılmıştı. Bu konuya, Birinci Binyılın diğer yorum kültürlerinin bazılarını inceledikten sonra, bu kitabın son bölümünde tekrar döneceğim.

[183] Bu çevrelerdeki itiraf nitelikli söylemlerin oluşturduğu karışım için bkz. Kraemer, *Humanism* [4:82] 53, 59–60, 115–116; ayrıca elinizdeki kitabın Bölüm 7 – "Bağdat/Rasyonalite" başlıklı kesimine bakınız.

6
YORUM KÜLTÜRLERİ 2
HUKUK ve DİN

Gnostiklerin doğulu felsefesini, kaderin ve inayetin bu karanlık boşluğunu ve Aşa-i Rabbani'nin Mesih'in bedeninin bir simgesi olmaktan onun tözüne tuhaf dönüşümünü kasıtlı olarak spekülatif ilahiyatçıların merakına terk ettim. Fakat Roma İmparatorluğu'nun çöküşünde maddi bir rolü olan kilise tarihinin öğelerini; Hıristiyanlık propagandalarını, Katolik Kilisesi'nin kuruluşunu, Paganlığın yıkımını ve Teslis ile yeniden diriliş olgularıyla ilgili gizemli karşıtlıklardan doğan mezhepleri özenle ve zevkle gözden geçirdim.

—E. Gibbon (ed. D. Womersley), *The history of the decline and fall of the Roman Empire* (1994) 3.86[1]

Bu çağın iki büyük entelektüel gelişmesini görmezden geliyorum: Teoloji ve hukuk ...

—A. H. M. Jones, *The later Roman Empire 284–602* (1964), Önsözün ilk paragrafı.

Eğer Aristoteles'in kendi okulunun kurucu dehası ya da peygamberi olduğunu söyleyebilirsek, bu okulun kutsal metinleri de hem zahiri hem da batını anlamda onun yazıları olarak belirir. Bu ikinciler, onun ölümünden üç yüzyıl sonra bir göv-

---

Fakat Theodor Mommsen'in Henry Pelham'a yazdığı 1894 tarihli mektuba da bkz: "O [Gibbon] bize Doğulu bilgiyle Batılı bilgiyi birleştirmeyi öğretti; geniş bir öğretinin ve teolojinin esaslarını tarihe aşılayan oydu," aktaran B. Croke, "Mommsen on Gibbon," *Quaderni di storia* 32 [1990], 56).

de biçiminde "yayımlandı" ve ancak bunun ardından Birinci Binyıl düşüncesinin çeşitli kolları içinde baskın bir yer edindi. Bunların çoğu kapalı ders notlarından oluşuyordu ve haşiye yazmaya, iç göndermeler yapmaya ve açıklamalar geliştirmeye hevesli yorumcuları kendilerine çekiyorlardı. Afrodisyaslı Aleksandros (MS 200), beşinci ve altıncı yüzyıllarda İskenderiye'de ve sonra da Arap filozofları arasında yeniden doruğuna çıkan bu yorum safhasının ilk istikrarlı temsilcisiydi. Ayrıca öğretim amacıyla hazırlanmış kısa felsefeye giriş metinlerinde de bir bolluk söz konusuydu ve bunlar özellikle de Porfirius'un *İsagoge*'sinden etkilenmişlerdi.[2] Bu didaktik eğilimin gücünden ayrı düşünülemeyecek bir başka olgu da Aristoteles'in projesine evrensel bir erişimi yansıtan ansiklopedik girişimlerdi.

Birinci Binyılda filozoflar arasında olduğu kadar tıpta,[3] hukukta, Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslam'da ikinci el âlimliğinin dinamik rolü, beni, bu dönemi "yorum kültürlerine" açık bir dönem olarak tanımlamaya götürüyor. Yorum kültürleri, kendilerine yorum ve çözümleme malzemeleri sağlayan sabık peygamberlik ve kutsal metin safhalarından besleniyorlardı. Bu nedenle etkileri, örneğin vaazlar aracılığıyla, kutsal metinler konusunda birinci elden pek bilgi sahibi olmayan daha az eğitimli kesimlere yayılıyordu.[4] Richard Sorabji'nin *Aristoteles'in Antik Yorumcuları* projesinin Birinci Binyıl araştırmacılığı üzerinde yaptığı canlandırıcı etkiye 1. Bölümde zaten değinmiştim. Yine de bunun tam anlamıyla takdir edilebilmesi için eski kuşakların bu yorumculuğu, edebi bir tür

---

2 MÖ 200 civarında mevcut olan ve İskenderiye'nin geç dönem okullarında rutin halini almış bulunan bu türlü Giriş yazıları konusunda bkz. J. Mansfeld, *Prolegomena* (Leiden, 1994); ayrıca *Prolegomena mathematica* (Leiden, 1998). Önsözler konusunda bkz. Dubois & Roussel (ed.), *Entrer en matiere* [5:27].

Hipokratçı/Galenci yorum ve bu yorumun Peripatetik yorumculukla ilişkisi konusunda bkz. Mansfeld, *Prolegomena* [6:2] 148-176.

Örneğin bkz. R. Bagnall, *Livres chretiens antiques d'Egypte* (Geneva 2009) 21-22.

olarak, özgün-olmamanın ve *çöküşün* bir belirtisi olarak görmelerine[5] karşıt bir şey olduğunu görmek zorundayız.

Yorumların yazılması çeşitli amaçlara hizmet ediyordu. Kanonik yazıların ve kutsal metinlerin, bir süre için, yorumu tahrik etmeden bir gövde oluşturmaları mümkündür. Fakat pratikte, yorum, kanonun tanımlanmasına hizmet eder ve bazı kutsal metinlere diğerlerinden daha fazla ağırlık vererek onu biçimlendirir: Örneğin Hıristiyan yorum kültüründe Eski Ahit'in Yaratılış bölümüyle Mezmurlar bölümünün öne çıkması gibi. Yorumlar, ayrıca, kutsal metinleri daha geniş bir yazınsal bağlama oturtur; bunların anlamlarını daha erişilebilir hale getirir ve kamusal öğretiye, özellikle de hukuka uygulanabilirliklerini tesis ederler. Bu sonuncusu açısından, topluluğun sınırlarının belirlenmesini, özellikle de çok kültürlü bir imparatorluk içinde çeşitli kültürlerin birbirlerine oldukça yakın bir biçimde var olduğu durumlarda. Ve muhtemelen kanon adı verilen şeyin temel işlevi de budur.[6] Daha da ötesi, 5. Bölümde de söylediğim üzere, yorum, zorunlu bir okul etkinliğidir. Öğrenim için bir çerçeve sağlar ve öğrencilerin metinlere, daha önceki yorumlara ve onlara doğrudan hocalık yapanların derslerine dayanan tanımlı bir müfredat içerisine girmelerini sağlar ve öğrenciler de bunlara dayanarak yeni yorumlar geliştirebilir ve böylelikle de geleneğin tortulaşmasına katkı sunabilirler[7] - yine öğrencilerin bizzat kendi birliktelikleri nin gücü ve etkisi sayesinde, aşağıdaki sayfalarda sıklıkla belirecek bir tema söz konusu olacaktır.

Peygamberlik ve kutsal metinlerin üretimi için gerekli enerji patlamasıyla kıyaslanarak ölçülür yorum süreci. Fakat kutsal sözün ve peygamberliğin toplumsallaşması ve kullanı-

---

5 Wisnovsky [1:36], Adamson vd. (ed.), *Philosophy, science and exegesis* [1:35] içinde, 150-152.

6 Brown'ın belirlemelerini de hatırlmalı; *Canonization* [3:18] 20-46.

7 Ayrıca bkz. G. W. Most, "Preface," *Commentaries-Kommentare* (Gottingen, 1999) içinde, s.s. VII–XI.

lır olması –ve doğrusu tarihselleşmesi de– yorum aracılığıyla gerçekleşir. Pek çok entelektüel akımın –Yunan felsefesi, İskenderiye filolojisi,[8] Yahudilik ve Avesta– kökleri daha önceki dönemlerde olsa da Birinci Binyılın bu kadar önemli olmasının nedeni de budur. Fikirlerin ve âlimane tekniklerin, örneğin finansal işler ya da gerdek yatağı gibi meseleler üzerine kutsal metinlere dayalı yorumlarda yankılarını bulan toplumsallaşması ve gündelik hayata yayılması olgusu içerisinde, elit olmayanların tarihi üzerinde fikirlerin etkisini tam olarak takdir edebiliyoruz.

Birinci Binyılın hemen öncesine kök salmış bir başka gelenekle, tektanrıcı olmayan Antik Çağ ile, yani MS birinci yüzyıldan üçüncü yüzyıla bir hayli yorumlanan ve ardından da Justinianus döneminde yazılı kanunlar biçiminde düzenlenen Roma hukukuyla başlayacağım. Ondan sonra da üç tektanrıcılığa döneceğim: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam.

Roma Hukuku

Birinci Binyılda üretilmiş üç büyük metinsel anıtın ikisi kutsal kitaplardan –Yeni Ahit ve Kur'an– üçüncüsü de Justinianus'un *Medeni Kanun*'udur (*Corpus iuris civilis*).

> "Justinianus'un gösterişçi ama beyhude zafer unvanları [diyordu Gibbon] toza toprağa karışıp gitmiş, fakat yasa koyucu unvanı okunaklı ve ebedi bir anıtın üzerine işlenmiştir. ... Romalıların kamusal aklı Avrupa'nın dâhili kurumlarının içine sessiz ama titiz bir biçimde zerk edilmiştir" ve geç Antik Çağ'ı yalnızca politik ve askeri olaylar ile ekonomik döngüler bağlamında bir 'çöküş' olarak tanımlayanların dikkatini maalesef çekmiyor olsa da "Justinianus'un yasaları hâlâ bağımsız ulusların itaatini ya da saygısını telkin etmeye devam etmektedir."[9]

---

8 P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford, 1972) 1.447-479.

9 Gibbon 44: 2.778. Son yargısı bir hayli nüanslı: bkz. Womersley baskısına "Inroduction," lxxxi-lxxxiii.

Roma hukuku,[10] MÖ 451-450'de özel bir komisyon tarafından oluşturulan ve bilebildiğimiz kadarıyla, karşılaştırılabilir sonuçlar içerse de Sina Dağı'ndaki dramaya dönük tek bir imanın bile bulunmadığı ilk yasa metni olan On İki Tablet'ten itibaren birikimsel bir seyir izlemişti. Daha kozmopolitan bir topluma doğru bir gelişim ve daha sonra ilave edilen yasalarla mülga kılınmış olsa da On İki Tablet, Justinianus'a kadarki binyıl boyunca geçerliliğini büyük oranda korumuştu.[11] Cicero, okul çocuklarının On İki Tablet'i kalpten benimsediklerini söylemektedir. Yeni ihtiyaçlar doğrultusunda hukukun genişlemesi ve yorumlanması (lex) işi hukuk bilginlerinin bir görevidi; bu bilginlerin bağlı olduğu disiplin (ius) yaklaşık olarak MÖ üçüncü yüzyılın başlarında ortaya çıkmış ve [bizler tarafından da] tanınan temsilcilerini, Yunan felsefesinden türetilmiş çeşitli diyalektik yöntemlerle birlikte, ikinci yüzyılın ortalarından itibaren yetiştirmeye başlamıştı.[12] Bu durum, Roma hukukuna sistematik çözümlemeyi mümkün kılan mantıksal ve teorik bir boyut kazandırmış ve olay bazlı/doğaçlama prosedürleri imparatorluğun hızla genişlemesine yanıt vermekte zorlanan bir geleneği bir birlik içerisine sokmuştu. Yine Roma hukuku, özsel bakımdan pragmatik nitelikli olarak kalmıştı – genel ilkelerden çıkarım yapmaktan sakınılıyordu. Bu hukukun açıklığı ve gücü de buradan geliyordu.

Roma hukuku, klasik safhasına Augustus'un hükümranlık yıllarında geçti. Özellikle de daha önceki eserler üzerine yazılan yorumlarla, hukuk bilginleri geçmişle bir süreklilik

---

[10] F. Wieacker, *Romische Rechtsgeschichte* (Munich 1988-2006) – tamamlanmamış haliyle bile ikinci cilt muazzam bir kaynak niteliğindedir. İnternetten erişilebilecek kimi öğeler için bkz. www.ucl.ac.uk/history2/volterra/resource.htm.
M. Humbert (ed.), *Le Dodici Tavole* (Pavia, 2005). Onların tarihselciliğine yönelik kuşkucu bir görüş için bkz. M. T. Fogen, *Romische Rechtsgeschichten* (Gottingen, 2002) 63-69 (Luca Giuliani'nin gönderim yapma nezaketi).
O. Behrends, "Die geistige Mitte des romischen Rechts," *ZRG* 125 (2008) 25-107.

tesis etmek, hukuksal emsal ağını yoğunlaştırıp geliştirmek arayışına girmiş ve bunu da Stoacılık ile Aristoteles'e borçlu oldukları akılcı bir çerçeve içerisine oturtmuşlardı. Yaklaşık 150 yılında Gaius adlı biri başlangıç düzeyinde bir ders kitabı hazırladı: *Kurumlar*. Bu çalışmanın sonradan büyük etkileri oldu; özellikle de Justinianus'un *Derleme*'si –*Pandekte* olarak da bilinen medeni hukuk derlemesi– üzerinde (neredeyse hiç zarar görmemiş bir halde kalmış yegane Roma hukuku belgesi olan bu derlemenin içeriği felsefi örnekleri model alarak bölümlenmiştir). Klasik dönem Severan hanedanına (193-235) hizmet eden hukuk bilginleri döneminde doruğuna vardı. Bu bilginler imparatorluğun resmi bildirgelerini (bireysel dilekçelere verilen yanıtlar) topluyor ve bunları etkileyici bir özel hukuk gövdesi olarak biçimlendiriyorlardı. Severan dönemi hukuk bilginleri arasında kayda değer olanları, açıklayıcı yeteneği pek güçlü olmasa da "muazzam bir dehası"[13] olan Papinian (öl. 212); daha kolay anlaşılır, daha sistematik ve daha ansiklopedik nitelikli kabul edilebilecek durumdaki Ulpian (öl. 223) ve Paul (öl. yaklaşık 210) sayılabilir. Bu son ikisi, devasa yorumlarında, Justinianus'un *Derleme*si aracılığıyla günümüze ulaşan cumhuriyet hukuku ve imparatorluk hukukundan artakalanları muhafaza etmişti. Onların muhafaza ettiği şeyler *Derleme*'nin içeriğinin yaklaşık yarısını oluşturmaktadır. "Odağın keskinliği kesindir; Roma dünyasının günümüze kalmış hukuksal metinlerinin pratik olarak içerisinde üretildiği dönemin kısalığı daima şaşkınlık vericidir."[14]

Ulpian içtihat bilimini "ilahi ve insani şeylerin bilgisi, neyin adil neyin adaletsiz olduğuna ilişkin bilim" olarak tanımlıyordu. Bu "hakiki felsefeydi"; hukuk bilginleri onun rahipleriydiler.[15] "Büyük bir hukukçunun evi, bütün topluluğun

---

[13] *Theodosian code* [4:73] 1.4.3.2.

[14] D. Ibbetson, "High classical law," *CAH* 12.186. Yorumun önemi konusunda bkz. Schiavone, *Invention of law* [1:37] 356–57 ve n. 64.
Digest [ed. T. Mommsen,yeniden gözden geçiren P. Krueger, *Corpus iuris civilis* 1 (Berlin, 1928); ed. & çev. A. Watson (Philadelphia 1998, gözden

kâhin koltuğudur" diye ilan ediyordu Cicero ve özellikle de forumda bir işe girişecekleri zaman, akla gelebilecek her türlü iş konusunda, bütün yurttaşlar bu kâhine başvuruyorlardı.[16] Roma hukuku "kâhinlik" ve "kutsal metinler" karşısında Aristotelesçilikten daha dirençli olsa da erken dönem yasalarının, özellikle de On İki Tablet'in bakiyesi, istikrarlı bir biçimde hürmet ve yorum konusu olmayı sürdürüyordu; bu da Roma hukuk bilimcilerini yorumcular olarak tasniflemeyi haklı kılmaktadır. Fakat üçüncü yüzyılın sonlarına doğru imparatorun gittikçe artan mutlakçılığı ve yasanın biricik kaynağı olarak imparatorun rolünün gittikçe güçlenmesi, yerlerini özellikle de Diocletian[17] (284-305) zamanında yasa yazıcıların ve derlemecilerin antolojilerine ve özetlerine bırakan hukuk bilginlerinin gölgede kalmasına neden oluyordu. Bu eğilimin en önemli iki örneğinden biri Hadrianus'tan 291'e kadarki imparatorluk resmi bildirgelerini toplayan *Codex Gregorianus*'ken diğeri de Diocletian tarafından 293-294'te gerçekleştirilen resmi bildirgeleri toplayan *Codex Hermogenianus*'tur.[18]

En azından yarı resmi bir nitelik taşıyan bu kodlar, kronolojik olarak düzenlenmiş bir rulolar arşivi aracılığıyla örnek olaylara ilişkin arayışları bir hayli kolaylaştırmışlardı; ayrıca üçüncü yüzyılın ortalarında gerçekleşen kargaşalığın ardından Diocletian'ın revize edilmiş ve akılsallaştırılmış bir Romanitas kurma arzusunu da görünür kılıyorlardı. Artık daha

---

geçirilmiş baskı)] 1.1.1.1, 1.1.10.2; Ibbetson [6:14], *CAH* 12.192; Schiavone, *Invention of law* [1:37] 424–28

Cicero, *On the orator* [ed. A. S. Wilkins (Oxford ,1902); çev. E. W. Sutton & H. Rackham (Cambridge, Mass. 1942)] 1.45.200, 3.33.133.

D. Johnston, "Epiclassical law," *CAH* 12.202–6.

S. Corcoran, *The empire of the Tetrarchs* (Oxford, 2000, gözden geçirilmiş baskı), 25–42; S. Connolly, *Lives behind the laws: The world of the Codex Hermogenianus* (Bloomington, Ind. 2010), 39–45. *Gregoryen Kodlarının* yakın dönemde keşfedilmiş Latince fragmanları: S. Corcoran & B. Salway, "*Fragmenta Londiniensia Anteiustiniana*", *Roman legal tradition* 8 (2012), 63-83. Her iki yasa metninin Süryanice çevirileri akademik literatürde her zaman fark edilmeyebiliyor: W. Selb, *Sententiae syriacae* (Viyana, 1990) 189–196.

revaçta olan bir kodeks formu[19] kullanıyorlardı: Romalılaşma süreçlerinin indeksinin oluşturulmasında hayati bir niteliğe sahip yeni bir teknolojiydi bu ve kökleri MS birinci yüzyılın Roma'sındaydı.[20] Origenes ile Eusebius'un da geniş kavramsal ufukları kolaylıkla erişilebilecek bir format içerisinde taramak yönündeki ilmi derlemeler işini kolaylaştırmak için bunu kullandığını zaten görmüştük. Kodeksin popülerliği, hiç kuşku yok ki Roma hukuk geleneğinde –ve belki Kilise geleneğinde de– sözlü aktarımdan köklü bir kaymaya da işaret etmektedir. Fakat göreceğimiz üzere, sözellik Yahudilik ve daha sonra da İslam açısından merkezi niteliğini korumuştur. Bu, kitapların daha az öngörülebilir ve daha az kontrol edilebilir dolaşımıyla karşılaştırıldığında, ilmi grupların tekelini güçlendiriyordu, ama aynı zamanda geleneğin canlılığını artırıyor ve geleneğin taşıdığı temel kanaatlerin gücünü yoğunlaştırıyordu. Yine de bu, bir "şu ya da bu" tercihi durumu oluşturmuyordu. Alıntılama ve okuma bir arada mevcuttu. "Kur'an" her iki anlama da gelmektedir.

Bir tür Romalılık kimliği duygusunun, "Romamerkezci bir uylaşımın" konsolide edilmesi işinde Augustus, Hadrianus ve onlardan geri kalmayan Severan hukukçuları tarafından sergilenmiş olan ilerlemeler[21] göz önünde bulundurulduğunda, Diocletian'ın Romalılığı yeniden diriltme projesi gerçekçi değildi. Yine de gerilimler uzun süredir açıktı ve bir kuşak bile geçmeden, Konstantin Hıristiyanlığı benimsediğinde iyice belirginleştiler. Bu, çoktanrılı Roma geleneği ile Kilise arasında ve ayrıca imparatorluğun himayesini edinme mücadelesi içindeki farklı Hıristiyanlık yorumları arasında ikili bir çatışmanın ortaya çıkmasına neden oldu. Yasaların yazılması yönündeki dürtü henüz terk edilmemiş olsa da miras alınmış yasa ve prosedür gövdesi ve imparatorluğun otorite sahibi hukuk

---

19 Wieacker, *Romische Rechtsgeschichte* [6:10] 1.135–137.

20 Bagnall, *Livres chretiens* [6:4] 90–93; ayrıca, M. Nicholls, "Parchment codices in a new text of Galen," *Greece and Rome* 57 (2010) 378–386. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium* [5:6] 45–61, 79.

bilginlerinin yazdıkları, teorik üstyapıların daha önce hiç olmadığı kadar sorgulandığı bir çağda Romanitas'ın vazgeçilmez mihenk taşını sunacaktı. Daha önceki araştırmacıların geç Roma hukukunun hikâyesinin taşlaşmaya ve dolayısıyla da çöküşe denk bir yasa kodlaması olduğu biçimindeki kabullerine karşın, gerçekte, bu dinç ve gelişmekte olan bir organizmaydı.[22]

Yeni, Hıristiyanlaşmış bir toplumun hukuksal zemini konusunda sistematik bir açıklama girişiminin ancak Konstantin'den bir yüzyıl sonra gerçekleşmesinin nedeni kısmen Roma hukukunun ve toplumunun dayanıklı pragmatizmidir. *Musa'nın Yasaları ile Roma Yasalarının Karşılaştırılması* olarak bilinen belge, iki geleneğin bağdaşabilirliği ve Musa'yı klasik hukukçular ile yasa yazıcılığı etkinliğinin Diocletian dönemindeki iki ürünü ile uyumlu kılınmasının uygulanabilirliği konularında kimilerinin hâlâ Roma'nın güven tazelemesini –terimin tam da Eusebius'taki anlamıyla– nasıl da beklemekte olduklarını göstermektedir.[23] Ardından Theodosius II'nin (408-450) hükümranlık döneminde, nihayet, Konstantin'den beri ilan edilen yasaların –Hıristiyan yasaların– yazılı hale getirilmesi ve hem pratik nedenlerle hem de kendisine yaslanılacak bir 'yaşama kılavuzu' (magisterium/ratio vitae) formüle etmek için bir hukuk görüşünün düzenlenmesi ve homojenleştirilmesi yönünde bir ihtiyaç duyulmuştu.[24] Fakat 438'de Konstantinopolis'te yürürlüğe giren *Theodosius Yasaları* felsefi bir denemeye benzemiyordu. "İmparatorluk beyanlarına giydirilen teşvik edici retorikten"[25] vazgeçmişti bu metin. Akılsal düşünümü teşvik etmek bir kenara, açıkça imparatorluk hu-

---

J. F. Matthews, *Laying down the law: A study of the Theodosian Code* (New Haven, 2000) 10–30; C. Humfress, *Orthodoxy and the courts in late Antiquity* (Oxford, 2007) 18–19.

23 R. M. Frakes, *Compiling the Collatio legum Mosaicarum et Romanarum in late Antiquity* (Oxford, 2011).

Theodosian code [4:73] 1.1.5; ayrıca A. J. B. Sirks, *The Theodosian code* (Friedrichsdorf, 2007), 36–53.

25 Matthews, *Laying down the law* [6:22] 20.

kukçularının, özellikle de Severan dönemi hukukçularının (Dominatus döneminde bunlara denk hukukçular çıkmamıştır) prestijini muhafaza ediyordu ve ciltler dolusu yazılarda ifade edilen fikirler farklılık gösterdiğinde bir öğreti tesis etmek için gerekli mekanik türde kurallar oluşturmaya hasredilmiş bir metin durumundaydı.[26] İçtihada ilişkin bir derleme bir başka yüzyılı beklemek zorundaydı. Theodosius'un buyurgan ortodoksluk beyanını içeren kodeks de formel olarak Eski Roma Senatosu'na sunuldu ve Senato bunu şevkle onayladı[27] – Kitab-ı Mukaddesle ilgili benzer bir muamele için aşağıya bakınız.

Konstantin'in, Theodosius'un ve Leo'nun Yasaları olarak bilinen Latince değil de Yunanca olan derlemeyi de hatırlamak gerekiyor. Buradan itibaren *Theodosius yasa yazıcılığının* ve genel olarak yasamanın dili Yunanca olarak kalacaktır. Zikredilen *Yasalar* kitabının Leo'nun (457-474) hükümranlığının hemen ardından okul eğitimi için oluşturulmuş olduğu açıktır. Bu metin önce *Suriye-Roma Yasa Kitabı* adıyla Süryaniceye ve sonra da Ermeniceye, Gürcüceye ve Arapçaya çevrildi. Hıristiyan-Roma yasalarına yönelik talep ve bu yasaların dayanıklılığı oldukça etkileyiciydi ve bu derleme, muhtemelen, Justinianus'un yasası olmayışıyla, Doğu Kilisesi'ne ve Kalkedoncu olmayan (miafizit) dünyaya damgasını vurmuş ve dolayısıyla da baskıcı Kalkedon kurumunun işbirliği tarafından lekelenmemişti.[28]

Justinianus'un imparatorluk yasasının (lex) ilk baskısı 529'da yapıldı ve 534'de de gözden geçirilmiş baskısı yapıldı.[29] Theodosius'un "büyük oranda yeni olan yasanın sonuna ek

---

26 *Theodosian code* [4:73] 1.4.3 (Celp Yasası, 426).

27 J. Harries, *Law and empire in late Antiquity* (Cambridge, 1999) 64–66.

28 W. Selb & H. Kaufhold, *Das syrische-romische Rechtsbuch* (Viyana, 2002).

29 C. Humfress, "Law and legal practice in the age of Justinian," ve C. Pazderrnik, "Justinianic ideology and the power of the past," Maas (ed.), *Age of Justinian* [1:34] içinde, 161–212; S. Corcoran, "Justinian and his two codes," *Journal of juristic papyrology* 38 (2008) 73–111.

olarak Hıristiyan meselelerini koymasına"[30] karşılık Justinianus yasası, Hıristiyan ortodoksluğunun çınlayan bir deklarasyonu ile başlıyordu. Bu yasaya özel hukuk ve hukuksal kanaat (ius) üzerine yoğun bir gövde –ki bu gövde yüzyıllar içerisinde çığırından çıkmıştır: 2000'den fazla kitap, yaklaşık 150.000[31] satırda özetlenmiş üç milyondan fazla satır– ve hukuk öğrencileri için hazırlanmış *Kurumlar* adlı bir el kitabı eşlik ediyordu. Her ikisi de 533'te yazılmıştı. Bütün bunlar Theodosius'tan ziyade Diocletian örneğini izliyor ve gerisin geri Hadrianus'a kadarki pagan dönemlere dek uzanıyordu. Justinianus bunu yapabilmişti, çünkü bağlamından kopardığı ve yeniden yayımladığı yasalar, en başta paganlar tarafından ortaya konmuş olsalar dahi Hıristiyanlık tarafından vaftiz edilmişlerdi ona göre (tıpkı yok saydığı yasaların güçlerini kendiliğinden yitirmeleri gibi). "Tanrı, imparatoru yaşayan yasa (lex animata) olarak insanların içine göndermekle bizzat yasaları imparatora tabi kılmıştır" diye ilan ediyordu Justinianus.[32] Bu metnin 1. Bölümü "Yüce Teslis ve Katolik Kilisesi Üzerine" başlığını taşımaktadır. *Derleme*'nin bitiş bölümü "göklerin esini ve yüce Teslisin kayrasına" tahsis edilmiştir.[33] Hukuksal yorumların yazılması konusunda Justinianus sınırlamalar arayışında olmuş[34] (pek de başarılı olamamıştır); Roma içtihadının çok sesli yorum döneminin yeniden canlandırılmaması yönünde bir eğilime işaret etmiştir. Özel hukuk uzmanlarının değil impa-

---

30 S. Corcoran, "The publication of law in the era of the Tetrarchs," A. Demandt vd. (ed.), *Diokletian und die Tetrarchie* (Berlin, 2004) 62.
Tanta Anayasası (533), *Digest*'e önsöz, [6:15], §1.
Justinian, *Novels* [ed. W. Kroll & R. Schoell, *Corpus iuris civilis* 3 (Berlin, 1912)] 105.2.4 (536); ayrıca J. H. A. Lokin, "The significance of law and legislation in the law books of the ninth to eleventh centuries," A. E. Laiou & D. Simon (ed.), *Law and society in Byzantium* (Washington, D.C. 1994), 72–76, 81–82.

33 *Tanta* Anayasası (533), *Digest*'e önsöz, [6:15], §1, ve ayrıca "Önsöz"

34 Wieacker, *Romische Rechtsgeschichte* [6:10] 2.300, 325–326; ayrıca J. F. Haldon, *Byzantium in the seventh century* (Cambridge, 1990) 260 ve n. 24.

ratorun öngörüleri doğrultusunda –neredeyse– yeni bir vahiy biçiminde vuku bulmuştu.

Arap fetihlerinin hızlandırdığı kriz hukuksal geleneği tahrip etmedi. Bu gelenek de politik ve dinsel yaşam gibi gelişimini sürdürdü. Justinianus'un *Corpus*'u, Hıristiyan Roma'nın egemenliğinin kesin olarak Tanrı'dan geldiği fikrinin sembolü olarak otoriter mevcudiyetini muhafaza etti.[35] Fakat yine tam da bu nedenle gündelik kullanımda örtük bir biçimde çarpıtılmaya yatkın bir yanı da bulunuyordu; çünkü tartışma ve yorum aracılığıyla yenilenmesi olanağı yoktu.[36] Justinianus'un *Corpus*'una dayanmasına rağmen III. Leo'nun 741 tarihli *Ecloga*'sı, sahip çıktığı çalışmadan o kadar ciddi farklılıklar sergilemektedir ki "anlaşılmaz" hale gelmektedir – güncel dil içerisinde yeniden biçimlendirilmediği sürece her bilgi geleneğinin başına gelir bu. Hem özgül değişimler göz çarpmaktadır –örneğin ceza hukuku ve evlilik hukuku içinde ve mesela bedensel sakatlamanın bir ceza olarak belirmesi gibi– [37] hem de daha genel değişimler – örneğin yasa, artık bir *lex animata* olarak imparatordan değil doğrudan doğruya Tanrı'dan gelmektedir.[38] 900'de oluşturulan *Bazilikalar* eski Yunanca çevirileri içerdikleri Latin yüklerden arındırmak ve daha tematik bir yapıyı düzenlemek suretiyle *Corpus*'a yeni bir yaşam çizgisi verdiler.[39] Sonradan *Corpus*'un statüsü yeniden ihtilaflı bir hal aldı ve dolayısıyla da on birinci yüzyıl ortalarındaki yazarlar *Bazilikalar* yerine orijinal Justinianus kaynaklarına öncelik vermeye başladılar.[40]

---

35 Haldon, *Byzantium in the seventh century* [6:34] 258–261.

36 B. Stolte, "Is Byzantine law Roman law?," *Acta Byzantina Fennica* 2 (2003–4) 122–126; Wieacker, *Romische Rechtsgeschichte* [6:10] 2.328.

37 Haldon, *Byzantium in the seventh century* [6:34] 85–86, 257, 262, 266–267.

38 Lokin; Laiou & Simon (ed.), *Law and society* [6:32] içinde, 76–80.

39 M. T. Fogen, "Reanimation of Roman law in the ninth century," L. Brubaker (ed.), *Byzantium in the ninth century* (Aldershot, 1998) içinde, s.s. 11–22.
Essay on bare contracts (*Meditatio de nudis pactis*) [ed. H. Monnier, *Etudes de droit byzantin* (Londra,1974) III.28–64] 6.25–27.

Yeni binyılda, Yunan Doğusundaki Roma hukukunun ne taze bir gelişimi ne de özgül bir olgunlaşması söz konusu oldu. Burada yasa, ilkesel düzeyde, birbiri ardından gelen Cermen krallıklarının Romanitas ile bir bağı ve ondan ödünç aldığı bir şey durumundaydı; bu yasanın ilk olarak Roma tebaası olan halklara uygulanıyor olmasına ve Akdeniz kıyılarındaki Burgonya ve Vizigot topraklarına erişiminin Kuzey'den daha kolay olmasına karşın. Gregorius, Hermogenius ve Theodosius yasaları biliniyor ve kullanılıyordu; örneğin 506'da *Alaric'in Dua Kitabı*'nda (*Lex Romana Visigothorum*). Narbonne ve Lyons gibi şehirlerde hukuk öğretimi altıncı yüzyıla kadar devam etti.[41] Tourslu Gregory, Felix adlı bir senatörün kölesi olan Andarchius adlı biri hakkında oldukça etkileyici bir hikâye aktarmaktadır:

> Bu köle Felix'in yazınsal çalışmalarına katıldı [belli ki Marsilya'da] ve öğrenme yeteneğiyle sivrildi. Vergilus'un eserleri, Theodosius yasalarına ilişkin kitaplar ve aritmetik konusunda son derece birikimli biri olup çıktı.[42]

Andarchius, eğitimini Frank Kralı Sigibert'in (561-575) sarayında bir iş bulmasını sağlayabilecek bir şeye dönüştürmeyi başardı. Andarchius çizgiyi aşıp da üzücü bir sonla karşılaşana dek Kral Sigibert onu devlet hizmetinde görevlendirdi.

Altıncı yüzyıldan sonra Roma ve Cermen nüfusları kaynaşmaya başlamıştı ve hukuk sistemleri de aynı şekilde iç içe geçiyordu. Roma'nın hukuksal mirasının fark edilebilir öğelerini yalnızca Kilisenin kanonik yasaları muhafaza ediyordu. Roma hukukunun nasıl muhafaza edildiği ve altıncı yüzyıl ile

---

[41] D. Liebs, "Roman law," *CAH* 14.254–56; T. M. Charles-Edwards, "Law in the Western kingdoms between the fifth and the seventh century," *CAH* 14.274, 277, 282–287; S. Lafferty, "Law and society in Ostrogothic Italy," *JLA* 3 (2010) 337–364.

[42] Tourslu Gregory, *History* [ed. B. Krusch & W. Levison (Hanover 1965); çev. L. Thorpe (Harmondsworth, 1974)] 4.46 (çeviri yanlışlarının düzeltilmiş olduğu metin).

yeniden canlandığı –ya olduğu gibi, ya özetler halinde ya da tekrar genişleyerek– on birinci yüzyılda Batıya nasıl intikal ettiği sorusu yalnızca şimdilerde yoğun araştırmaların konusu olmuş durumdadır.[43] Fakat bu intikal –doğrudan olmasa da– *Theodosius yasasının* intikaliydi.[44] Batının altıncı ve yedinci yüzyıllardan sonra Greko-Romen mirasını nasıl olup da gözden kaybetmediğini vurgulamak hususunda –Latin Aristotelesçiliğinin tarihi içindeki başka her şeyden daha çok– iş görmektedir. Augustus'un bıraktığı miras, Kalkedon'un yankılarıyla karşılaştırılabilir bir tartışmayı hiçbir zaman tetiklememiştir; İslam'la karşılaştırılabilir yeni bir güçlü aşı da söz konusu olmamıştır. Yine de imparatorluk sonrası Latin Batı bütünüyle Birinci Binyıldan hareketle yazılamaz ve daha geniş resimle bütünleştirilmesi yolunda en elverişli alanlardan biri hukuk alanıdır.

Doğu Roma'nın aksine Latin Batı, 1070'te Kuzey İtalya'da *Corpus*'un yeniden keşfedilmesiyle, İkinci Binyılın başlangıcında yeni bir çağ görmektedir. Pepo ve Irnerius gibi tarihçiler sayesinde (1050 – ve diğeri de 1125) bu, artık Bologna'daki yeni hukuk okulunun temel metni haline gelmişti (ün ve nüfuz, bu okulun kaderine yazılmıştı). *Corpus*, VII. Gregory'nin gerçekleştirdiği Papalık reformunda da hayati bir rol oynamıştı. Doğu Romalı hukukçuların Justinianus'un eserine yönelik kökleşmiş hürmetleriyle karşılaştırılınca, Latin hukukçuların pek de onu kullanmak zorunda hissetmemelerinin, ona parça parça başvurmalarının ve yanı sıra da yerel hukuku kullanmalarının İmparatorluk hukukçularının daha pragmatik ve olay bazlı yaklaşımlarına –*Kanunname*'ye değil de *Derleme*'ye–[45]

---

[43] M. H. Hoeflich & J. M. Grabherr, "The establishment of normative legal texts," W. Hartmann & K. Pennington (ed.), *The history of medieval canon law in the classical period, 1140–1234* (Washington, D.C. 2008) içinde, 2–3; W. Kaiser, "Nachvergleichungen von Novellen-und Codexzitaten," *ZRG* 125 (2008) 603–644; S. J. J. Corcoran, "New subscripts for old rescripts," *ZRG* 126 (2009) 401–403; http://www.ucl.ac.uk/history2/volterra/pv2.htm.

[44] J. Harries & I. Wood (ed.), *The Theodosian code* (Bristol, 2010) 159–216.

[45] Stolte, *Acta Byzantina Fennica* 2 (2003–2004) [6:36] 122–126.

daha yakın olduğu bile ileri sürülmüştür. *Kanunname*'yle ve *Anlatılarla* ya da hatta *Kurumlar* gibi ders kitaplarıyla karşılaştırıldığında *Derleme*'nin zenginliği ve ulaşılabilirliği Roma hukukunun yeniden dirilmesinde temel bir yere sahipti. Fakat bu erken dönem Batılı âlimlerin Justinianus'un *Corpus*'unda içerilen her şey karşısında duydukları dinsel nitelikli korkuyla karışık saygıyı da hafife almamak gerekir.[46]

Halifeliğe gelince, "erken dönem Müslüman dinsel hukuk uzmanlarının yabancı hukukların herhangi bir ilkesini bilinçli olarak benimsemiş olmalarının bütünüyle konu dışı olduğu"[47] sanılıyordu yakın zamanlara kadar. Halifelik altındaki Hıristiyan topluluklar kendi iç meselelerini Roma hukukuna göre düzenlemeyi sürdürüyorlardı;[48] fakat Müslümanlar kendi hukuklarını Kur'an'dan, Peygambere ve diğer sahabelere atfedilen sözlerin gittikçe büyüyen gövdesinden türetiyorlardı. Yine de din alimleri Emeviler döneminde ve Abbasilerin ilk zamanlarında, daha sonra kazanacakları hukuksal otorite konumunu henüz kazanmış değillerdi. Yakın dönemde, Harun Reşit (786-803) döneminde, *Corpus*'u (Medeni Kanun) model alan ve felsefi çeviriler projesinin doğumunu da gören yarım yüzyıl boyunca geçerliliğini koruyan, fakat akılsal teolojiye ve Mutezile'ye direnen aynı dinsel çevrelerin baskısı sonucu ortadan kaldırılan bir imparatorluk kanunnamesinin çıkarılmış olduğu biçiminde, maalesef bir hayli spekülatif olan bazı argümanlar da ileri sürüldü.[49] Bu tartışmanın sonucu nereye bağlanır, bilinmez, ama Süryani ve Yahudi dolayımlar ile hukuksal pratiğin devamlılığı aracılığıyla Roma hukukunun öğelerinin erken dönem Müslüman dünyasına girmiş

---

46 P. Stein, *Roman law in European history* (Cambridge, 1999) 43–47.

47 J. Schacht, *An introduction to Islamic law* (Oxford, 1964), 20–21.

48 W. Selb, *Orientalisches Kirchenrecht* 1 (Viyana, 1981) 213–216.

49 B. Jokisch, *Islamic imperial law: Harun al-Rashid's codification project* (Berlin, 2007); ayrıca R. Peters'ın yazdığı tanıtım yazılarına bkz., *Journal of the American Oriental Society* 129 (2009) 529–531; M. Tillier, *Revue des mondes musulmans et de la Mediterranee* 125 (2009), http://remmm.revues.org/6111.

olması muhtemeldir;[50] fakat imparatorluğa özgü ya da seküler bir gövdeye (*corpus*), Yunanca bir adlandırmayla "kanun"a yönelik ihtiyaç daha sonraki Müslüman devletler tarafından, özellikle de Osmanlılar tarafından duyulmuştur.

Rabbinik Yahudilik

Yahudi hukuku özel bir dikkati gerektiriyor.[51] Roma hukuku gibi Yahudi hukuku da tabletler üzerine yazılmış birkaç güçlü buyrukla başlamıştır. Fakat burada Tevrat'ın ve MS 100 yılında bile henüz tamamlanmamış olan Yahudi kutsal kanonunun ortaya çıkışıyla ilgilenmemiz gerekmiyor. Ben burada, MS 70 yılında Yahudi tapınağının yok edilmesinin ve buradaki rahiplerin dağılmasının ardından, ikinci yüzyılda yavaş yavaş ayrı bir grup olarak beliren rabbilerle ilgileniyorum.[52] Kutsal metinlerin ve hukukun İbranice yorumlanması konusunda rabbilerin dillere destan işleri, en canlı dönemini üçüncü yüzyıl Filistin'inde yaşadı. Rabbiler uyumsuz kutsal metinleri birbirleriyle uyumlu kılma ve dinsel, etik ya da toplumsal meselelere ilişkin kuralların, örneğin Sebt'e riayetin desteğiyle kanıtlar gösterme işinde uzmanlaşmışlardı. Başka bir deyişle aynı anda hem yorumculukla hem de yasamayla meşgul durumdaydılar. Hiç kuşku yok ki başlangıçta, tıpkı Cicero'nun anımsattığı Roma hukukçuları gibi rabbilerden de resmi olarak görüş istenmiş ve bu görüşler sözel bir biçimde aktarılmıştı. Roma içtihat biliminin prestijli dönemi yerini bir zayıflama evresine bırakırken, üçüncü yüzyıl, Tevrat'ta içerilen emirleri

---

[50] A. S. Ahmedov, "On question of influence of Roman law on Islamic law," *Diritto@storia* 8 (2009), www.dirittoestoria.it; Jokisch, *Islamic imperial law* [6:49] 61–62, Roma ve Yahudi hukukları arasındaki muhtemel ilişkiler üzerine.

S. T. Katz (ed.), *The Cambridge history of Judaism* 4 (Cambridge, 2006) şu bölümler: 12–14, 26–27, 33–35.

Bu sürecin altıncı yüzyıla kadarki genel bir muhasebesi için bkz. H. Lapin, *Rabbis as Romans: The rabbinic movement in Palestine, 100–400 C.E.* (New York, 2012) 38–63, 77–83, 151–167.

ayrıntılandırmak, netleştirmek ve tamamlamak üzere düzenlenmiş, ama bizzat kendi farklı yapısına sahip bulunan Mişna'nın keşfine tanıklık ediyordu. Muhtemelen dördüncü yüzyıl Filistin'inde ve daha kesin olarak da altıncı yüzyılda ve Filistin'in dışına da yayılmış olarak, rabbiler –çalışma evlerinde bir araya gelen öğrencileriyle ve "ortodoksi" olarak kabul ettikleri normları teşvik etme eğilimleriyle– umumi sinagog görevlileri olma yoluna girmişlerdi.[53]

"Kudüs" Talmudu ya da daha doğrusu Filistin Talmudu (çünkü dördüncü yüzyıl sonlarında ya da beşinci yüzyıl başlarında Tiberias'ta tamamlanmış gibi görünmektedir) Mişna'ya ilişkin yorumlar sunuyordu, ama bunlar kapsamlı ve sistematik değillerdi. Daha ziyade beş kuşak Filistinli bilgenin (*amoraim*) ve üç kuşak da Babil dönemi bilgesinin görüşleri öne çıkarılmıştı ve bunlar yalnızca Mişna'ya düşürdükleri ışık nedeniyle değil, ayrıca bizzat kendileri için de tartışılmaktaydılar. Babil Talmudu daha sonraki Babil kuşaklarını da karışıma katmaktaydı. Babil Talmudu, Justinianus'un *Corpus*'u ilan edildiğinde tamamlanmaya yakın olmalıdır (sekizinci yüzyıla doğru eklemeler yapılmış olsa da).[54] Filistin'deki benzeriyle karşılaştırıldığında, bunun yorumları daha kapsamlı, konudan konuya atlayan ve daha çağrışımsal bir nitelik taşıyordu. Edebi biçimi serbestçe seçilmiş konular üzerine tartışmalar biçimindeydi; fakat bunlar aktüel tarihsel tartışmalara ilişkin herhangi bir kayıt içeriyorlarsa bile bunlar idealize edilmiş ve üzerlerinden yeniden çalışılmış biçimde mevcutturlar. Günümüze kadar gelen süreçte, Bavli, Yahudi hukukunun en anıtsal dışavurumu olarak kalmıştır.

---

[53] S. Schwartz, "Rabbinization in the sixth century," P. Schafer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman culture* (Tubingen, 1998–2002) içinde, 3.55–69.

[54] D. Goodblatt, "A generation of Talmudic studies," Bakhos & Shayegan (ed.), *Talmud in its Iranian context* [4:64] 3–4, 12–18 (Daniel Boyarin'in gönderim nezaketi sayesinde).

Yorum geleneklerinin bir topluluk üzerinde elde edebileceği sıkıca kavrama halinin dikkati çeker ölçüde açık ve politik bir ifadesinde, Justinianus'un 553 tarihli *Novel 146*'sı sinagog hizmetleri sırasında kimi metinlerin sunulmasını yasaklıyordu, çünkü bunlar "yukarıdan peygamberlere verilmiş sözler olmaktan ziyade, yalnızca yeryüzünden konuşan ve ilahi hiçbir şeye sahip olmayan insanların icatlarıydı." Okuyucular "ipsos codices"e (yani rulolara) yapışmalı ve ikincil yorumlar ekleyerek emredilmemiş olanı yozlaştırmamalıydılar. Herkesin "yorumcuların günahkârlığının" ayırdına varması sağlanmalıydı. İnsanın aklına aynı imparatorun hukuk yorumculuğuna getirdiği sınırlamalar da düşüyor. Yahudilerle ilgili olarak Justinianus yazılı metinleri kendi terimleriyle, tercihen de yalnızca İbranice değil Septuagint'in (birebir anlamı 'yetmiş'tir; Yunanca Eski Ahit olarak da bilinir; İbranice metinlerin Yunancaya yapılmış ilk çevirisidir –ç.n.) Yunancası [çeviri de olsa] tarafından esinlenmiş olarak ışığa çıkmaları beklentisi içerisindeydi.[55]

Aynı toplumda ya da en azından aynı devlet altında işleyen hukuk sistemleri arasında ortak ilgi alanları kendiliğinden gelişir. Arada kavramsal bir akrabalık olabilir de, olmayabilir de. Romalı hukukçular ve Yahudi bilgeler ya da rabbiler, bir kere kodlandıktan sonra (özellikle de erken dönem rabbilerin durumunda olduğu üzere) devasa bir gövdeye sahip olan, henüz gelişmemiş olsa da uyum yaratan, türetimsel olsa da yaratıcı olan ve sonunda ilgili oldukları toplum bakımından normatif bir nitelik ve yarı-ansiklopedik bir statü edinen işler çıkarmışlardı ortaya.[56] Bu çalışmalar geniş mukayeselere da-

[55] Justinian, *Novels* [6:32] 146. Rabbinik çevreler kodeksi sekizinci yüzyıla kadar pek benimsememişlerdir: Goodblatt [6:54]; Bakhos & Shayegan (ed.), *Talmud in its Iranian context* [4:64] içinde, s. 3–4.
D. Stern, "On canonization in rabbinic Judaism," M. Finkelberg & G. G. Stroumsa (ed.), *Homer, the Bible, and beyond* (Leiden, 2003) 227–252; C. Hezser, "The codification of legal knowledge in late Antiquity: The Talmud Yerushalmi and Roman law codes," Schafer (ed.), *Talmud Yerushalmi* [6:53] 1.581–641. Eğer orta dönem Farsçasıyla yazılmış yasa

yanmaktadır – bunun tek nedeni de bunların esasları bakımından teolojik-olmayan bir karakter taşımaları değildir. Ama rabbilerin Roma hukuku konusunda büsbütün cahil olma olasılıklarının bulunmamasına karşılık Romalı yasa koyucuların Yahudi hukuku karşısındaki kesin cehaleti nedeniyle doğrudan borçları saptamak güçtür. Mişna ve Talmud'un imparatorluk hukuku bakımından, kültik ritüelleri ilgilenen kurallar dâhilindeki *Derleme*'den (hukukçuların kanunlarına dayanmaktadır ve bu nedenle de *Medeni Hukuk Gövdesi*'nin –*Corpus*– karşılaştırma yapılabilir tek bölümünü oluşturmaktadır) eksik yanları yoktur. İncillere gelince, onların içerdiği ruh Tevrat'ın yasa koyuculuğu karşısında bir hayli sadedir ve bu nedenle rabbinik çalışmaların Hıristiyan bir dengi bulunmamaktadır. Kilise de Roma hukukunun Hıristiyanlaştırılmasına eğilim duymuştur.[57] Rabbinik Yahudilik, şaşırtıcı olmayan bir biçimde, kendi üstüne kapalı bir dünya olarak tasarımlanmıştır sıklıkla ve bunu yapanlar yalnızca, rabbinik Yahudilikte Yahudi ulusal arzusunun bir damıtılmasının arayışına girmiş bulunan Siyonist alimler olmakla kalmamıştır. Her şeye karşın, bağlamsallaştırılmış bir tarihsel yaklaşım ve geç Antik Çağ üzerine incelemelerde bir işbirliği açısından rabbinik gelenekten bir hayli geç faydalanılmıştır, özellikle de ABD'de.[58] Elbette Roma hukukuyla ya da patristik gelenekle yakın bir karşılıklı etkileşimin bulgulanması beklenmiyordu; ama bu

---

metinleri karşılaştırmalı araştırmacılık için daha kolay erişilebilir durumdaysa, Babil Talmudu'yla karşılaştırılabilecekleri yer de burasıdır: Bkz. S. Secunda, "The Sasanian 'Stam': Orality and the composition of Babylonian rabbinic and Zoroastrian legal literature," Bakhos & Shayegan (ed.), *Talmud in its Iranian context* [4:64] içinde, s.s. 140–160.

İlk Müslümanların İncillerde sistematik bir hukukun olmayışı karşısında kafalarının karışmış olması muhtemeldir: A. Papaconstantinou,"Between *umma* and *dhimma*," *Annales islamologiques* 42 (2008) 148–149.

S. Schwartz, "The political geography of rabbinic texts," C. E. Fonrobert & M. S. Jaffee (ed.), *The Cambridge companion to the Talmud and rabbinic literature* (Cambridge, 2007) 80–93; Bakhos & Shayegan (ed.), *Talmud in its Iranian context* [4: 64].

eğilim Talmud'un geliştiği ortam ile Kilise içerisindeki gelişmeleri birbirine bağlayan daha geniş bir kültürel atmosferin varlığının farkına varılmasını sağlamıştır.

Peygamberlik-kehanet-kutsal söz-yorum çözümlemesi, burada, karşılaştırma için, Roma hukukunun sunduğundan daha emin bir zemin sunmaktadır. Önce Tevrat'ın Musası'na ilahi vahyin gelişi gelmektedir; ardından Yahudi kitab-ı mukaddesinin geri kalanı ve en sonunda da rabbinik gelenek, yani kutsal söz değil yorum gelmektedir ve Mişna da Tevrat'ın bölümlemelerini izlemek yerine temaları doğrultusunda bölümlenmiştir. Rabbilerin amacı kutsal sözlerden oluşan kanonu yorumlamaktı ve bu kanonun ifadesi, sabitlenmiş olduğu için, mevcut yordamlardan çok farklıydı ve âlimlerden oluşan elitler bunu yeniden yakalamak zorundaydılar. En azından benim süreci akademik olarak görme tarzım bu ve bu görüşü yalnızca Yahudilik için devreye sokuyor da değilim.[59] Fakat rabbilerin kendileri –özellikle de Filistin'deki kuzenlerinden farklı olarak Babil'deki rabbiler– bütün bir geleneği Tevrat olarak ve kendilerini de bu geleneğin ucundaki birikmişlik olarak görme eğilimindeydiler.[60] Sıklıkla alıntılanan bir hikâyede, Musa, Tanrı'yla alfabenin harflerine küçük taçlar iliştirdiği bir sırada karşılaşır. Tanrı "bu küçük taçları ve bir sürü yasayı açıklamaya" yazgılı bir adamın gelecek oluşuyla açıklar bunu. Musa bunun en parlak örneğini görmek isteyince Tanrı ona arkasına dönmesini söyler. Musa, kendini Rabbi Akiva'nın (imgeleminin gücüyle ünlü bir yorumcu; 135'te ölmüştür) dersliğinde en arka sırada otururken bulur. Musa

---

59 J. Bortnes, "Canon formation and canon interpretation," E. Thomassen (ed.), *Canon and canonicity* (Copenhagen, 2010) 189–191, 197–198, Jan Assmann'a başvurur.

60 I. Gafni, "Rabbinic historiography and representations of the past," Fonrobert & Jaffee (ed.), *Talmud and rabbinic literature* [6:58] 303–304; D. Kraemer, "Fictions and formulations: The Talmud and the construction of Jewish identity," H. Liss & M. Oeming (ed.), *Literary construction of identity in the ancient world* (Winona Lake, Ind. 2010) 237–238.

söylenenleri anlamaz. Zayıf düşmüş hisseder kendini; fakat sonra

> "öğrencileri Rabbi Akiva'ya "Rabbi, bunu nereden biliyorsun?" diye sordular. O da şu yanıtı verdi: "Bu, Musa'ya Sina'da verilmiş bir yasadır." Ve Musa rahatlamıştı."[61]

Başka bir ifadeyle, rabbilerin "sözlü Tevrat"ı –en nihayetinde yazılı hale de getirilmiştir– Tanrı'nın Sina'daki vahyinin soy çizgisinden doğrudan çıkıp da tanınmayacak düzeyde evrim geçirmiş halidir. Vahiyden yoruma, dağ başındaki kısa emirlerden okullardaki karışık hermenötiğe kadar bütün spektrumu kaplar. Sıradan insanlar yalnızca yazılı Tevrat'ı, Eski Ahit'in ilk beş kitabını bilirlerken rabbilerin aynı şekilde açımlanan fakat insani muhakeme öğelerini ve doğrusu, fikir ayrılıkları ile farklılıklarını ve dolayısıyla da Justinianus'un işaret ettiği üzere Sina vahiyleriyle ilişkisi açısından yenilikçi tutumları da içeren kendi Tevrat'ları vardı. Bu ise mümkünhakikatler (ya da en azından her bir öğrencinin yeteneklerine bağlı olarak çeşitli hakikat düzeyleri) anlamına geliyordu ki tektanrıcı geleneklerle pek de bağdaştırmadığımız bir olgudur bu.[62] Bu, aynı zamanda Hıristiyanlığın aksine açık uçlu bir kanon ve Tanrı'nın sözüne ilişkin daha rafine bir anlayışı hedefleyen daimi bir tartışma –insanın kavrayışının ötesinde olan kesin hakikat yerine hakikate yaklaşık bir şeyler için gayret eden modern bilim insanlarının rasyonalist tekniğine benzemektedir– anlamına gelmektedir.[63] Babil Talmudu, Kuzey Afrika ve Avrupa'daki daha yeni Yahudi topluluklarına da geçen ve on dokuzuncu yüzyılın liberal, sekülerleştirici ve

---

61 Babil Talmudu, Menahot 29b, alıntılayan ve tartışan E. S. Alexander, "The orality of rabbinic writing," ve D. Boyarin, "Hellenism in Jewish Babylonia," Fonrobert & Jaffee (ed.), *Talmud and rabbinic literature* [6:58] içinde, s. 42–43, 348–349.

62 Bkz. J. Howland, *Plato and the Talmud* (Cambridge, 2011), 45–49.

63 M. Fisch, *Rational rabbis: Science and Talmudic culture* (Bloomington, Ind. 1997), tartışma konusu, 192-196'daki Menahot 29b.

asimile edici güçleri ortaya çıkana kadar onları tanımlamakta olan bu bakış açısını kodlamıştı.[64]

O halde bizim yorum kültürlerimizin ortak paydalarını aşırı önemseme haline de girmememiz gerekiyor. Hıristiyanlık gibi rabbinik Yahudilik de Birinci Binyılın ilk döneminin bir ürünüydü. Kısmen ortak olan kutsal metinler ve İslam'ın da bunlara eğilmesi nedeniyle karşılaştırmalı bir yaklaşım gerekiyor elbette; fakat aynı zamanda ciddi karmaşıklıklar da söz konusuydu ve her zaman arzuladığımız kadar bilgi sahibi olamıyoruz. Örneğin Aristoteles mantığının kullanıma sokulma biçimlerini tartışırken, dördüncü yüzyıl Hıristiyanlığında ve onun yol açtığı tepkilerde, yakıtını *Organon*'un oluşturduğu münakaşacılığın ve Aristoteles gibi değil "balıkçılar gibi" gibi düşündüklerini beyan eden Hıristiyan entelektüelleri arasındaki kibrin sözünü etmiştim. Ama bu yapmacık tavrın ötesinde –ve Aristoteles'e yönelik süregiden ilgiye karşın– Pontuslu Evagrius (Konstantinopolis'te ve Mısır'da süren hayatı 399'da sona ermişti), beşinci yüzyılın sahte Sahte Dionysus'u ve Ninovalı Isaac (öl. yaklaşık 700) Tanrı hakkında konuşmanın boşuna olduğunu söylüyorlardı. En iyisi Tanrı hakkında mümkün olduğu kadar az şey söylemek ya da Tanrı'nın ne olmadığı hakkında konuşmaktı: Apofatik teoloji. "Aristotelesçi diyalektik gibi rekabetçi bilgi biçimleri, hiyerarşik bir statükonun ve tinsel tefsir işi içindeki rahiplerin meditasyonlarının önemini vurgulayan apofatik, mistik bir *theoria*'ya tabi kılınmıştı."[65] Ama daha skolastik bir yaklaşım da sürdürülüyordu ve özellikle de beşinci yüzyıldan yedinci yüzyılın başına kadar Nisibis (Nusaybin) okulu tarafından icra edilen dilbilgisel, tarihsel, tipolojik, alegori-karşıtı, spekülatif-olmayan ve *Organon*'dan etkilenmiş Kitab-ı Mukaddes yorumculuğunda örnekleniyordu. Sasani Mezopotamya'sında Doğu Kilisesi'nin

---

[64] G. Stemberger, *Der Talmud* (Munich 1994) 286–316.

[65] R. Lim, "Christian triumph and controversy," G. W. Bowersock vd. (ed.), *Interpreting late Antiquity* (Cambridge, Mass. 2001) 205.

taraftarları tarafından bunun propagandası da yapılıyordu.[66] "Geç" Helenizm içerisinde ortaya çıkan bu ilginç gelişmeler üzerindeki Süryani katkılarını bir kere daha not edelim.

Nisibislilerin Pumbedita'nın (Irak'taki Anbar yakınlarında bir yer) rabbileriyle konuşup konuşmadıkları konusunda hiçbir işaret bulunmuyor; ama her iki çevre de aynı bölgede, aynı çağda ve aynı yorum ortamında yer almıştır.[67] Daniel Boyarin rabbiler ile Hıristiyanlığın hem skolastik hem de apofatik düşünce çizgileri arasında bir ortak zeminin varlığını saptamıştır. Boyarin bir yandan Babil Talmudu'nun Tevrat'a yönelik tutkusunu ve "mantık kıyımındaki saf tinsel zevki" Nisibis'in skolastisizmi ile karşılaştırmaktadır. Fakat Talmudik gövdenin değişken durumunu; şimdi aşina olduğumuz biçimine ne kadar yavaş geldiğini ve sonraki kuşakların Babil rabbilerinin kesin bir bilgiyi izlemek yerine en beklenmedik öğeleri bile tartışmaya açma ve böylelikle de fikirlerin bir çoğaltımına ne kadar heveskâr olduklarını da hesaba katmalıyız.[68] Bütün bunların içerisinde, Boyarin, hakikatin farklı versiyonları arasında hüküm verme ve zihne bir birlik sağlama imkânı (daha önceki Filistin Talmudu tarafından hâlâ benim-

---

66 Grillmeier, *Jesus der Christus* [4:72] 2/3.252–256 (T. Hainthaler); P. Bruns, "Aristoteles-Rezeption und Entstehung einer syrischen Scholastik," P. Bruns (ed.), *Von Athen nach Baghdad* (Bonn, 2003) 32–34; Becker, *Fear of God* [5:94] 87–92. Dokuzuncu yüzyıl başlarında Hıristiyanların Nusaybin'deki okulda hâlâ *Organon*'u öğretiyor olma ihtimalleri konusunda bkz. S. Stroumsa, *Ginzei qedem* 3 (2007) [5:110] 143.
D. Boyarin, "Dialectic and divination in the Talmud," S. Goldhill (ed.), *The end of dialogue in Antiquity* (Cambridge 2008) 239–241; Y. Arzhanov, "Zeugnisse uber Kontakte zwischen Juden und Christen im vorislamischen Arabien," *Oriens Christianus* 92 (2008) 90–91. E. Narinskaya, *Ephrem, a "Jewish" sage* (Turnhout, 2010), Nusaybinli Efraim'in o şehirdeki rabbinik çevrelerle oldukça yakın ilişkiler içinde olduğunu ileri sürmektedir.

68 En iyi rabbi, açıkça absürt bir konum adına en çok argümanı tertipleyebilen rabbiydi: R. Kalmin, "The formation and character of the Babylonian Talmud," Katz (ed.), *Cambridge history of Judaism* 4 [6:51] 872; ve D. Kraemer, *Reading the rabbis* (New York, 1996) 60–70.

seniyordu bu görüş) bakımından, Yunan Hıristiyanlığı içerisinde de deneyimlenen bir çıkmazın bir semptomunu görmektedir. İznik'in sunduğu esin bir kere terk edildikten sonra –iyi tarafından bakarsak– topluluk artık öğreti üzerine bir bölünmeye daha az, pratik çoğulculuğa müsaade etmeye ise daha fazla eğilim duyuyordu.[69]

Bu tinsel ve entelektüel deneyimlerin benzerliğine karşın Yahudiler ile Hıristiyanlar arasında köklü bir güvensizlik söz konusuydu ve bu da onları temsil eden âlimler arasında üretken diyalogların ortaya çıkmasına engel oluyordu. Aynı Birinci Binyıl yorum kültürüne aittiler, ama yine de Yahudi Kitab-ı Mukaddes'ini Yahudilerin Mişna'nın yasa ve ritüelleri aracılığıyla, Hıristiyanların ise Yeni Ahit'in iman beyanı aracılığıyla[70] okuyor olmaları aralarına kapatılması güç bir mesafe yerleştiriyordu. İslam'ın gelişi ise beraberinde başka bir perspektifi getirmişti. Kur'an'ın son surelerinde hem Yahudilere hem de Hıristiyanlara yönelik bir düşmanlık zaten bulunuyordu; fakat metnin içerisinde bu yeni vahyin eskilerini izlediği ve onları güçlendirdiği hususunda da bir kabul söz konusuydu; ama bu eğilim, kendisini, eskilerin yorumcular tarafından gerçekleştirilen tahrifatının da düzeltilmesi olarak sunuyordu. Kur'an'ın Eski Ahit'e ve Yeni Ahit'e yönelik anıştırmalarla dolu olmasının yanı sıra keşişlerin ve rabbilerin rolü de tanınmaktadır; çoğunlukla eleştirel bir biçimde de olsa: "(Yahudiler) Allah'ı bırakıp, hahamlarını; (Hristiyanlar ise) rahipleri-

---

[69] D. Boyarin, *Border lines: The partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia, 2004) 151–201; yine Goldhill (ed.), *End of dialogue* [6:67] içinde, s.s. 226–239; yine [6:61], Fonrobert & Jaffee (ed.), *Talmud and rabbinic literature* [6:58] içinde, s. 341, 349, 358. Ayrıca Kraemer, *Reading the rabbis* [6:68] 71–85 (pratiğin çoğulculuğu); C. Batsch, "Le(s) corpus rabbinique(s): Questions de cloture," *Cahiers Glotz* 21 (2010) 359–370 (rabbinik literatürün anarşik oluşumu); A. Becker, "The comparative study of 'scholasticism' in late antique Mesopotamia: Rabbis and East Syrians," *AJS review* 34 (2010) içinde, s.s. 91–113.

G. G. Stroumsa (çev. S. Emanuel), *The end of sacrifice* (Chicago, 2009), 47–48.

ni ve Meryem oğlu Mesih'i rab edindiler."[71] İnsan, Muhammed'in Yahudilerle daha çok yüz yüze geldiğini hissedebiliyor. Kur'an da Hıristiyanların Kitab-ı Mukaddes'i gibi değil de tıpkı Tevrat gibi yasalarla doludur ve kimi beyanlarında rabbilerin izini görmek mümkündür.[72]

Halifeliğin kurulmasının, dünyadaki Yahudilerin çoğunun Doğu Roma'dan daha müsamahakâr bir yönetim altında birleşmesini sağlaması yedinci yüzyılda gerçekleşti. Bu da rabbilere Orta Asya'dan günün battığı yere kadar kendilerinin yeni Talmudik ortodoksilerinin ahlaki hegemonyasını dayatma imkânını verdi – yeni hükümdara, onun inancına ve vergi toplayıcılarına tek bir cepheden görünme gereksinimi hesaba katılırsa hiç de mantıksız değildir bu. İnanç ve uygulama konularındaki ihtilaflı sorunlar hususunda dört bir yandan Yahudiler, daha sonra dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda Bağdat'a taşınan Pumbedita ve Sura'daki akademilere (yeşiyot) başvuruyorlardı.[73] Fakat Müslüman dünyanın kendini öne süren dinsel ve politik elitlerine karşı direnişler ortaya çıktıkça dokuzuncu yüzyıl sonlarının rabbileri de kendilerini reddeden bir hareketle karşı karşıya buldular kendilerini: Karayitler.[74] Karayitler rasyonel teolojiyi benimseyerek kutsal metinler lehine Tevrat'ın sözlü geleneğini ve yeni dünya dili olan Arapça lehine Aramiceyi/İbraniceyi terk ettiler. Bu da onları özellikle de bütün dünyanın kaynaştığı Bağdat'ta hem Müs-

---

Kur'an, 5.82; 9.31 (alıntılayan ve çeviren A. Jones), 34.

72 R. Leicht, "The Qur'anic commandment of writing down loan agreements (Q 2:282)—Perspectives of a comparison with rabbinical law," A. Neuwirth vd. (ed.), *The Qur'ān in context* (Leiden, 2010) içinde, s. 593–614.
D. E. Sklare, *Samuel ben Hofni Gaon and his cultural world* (Leiden, 1996) 69–97, özellikle 71–72.
M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism* (Leiden, 2003), özellikle F. Astren,"Islamic contexts of medieval Karaism"; H. Ben-Shammai, "Major trends in Karaite philosophy and polemics"; M. Polliack, "Major trends in Karaite Biblical exegesis; D. Frank, *Search scripture well: Karaite exegetes and the origins of the Jewish Bible commentary in the Islamic East* (Leiden, 2004) 1–32, 248–257.

lüman hem de Hıristiyan düşüncesinin son akımlarının etkisine açık hale getirdi. Yakın zamana kadar Karayitler kıyıda kenarda kalmışlardı, fakat Rus kütüphanelerinin erişilebilirliğinin artması sayesinde şimdilerde yeni bir araştırma cephesi olarak belirmiş durumdadırlar. Bunun bir sonucu, onların entelektüel tercihlerinin, Birinci Binyıl Yehudacılığına daha önce zannedildiğinden çok daha fazla benzediğinin fark edilmesi olmuştur.

Burada yine kutsal metin yorumculuğu, hem Karayitlerin Hıristiyan ve Müslüman düşüncelerini özümseme kanalı olarak, hem de rabbilere karşı giriştikleri saldırı zemini olarak merkezi bir yer tutmaktadır. Dokuzuncu yüzyıl başlarında Davud El-Mukkamas[75] rabbilerin zayıf yapılar halinden düzenlenmiş, rekabetçi, çelişkili, aşırı-becerikli, kelime oyunlarıyla dolu ya da acayip uçuk yorumlarına karşılık Hıristiyan yazarların daha tutarlı yorum stiline olan düşkünlüğünü açıkça ortaya koymuştu. Kuzey Suriye'deki Rakka'da büyüyen Davud Hıristiyanlığa dönmüş ve Nisibis'te, kendisine biraz Aristoteles (*Kategoriler* ve *İsagoge*'nin yanı sıra, o dönem için şaşırtıcı bir biçimde *Ruh Üzerine*'yi de ele almışlardı) öğreten Hıristiyan bir filozofun yanında çalışmıştı.[76] Sonra yeniden Yahudiliğe dönerek, *Yirmi Bölüm* adlı kitabı, bilinen ilk Yahudi 'summa theologica'sını yazmıştı. Bu metinde Hıristiyanlığın çürütülmesiyle ilgili argümanlar ve Eski Ahit'in Yaratılış bölümü ve Yeni Ahit'in Vaiz bölümü üzerine Süryanice yorumların Arapça çevirileri yer alıyordu. Davud bir Karayit değil bir filozof addediliyordu; ama Karayitler de –özellikle de İbranice yazan Daniel El-Kumisi (dokuzuncu yüzyıl sonları) ve daha sonra da Kudüs topluluğunun bir üyesi olup Arapça

---

[75] S. Stroumsa (ed. & çev.), *Dāwūd ibn Marwān al-Muqammis's Twenty chapters* (Leiden, 1989), 15–35;"The impact of Syriac tradition on early Judaeo-Arabic Bible exegesis," *ARAM* 3 (1991) 83– 89; yine, *Ginzei qedem* 3 (2007), [5:110] 137–161.
H. G. B. Teule, "Nonnus of Nisibis," D. Thomas & B. Roggema (ed.), *Christian-Muslim relations: A bibliographical history* 1 (Leiden, 2009) 743–745.

yazan Yefet ibn Ali (öl. 1006 sonrası)– teksesli bir yazarlık deneyimi içinde ve filolojik, tarihsel konularda son derece özenli, Arapçaya çevirileri önemseyen[77] (El-Kumisi'den sonra) sistematik, sıralı ve bağlamsal yorumları benimsiyorlardı. Bu araçları kullanarak, göründüğü gibi ele alınır ve aklın ışığında değerlendirilirse, Kitab-ı Mukaddes'in genellikle *tek bir* doğru anlam ürettiğini gösterme arzusu içindeydiler. Bu, Rabbanileri (Karayitlerle karşıtlık içerisine sokulmak istendiğinde rabbinik söylem yanlılarına verilen ad) kızdırmıştı; ama Karayit yorumları, yerine göre, Midraş (Eski Ahit'in Aramice yorumları) mirasını da Mutezilenin Tanrı'nın içsel ve özsel birliği (yani yalnızca dışsal birliğine odaklanmaksızın) ile adaletine yönelik ısrarını da benimseyebiliyordu. Doğrusu, Karayit Yahudileri onların kitaplarını muhafaza etmiş olmasalardı, bugün Mutezile hakkında pek az bilgi sahibi olurduk. Karayitlerin etkisi yalnızca Doğuyla da sınırlı değildi. Gelecek yüzyıllarda İspanya Sefarad Yahudilerinin gerçekleştireceği büyük yorum başarılarının Birinci Binyıldaki ilk öncüleri onlardı.

Arkeolojinin ortaya çıkardığı üzere pek çok Yahudi topluluğun gündelik yaşamları bakımından kültürel olarak Yunanlı olmasına karşın Yahudiler, İskenderiyeli Philo'nun (öl. MS 50) kutsal metinlere ilişkin köklü bir biçimde Helenize olmuş yorumlarından beri felsefeye ciddi bir ilgi duymamışlardı. Rabbiler Philo'yu asla zikretmezler.[78] Fakat Davud El-Mukkamas ve sonra da Saadia Gaon (öl. 942) ile İshak El-İsraili (öl. 955) gibi İbrani kutsal metinleri üzerine olmakla birlikte Arapça yazan öncüler sayesinde dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda (oldukça başka türlü bir) felsefeye yönelik bir

---

[77] M. G. Wechsler (ed. ve çev.), *The Arabic translation and commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Book of Esther* (Leiden, 2008), 3–71; H. Ben-Shammai, "Daniel al-Qūmisī", *EIs3* 2013–2.87–90.

Greko-Romen felsefesiyle doğrudan rabbinik bir meşguliyet için EXIGUOUS kanıtlar için bkz. C. Hezser, "Interfaces between rabbinic literature and Graeco-Roman philosophy," Schafer (ed.), *Talmud Yerushalmi* [6:53] 2.161–187.

ilgi belirdi.[79] Saadia muhtemelen Abbasi dönemi Yahudiliğinin hızlı evriminde en merkezi konumu tutan entelektüeldi. Bütün eğitimini rabbinik gelenek içerisinde almış ve Sura Akademisinin başına geçmişti. Onun zamanında neredeyse bütünüyle Arapçaya çevrilmiş olan Aristoteles'i ve ilk Arap filozofu olan Kindi'nin Platoncu düşüncelerini oldukça iyi okumuştu. Kendi yazılarında Karayitlere karşı sözlü Tevrat geleneğini savunuyor, fakat aynı zamanda hem Yahudi kutsal metin yorumculuğunun hem de rabbinik bilgeliğin aklın otoritesiyle bağdaştırılabilir olduğunu gösteriyordu: Bu durum, Yunanlarda ve Mutezile de dâhil olmak üzere Müslüman teolojik söyleminde örneklenmişti. Kitab-ı Mukaddesin Tanrıyla ilgili olarak insanbiçimci bir dil kullanıyor olmasını metaforik bir şey olarak açıklama eğilimindeydi.[80]

Saadia Yahudi düşüncesindeki bir olgunlaşma olarak belirmektedir. Metodolojik bakımdan hala Süryani Hıristiyanlığının yorum geleneğine borçlu durumdadır,[81] fakat onun yordamı Davud El-Mukkamas'ın yordamından yine de daha Yahudice bir yordamdır. Birinci Binyılın sonunda Saadia ve birkaç kişi daha[82] Yahudiliği Arap entelektüel tartışmalarının

---

79 H. Ben-Shammai, "Kalām in medieval Jewish philosophy," ve T. M. Rudavsky, "Medieval Jewish Neoplatonism," D. H. Frank & O. Leaman (ed.), *History of Jewish philosophy* (Londra, 1997) içinde, 99–104, 120–123; S. Stroumsa, "The Muslim context," S. Nadler & T. M. Rudavsky (ed.), *The Cambridge history of Jewish philosophy* 1 (Cambridge, 2009) içinde, 39–59. Saadia üzerine daha fazlası için bkz. S. Stroumsa, "Saadya and Jewish *kalam*," D. H. Frank & O. Leaman (ed.), *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy* (Cambridge, 2003) 69–90; E. Schweid (tr. L. Levin), *The classic Jewish philosophers* (Leiden, 2008), 3–38.

80 H. Kreisel, "Philosophical interpretations of the Bible," Nadler & Rudavsky (ed.), *Cambridge history of Jewish philosophy* [6:79] içinde, 1.92–94. S. Stroumsa, "Prolegomena as historical evidence: On Saadia's introductions to his commentaries on the Bible," Wisnovsky vd. (ed.), *Vehicles of transmission* [3:18] içinde, s. 139–141.

82 Örneğin Sura-Yeşiva'nın (Pumbedita'yla birlikte Yahudi düşüncesinin iki büyük akademisinden biri –ç.n.) sonraki dönemdeki başkanlarından biri olan Samuel ben Hofni Gaon (d. 1013). Gaon'un rasyonel, eleştirel

oluşturduğu ana akımın içine doğru sürüklüyorlardı. Dokuzuncu ve onuncu yüzyıl Bağdat'ının olağanüstü ortamı içinde, entelektüellerin kendi kutsal metinlerinin otoritesini paranteze alarak, İskenderiye okullarında ve ardından da Süryanice ve Arapça çevirilerde düzenlenip rafine hale getirilmiş bulunan Yunan mantığının ve akılsallığının aygıtlarını kullanarak tartışma yürütmekte hemfikir olabildikleri bir yerde Yahudi sesinin de duyulmasını sağlamışlardı. Gerçekten de Saadia akılcı teolojiyi Yahudiliğin merkezine oturtmuştu ki İslam'da da tam aksi gerçekleşmişti. Yunan felsefesinin Arapçaya çevrilmesinde Yahudilerin neredeyse hiçbir rolünün olmamasına karşılık bir sonraki aktarımda, yani Arapçadan Latinceye aktarımda başı çekenler Yahudilerdi.[83] Bu tarihten sonra Yahudi felsefesi, Philo'nun ardından olduğu gibi kaybolmayacaktı bir daha; aksine hem Latin hem de Arap düşünce dünyalarının gittikçe artan bir enerjiye sahip bir çizgisini oluşturacaktı. Yalnızca Maimonides'in Aristotelesçiliğini (öl. 1204) düşünmek bile yeterli. Maimonides, ayrıca İslam felsefesinden değil de Arap felsefesinden söz etmemizin de pek çok nedeninden bir tanesini oluşturmaktadır.

Patristik Hıristiyanlık

Yahudilik ve İslam birbirlerine çarpıcı bir biçimde benzemektedirler. İlk Müslümanların eski imparatorluklara karşı asla taviz vermeyecek şekilde tek olan bir Tanrı adına kazandıkları şiddetli zaferler, Hıristiyanlığın silahlara ya da Tanrı vergisi yasalara başvurmaksızın, örtük bir stratejiyle Roma'nın içine nüfuz etme yönelimlerinden ziyade Eski Ahit'in sunduğu modelleri izlemektedir. Her iki din de kişisel idareyi, ev idaresini ve topluluk yaşamını kesin bir biçimde düzenlemektedir.

---

rabbiliği ve Mutezileye açıklığı Sklare tarafından müthiş bir biçimde tartışılmaktadır: Sklare, [6:73], 37–67.

[83] S. Stroumsa; Nadler & Rudavsky (ed.), *Cambridge history of Jewish philosophy* [6:79] içinde, 1.57–58.

Yine her iki din de dinsel elitlerin değil okullu yorumcuların ve hukukçuların baskın geldiği bir evrim geçirmiştir.[84] Ayrıca Kur'an'ın Yahudilerin Kitab-ı Mukaddesi ile --özellikle de Mezmurlar bölümüyle– diyaloğunu da not etmek gerekiyor. Ve Hıristiyanların kendilerini Mesih bilimine adadıkları bir yerde, burada saymış olduğumuz Müslüman düşünürler de Yahudi düşünürler de peygamberlik olgusu üzerine kafa yoruyorlardı. Hatta Yahudi yazarların kendi kutsal metinlerine Kur'an adıyla gönderim yaptıkları bile olmuştu.[85] Bu arka plana karşı, Hıristiyanlığı rabbinik Yahudilikten İslam'a giden yol üzerindeki bir din olarak kavramak yanıltıcı olabilir.[86] Yine de Hıristiyanlığın kendisi de rabbinizme paralel bir biçimde; kısmen de aynı metinlere[87] dönük olarak gelişen ve İslam'ın erken dönemlerindeki gönderim alanında somutlaşan duruma benzer bir şekilde, büyük bir yorum kültürü durumundaydı. Hıristiyanlığın bu geleneklerden farklılıkları da bunlara benzerlikleri de bir hayli öğreticidir. Daha sonraki Hıristiyan kültürleri üzerinde ve 2. Bölümde gördüğümüz üzere geç Antik Çağ çalışmaları alanında patristiklerin de büyük bir etkisinin bulunduğunu söylemeye bile gerek yok.

İsa'nın vaizliği hakkında Hıristiyanlığın 'peygamberlik' aşaması olarak söz etmek, İncillerin onu daha vaftiz edildiği andan itibaren Tanrı'nın oğlu olarak sunması göz önüne alınırsa, oldukça taraflı bir yaklaşım olarak görünmektedir. Bunun anlamı her ne olursa olsun, bunun ardından gelen şey, onun öğretisinin ondan önce gelen ve onun gelişini haber veren peygamberlerinkinden çok daha büyük bir otoriteye sahip olduğudur. Her şeye karşın İsa, kendisiyle karşılaşanların

---

[84] J. Neusner & T. Sonn, *Comparing religions through law: Judaism and Islam* (Londra, 1999).
S. Stroumsa; Nadler & Rudavsky (ed.), *Cambridge history of Jewish philosophy* [6:79] içinde, 1.52–53

[86] Pocock 2.108: "...*de tribus impostoribus* yazılarının daha sonraki bütün derlemecileri için İsa'nın bir yasa koyucu olmaması gibi bir sorun söz konusuydu..."
G. Stroumsa'nın argümanı, *End of sacrifice* [6:70]: özellikle bkz. 130.

bazıları tarafından İsrail'i uyarmak üzere Tanrı tarafından gönderilen peygamberler çizgisi içindeki bir başka peygamber olarak da kabul edilmiştir.[88] Bana göre onun peygamberî veçhesini kabul etmek, bir dizi dinde ortak olan hayati bir deneyimi, kurucunun deneyimini vurgulamakta ve Hıristiyanlığın kendi ilahi canlanma öğretisinden türettiği biricik iddialarına rağmen Hıristiyanlığı karşılaştırmalı bir yaklaşıma uygun hale getirmektedir. Ve İslam'da İsa kesin olarak bir peygamber kabul edilmektedir. Tanrı'nın bir oğlu olamaz.

Caesarealı Eusebius kendisinin *Kilise Tarihi* çalışmasının ilk on cildini, Mesih'in ilahiliği konusunda katı bir teolojik beyanla başlamak ve insani düzeyde de onun gelişinin kadim ve onurlu İbrani kavmi içinde (onların peygamberleri Mesih'in gelişini haber vermişlerdi) nasıl derin köklerinin bulunduğunu vurgulamak suretiyle, Hıristiyanlığın bu peygamberlik aşaması konusuna ayırmıştı. Doğrusu, "yakın zaman önce, Mesih'in öğretisi aracılığıyla Yahudi olmayanların tamamına yönelik yapılan tebliğ" ile "İbrahim'i izleyen Tanrıseverlerin gerçek dini ilk keşfedişleri, bu en kadim ve en antik keşif" özdeştir –"ilk, biricik ve hakiki" İbrahimî köken fikri, daha sonra İslam tarafından da aynen ileri sürülmüştür. Eusebius bazı güçlü teolojik ve tarihsel nedenlerle, kendiliğinden üretilmiş bir şey olarak Hıristiyanlık düşüncesine direnir. Ama aynı zamanda onun için Hıristiyanlar 'yeni bir ırktırlar' ve bu ırkın kurucusu da –daha önce de görmüş olduğumuz üzere– ilk Roma imparatoru olan Augustus'un hükümranlık döneminde ve "Mısır'daki Ptolemy Hanedanı"nın sona ermesinin hemen ardından doğmuştur.[89]

Eusebius Hıristiyanlığın peygamberlik aşamasını hem imparatorluklar tarihinin daha geniş akışı içerisine hem de 'yeni' bir insanlık tarafından başlatılan yeni bir dönemin başlangıcına yerleştirmektedir. Daha sonraki kilise tarihçileri bu

---

[88] Matta, 16:13-16; Markos 6:14-15; ayrıca İbranilere Mektup, 1:1-2, 3:1-6.

[89] Eusebius, *Ecclesiastical history* [3:35] 1.4.1–5.2.

şemayı değiştirmeden benimsemiş, yalnızca Eusebius'un ya da onun bir takipçisinin bıraktığı yerden devam etmişlerdir. *Kilise Tarihi*'nin paha biçilmez değeri, yeni dinin peygamberî başlangıçlarının yanı sıra kutsal metinler safhasıyla *ve* yorumsal/patristik safhanın bir taslağını sunmasından kaynaklanmaktadır. Anlatı tarihinden ve piskoposların bir listesinden oluşan temel çerçevesinin içerisine kutsal metinler kanonunun (bu bağlamda ilk defa Eusebius tarafından kullanılmış bir terimdir[90]) oluşumuna ilişkin ayrıntılı bir muhasebeyi ve kilisenin önde gelen figürleri tarafından özellikle de sapkınlığa karşı verdikleri mücadeleler içinde yazılmış diğer önemli yorum metinleriyle patristik yazıları yerleştirmekteydi[91] (burada, Eusebius, en azından, kendi döneminin Konstantinopolis Kilisesi'nde doruğuna varan kusursuz bir tarihsel gelişim olarak sunmayı tercih ettiği bir geleneğin çoksesli olabileceğini de kabullenmektedir). Bu iki safha, metinsel ve yorumsal safhalar, eşzamanlı ilerlerler, çünkü Kilisenin, kanon statüsünü hangi kitapların hak ettiği konusunu kesinleştirebilmesi dördüncü yüzyıl sonlarını bulmuştu – Eski Ahit (Septuagint) yenisinden çok daha fazla sorun çıkarmıştı bu hususta.[92] Justini-

---

90 Eusebius, *Ecclesiastical history* [3:35] 6.25.3; ayrıca bkz. L. M. McDonald & J. A. Sanders, "Introduction," *The canon debate* (Peabody, Mass. 2002) içinde, s. 12–13.

İskenderiyeli Dionysius üzerine bir örnek için bkz. Eusebius, *Ecclesiastical history* [3:35] 7.24–25. 'Patristik' kavramının ortaya çıkışı ve Eusebius'un bundaki rolü üzerine bkz. T. Graumann, "The conduct of theology and the 'Fathers' of the Church," Rousseau (ed.), *Late Antiquity* [2:9] içnde, s.s. 546–554.

Eusebius, *Ecclesiastical history* [3:35] 3.25; İncil'in son bölümü olan Vahiy de dâhil olmak üzere yirmi yedi kitabın en eski listesi için bkz. İskenderiyeli Athanasius, *Festal epistle* [ed. T. Zahn, *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (Leipzig, 1904) 86–92], 39; ayrıca B. M. Metzger, *The canon of the New Testament* (Oxford, 1987) 210–212; C. Markschies, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen* (Tubingen, 2007) 215–335; M. W. Holmes, "The Biblical canon," S. A. Harvey & D. G. Hunter (ed.), *The Oxford handbook of early Christian studies* (Oxford, 2008) içinde, s.s. 406–426; E. Thomassen, "Some notes on the

anus'un sinagog hizmetleri konusunda yasa çıkarırken üzerine parmağını bastığı liturjik konum ile öğretim arasındaki bağlantı ve bölgesel çeşitliliğin yaşanmış deneyimleri sayesinde bu görev kapsamlı ve kalıcı bir biçimde tamamlanmıştı. Ayrıca konsül kararlarına da ihtiyaç duymaksızın – gerçekte, Mesih'in mevcudiyetini temsil etsin diye sunağın üzerine yerleştirilen İncil kitabının (tıpkı Theodosius kodlarının Roma Senatosu'nun önünde sergilenmesi gibi) pek çok konsülü alt üst eden piskoposlar arasındaki üstünlük mücadeleleri açısından en iyi panzehir olduğu keşfedilmişti.[93] Daha sonra bu sahne Hıristiyan sanatı içinde sıklıkla betimlenir oldu; böylelikle Diocletian yanlısı zorbaların kitapların teslim edilmesi yönündeki taleplerinin[94] pratikte kabul edilmesi; yani Hıristiyanlığın piskoposların dini olduğu kadar bir Kitap dini olması durumu sembolik düzeyde netleştirilmiş oluyordu – kutsal metinlerin olduğu kadar amentülerin de dâhil olduğu bir halde bütün metinlerin ortodoks yorumunun zabıtalığı konusunda piskoposlar vazgeçilmez olsalar da.

Eusebius'un ilk dönem patristiklerine ilişkin muhasebesinde en önde gelen kişi, kariyerini İskenderiye ile Filistin Caesarea'sı arasında bölmüş olan Origenes'tir (öl. 254).[95] Eusebius'un Caesarea'daki entelektüel varisleri Pamphilus ve Eusebius (Caesarea piskoposu) ustanın kitapları üzerinde çalışmayı sürdürdüler.[96] Origenes ve Eusebius üçüncü yüzyıl ile dördüncü yüzyılın başları boyunca Hıristiyanlığın öz-farkındalığının ve öz-tanımlamasının [elbette eğitimle olmuş

---

development of Christian ideas about a canon," aynı yazar, *Canon and canonicity* [6:59] içinde, s.s. 9–28.

C. Walter, *L'iconographie des conciles dans la tradition byzantine* (Paris, 1970) 34–37, 61; 75–77, 147–148, 235–239.

94 Eusebius, *Ecclesiastical history* [3:35] 8.2.4.

95 Kullanışlı bazı muhasebeler için bkz. T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass. 1981) 81–94; A. Le Boulluec, "L'"école" d'Alexandrie," J.-M. Mayeur vd. (ed.), *Histoire du Christianisme* (Paris, 1990–2000) 1.560–578.

A. Carriker, *The library of Eusebius of Caesarea* (Leiden, 2003) 1–36.

bir şeydir bu ve temelini İskenderiye'den almaktadır] ana akımlarından birinin temsilcileri olarak belirmektedirler. Eğer Eusebius'un asli katkısı tarih alanında gerçekleşmişse, Origenes'in asli katkısı da Kitab-ı Mukaddes'in kitap kitap yorumundan damıtılmış, ardından Kilisenin liturjik çevrelerinin bir parçası olarak gündelik vaazlarda[97] ve genç öğrencilere yönelik öğretim çalışmalarında –bu, yalnızca bir kitabın söylenerek yazdırılmasından, kopya edilmesinden ve dağıtılmasından ibaret bir süreç değildi; aynı zamanda arada sırada vuku bulan eziyetlerin ve şehadetlerin [Origenes'in babası ve en az yedi öğrencisi de şehit düşmüştü] oluşturduğu bir arka plan karşısında yoğun bir pratik ve sözel tinselliğin devreye sokulmasıydı. Bu hususta Ravenna'daki Galla Placidia'da bulunan anıtmezarın üstündeki bir mozaikte yer alan ve İncil kitaplarıyla dolu bir kitaplığın yanında, bir haç ve bir kutsal kitap taşıyarak bir çekme kızağına doğru yürüyen şehit betimlemesi hatırlanabilir– açımlanmış bir teolojik katkıydı.

Origenes ilk Hıristiyan yorumcu değildi: Paul bir kenara, bizzat İnciller sıklıkla Yahudi kutsal metinlerine başvururlar. Origenes, Kutsal Kitap üzerine erişilebilir ilmin spektrumunu konuşlandıran ve kutsal sözün altta yatan tutarlılığı ile akılsallığını –dolayısıyla da bu sözün felsefeyle bağdaşabilirliğini– göstermek suretiyle filozofların yaptığı işlere benzer tarzda sistematik yorumlar yazan ilk kişidir.[98] Hıristiyanlığın tarihsel ve entelektüel bakımdan, yalnızca Roma (*Kilise Tarihi*) ve daha önceki imparatorluklar ile uygarlıklar (*Kronikler*) gibi bir arka fon karşısında –3. Bölümdeki gibi– değil, aynı zamanda Yunan

---

[97] Vaaz verme sanatına yönelik artan ilgi için bkz. W. Mayer, "Homiletics," Harvey & Hunter (ed.), *Early Christian studies* [6:92] içinde, s.s. 565–583. Münih'teki Bayerische Staatsbibliothek'te Nisan 2012'de bir metnin keşfedilmesiyle, Mezmurlar üzerine Origenes tarafından yazılmış ve daha önce bilinmeyen vaazdan oluşan Yunanca bir metinle birlikte on birinci/on ikinci yüzyıla ait bir el yazmasının keşfedilmesiyle bu ilgi yoğunlaşacaktır: http://www.uni-muenster.de/FB2/origenes /spektakulaererfund.html.
Furst [5:41], *IBALA* içinde.

felsefesinin, özellikle de Platon'un bir geliştirilmesi olarak da konumlandırılması meselesinde Eusebius, Origenes'te eşsiz bir örnek görmüştür. Ve Yunan felsefesi de antik İbranilerin bilgelik geleneklerinden türetiliyordu.[99]

Felsefeye, özellikle de Platonculuğa bu kadar derinlemesine gömülmüş olan Origenes, Kitab-ı Mukkaddesin yüzeyinde kalanlardan kaçan çok fazla öğe buldu. Büyük bir gayretle kutsal sözün aslına uygun anlamı üzerine çalıştı; Yunanca olduğu kadar İbranice de: Yahudi Kitab-ı Mukaddesi ile ilgili olarak kendi çağdaşı olan Yahudilere ve rabbilere başvurdu ve onların aksine Philo'dan çok etkilendi. Fakat daima filolojinin arkasında saklı, tinsel öğretinin peşinde oldu. Kutsal metinlerdeki pek çok karanlık nokta, saçmalık ya da tuhaflıklar – kendi bahçesinde gezinip duran Tanrı, kızlarıyla yatan Lut, dünyanın bütün krallıklarını gören İsa– bu alegorik yorum (oldukça uzun bir soyağacı vardır) stilini savunulabilir kılıyor ve Origenes'e felsefi, akılcı bir Hıristiyanlığı inşa edebileceği bir alan veriyordu. Yahudi kutsal metinlerinin yeni, Hıristiyan bir dağıtımına dair ön hazırlıkların da kurucusu durumundaydı – Yahudilik ile Kilise arasındaki zorlu ilişkiyi de bir nebze anlamlı kılan, fakat aynı zamanda, paralel bir yorum geleneği Yahudilikte öncelikle tarihsel bir çerçeve içerisine yerleştirilmiş yasayı görürken, onda tarih ve peygamberlik gören Hıristiyan eğilimi de tipik bir biçimde yansıtan "tipolojik" bir yaklaşımdır bu.

Origenes'te Hıristiyanlığın, felsefenin ve Yahudiliğin, henüz göreli olarak dogmatik olmayan onun çağında cezbedici görünen, fakat Konstantin'den sonra –özellikle de Justinianus döneminde– İsa'nın tarihsel gerçekliğinin altını oyduğu kuşkusuna yerini bırakan bir tinselleştirmeyle, sembolik bir alegorileştirmeyle bitiştiğini görüyoruz. Konstantin'in 325'te İznik'e çağırdığı bütün Kiliseyi içeren konsül, bağlayıcı bir

[99] C. Fraenkel, "Integrating Greek philosophy into Jewish and Christian contexts in Antiquity: The Alexandrian project," Wisnovsky vd. (ed.), *Vehicles of transmission* [3:18] içinde, s.s. 23–47.

dogma oluşturmak ve muhalifleri dışarıda bırakmak yönünde yeni bir belirlenime işaret ediyordu. Dördüncü yüzyıl, özellikle de Eusebius ve İmparator Julian gibi entelektüeller sayesinde, birbirlerinden ayrı "dinler" olarak "Helenizm," Yahudilik ve Hıristiyanlık konusunda gittikçe artan bir farkındalığa tanıklık ediyordu.[100] Ve onlarla birlikte gelen bu daha iyi tanımlanmış ufuklar ve sınırlar ile daha net bir tarihselleştirme haliyle beraber, belirgin bir biçimde İoannis Hrisostomos (öl. 404) tarafından temsil edilen ve filolojik, tarihsel bağlamsallaştırma yönü daha güçlü, daha az spekülatif bir yorum ekolü ortaya çıktı. Antakyalılar metinlere, şifresi kırılacak öğeler olarak yaklaşmak yerine metinlerin anlatısal mantığına odaklanmışlardı; yine de hikâye çizgisi bir kere tesis edildikten sonra tinsel bir yorum da meşru hale geliyordu; örneğin İbrahim'in İshak'ı kurban edişi Çarmıhı önceleyen bir öğe olarak görülüyordu.[101] Başka bir deyişle Antakya ile İskenderiye arasında bir zamanlar zannedildiği kadar keskin bir karşıtlık söz konusu değildi.[102]

Yunan Kilisesi Origenes'i 543'te ve 553'te heretik ilan edince, çalışmalarının çoğu yok oldu, ama Jerome'un (öl. 419) Latinceye yaptığı çeviriler, onu Batı için muhafaza etti.[103] Eusebius gibi Jerome da Origenes'in Caesarea'daki kütüphanesinde çalışmalar yapmıştı. Yalnızca kanon ve metin konusunda değil, aynı zamanda yorum meseleleri konusunda da İbraniceyi ve rabbinik bilgeliği devreye sokan kendi yorumları ya Origenes'in doğrudan çevirileri durumundaydı ya da ondan bir hayli etkilenmişlerdi (Bazıları *Musa'nın Yasaları ile Roma*

---

100 Boyarin, *Border lines* [6:69], 202–25.

101 Grillmeier, *Jesus der Christus* [4:72] 2/3.231–38 (T. Hainthaler). İskenderiye ve Antakya okullarını karşılaştırır Inglebert, *Interpretatio Christiana* [3:31], 240–246.

102 F. M Young, *Biblical exegesis and the formation of Christian culture* (Cambridge, 1997) 186– 212, 296–299.

103 Jerome, Origenes ve İbrani alimliği ve yorum üzerine bkz. M. Hale Williams, *The monk and the Book* (Chicago, 2006) 73–131; F. Millar, "Jerome and Palestine," *Scripta classica israelica* 29 (2010) içinde, s.s. 59–79.

Yasalarının Karşılaştırılması metnini derleyenin de o olduğu görüşündedirler[104]). Kuşku yok ki Jerome alegoriyi aslına uygunlukla biraz yumuşatmıştı ve 390'dan itibaren de akışa uydu ve Origenesçiliğe yönelik mesafesini arttırdı. Yine de tıpkı felsefe dünyasında olduğu gibi, bir ortodoksinin yüzyıldan yüzyıla katman katman olgunlaşması yolunda yorumlar gerekli olan mükemmel bağlamı sağladılar; olağanın dışına çıkan sapkınlıklar dışlandı, fakat daha önceki ilim çalışmalarının kullanışı öğeleri, genelde pek de zikredilmeden (Jerome'un Origenes'ten faydalanması gibi) benimsendi.[105] Augustinus tarafından "Babalardan" biri olarak selamlanıp da piskopos olmayan ilk kişi Jerome'dur.[106] Sonradan, yanında bir kurukafa durur ve dostu olan aslan ayaklarının dibinde uyurken, devasa ciltlerin arasında, yazı masasında çalışmakta olan haliyle gelecek nesiller için girişilmiş patristik çabaların sembolü haline gelecektir.

Konunun önde gelen uzmanlarının daha önce yapmış oldukları gibi yorum safhasını ya da patristik safhayı 451'de sonlandırmak saçmadır.[107] O yıl gerçekleşen Kalkedon Konsülü, yalnızca, dördüncü yüzyıldaki Hıristiyan tartışmalarını karakterize eden çokseslilik konusunda değil, ayrıca Mesih'in bir mi yoksa iki mi iradesinin bulunduğu sorusuyla ortaya çıkıp da 680-681'de Konstantinopolis Konsülü'nde yatıştırılan ihtilafa kadar –çözüm Mesih'in hem ilahi hem insani bir doğaya sahip olmakla birlikte tek iradeye sahip olduğu fikrinin geliştirilmesiydi– bittiği söylenemeyecek olan yoğun teolojik nefretler konusunda da yeni bir devrin başlangıç işaretini

---

[104] S. Ratti, *Antiquus error* (Turnhout, 2010) 149–154. Bu eski fikir Frakes'i pek cezbetmez; Frakes, *Compiling the Collatio* [6:23].

[105] Jerome'un yorum tekniği konusunda özellikle bkz. Williams, *The monk and the Book* [6:103] 102–104.

[106] J. Flamant & F. Monfrin, "Une culture 'si ancienne et si nouvelle,'" Mayeur vd. (ed.), *Histoire du Christianisme* [6:95] içinde, s. 633.

[107] Örneğin J. N. D. Kelly, *Early Christian doctrines* (Londra, 1977); F. M. Young, *From Nicaea to Chalcedon* (Londra, 2010); ayrıca Bruns, Bruns (ed.), *Von Athen nach Baghdad* [6:66] içinde, s. 29–30.

sunuyordu. Pek çok Hıristiyan entelektüelin tanımlar ve özetler lehine, yani genel olarak skolastisizm lehine özgür tartışmaları terk ettiklerine Nisibis Okulu'ndan söz ederken değinmiştik.[108] Justinianus teolojik ihtilafa olduğu kadar hukuksal ihtilafa da bir çözüm bulma kararlılığı içinde, yalnızca Origenes'i değil, aynı zamanda "Nasturi" teologlar Mopsuestialı Theodor'u, Cyrrhus'lu Theodoret'i ve Edessalı Ibas'ı ("Üç Bölüm") da mahkûm ediyordu. Fakat Yunan teoloji geleneği, Şamlı John'un (Yahya) Kur'an temelli öğretiye ve bu öğretinin Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerine bilinçli bir yanıt durumundaki *Bilgi Çeşmesi*'ni yazmasına kadar biçimsel bir toplama kavuşmuş değildi.[109] O sırada bile, Kalkedoncu Ortodoks Kiliselerinin tanıdığı yedi "ekümenik" konsülün sonuncusu olan İznik Konsülü (787'de gerçekleşen bu konsülde ikonların kullanımı öne sürülmüş ve kabul edilmişti) henüz gerçekleşmemişti. Bu konsülün akıl yürütmeleri hırslı, genellikle hiddetli piskoposların ve temel metinlerde sahteciliğe veya bunların tahrifatına dayalı taraflı bir âlimliğin dünyasına, başka bir ifadeyle patristiklerin, şahitlik tarafından olduğu kadar testosteron tarafından da güçlendirilen şiddetli bir eleştirellik durumuna bir göz atma fırsatı sağlamaktadır bize. Fakat Kilisenin konsolidasyonu ve öğretisinin hazmı için bu da gerekiyordu. Konsüller tarafından yapılan eylemler ve gerçekleştirilen dogmatik tanımlamalar en az kutsal metin yorumları konusunda olduğu kadar kurucu babaların çalışmaları konusunda da süregitmekte olan tartışmaların sonuçları durumundaydı ve konsüller bu ikincisi üzerine de kapsamlı bir biçimde eğiliyorlardı.

İkonlar üzerine olup da İznik'te yeniden beliren tartışmalara katkı sunanlar arasında yine Şamlı John bulunuyordu; üstelik Emevi Suriye'si kadar uzak bir mesafeden. Fakat onun Kalkedon Kilisesi içinde yer alan ana Arap yönetimi altında

---

[108] Bölüm 5 "Hıristiyan Polemiği" başlıklı kısım ile Bölüm 6 "Rabbinik Yahudilik" başlıklı kısma bkz.; ayrıca Lim, *Public disputation* [5:47] 227–29.

[109] Griffith, *Church in the shadow of the Mosque* [5:119] 40–42.

yaşayan ardılları, etraflarındaki insanlar Arapça konuşurken ve kendilerini çevreleyen toplumsal ve entelektüel ortamın dili Arapça iken Yunanca yazmanın pek de anlamının olmadığını düşünüyorlardı. Cephenin bu tarafında bulunan bir sonraki Kalkedon yanlısı büyük düşünür, 5. Bölümde karşılaşmış olduğumuz Theodorus Ebu Kurrah'ın (öl. 830) ömrü döneminde, sözü edilen entelektüel ortamın bir yönü de Kur'an'a dayanarak kendi yorum yapılarını inşa etmiş olan ve bunu da seçkin bir Arapçayla ifade eden Müslüman teologlar arasındaki kuvvetli tartışmalardı. Ebu Kurrah ve diğer dokuzuncu, onuncu yüzyıl yazarları üzerine yapılan yakın dönemli araştırmalar, beklenmedik bir şeyi, dokuzuncu ve onuncu yüzyıl Yahudi entelektüelleri arasında vuku bulan öngörülü gelişmeleri ortaya koydu: Yani Hıristiyan teologların yalnızca İslam'ın sergilediği meydan okumaya genel bir yanıt geliştirmekle kalmayıp, aynı zamanda Teslis gibi karakteristik olarak Hıristiyan nitelikli öğretileri Kur'an'ın ve Kur'an üzerine çalışmaların dili içerisinde formüle ettiklerini gösterdi.[110] Bunu yapmalarının bir nedeni soldukları havanın bundan oluşmasıydı, ama bir nedeni de diyaloğu ve polemiği kolaylaştırmaktı, çünkü Kur'an "biriciklik" ile "(Tanrı'ya ortakları) eş koşmak" (tevhit ve şirk) arasında hiçbir manevra alanı tanımıyordu; üç, bir değildi. Ayrıca Kur'an'ın da sıklıkla başvurduğu ve Hıristiyan yorumcular ile Yahudi yorumcular arasında kendi bakış açılarına göre gelişen yorumların yol açtığı tartışmaların odağında bulunan Eski Ahit bölümlerine – Peygamberlere ve Mezmurlara– nasıl dikkat kesilmiş oldukla-

[110] S. H. Griffith, "Faith and reason in Christian kalām," S. K. Samir & J. S. Nielsen (ed.), *Christian Arabic apologetics during the Abbasid period (750–1258)* (Leiden, 1994) içinde, 1–43; Griffith, *Church in the shadow of the Mosque* [5:119] 53–57, 60–63, 93–99; R. G. Hoyland, "St Andrews MS. 14 and the earliest Arabic *Summa theologiae*," van Bekkum vd. (ed.), *Syriac polemics* [5:138] içinde, s.s. 159–172; D. Bertaina, *Christian and Muslim dialogues* (Piscataway, N.J. 2011), 212-228.

rı da kayda değer bir olgudur. Yahudi Kutsal Kitabı olarak başlayan şeyin bereketinin bir sonu yoktu.

İslam'ın dayanıklılığı ve İslam'la uğraşmak konusunda neredeyse bütün diğer Hıristiyan geleneklerinin hem Doğudaki hem de Batıdaki başarısızlığı göz önüne alınırsa, patristik Arap Hıristiyanlığının (ve Yahudiliğin) Müslüman etkisi altındaki uyarlanılırlığının bu kanıtını reddetmek körlük olacaktır. Bu durum, aynı zamanda dönemselleştirme konusuyla da bağlantılıdır; çünkü bu durum, patristiklerin İslam ışığı altında bütünüyle olgunlaşması olgusunu Birinci Binyıl dönemselleştirmesiyle yan yana getirmektedir. Ana akım patristiklerinin Müslüman etkisi taşıyan Arap patristiklerini Hıristiyan bir zihin için otantik bir ifade tarzı olarak tanımaları, Birinci Binyıl merceğiyle bakıldığında, Halifeliğin çok-kültürlü ve çok-dinli perspektifi içerisinde geç Antik Çağ'ın yeni boyutlar edinmesinin bir örneği olarak belirecektir.[111] Ve nihayet, bunun, günümüzdeki dinler arası diyaloğa ve Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve İslam'ın ortaklaşa taşıdıkları öğelere, en çok da Teslis ve Yeniden Diriliş öğretileriyle insanlığa dolayımlı olarak verilmiş bulunan (ama aynı zamanda bunlar tarafından üzeri de örtülen) Tanrı'nın birliğine odaklanma gereksinimiyle de güçlü bir bağlantısı bulunmaktadır.

Hıristiyanlığın patristik evresinin bu açık-fikirli, hatta risk alıcı veçhesi, daha önceki dönemlerde de gözlenebilir bir olgudur: Origenes'in hüsnüniyetinde ya da dördüncü yüzyılın Kapadokyalı Babalarında veya Areopagiteli Sahte Dionysius'ta, Platonculukla hemhal oluşlarda bunun örneklerini görmek mümkündür.[112] Ancak daha önce de işaret ettiğimiz

---

Maimonides'i (öl. 1204) yalnızca Yahudi arka planı çerçevesinde değil de İslami bir arka plana da karşıtlığı içerisinde kavramsallaştırma yönünde yakın dönemli ve oldukça ilginç bir muhasebe için bkz. S. Stroumsa, *Maimonides* [4:14].

112 Böylelikle de Platon'un "gerçek özüne" ihanet etmek biçiminde yakınır N. Siniossoglou, "Plato Christianus: The colonization of Plato and identity formation in late Antiquity," P. Hummel (ed.), *Pseudologie* (Paris, 2010) 145–176. Bu, "geç Antik Çağ tarihi uzmanları tarafından benimsenen ve

üzere, iş başında olan ve aynı derecede patristik nitelikler taşıyan başka eğilimler de söz konusuydu; bunlar sonradan gelişmiş ve felsefi spekülasyonu bastırmaya, ortodoksiyi "doğru düşünce" olarak öne sürmeye, böylelikle de bütün zorunlu inancı özetleyerek Hıristiyan kimliğini tek bir amentü etrafında konsolide etmeye eğilim duyuyorlardı. Miafizit öğretinin yoğunlaşmış olduğu doğu bölgelerinin kaybedilmesiyle, Kalkedon yanlılarını imparatorluk kilisesinin kontrolü konusunda rakipsiz bırakmıştı. Öğretideki bu katılaşma Reform öncesi (Reform bizzat kendi babalarını doğurmaktadır) Kilise tarihinde patristik evrenin sonunun bir göstergesi olarak görülebilir ve Şamlı John'un *summa*'sına ve ekümenik konsüllerin 787'de gerçekleştirilen sonuncusuna tarihlenebilir (Arapça konuşan patristiklere yukarıda izah edildiği gibi şerh düşülmesi kaydıyla elbette). Bu katılaşma ihtilafların bir sona ermesi anlamına gelmiyordu. Aksine, bunun bir parçasını da ihtilafın, aynı klasik argümanların biçimini almış olarak süregitmesiydi; özellikle de Hıristiyanların yalnızca Müslümanlarla değil, aynı zamanda sınırın Doğu Roma tarafında olduğundan daha geniş bir Hıristiyanlık yelpazesi –Kalkedon yanlıları,

---

Hıristiyan ile Helen kimliklerindeki kaymanın söylemsel inşalardan yalnızca birazcık daha fazlası olduğunu kabul eden gerçek dışı, baskın ve uylaşımsal argüman çizgisinin" (147) sert bir eleştirisidir. Platonculuğun 'gerçekliğini' çeşitli biçimlerde koşullanmış ve manipüle edilmiş kültürel bir inşaya indirgemeyi de aynı sertlikte eleştirir. "Antik döneme ve Bizans'a ilişkin araştırma sahasını egemenliği altında tutan toplumsal ve kültürel tarih, kademeli bir biçimde, entelektüel tarihi absorbe etmekte ve dikkatleri, Yahudi-Hıristiyan dünya görüşü ile Helenistik dünya görüşünün felsefi ve teolojik bakımdan uyuşmazlığına yöneltmektedir" (150). Elbette Hıristiyanlar Platon'u bizzat kendisi için incelemek amacıyla konumlanmamış; kendi öğretisel ölçütleri doğrultusunda kullanmışlardır onu. Fakat eski dine sadık kalan filozoflar bile Platon ile Aristoteles'i "uyumlulaştırmakta" tereddüt etmemişlerdir. Tıpkı eski bir tapınağın bir şapel olarak yeniden inşa edilmesi gibi bu yeni entelektüel inşanın da kendi anlamı ve yaşama gücü vardır. Tarihçinin işi antiklerin gölgelerinin şerefine toprağa şarap dökmek değil, izah etmektir.

Kalkedon karşıtları ve Doğu Kilisesi– içerisinde argüman geliştirmek zorunda oldukları Halifelik topraklarında.[113]

Kur'an'ın, kendi kutsal metinlerine ihanet eden, bu metinleri yozlaştıran, kendini yok etmeye eğilimli bir şekilde tartışmacı bir din olarak Hıristiyanlık –bu suçlama Yahudilere de yönelir; hatta Yahudilere yönelik suçlama daha sık yapılır– algısı da buradan ortaya çıkmaktadır.[114] Fakat İslam'ın daha önceki vahiy geleneklerini mağlup eden öğreti ve otoritenin içerdiği sorunları çözmeye yönelik önerilerinin neler olduğu sorusu meşru bir sorudur. Bu, Birinci Binyıl hikâyesinin ana parçasıdır, hatta Birinci Binyılı oluşturan tartışmanın ana gövdesini de bunun oluşturduğu söylenebilir.

İslam

Kur'an'ın kendi öncüllerine borcu ve bu öncüllere yönelik eleştirel tutumu görülmemiş düzeydedir. İkinci yüzyılda Marcion Kilise'yi kendi İncil'ini tahrif etmekle suçlamış ve yalnızca Luka İncil'ini muhafaza etmişti – elbette bu tutum dört-İncil modeline bağlılığı da teşvik etmiştir). Üçüncü yüzyılın Mezopotamyalı peygamberi Mani (öl. 276/277) vaftizci bir Yahudi-Hıristiyan geleneği içinde yetişmiş, öğretilerini bir kitap formunda ortaya koymuş olmadıkları için İsa'ya, Zerdüşt'e ve Buda'ya çıkışmıştı; çünkü bunun bir sonucu olarak onların Kiliseleri geçiciliğe mahkûm olmuş ve öğretileri de saflıklarını kaybetmişlerdi.[115] Mani, Marcion ve Kur'an, metinli dinlere içkin bir soruna odaklanmaktadırlar: Peygamberlik evresi ile metinsel evre arasındaki boşluğa. Mani, sıfırdan bir din icat

---

113 Griffith, *Church in the shadow of the Mosque* [5:119] 62.

114 Kur'an 2.253, 3.19, 5.14, 19.34, tartışmacılık üzerine; 2.75, 4.46 ve özellikle 5.12–15, kutsal sözün tahrif edilmesi üzerine.

115 *Kephalaia* [ed. & çev. (Almanca) H. J. Polotsky & A. Bohlig (Berlin, 1940–1966); I. Gardner, *The Kephalaia of the teacher* (Leiden, 1995)] 7–8; ayrıca bkz. M. Tardieu, "Le prologue des 'Kephalaia' de Berlin," Dubois & Roussel (ed.), *Entrer en matiere* [5:27] içinde, s. 65–77. Mani'nin hayatı konusunda bkz. W. Sundermann, "Mani," *EIr*, www.iranicaonline.org.

ederek bir yeniliğe girişti. İlk defa bir peygamber-kurucu kendi öğretisini hem metinsel hem de görsel biçimler altında sunuyordu:

> Bu (ölçüsüz) bilgeliği Kutsal kitaplarda, büyük *İncil*'de ve diğer yazılarda yazdım; böylelikle benden sonra değiştirilemeyecekler. Onları kitaplara yazma biçimim de değiştirilemeyecek: Bu metnin *Resim(-Kitap)*'ta nasıl betimlenmesi gerektiği hususundaki emrim de budur.[116]

Mani, ayrıca kendi takipçilerinden, ondan aldıkları ama onun yazılı hale getirmediği pek çok sözlü geleneği de kayıt altına almalarını istemiştir.[117] Aynı anda hem bir peygamber, hem bir vaiz, hem bir yazar, hem de bir yorumcu olarak hatırlanmak istiyordu. Özgüveni öylesine yüksekti ki kimi modern araştırmacıları Maniheizmin bir yorum evresinden geçmemiş olabileceğine ikna etmiştir – Manihaizmin karmaşıklığına ve kanonundaki bölgesel çeşitlenmelere rağmen.[118] Mani'nin tilmizlerinin onun "detaylı şemalaştırmalardan ziyade" İsa-merkezli "ahlak öğretiminden" uzaklaştıklarının kanıtları çoğaldıkça, bu görüş şimdilerde kuşkuyla karşılanıyor.[119] Her şeye karşın sözelliğe yönelik polemikleri, rabbilerin kendi öğretilerini yazmalarına ve Mazdekilerin de en sonunda Avesta'yı bir kitap haline getirmelerine yol açmıştır.[120] Ve bir za-

---

[116] *Kephalaia* [ed. W.-P. Funk (Stuttgart, 1999) —Polotsky-Bohlig edisyonunda metinler yer almamaktadır], 371 [çev. I. Gardner & S. N. C. Lieu, *Manichaean texts from the Roman Empire* (Cambridge, 2004), 266].

[117] *Kephalaia* [6:115] 6–7.

[118] Gardner & Lieu, *Manichaean texts* [6:116] 9–11, 151–52.

[119] I. Gardner, "Towards an understanding of Mani's religious development," C. M. Cusack & C. Hartney (ed.), *Religion and retributive logic* (Leiden, 2010) 148–158; argümanını doğrudan *Kephalia*'dan türetmektedir (153'teki alıntı); aynı yazar, " 'With a pure heart and a truthful tongue': The recovery of the text of the Manichaean daily prayers," *JLA* 4 (2011) 98–99.

[120] . Elman, "Middle Persian culture and Babylonian sages," Fonrobert & Jaffee (ed.), *Talmud and rabbinic literature* [6:58] 167, 176–179.

man için Maniheizm, muazzam bir başarı elde etti; yerel çeşitlenmelere karşın özsel bir tutarlılığı[121] muhafaza ederek, Atlantik'ten Çin Denizine kadar kendi propagandasını yapmayı başardı. Eğer Mani kendi takipçilerine meraka düşüp tartışabilecekleri daha fazla şey vermiş olsaydı, muhtemelen günümüze kadar sürerdi. İslam'ın kutsal-metinsellik ve kutsal metinleri yorumlama metinselliği konusundaki kavramları bakımından Maniheizme borcunun sanılandan çok daha fazla olma olasılığına rağmen, Kur'an'ın eksiltili ifade biçimi, ünlü harflerin yokluğu, kullanılan sözcüklerin anlamsal belirsizlikleri ve kimi yerlerdeki [giderilmesi gereken] çelişkiler nedeniyle İslam'ın hiç böylesi sorunları olmamıştır. Arapça kutsal metin geleneği, bizzat kendisinin Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarından kimi bölümlerin, özellikle de Mezmurların bir yorumu olmasına ek olarak, Birinci Binyılın (ya da Birinci Binyıldan bu yana) büyük yorum topluluklarının sonuncusunun tohumlarını ekmiştir.[122] Kendisine özgü nedenlerle, Avrupa araştırmacılığı bir taklit metin olduğu, hem vahiysel düzeyde hem de yazınsal düzeyde Kitab-ı Mukaddes'ten aşağı olduğu gerekçesiyle Kur'an'ı geleneksel olarak pek önemsememiştir. Bu tutum şimdilerde yerini büyük bir saygıya bırakıyor; tıpkı Aristotelesçilik ile Platonculuğun da ustaların kendi eserlerinden daha aşağıda konumlandırılarak ele alınmasının terk edilmekte olması gibi.[123] Birinci Binyıl dönemselleştirmesinin tam kalbinde yer alır bu türlü zihinsel blokajlar ve doğrusu, bu türlü bir dönemselleştirmeyi haklı çıkaran şeylerden biri de budur.

Kur'an'ın açık kusurlarına rağmen Müslümanlar Kur'an'ı Allah'ın yaratılmamış sözü olarak görürler; Kitab-ı Mukaddes'in Mesih'in kendisiyle ilişkisine tekabül etmez bu söz,

---

121 Gardner, *JLA* 4 (2011) [6:119] 79–99.

122 Örneğin Neuwirth, *Koran als Text* [1:6] 220–223, 414–417, 564–567, 606–607, 725–726, 744–752.

123 Neuwirth, *Koran als Text* [1:6] 42–43; ayrıca Bölüm 5 "Yunan Aritstotelesçiliği" başlıklı kısmın sonuna bkz.

çünkü Muhammed yalnızca bir aracıdır. Bir anlamda İslam'ın peygamberlik safhasıyla metinsel safhası üst üste binmiştir.[124] Ancak Kur'an'ın bizzat kendisinin bir yorum metni olması, Kur'an sonrası yorum geleneğinin başka bir şey olduğunu görmemize engel teşkil etmez;[125] aynı şekilde, en azından tarihsel serimleme amacıyla, İslam'ın, vahiylerin geldiği ve sözlü olarak dolaşıma sokulduğu (ve belki yazıldığı) 610-632 arasına tekabül eden peygamberlik safhasıyla, aynı şekilde kısa olan ve metnin tek parça halinde toplandığı ve 690'lara kadar çeşitli ayarlamalar yapılarak metnin düzenlendiği dönemi birbirinden ayırmak yararlı olacaktır. Bir hayli feyizli geleneklere göre Halife Osman (644-656), tıpkı Konstantin'in büyük kiliselere Kitab-ı Mukaddes'in yazılı örneklerini göndermiş olduğu gibi, Kur'an'ın ruhsatlı yazılı örneklerini dolaşıma sokmuştur. Benzer bir inisiyatif de Halife Abdülmelik'e ya da daha da özel olarak Abdülmelik'in Irak valisi Haccac'a atfedilmektedir ki bunun kesinliği daha yüksektir.[126] John Wansbrough'un Kur'an'ı 800 gibi geç bir tarihte bile hâlâ inşa aşamasında bulunan bir metin olarak konumlandırma girişimi, erken Emeviler dönemine ve hatta Emevilerden önceki döneme ait el yazması Kur'an örneklerinin keşfi ve incelenmesiyle boşa düşmüş oldu.[127] Kanonlaştırma süreci ise çarpıcı bir hıza sahipti ve Yahudi ya da Hıristiyan kutsal

---

124 Neuwirth, *Koran als Text* [1:6] 158–81.

125 Sinai, *Fortschreibung und Auslegung* [1:8] X.

126 O. Hamadan, *Studien zur Kanonisierung des Korantextes* (Wiesbaden, 2006) (bu gönderimi Aziz al-Azmeh'e borçluyum), 170–74; Neuwirth, *Koran als Text* [1:6] 235–53; B. Sadeghi & U. Bergmann, "The codex of a companion of the Prophet and the Qur'ān of the Prophet," *Arabica* 57 (2010) 364–370, 413–414; A. Neuwirth, *Der Koran* 1: *Fruhmekkanische Suren* (Berlin, 2011) 24–26. Konstantin üzerine bkz. Eusebius, *Life of Constantine* [3:54] 4.36–37.

127 Donner, *Narratives* [3:87] 35–63; F. Deroche, *La transmission ecrite du Coran dans les debuts de l'Islam* (Leiden, 2009); Sadeghi & Bergmann, *Arabica* 57 (2010) [6:126] 343–436, 516; Neuwirth, *Koran als Text* [1:6] 91–96, 249, 269–273; B. Sadeghi & M. Goudarzi, "Ṣan'ā'l and the origins of the Qur'ān," *Der Islam* 87 (2012) 1–129.

metinlerinin aksine daha düz bir doğrultu izliyordu.[128] Yine de İslam kendisinin vazgeçilmez bir biçimde metinsel olan imanını sembolize etmek üzere metinsel kodeksleri kullanmak biçimindeki Hıristiyan alışkanlığını bir hayli geç benimsemiştir.[129] Bunun yerine kutsal kitaptan –en nihayetinde o da sözel bir üründür– alınan kaligrafik pasajlara odaklanan dinsel bir sanat gelişmiştir.

Bir kutsal metin ve daha önceki kutsal metinlerin bir yorumu olmasının yanı sıra Kur'an aynı zamanda genç bir yorum kültürünün bizzat nesnesi halini de almıştır. Eğitimli bir azınlığın benimsediği rasyonelleştirme ve en nihayetinde felsefi bir yorum geliştirme konusunu 5. Bölümde ele almıştık. Bundan önce olup da daha erişilebilir ve daha etkili olan şey ise Peygambere ya da sahabesine bitiştirilen sözler (hadis) veya geleneklerdir.[130] Bu kısa, kimi zaman da anekdot niteliğindeki sözler –kimi zaman yazılı, kimi zaman sözlü– Peygamberin sünnetini, yani pratiğini nakletmek, canlı bir biçimde şimdinin içine taşımak (bir kutsal emanet gibi[131]), fakat aynı zamanda onun karizmasını rutinleştirmek ve kutsal metindeki boşluklar ya da anlaşılmazlıklar olarak algılanan şeyleri onarmak üzere düzenlenmişlerdir. En erken örneklerin standart derlemelere dönüşümü yedinci yüzyılın sonlarına tarihleniyormuş gibi görünmektedir. Dinsel pratikler, hukuk, ticaret, kişisel davranışlar söz konusu olduğunda bir talep görünüyordu; ayrıca topluluğun liderliği konusunda da ihtiyaç duyuluyordu bunlara, ama Kur'an bu konuda hiçbir şey söylemiyordu. Kur'an'ın kendisinin metinsel yorumlanması da önemli bir meseleydi: Yorumlayıcı hadisler yaygın olarak

---

128 Neuwirth, *Koran als Text* [1:6] 235–236.

129 O. Grabar, "Art and architecture and the Qur'ān," *EQ* 1.172.

130 G. H. A. Juynboll, "Sunna," *EIs2* 9.878–881; C. Melchert, *Ahmad ibn Hanbal* (Oxford, 2006), 19–57.
Bkz. E. Dickinson, "Ibn al-Salāh al-Shahrazūrī and the isnād," *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002), 481–505 (çoğunluklu Eyyubi materyallerine dayanır, ama bazı başka materyaller de vardır).

Peygamberin sahabesinden İbn Abbas'a (öl. 686-688) atfediliyordu. Kısa süre içerisinde ortaya çıkan grupların ve fırkaların öne sürdüğü farklı tarih ve öğreti versiyonlarını desteklemek için hadislere başvuruluyordu. Bunların çoğu sahih değildi,[132] fakat modern araştırmacılıkta bu soruna yönelik takıntı hadislerin sosyo-tarihsel bağlamlarının da gözden kaçırılması sorununu doğurmuştur. Peygamberle kişisel bir temasa sahip olmuş son kişi olan Ebu Tufeyl'in 720'li yıllardaki ölümü hadis üretimini sınırlamamıştır.[133] Müslümanların ikinci yüzyılının sonlarına doğru, her bir nakli bir otoriteler zincirine iliştirerek geçerli kılmak, yani 'isnat' adet haline gelmişti.

Kimi erken dönem Müslüman dönem inananları, diğer tektanrıcı geleneklerde olduğu gibi kutsal sözle rekabet içerisine girecek bir yazın gövdesinin İslam'da da ortaya çıkmasından ve bunun da topluluk içerisinde bölünme yaratmasından endişe duyarak –ya da rabbinik tarzda bir kliğin sözlü tekelini sürdürmek arzusuyla– hadislerin dolaşımına ve özellikle de yazıyla kayıt altına alınmalarına (sonuçsuz bir şekilde) karşı çıkıyorlardı.[134] Sekizinci yüzyılın sonlarına doğru, Mutezile gibi, rasyonel düşünüme (*ra'y*) inanan ve geleneklerle çatışmayı geliştiren pek çok hukuk bilgini de var olmuştur.[135] Özellikle de prestijli hukuk bilgini Şafi (öl. 820) sayesinde hadisler, her şeye karşın vahyin bir uzantısı olarak kabul edildiler.[136] En etkili hadis derlemeleri İbn Hanbel'in iki öğrencisi

---

132 Donner, *Narratives* [3:87] 39–61, 89–93.

133 Ebu Tufeyl için bkz. al-Isfahānī, *Kitāb al-aghānī* [ed. 'A. 'A. Muhannā & S. Jābir (Beyrut, 1982)] 15.143–152.

134 Donner, *Narratives* [3:87] 93–94; Schoeler, *The oral and the written* [5:112] 111–41 (ayrıca erken dönem İslam sözlü geleneği ile rabbinik sözlü geleneği karşılaştırmaktadır); bkz. T. Fishman, *Becoming the People of the Talmud* (Philadelphia, 2011) 10, 20–64 (İslami Irak'taki rabbinik çevrelerin sözlü geleneklerin yazılı hale getirilmesine karşı olmaları).

135 Schacht, *Introduction to Islamic law* [6:47] 34–36; C. Melchert, *The formation of the Sunni schools of law, 9th–10th centuries C.E.* (Leiden, 1997) 1–13.

136 Schacht, *Introduction to Islamic law* [6:47] 58–60; Melchert, *Sunni schools of law* [6:135] 68–86.

tarafından hazırlanan *Sahih* kitapları olmuştur: Buhara ve Nişabur'da etkin olan Buhari (öl. 870) ve Nişabur'da etkin olan Müslüm (öl. 875). Bu derlemeler bazı şeylerin doğruluğunu kanıtlamak ve Kur'an'ın yorumlanmasını kolaylaştırmak için biyografik materyaller de içeriyorlardı. Bu iki kitap İslam'da Kur'an'dan sonra en çok tanınan kitaplar oldukları için bu dinin yorum safhasının yine bu dinin tanımlayıcı nitelikleri arasında yer aldığını da görüyoruz. O zamana kadar, belirli bir düzeyde dirençle karşılaşan daha akışkan, daha demokratik bir sözlü gelenekten kapalı, alim otoritesi taşıyan bir kanon oluşturma girişimidir söz konusu olan – daha enformel bir yaklaşım on ikinci yüzyıl gibi geç bir döneme kadar da varlığını sürdürmüştür. Fakat on birinci yüzyılın ortalarına doğru, bu iki derlemenin otoritesi, Horasan'dan İran'ın şehirlerine yayılmış âlimlerin uzlaşımı aracılığıyla tesis oldu ve sonunda Bağdat'ı fethederek oradan da İspanya'ya kadar batıya yönelerek yayıldı.[137] Yeni Ahit kanonunun durumunda zikretmiş olduğumuz üzere kanonlaştırma süreci merkezi otoriteden ya da konsül otoritesinden bağımsız şekillenir ve rabbinik alimliğin başarılarından bir tanesi de birinci yüzyıl sonunda gerçekleşen ve en sonunda Yahudi Kitab-ı Mukaddesi'ni üreten "Yavneh/Jamnia Konsülü"nün rolünü itibarsızlaştırmak olmuştur[138] (Acil müdahalesiyle ve yukarıdan aşağıya kurgusuyla Kur'an'ın Osman edisyonu ise bir başka meseledir).

İslam'ın yorum safhasının temelinde hadis duruyordu. Hadislerin otoritesine dayanan Müslüman düşüncesinin ve

---

Brown, *Canonization* [3:18], özellikle 56–58 (kanonun elitizmi); 60–64 (yaşayan isnadın istikrarı); 103, 124–135, 374–377 (*Sahihayn*'ın yaygınlaşması); 209–261 (sahihliğin ve otoritenin *Sahihayn* örnekleri).

138 J. P. Lewis, "Jamnia revisited," McDonald & Sanders (ed.), *Canon debate* [6:90] içinde, s.s. 146–162. Farabi bir hayli tarih dışı bir biçimde, Hıristiyan Aristotelesçiliğinin kanonunu sabitleme konusunda bir piskopos konsülünün rolü konusunda bir hayli ısrarcıdır: Bölüm 5, "İskenderiye'den Bağdat'a" başlıklı kısma bkz.

yazınsal üretiminin üç büyük sahasına kısaca değinebiliriz: Kur'an yorumunun kendisi, hukuk ve tarih.

Kur'an'ın Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerindeki malzemeleri yorumlayan veya detaylı bir şekilde bunlar üzerinde duran pek çok pasaj içerdiğini yukarıda belirtmiştim. Ayrıca kutsal metinlerin bu yorumlanışı erken dönem Arap yazınının pek çok dalında, örneğin hadislerde ve hatta felsefi eğilimlere sahip yazarlarda, sökün eder gibi ortaya çıkmıştır. Ama Hıristiyan geleneklerinden ve felsefi geleneklerden aşina olduğumuz haliyle sistematik yorumun ortaya çıkması biraz zaman almıştır.[139] Emevilerin son dönemlerinde bu cephede kayda değer bir yazınsal etkinlik zaten başlamıştı ve bu, sekizinci yüzyıl sonlarıyla dokuzuncu yüzyıla kadar devam etti. Büyük olasılıkla Kur'an'ın pek çok metinsel anlam belirsizliği üzerine, çoğunlukla Yahudi ya da Hıristiyan kaynaklı anlatı malzemeleri üzerine ve konularına uygun olarak hukuksal meseleler üzerine dilbilimsel ve anlamsal notlardan oluşmaktaydı bu yazın. Ayet ayet yorum henüz adet halini almamıştı; ama daha önce bir tarihçi olarak değinmiş olduğumuz Taberi'nin (öl. 923) –hadislerin de her bir ayetin bağlamını açıklamaya dönük bir teşvik içermesiyle– yazdıklarının çok kısa bir süre içerisinde Kur'an'ın "türünün en iyi yorumu" olarak kabul görmeye başlamasıyla bir adet haline geldi. Bu metnin adı *Câmiu'l-Beyân an (fi) Te'vîli Âyati'l-Kur'an* idi (*Taberi Tefsiri* olarak bilinen metin; rivayet tefsirlerinin ilki olarak kabul edilir –ç.n.). *Tarih-i Taberi*'de olduğu gibi burada da Taberi pek de sistematik olmayan kendi öncüllerini detaylı bir biçimde ele alır ve onları dolaşımdan çıkarır. Kur'an yorumculuğu yalnızca teoloji ve hukuk –Taberi bir hukukçu olarak yetişmişti ve kendi adını taşıyan hukuk ekolünün kurucusuydu– ilimlerini devreye sokmakla kalmaz, aynı zamanda, onuncu yüz-

---

[139] Taberi'ye kadarki ve onu da kapsayan Kur'an yorum geleneği için bkz. C. Gilliot, "Exegesis of the Qur'ān: Classical and medieval," *EQ* 2.102–111. En erken dönem için ayrıca bkz. Sinai, *Fortschreibung und Auslegung* [1:8] 161–288.

yılda artık çağlar aşan bir nitelik kazanmış olan kutsal metinlerin anlaşılması yönünde özsel bir değeri bulunan gramer ve sözlükbilgisi disiplinlerine de başvurur.[140] Sünni ortodoksinin dikkatle hazırlanmış bir anıtı niteliğindeki *Taberi Tefsiri*'nin bizzat kendisi de bir özetler, çeviriler (Farsçaya) ve üstyorumlar endüstrisine konu olmuştur. İnsan, Taberi'nin bambaşka bir düşünme yordamını konsolide etmek için Aristotelesçi yorum tekniklerini bilinçli bir şekilde kullanıp kullanmadığını da merak etmekten alıkoyamıyor kendisini.[141]

Fakat bir bütün olarak topluluk için en önemli konu hukuktu. İslam'a günümüze kadar egemen olmuş dört büyük hukuksal topluluktan (daha geleneksel olarak 'ekoller' biçiminde adlandırılıyor bunlar) birinin kurucusu Şafi'ydi. Şafilerin ve Hanbelîlerin yanı sıra Ebu Hanife'den (öl. 767) gelen Hanefiler ve Malik bin Enes'in (öl. 795) ardılları olarak da Malikiler bulunmaktadır. İslam'ın olgunlaşması –özellikle de devlet otoritesine karşı kendi özerkliklerini öne sürmeye oldukça hevesli bir bilginler elitinin oluşumu aracılığıyla– açısından erken Abbasi döneminin önemini ve anlamını bu durum daha bir berraklıkla ortaya koymaktadır.

Belirttiğimiz üzere, Şafi, kendi hükümlerine inkâr edilemez bir temel oluşturmak için hukuksal düşüncenin içerisine güçlü bir hadis öğesini sokmuştu. Bu, fıkıh topluluklarına ayırt edici bir atmosfer sunmuştu; bu fıkıh topluluklarının ilim elitleri Pumbedita'nın ya da Saffuriya'nın rabbilerini düşürüyor insanın aklına. Hukukun kutsal metinlerden türetilmesi ve fikirlerin öğretmenden öğrenciye *sözlü* aktarımına dayanan tüketici bir *yazınsal* gövdenin inşası yolunda aynı titiz ilgiye burada da rastlarız. Hıristiyan ruhban sınıfının toplu ibadette sahip olduğu biricik rolden yoksun, bu anlamda bir yetkilendirmeden uzak bir bilginler grubunun statüsü ve otoritesi

---

[140] M. G. Carter, "Arabic lexicography" ve "Arabic grammar," M. J. L. Young vd. (ed.), *Religion, learning and science in the Abbasid period* (Cambridge, 1990) içinde, s.s. 106–138.

Sinai'nin önerisi, *Fortschreibung und Auslegung* [1:8], 278 n. 68.

konusundaki belirsizlik de aşağı yukarı aynıdır. Ve en azından İslam'ın ikinci yüzyılından itibaren rabbiler ve hadis âlimleri, en azından hukuk okullarının ana merkezinde, yani Bağdat'ta bulunanları, aynı şehirde ikamet ediyor ve birbirlerinin etkinliklerinden haberdar olabiliyorlardı.[142] Müslüman âlimlerin hem bir kimsenin en ince ayrıntısına kadar bütün bir yaşamını düzenleyen bir ilke olarak ve hem de ayrıntılar konusunda evrensel bir uylaşım talebinin olmadığı bir sahada pek çok âlimin kendi sözünü söyleyebildiği bir saha olarak –bu onlara, başka türlü hiçbir biçimde dokunulamaz olarak kalacak bir topluluk, yani ümmet fikri içerisinde İslami kimliği olumlama alanı açıyordu– hukuk anlayışları üzerinde rabbinik akademilerin büyük etkisi olmuştur.

Bu dört yorum topluluğunun ortaya çıkması, husumetsiz ve çekişmesiz gerçekleşmiş değildir; hatta bir düzine düşmanlık söz konusu olmuştur, fakat seçilim ve konsolidasyon süreci sonraki yüzyıllarda, yani onuncu yüzyılın sonlarında ve on birinci yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir. Bu akımlar, gittikçe büyüyen kitlesel hareketler halini almışlardı ve günümüz Müslüman dünyasının çeşitli yerlerinde de hala kabul edilmektedirler.[143] Her bir topluluğun olgun ve öz-yeterli bir yorum sistemi vardır ve bu sistemler, nihai otorite olarak Allah'a, kutsal metinlerde doğrulandığı biçimiyle onun peygamberine ve geleneğe (bu geleneğin sahihliği konusunda Buha-

---

142 İbrani gramerinin Arapçadan aldığı öğeler –örneğin Saadiah Gaon tarafından– için bkz. F. Pontani, " 'Only God knows the correct reading!': The role of Homer, the Quran and the Bible in the rise of phiology and grammar," M. R. Niehoff (ed.), *Homer and the Bible in the eyes of ancient interpreters* (Leiden, 2012) içinde, s. 72–74.

143 N. Hurvitz, "From scholarly circles to mass movements: The formation of legal communities in Islamic societies," *American historical review* 108 (2003), 985–1008. Fıkıh topluluklarının olgunlaşması konusundaki tarihlemeler çeşitlidir: Bauer, *Ambiguitat* [1:5] 21–22, 159–161, 205–206, 1000 yılına uzanan biçimselci bir döneme ve on ikinci yüzyıla uzanan klasik bir döneme sahiptir; Brown, *Canonization* [3:18] 367–68, on birinci yüzyıla odaklanmaktadır; Melchert ise "on birinci yüzyılın başlangıcını" özgülleştirmektedir, *Sunni schools of law* [6:135] 198.

ri'nin ve Müslüm'ün kuşku bırakmamış olduğuna inanılır) başvursalar da bu malzemeye farklı yorum damgasını vurmuş olan ekolün kurucusu ve diğer otoriteleridir. Birinci Binyılın sonunda bu evrim tamamlanıncaya değin Sünni İslam'dan söz etmek olanaksızdır. Çağdaş Sünnilik geleneğin ve fıkıh topluluklarının çeşitliliği içinde örtük bir heterojenliği muhafaza ediyor olsa da geleneğe dayalı olduğu için muhafazakâr da olan, ancak gelenek ile rasyonel spekülasyonu birleştirdiği için de bir hayli güçlü olan Sünni topluluğun bir bütün olarak uylaşımı (icma) ilkesinin egemenliği altındadır. Christopher Melchert bu 'yarı-akılcılığı' tarihsel bakımdan şu biçimde konumlandırmaktadır:

> Halife Memun'un tesis etme çabasına girmiş olduğu teoloji ve hukuk Bağdat'ın ya da diğer şehirlerin sıradan insanlarına pek de bir şey sunmuyordu, fakat Ahmet ibn Hanbel ile diğerlerinin bu eğilimin karşısına çıkardığı saf gelenekçilik de saray çevresindeki kültürlü kimselere pek bir şey sunmuyordu. Klasik hukuk ekolleri tarafından öğretilen içtihat bilimi ise her iki gruba da bir şeyler sunuyordu.[144]

Müslüman düşüncenin hukuk dışındaki bir diğer büyük alanı, hadis toplamaya ve hadisleri değerlendirmeye dayalı olan tarihti.[145] Tarih disiplini sekizinci yüzyıldan itibaren oldukça güçlü bir ivme kazanmıştı. En erken hadis bile kendisinin dile getirdiği şeyin yanı sıra bir anlatıyı ve editoryal bir yorumu içerebiliyordu. Siyer yazımı doğal bir gelişim durumundaydı. 3. Bölümde zikrettiğimiz İbn İshak yalnızca hadis değerleri için değil, onları Kur'an'ın her bir pasajını bir tarihsel anlatının bir parçası olarak bağlamsallaştırmak amacıyla kullanmak için hadis topluyordu. Kitabı yorumcular için temel kaynaklardan biri haline geldi. Dokuzuncu yüzyılda tarih yazıcılığı iyice köklendiğinde, bazı çalışmalar (İbn Abdülha-

144 Melchert, *Sunni schools of law* [6:135] 201.
145 Khalidi, *Arabic historical thought* [3:82] 17–82.

kim'in *Mısır'ın Fethi* adlı kitabı gibi) hadis çalışmaları tarafından dayatılan ve kati bir biçimde Arapça olan bir kompozisyon biçimine bağlı kalırken,[146] diğer kimi yazarlar (Vakıdi, öl. 822 ve Yakubi, öl. 905 vb.) ise seküler-siyasal veçhesi daha güçlü, teolojik yanı daha zayıf metinler yazmak ve isnadın içerimlediği aktarımla çok da fazla meşgul olmamak hususunda kendilerini daha özgür hissediyorlardı. Hadis biçimine verilen öncelik Arap tarihçi Taberi'yi yaradılıştan 915 senesine uzanan devasa boyutlarda bir anlatıyı inşa etmekten alıkoymamıştır. Hatta daha fazla süreklilik içeren daha önceki anlatıları kendi gelenekçi formatına uygun kılmak üzere terk ettiğine ilişkin emareler bile mevcuttur.[147] Fakat hadisi bir Kur'an yorumuyla bütünleştirmek, her bir ayetin anlamının *Tarih-i Taberi*'de –bu metinde her bir olayın farklı versiyonları mevcuttur ve bunları sınıflandıracak bir ölçüt sunulmamaktadır– sunulduğundan çok daha basit olduğunu ileri sürmek anlamına da gelmektedir. Taberi kendi çağına yaklaştıkça ya da Arap tarihinin ötesine kayarak İran tarihine girdikçe hadise ve isnada yönelik bağlılığı da azalmakta ve kendi yorumsal anlatısını kimi öncelleri tarafından gözetilen daha edebi bir yazınsal tarz (edep) içerisinde sunmaktadır.

Taberi'nin eserlerinin oluşturduğu gövdede hadis ilminin artık olgunlaşmış Arap düşüncesinin tamlığının etkileyici bir ifadesine kavuşmaya başladığını görüyoruz. Ama onuncu yüzyıla özgü[148] bu entelektüel ve ilmî olgunlaşmalardan ziyade ümmete yönelik kaygıların daha ağır basması, bir yandan onuncu ve on birinci yüzyıllarda nüfusun ezici bir çoğunluğunun Müslüman olduğuna işaret ederken, bir yandan da Sünniler ile Şiiler arasındaki hizipleşmeye işaret etmektedir. Bunların kökeninde üçüncü halife Osman'ın 656'da katledilmesi; onun ardılı olan Peygamberin kuzeni ve damadı Ali'ye yönelik karşıtlık ve özellikle de Ali'nin oğlu Hüseyin'in 681'de

---

146 Donner, *Narratives* [3:87], 255–258.

147 Donner, *Narratives* [3:87] 258–259.

148 Borrut, *Entre memoire et pouvoir* [3:79] 107.

Kerbela'da vahşice öldürülmesi bulunmaktadır. Şiiler, Kur'an'daki pek çok pasaja yönelik farklı bir yorum geliştirerek, Peygamberin ailesinin taleplerini destekleyenlerden oluşuyorlardı. Geleneksel Arap tarihçiliği yalnızca bu olayların anlamı karşısında tetikte olmakla kalmıyor; ayrıca bunları peygamberlik tarihinin Birinci Binyıla denk gelen döneminin daha geniş bağlamı içerisinde görüyorlardı. Seyf bin Ömer (öl. 796) daha o zamandan bunları fantastik olmakla birlikte etkisini günümüze kadar sürdüren bir muhasebenin içerisine yerleştiriyordu: Bu, yeni doğmuş Hıristiyan topluluğunun kendi yurtlarından Yahudi Kralı (!) Paul tarafından nasıl da sürüldükleri yönünde bir muhasebeydi. Paul tövbe ettiği numarası yapmış, Hıristiyanların güvenini kazanmış ve onların temiz imanlarını yozlaştırmanın bir yolunu bulmuştu. Ama küçük bir azınlık Paul'ü reddetmiş ve kendisine iman ettikleri Muhammed ortaya çıkana kadar asketik bir hayatı sürdürmek üzere Suriye çöllerine kaçmışlardı. Seyf'in değişik hikâyesi sonradan Taberi tarafından da benimsenmiştir ama Taberi hikâyeden Paul'ü çıkarmış ve Yahudiler tarafından sunulan zehirli rolü kendisinin karşı olduğu Şiilerin rolüyle özdeşleştirmiştir.[149]

Dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar ümmet politik bir birlik içerisinde kaldı. Onuncu yüzyılın sonlarına doğru, 970'lerden itibaren, Bağdat'ın Sünnileri ve Şiileri arasında ciddi toplumsal gerilimler ortaya çıktı ve bu gerilimler iki grup arasında geri dönülemez bir kopuşa yol açtı.[150] Paradoksal bir şekilde, Arap ilminin merkezi kollarının yukarıda zik-

---

149 S. W. Anthony, "The composition of Sayf b. Umar's account of King Paul and his corruption of ancient Christianity," *Der Islam* 85 (2009) 164–202; A. Barzegar, "The persistence of irony: Paul of Tarsus, Ibn Saba', and historical narrative in Sunni identity formation," *Numen* 58 (2011) 207–31. Yahudiler ve Şiiler arasındaki ortaklıklar konusundaki Sünni iddiaların daha fazlası için bkz. S. M. Wasserstrom, " 'The Šī'īs are the Jews of our community': Sünni düşünceyle dinler arası bir karşılaştırma," *Israel oriental studies* 14 (1994) 297–324.

150 Kennedy, *The Prophet and the age of the Caliphates* [4:79] 228–229.

redildiği gibi belirli bir olgunluğa erişimine benzer şekilde, Birinci Binyılın sonu da politik birlik bir yana, tinsel bir birliğin dahi dağılışına damgasını vuruyordu – elbette dört fıkıh geleneğini, hulefa-i raşidin imgesini ya da beş şartı (iman, zekât, namaz, oruç, hac – cihadı içermemektedir) çok da zorlayan bir durum söz konusu değildi.[151] O dönemden itibaren, Kur'an'a, peygamberlik geleneğine zahiren başvurmasıyla, topluluğun uylaşımı fikriyle ve iktidarların otoritesinin sistematik dogmaya, ilmihallere ve amentüye dayalı olması kabulüyle Sünniler çoğunluğu oluşturacaklardır.[152] İslam'ın bu baskın akımının ortodoks ve merkezi ifadesi, onuncu yüzyıldan itibaren Eşarilik olarak belirecektir. Sünnilerin karşısında Peygamberden sonraki on iki imam (ya da kimi geleneklerde yedi imam) inanışıyla, 941'de gizemli bir biçimde görünür olduktan sonra kayıplara karışmış olan son imamın geri dönmesi umuduyla, Kur'an'ın iç anlamının İmam aracılığıyla açığa çıkarılabileceği biçimindeki Batıni fikirleriyle ve kutsal metinlerin yorumu konusunda getirdiği kendine özgü bakış açısıyla Şiiler (Müslüman dünya nüfusunun yaklaşık yüzde 10-15'ini oluşturmakta ve onuncu yüzyılda olduğu gibi şimdilerde de hainler olarak görülmektedirler) durmaktadır.[153] Şii hukukuna gelince, özü bakımından miras hukuku dışında Sünni hukukundan çok da farklı değildir; çünkü İslam'ın bu iki kolu arasındaki nihai bölünme, dört fıkıh geleneğinin oturmasından sonra gerçekleşmiştir.[154]

Onuncu yüzyılda Bağdat'ta bir yanda Sünni ve Şii grupların silahlı çetelerinin varlığına ve şehrin mezheplere göre mahallelere bölünmüş olmasına karşılık, bir yanda da bir önceki bölümde zikrettiğim ve bu kitabın son bölümünde daha

---

151 C. F. Robinson, "Conclusion: From formative Islam to classical Islam," *New Cambridge history of Islam* [2:106] içinde, s. 692–693.

152 Bu sonuncusunu inceleyen Wensinck, *Muslim creed* [3:24] 102–276.

153 Bkz. M. A. Amir-Moezzi, "Le *Tafsīr* d'al-Hibarī," *Journal des savants* (2009) 3–23.

154 Schacht, *Introduction to Islamic law* [6:47] 16–17.

detaylı olarak üzerlerinde duracağım Kindi ve Farabi gibi insanların çevresine toplanmış açık fikirli insanların varlığı, ilginç bir ironi oluşturmaktadır. Her ikisi de Birinci Binyılı tanımlamaya hizmet ediyor: Çeteler, İslam'da bulunan ve yakın dönem olaylarda örneklerini gördüğümüz bölünmenin olgunlaşmasına işaret ederken, bilgeler de kendi tartışma çevrelerinde, İsa Mesih'ten İbn Sina'ya kadarki dönemde, kendilerine dönük kavrayışları –ve ayrıca farklılıkları– bu bölümde ele aldığımız yorum toplulukları tarafından iyice derinleştirilmiş bulunan gelenekler arasındaki temaslar aracılığıyla açılmış olan diyalog kanallarına işaret ediyorlardı.

7
1000 CİVARINA BAKIŞLAR
TUS, BASRA, BAĞDAT, PİSA

3. Bölümde Birinci Binyıl dönemselleştirmesinin bir payandadan bir diğer payandaya uzanan bir kemer gibi düşünülebileceğini belirtmiştim; bu kemerin eksen merkezinde ise İslam'ın yükselişi bulunuyor. Birinci Binyıl dönemselleştirmesinin kullanışlılığı hem bu dönemin başlangıcının hem de sonunun kozmogonik bir anlam taşımasına dayanmıyor. Zamanın akışı içerisinde serbestçe seçilmiş noktalar bile bütün tarihe ortak olan kimi örnek nitelikler sergileyebilirler; bu da dönemselleştirme denilen şeyin keyfiliğini ya da insanlık durumunun belirli bir safhasının karakteristiklerini örneklendirir.[1] Her şeye karşın, Hıristiyan teologlar ile tarihçilerin zihninde İsa'nın doğumu ve Augustus'un hükümranlığı, çok büyük bir önem ve anlam taşıyordu; tıpkı Kudüs tapınağının imha edilmesinin Yahudiler için taşıdığı anlam ya da Muhammed'in kariyerinin İran ile Roma arasındaki erken yedinci yüzyıl çatışmalarıyla yüz yüze bir konumunun olmasının Müslümanlar için taşıdığı anlam gibi. Bu entelektüel inşaları görmezden gelmek, materyalist ve kuşkucu eğilimleri perdahlamaya hevesli tarihçi için pek kentli bir seçeneğe tekabül ediyormuş gibi görünebilir ama gerçekte in-

---

G. Traina, *428 dopo Cristo: Storia di un anno* (Roma, 2007); H. U. Gumbrecht, *In 1926: Living at the edge of time* (Cambridge, Mass. 1997).

sarın tarihsel gerçekliğe ve nedensellik ilkesine ilişkin kavrayışının altını oyan bir şeydir bu.

Fakat Birinci Binyılın sona eriş noktası hakkında ne demeli? Elbette Milenyum hevesle bekleniyordu ve hem apokaliptik umutlarla hem de yine apokaliptik korkularla yüklüydü bu beklenti. Augustus ile İsa'nın çakışmasının aksine, bu inşa, bir aldanışa dönüşmüş ve tarihsel olarak bir zürriyetten yoksun kalmıştı. Fakat geriye dönüp baktığımızda, bunun, insanların dünyayı görme biçimlerini çok da fazla değiştirmediğini de görüyoruz. Birinci Binyılın bitişini kendisiyle bitiştirdiğim İbn Sina'nın kariyeri de ne gerçeklikte ne de imgelemde Augustus ile İsa'nın durumlarıyla karşılaştırılabilir durumdaydı – Orta Asya'dan Atlantik'e düşünen insanlar üzerindeki muazzam ve uzun süreli etkisine karşın böyleydi bu. Birinci Binyılın ya da Müslüman zamanın dördüncü yüzyılının sonu, yine de Müslüman dünyadaki bir olgunlaşmaya tanıklık etmiştir. Bu olgunlaşma, söz konusu dünyanın, günümüzde bizlerin aşina olduğu politik ve kültürel biçimlere erken Abbasi döneminden daha yakın bir hal alması biçiminde gerçekleşmiştir. Elinizdeki kitabın bu son bölümünde 1000 yılı civarını bir başka eksen merkezi olarak –ki bu başlı başına bir başka proje anlamına gelmektedir– değil de o andan itibaren geçmişe –ama yanı sıra birazcık da geleceğe– doğru bir bakma noktası olarak ele alıyor ve böylelikle de Birinci Binyıl kavramsallaştırmamın temel ayrım noktalarını da berkitmeyi amaçlıyorum. Bu kitabın önceki bölümlerinde ele alınan belirli temaları seçerek, bunları MS 1000 yılının görüş açısından detaylandırıyorum bu bölümde. Muazzam büyüklükte etkinliklere sahne olmuş dört kenti seçtim – tamamen kavramsal düzeyde olmasa da hem uzamsal bakımdan, hem de zihinsel bakımdan daha geniş bölgelerle ilişki içindeki dört şehir. İlkin İranlı perspektife başka bir bakış geliyor.

İran'ın coğrafi, emperyal ve stratejik rolünden, kültürel karmaşıklığından ve İran ortaklaşalık alanından zaten söz etmiştim. Arap saldırılarından önce Sasanilerin çöküşüyle birlikte biçimsel bağımsızlık da ortadan kalkmıştı. Yine de ne İran'ın politik bakımdan boyunduruk altına alınması, ne de İran halkının kademeli olarak İslam'ı benimsemesi –İslam burada onuncu yüzyılda çoğunluğun dini halini almıştı– İran'ın dilini ya da politik ve kültürel hafızasını ortadan kaldırabilmiştir. Bunlar onuncu ve on birinci yüzyıllarda uyanmaya başlayan, on üçüncü yüzyıla boyunca da tekrar hayata dönen "İranlı kimliğinin" temelleriydiler.[2] Arapça araştırmacılığa ve yazına İranlıların katkısı o kadar kesindi ki eğitimli İranlılar ortada bir Arap katkısının olup olmadığını sorgulamaya başlamışlardı – sekizinci ve özellikle de dokuzuncu yüzyıllarda Sibeveyhî hareket olarak bilinen dilbilim hareketi.[3] Sibeveyhî'nin bir politik yapı olarak Halifelikle hiçbir sorunu yoktu. Daha ziyade, İran geleneğinin merkezî niteliğinin evrenselliğini öne sürmek için bu durumu kendi lehlerine çevirmenin arayışındaydılar – elbette belirli bir ulema elitinin ayrıcalıklarının sözünü bile etmeye gerek yok.

Onuncu ve on birinci yüzyılların İslami yorum kültürüne Kur'an yorumu sahasında Taberi'nin klasik bir katkısı olmuşken İbn Sina da felsefe alanında bunun bir ustası oldu ve Taberi'yi aşarak bir hayli geride bıraktı. Biruni'nin (öl. 1048) ondan birkaç yaş büyük bir çağdaşı ve mektup arkadaşı olan, ayrıca bir süreliğine Buhara Samanilerinin müvekkili olan İbn Sina tarih, kronoloji (bu alanlardaki katkısı 1000 yılı civarında görünür olmuştu), matematik, astronomi, coğrafya, farmakoloji, mineraloji, dinler tarihi ve Hindoloji (modern zamanlar-

---

2 A. Ashraf, "Iranian identity i, iii," *EIr* 13.501–504, 507–522.

3 H. T. Norris, "*Shu'ūbiyyah* in Arabic literature," J. Ashtiany vd. (ed.), '*Abbasid belles-lettres* (Cambridge, 1990) 31–47; S. Enderwitz, "Shu'ūbīya," *EIs2* 9.513–516.

dan önce eşi benzeri olmayan bir sempati ve doğrudanlıkla eğilmişti bu konuya) alanlarında kendi kuşkucu bilim insanlığının getirdiği bir düşünce özgürlüğüne ve ataklığına sahipti.[4] Her üçü de Müslümandı ve Arapça yazıyorlardı; ama Taberi'nin bütün halklar arasından yalnızca İranlıların "kesintisiz, sürekli ve düzenli" bir tarihe sahip oldukları iddiasındaki[5] ısrarı; İbn Sina'nın "Doğulu" felsefesi ve Farsça kaleme aldığı popüler bir felsefe denemesi;[6] Biruni'nin Farsça yazan araştırmacılara yönelik eleştirileri – bunların her biri, sahip oldukları mirası, kendi yolunca benimsemekteydi. Ayrıca henüz karşılaşılacak durumda olan eski İslam öncesi İrancılık da vardı ve Mazdekiler arasında gelişimini sürdürüyordu ki Biruni'nin bunlar hakkında söyleyeceği çok şey söz konusu olacaktı. Onuncu yüzyılın sonlarına doğru yalnızca Fars dilinin ve edebiyatının uyanışına (*İslami* çalışmaların Farsça yapılmaya başlanması da buna dâhildir; bu çalışmalar Farsçayı İslam'ın ikinci dili haline getirmiştir[7]) tanıklık etmekle kalmıyoruz; ayrıca Firdevsi de bu dönemde, hem Arap fetihlerine bir yanıt olarak hem de kendi halkının geleceği için kaygı duyarak, İslam öncesi İran'ın epiğini yeniden yaratmakla meşguldü.

Gelişmekte olan bu İrancılığa bakmadan önce, İran ortaklaşalık alanının başka pek çok şeyin yanı sıra özellikle Maniheizmi nasıl kucakladığı hatırlanabilir. Mani'nin öğretisi (bir kez daha Biruni bu konuda oldukça güçlü bir kaynaktır) Yahudilikten ve Süryani Hıristiyanlığından bir hayli etkilenmiştir. Kendi Mazdeki ortamından aldığı renkler bir hayli yüzeyseldi; örneğin kimi belirli tanrıların adlarını almıştı. Mani'nin Zerdüşt hakkında bildiği pek az şey de muhtemelen Süryani kaynaklardan, özellikle de Bardasian'dan öğrendiklerinden olu-

---

C. E. Bosworth vd. "Bīrūnī, Abū Rayhān," *EIr* 4.274–287.

Al-Tabarī, *History* [3:85] 1.148, 353 (çev. Khalidi, *Arabic historical thought* [3:82] 78).

M. Achena, "Avicenna xi," *EIr* 3.99–104.

Fragner, *"Persophonie"* [4:58] 27–33.

şuyordu.[8] Yine de 302 yılında Maniheizmle ilgili fermanda Diocletian Maniheizmin kategorik olarak bir "Fars zehri" olduğunu belirtiyor ve böylelikle de Sasani İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanların zaman zaman Romalıların müttefiki olarak görülmelerine benzer bir şekilde Roma da Maniheizmi İran ile Roma arasındaki politik ve askeri çatışmanın bir başka cephesi olarak görmüş oluyordu.[9] Politik önyargıların (algılanan) bir kültürel ortaklaşalık alanının erimini nasıl da genişletebileceği konusunda çarpıcı bir örnektir bu. Hıristiyan polemikçi Firmicus Maternus'un saldırısı da bu minvaldeydi: 346'da, İranlı tanrı Mitras'a ibadet eden Romalılar üzerine yazıyordu; bunların dini, Roma İmparatorluğu içerisinde uzun zamandan beri intibak edilmiş durumdaydı:

> "O halde sizler, gizemlerini Mecusiler gibi ve Pers ritüellerine uygun bir biçimde kutlayan sizler; neden yalnızca Perslilerin adetlerini kullanarak ibadet ediyorsunuz? Pers ritüellerinin ve Pers yasalarının ardı sıra giderken Romalı adını hak ettiğinizi düşünüyorsanız ..."[10]

Doğu Kilisesi'nin Sasani bölgesinde 612'de gerçekleştirdiği bir toplantıda Maniheizm'in köklerinin Roma İmparatorluğu'nda bulunduğunu ve İran'a, yani sapkınlıklardan sorumlu olmayan, masum bir bölgeye oradan nakledildiğini ileri sürmüş olması ironinin zirvesini oluşturmaktadır.[11]

O halde İranizm, kasıtlı bir manipülasyona tabi kılınmış bir kavramdır. Fakat en azından Mazda metinleri, yani Avesta

---

[8] W. Sundermann, "Manicheism ii," *EIr*, www.iranicaonline.org; A. L. Khosroyev, "Manichaismus: Eine Art persisches Christentum?," Mustafa & Tubach (ed.), *Inkulturation des Christentums* [4:65] içinde, s. 43–53; Gardner; Cusack & Hartney (ed.), *Religion and retributive logic* [6:119] içinde, s. 153–156.

Lieu, *Manichaeism* [4:24] 121–25; ayrıca bkz. *Eusebius, Ecclesiastical history* [3:35] 7.31.2: "Perslerin ülkesinden gelen ölümcül bir zehir."

Firmicus Maternus, *On the error of profane religions* [ed. & çev. (Fransızca) R. Turcan (Paris, 1982)] 5.2.

J. B. Chabot, *Synodicon orientale* (Paris, 1902), s. 584–585 (özellikle s. 567).

o kadar da kuşkulu değildir.[12] Bunlar arasındaki en eski metinler muhtemelen MÖ 1000 civarında üretilmiş olan Gatalardır; bunlar bizzat Zerdüşt'ün peygamberlik niteliği içeren, vahiysel deneyimine atfedilen şiirli ve gizemli metinlerdir. Avestacı kutsal sözler, Sasaniler dönemine kadarki yaklaşık bin beş yüzyıl boyunca sözlü gelenek tarafından aktarılmış, ardından da bunların muhafazasını ve kesin telaffuzlarını garanti altına almak için özel olarak geliştirilmiş bir alfabe kullanılarak yazılı hale getirilmişlerdir – yine de uzun bir dönem boyunca sözlü geleneğin daha baskın olduğuna pek de kuşku yoktur. Bunun üçüncü yüzyıl ile altıncı yüzyıl arasında kademeli olarak gerçekleşmiş olduğu açıktır ve Mazdekiliği hem kendi sapkınlarına karşı, hem de Budizm, Hıristiyanlık ve Maniheizm gibi kutsal metinlere sahip rakiplere karşı kuvvetlendirmek niyetinin söz konusu olduğu da varsayılabilir.[13] Her şeye karşın, Sasani Mazdekiliği katılaşmadan sakınmış ve hatta öğretisinde belirli bir akışkanlığa yer bırakmıştır.[14]

Avesta'nın orijinalini yazılı hale getirmenin yanı sıra Sasani entelektüelleri orta dönem Farsçasına edebi ve parlak bir çeviriyi ve çeşitli yorumları da üretmişlerdir. Onların adlandırmasıyla bu 'zend' büyük oranda sözlü bir gelenekten yola koyulmak durumundaydı. Bu etkinlikler, kutsal sözün kamusal bir biçimde öğretilebilmesini mümkün kılıyor ve teolojik tartışmalara büyük katkılar sunuyordu. Ama ortaya koyduğu bir başka şey de Mazdeki seçkinlerin bizzat kendi miraslarını anlamaktan ne kadar uzak olduklarıydı.[15] Ayrıca çeşitli tehli-

---

[12] Avesta üzerine bkz. J. Kellens, "Avesta," *EIr* 3.35–44; H. Humbach, "Gathas i," *EIr* 10.321–327; S. Shaked, "Scripture and exegesis in Zoroastrianism," Finkelberg & Stroumsa (ed.), *Homer, the Bible, and beyond* [6:56] içinde, s. 63–74; A. Cantera, *Studien zur Pahlavi-Ubersetzung des Avesta* (Wiesbaden 2004), özellikle 162–163, 343–347.
Üçüncü yüzyılda rahip Kirdir'in yabancı dinlere karşı kampanyaları konusunda onun epigrafik kaydına bkz.: P. Gignoux, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr* (Paris, 1991), 60.
Shaked, *Dualism* [3:15] 14–15, 20, 57–58.
Humbach [7:12], *EIr* 10.321; ayrıca bkz. Shaked, *Dualism* [3:15] 6, 116–119.

kelerin de gelişmesine sebep olmuştu bunlar – en azından algı düzeyinde. Onların düşmanları hem Mani'yi hem de Mazdek'i (öl. 528) zend metinlerinin oluşumuyla terkibiyle ilişkilendiriyorlardı. Belki de Sasaniler zamanında zend'in Tevrat'a ya da Kur'an'a yönelik çalışmalardakine benzer bir köklü yorum kültürü halini alamamış olmasının nedeni de budur.[16] Doğrusu I. Keyhüsrev, din adamı olmayan kimselerin zend üzerine değil, yalnızca Avesta üzerine çalışmalarına izin vermişti[17] – akla Justiniyanus'un hem hukuk yorumcularına hem de rabbinik yorumculara (Origenesçilerin sözünü bile etmiyorum) yönelik güvensizliği geliyor. Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda *Denkard* (*Dinin İşleri*) olarak bilinen Avesta ansiklopedik metninde,[18] Kitap 4'ün başında, yazılı Avesta'nın (burada Sasani hükümranlığının en erken aşamasına atfedilmektedir) dinin, yani dēn'in bütün insani bilgeliği ve bilgiyi kucakladığı biçimindeki İranlı görüşle paralel olarak nasıl da bir bilimsel yazın spektrumu üzerine eğildiğine ve diğer kültürlerden öğeler içerdiğine ilişkin bir muhasebe bulunmaktadır.[19]

> Erdeşir'in oğlu Krallar Kralı Şahpur [241-272] tıp, astronomi, hareket, zaman, uzay, töz, ilinek, oluş, bozuluş, dönüşüm, mantık ve diğer zanaatlar ile ustalıklar konusunda Hint ve Yunan topraklarında ve diğer ülkelerde yaygın bulunan ve dinden türeyip gelen yazıları yeniden topladı ve bunları Avesta'yla uyumlu hale getirdi. Her bir kopyanın krallığa bağlı binaların hazinesinde muhafaza edilmesini emretti; her bir eyaleti Mazdek dini (ilkeler) üzerine tesis etmeyi tasarlıyordu.[20]

---

16 Shaked, *Dualism* [3:15] 59, 79–80; C. G. Cereti, *La letteratura pahlavi* (Milan, 2001) 23–24; de Blois [3:16], *EIs* 11.510.

17 P. G. Kreyenbroek, "Exegesis i," *EIr* 9.115.

18 P. Gignoux, "Dēnkard," *EIr* 7.284–289; Cereti, *Letteratura pahlavi* [7:16] 41–78.
M. Shaki, "Dēn," *EIr* 7.279–281.
Denkard [ed. D. M. Madan, *The complete text of the Pahlavi Dinkard* (Bombay, 1911)] 4, 412–415 [çev. Shaked, *Dualism* [3:15] 100–101; sınırlı bazı ayrılıklar için bkz. Cantera, *Studien* [7:12] 109]; ayrıca bkz. Gutas, *Greek thought* [5:92] 34–45.

Evrensel bilgeliği Zerdüşt'ün himayesi altında bir araya getirmeyi amaçlayan bu muazzam proje, Makedonyalı İskender'in İran'ın öğrenim geleneğini vahşice tahrip edip rüzgârlara savurduğu ve bütün Yunan bilgeliğinin de gerçekte İranlı olduğu inancına dayanıyordu. Aynı zamanda, felsefi bakımdan Aritotelesçiliği de içeren kültürüyle bilinen altıncı yüzyıl Sasani sarayının açık ve canlı atmosferini de yansıtmaktadır (doğrusu, dönemin İran'ının diğer yazın alanlarında olduğu gibi Avesta'nın günümüze kalmış kitaplarında da hem Hint hem de Yunan etkilerinin izleri bulunmaktadır[21]). Yine de Arap fetihlerinden sonra ve İslamlaşmanın başlamasıyla birlikte, Avesta'nın çekirdek geleneği, yorumculuğa, Sasani döneminde olduğundan daha fazla ihtiyaç duyduğu bir dönemin içinde bulacaktır kendisini. *Denkard*'ı derleyenler bile Orta Dönem Farsça çeviriler üzerinde çalışmış gibi görünüyorlar.[22] Bütün *Denkard*'ı plansız çeşitliliğinin bütünü içerisinde inceleyince, büyük bir kısmının, Mazdeki kutsal sözlerini aydınlatmak amacıyla düzenlenmiş özetlerden, açıklamalardan ve yorumlardan oluştuğunu görüyoruz. Ayrıca dinin özünü sindirilebilir hale getiren Zerdüşt efsanesine, bir ahlaki meseller bolluğuna ve talimatlara, teoloji ve hukuk tartışmalarına (ama ritüel yasayı içeriyor bunlar[23]), bilim ve tıp üzerine kimi bölümlere rastlıyoruz. *Denkard* genellikle rasyonel ya da felsefi bir yaklaşımı ve diğer dinler, özellikle de Yahudilik ve Maniheizm hakkında konuşurken de bir hayli polemikçi bir üslubu benimsiyor. Aynı zamanda, içerdiği varsayılan düalizm nedeniyle Müslümanların saldırısı altında olduğu bir zamanda Avesta dinini koruma ve anlamlı kılma arayışıyla doludur.

Müslüman teolojisinin ve felsefesinin kristalize olmasının olgun ve dinamik Hıristiyan patristiklerinde kimi temaların Arapçanın yeni teoloji dili içinde yeniden ifade edilmeleri

---

21 Shaked, *Dualism* [3:15] 104–106.

22 Cantera, *Studien* [7:12] 15–16.

23 Secunda [6:56], Bakhos & Shayegan (ed.), *Talmud in its Iranian context* [4:64] 152.

sonucunu nasıl doğurduğunu görmüştük. Bu durum Yahudilik içinde de felsefi tartışmaları tetiklemiş ve hatta rabbinik çevrelerde (Saadia) bir miktar etki yaratmıştı. Ama Mazdekilikte, Müslüman meydan okuma çok daha büyük bir yeniden değerlendirmeyi kamçıladı: Kalıcı kayıptan ne kurtarılabilirse onu kurtarmak ve dinin temel düalist varsayımlarını meşrulaştırmak yönünde bir girişim. *Denkard*'da karşılaştığımız şey üslubu itibariyle polemikçi bir yorum kültürüdür; fakat baktığımız diğer yorum kültürlerinden daha savunmacı bir kültürdür bu. Psikolojik bakımdan, Arapça konuşan Hıristiyan veya Müslüman 'babalara' ya da Mutezileden etkilenmiş Yahudilere değil de erken dönem rabbinik (Mişna ve Talmud etrafında dönen) deneyime daha yakındır. Abbasiler döneminde pek çok eğitimli İranlı için geleceğin İslam'da olduğu oldukça açık durumdaydı. Böyle olmasına karşın kendi kimliklerinden bazı şeyleri yeni tektanrıcı kültür içerisinde muhafaza edebilmek de istiyorlardı – tıpkı Taberi'nin *Tarih*'ine yalnızca İsrail peygamberlerini değil, antik İran'ın hükümdarlarını da eklerken yapmaya çalıştığı gibi.

Nihayetinde, Platonculukla ve Gnostik felsefeyle hemhal olan bir İran yenilenmesi bu uzlaşıyı teolojik düzeyde de kolaylaştırdı. Antik İran mitolojisinin çok büyük bir kısmı Müslüman bir yönelim içerisinde ve gnostik düşünce akımları çerçevesinde yeniden kurgulandı. "İşrakî" filozof Sühreverdi (öl. 1191) Firdevsi'nin epik şiiri *Şehname*'sine eğildi ve ruhun tarihini anlatmak için, özellikle, Zal'ın doğumuna ve oğlu Rüstem ile İsfendiyar arasındaki kavgaya odaklandı – tıpkı geç dönem Yunan Platoncularının *Odysseia*'yı benzer bir perspektiften okumaları gibi.[24] *Şehname* birazcık daha üzerinde durulmasını hak ediyor; çünkü tıpkı *Denkard*'ın Birinci Binyılın sonunda Avesta kültürünü bir sisteme bağlaması gibi *Şehname* de İkinci Binyılın tam da başlangıcında İran'ın tinsel

H. Corbin, *En Islam iranien* (Paris, 1971–1972) 2.212–214; *L'archange empourpre* (Paris, 1976), 197–200.

olduğu kadar tarihsel ve etnik bilinci hususunda da yeni bir aşamayı –artık Avesta yönelimli değil, İslam yönelimli bir safhadır bu– başlatır.

İran'ın kültürel ve özellikle de yazınsal bakımdan yeniden canlanışı konusunda onuncu yüzyılda[25] gözlemlediğimiz bütün göstergeler arasında Firdevsi'nin şiiri en olağanüstü ve kalıcı olanıydı: İran'ın mitolojik ve tarihsel geçmişinin bir panoraması durumundaki bu eser, 50.000 satırıyla, *İlyada*'dan yedi kat daha uzundu ve kullandığı Yeni Farsça, yerel dilleri ve İslam öncesi geçmişi yavaş yavaş ortadan kaldırmakta olan Ortadoğu'da yıkılmadan dikilmesini sağladı. Hiç kuşku yok ki Firdevsi Farsçayı canlandırmaya can atıyordu, ama Arapça sözcükleri pek az kullanıyor olması –şiirinin kimi yerlerinde bu sözcüklerin Farsça eş anlamlılarını kullanmakta olduğu da göz önünde bulundurulursa– önyargıdan kaynaklanmıyor olabilir.[26] O da Taberi, İbn Sina ve Biruni gibi Doğu İranlıydı ve onun zamanında bu bölge, İranlılık duygusunun kabarmakta olduğu bir bölgeydi.[27] Tus'ta doğmuştu ve öyle görünüyor ki bütün ömrünü bu bölgede, Horasan'daki günümüz Meşhed'ine[28] yakın bir yerde geçirmişti (Gazzali de burada doğmuştur).

Firdevsi'nin epiği Sasanilerin Kadisiye Savaşında (635-637) Araplara karşı uğradıkları büyük yenilgiyle kapanır. Mukadder karşılaşmadan önce İranlı komutan Rüstem yıldızları okur ve ağlamaya başlar:

> Olmak zorunda olanı görüyorum
> Ve söyleyecek bir şey olmadığından
> Suskunluk yolunu seçiyorum

---

25 Daniel [4:81], in *New Cambridge history of Islam* [2:106] 1.502–503.

26 J. Perry, "Šah-nāma v. Arabic words," *EIr*, www.iranicaonline.org.

27 P. Pourshariati, "The Parthians and the production of the canonical Shāhnāmas," Borm & Wiesehofer (ed.), *Commutatio et contentio* [3:84] 347–392, esp. 348–349.

28 D. Khaleghi-Motlagh, "Ferdowsi, Abu'l-Qāsem," *EIr* 5.514–23, www.iranicaonline.org (gözden geçirilmiş versiyon).

Ama ağlayacağım Persler için
Ve bu savaşla yerle bir edilecek Sasani hanesi için
Büyük taçlarına ve tahtlarına rağmen
Çökecek bu krallara layık görkem
Arapların arzusuyla parçalanacak
İşte yıldızlar bizim için yenilgiyi ve kaçışı buyuruyorlar
Bizim adımızla anılacak bu dört yüz sene unutulacak
Ve şandan mahrum kalacak.[29]

Bunun hemen ardından, Firdevsi, artık büyük şiirini kendi şanıyla ilgili sözlerle sona erdirirken, kendi halkının tarihsel bilincinin geleceği konusundaki bütün sorumluluğu onun üstlendiği duygusuna kapılıyoruz. "Sepandormoz ayının Ard günü"[30] tahta çıkan son Sasani hükümdarı talihsiz Yezdigirt gibi Firdevsi de tam 400 yıl sonra "Sepandormoz ayının Ard günü" kalemini bir kenara bırakır – bu tarih Hıristiyan takvimiyle 1010 yılının 25 Şubat gününe tekabül etmektedir:

Bu büyük tarihin sonuna geldim
Bu topraklar benden söz edecek
Ölmeyeceğim ben, ektiğim bu tohumlar
Adımı ve ünümü koruyacak yok olmaktan
Ve bilge, hassas insanlar benim ardımdan
Övgüler düzecekler bana, şanımı söyleyecekler.[31]

Basra/Ansiklopedizm

Aristotelesçi projede, Ulpian'da, rabbilerde, *Denkard*'da ve 5. Bölümde zikrettiğimiz altıncı-yedinci yüzyıl yazarlarında – Boethius, Sevillalı İsidore, Shiraklı Ananias– karşılaşmış olduğumuz ansiklopedik eğilimleri biraz ayrıntılandırmak istiyorum şimdi de. Altıncı ve yedinci yüzyıl ansiklopedizmi – hermenötik bilgiden ziyade temel amacı bakımından pragma-

---

[29] Abolqasem Ferdowsi (çev. D. Davis), *Shahnameh: The Persian Book of Kings* (Londra, 2007), 833.

Shahnameh [7:29] 832.

Shahnameh [7:29] 854.

tisttir– uygarlığın bir tehdit altında olduğu ve yeni Hıristiyan dünya görüşünün antik miras üzerinde bir revizyonu dayattığı duygusuna Aristoteles ve İskenderiye kökenli bir ruh içerisinde bir yanıt durumundaydı.[32] İskenderiye temelli insan bilgisinin özeti, Kur'an'ın görüşüyle filtrelenmiş olarak Halifelikte de etkisini sürdürdü.[33] Kindi ve devamındaki filozoflar, bilimlerdeki öğrenimin ruhun arıtılmasına götürdüğü inancıyla, din ile rasyonel çalışmaları uzlaştırma çabalarını sürdürdüler. Programlı ve tasniflemeci belirlemeler tek tek bilim dallarında üretilen denemelerde kademeli bir biçimde ete kemiğe kavuştu. Bu bilim dalları Yunan tıbbının, matematiğinin, astronomisinin ve felsefesinin oluşturduğu çeviri literatürünü içeriyordu. Farabi (öl. 948) bütün bu etkinliklerin asli kılavuzuydu ve onun eserlerinin oluşturduğu toplam gövde, ilahi alan ile insani alan üzerine mikro-makrokozmik görüşleri, Peygambere açıklanan ve selameti bildirmek üzere düzenlenmiş bulunan bu görüşleri temele alan bir ansiklopedi olarak da görülebilir. İbn Sina'nın *Şifa Kitabı*'ndaki özgün, ansiklopedik sentezi ise onun daha önceki çalışmalarındaki İskenderiye müfredatının bir özetine dayanır; 5. Bölümde bu konuya da değinmiştim.

Ancak Birinci Binyılı İbn Sina ve Biruni gibi entelektüeller aracılığıyla sona erdirmek entelektüel seçkinlik suçlamasına

---

[32] Onuncu yüzyıl Doğu Roma'sının emperyal esinlere sahip derlemeci/ansiklopedik literatürünün benzer bir çözümlemesi için bkz. Magdalino; van Deun & Mace (ed.), *Encyclopedic trends* [5:86] içinde, s. 156.

[33] Bunu neyin takip ettiği konusunda bkz. G. Endress, "The cycle of knowledge: Intellectual traditions and encyclopaedias of the rational sciences in Arabic Islamic Hellenism," Endress, (ed.), *Organizing knowledge* [5:87] içinde, s.s. 103–133. Daha genel olarak Arap ansiklopediciliği konusunda bkz. G. J. van Gelder, "Compleat men, women and books," P. Binkley (ed.), *Pre-modern encyclopaedic texts* (Leiden, 1997) içinde, s.s. 241–259. Ansiklopedilerle kendisini eğitmiş köle kız (elinizdeki kitapta kadınların olmaması hususunda kurgusal da olsa bir telafi) biçimindeki edebi metafor için bkz. A. Talmon, "Tawaddud – The story of a majlis," H. Lazarus-Yafeh vd. (ed.), *The majlis: Interreligious encounters in medieval Islam* (Wiesbaden, 1999) içinde, s. 120–127.

yol açabilir. Ansiklopedizm genellikle bilgiyi daha erişilebilir kılma girişimlerini içermektedir. Elbette matbaadan önce, hatta daha da doğrusu yirminci yüzyılda ucuz kitapların dolaşıma girmesinden de önce, bu türlü bir amacı gerçekleştirmek oldukça zordu. Fakat 970'lerde ve 980'lerde Basra ve Bağdat'ta beliren İhvan-ı Safa (Saflık Kardeşliği –çn.), arayışında olduğumuz çevrelere bizleri daha da yaklaştırabilir.[34] *Risalaler*in oluşturduğu zengin el yazması geleneği, ortodoks Sünni dünyada değilse de –çünkü İhvan Şii'ydi– en azından, bu metinlerin ortaya çıkışından iki yüzyıl sonra bunları alan ve günümüze gelmelerini sağlayan İsmailî topluluklarda –kim bilir, belki onlar da aynı gruba aittiler– bir hayli okunduklarını göstermektedir (sıkı tanımlanmış ve kapalı bir topluluk olan İsmailîler, kısa bir süre önce araştırmacılara açık hale gelen iyi korunan kütüphaneleriyle ve daha pek çok sürprize gebe olarak, Birinci Binyılın yazın ve yorum kültürünün bir topluluk kimliği oluşturmak ve bunun yüzyıllarca sürmesini sağlamak hususundaki maharetinin bir başka örneği olarak Yemenli Zeydilerle ve Mutezile el yazmalarına sahip Karait Yahudileriyle yan yana konulabilirler pekâlâ).

İhvan-ı Safa'nın 52 (ya da 51) risalesi, kendilerini, felsefi tartışmalar yapmak üzere bir araya gelen çevrelerin (meclis) ürünleri olarak sunmaktadır. Hiçbir yerde açıkça ifade edilmiş olmasa da genel olarak, bu metinlerin çeşitli yazarların elinden çıkmış olduğu kabul edilmektedir. *Risaleler* Kindi, Farabi ve İbn Sina (İbn Sina'nın gençliğinde bu risaleleri okumuş olduğu söylenir, ama iyi bir şeyden söz etmek için değildir bu[35]) tarafından temsil edildiği haliyle elit Arap felsefesi çevre-

---

[34] C. Baffioni, "Gli Iḫwān al-Safā' e la loro enciclopedia," *SFIM* 449–489; G. de Callatay, *Ikhwan al-Safa'* (Oxford, 2005); F. Daftary, *The Isma'īlīs* (Cambridge, 20072) 234–237; N. El-Bizri vd. *Epistles of the Brethren of Purity* (Oxford, 2008); D. de Smet, "Die Enzyklopadie der Iḫwān as-Safā'," *PIW* 531–39, 551–554. Kardeşliğin Bağdat'taki etkinlikleri için bkz. Kraemer, *Humanism* [4:82] 165–178.
Gutas, *Avicenna* [5:150] 24 n. 7.

lerine ait olarak görülmemişlerdir hiçbir zaman. Onları en açıklayıcı benzerlikler, Yunan dünyasının daha tanıdık alanındaki Pitagorasçı ya da Hermetik metinlerle kurulabilir; bunlar genel ve göreli olarak kapsamlı bir felsefi dünya görüşünü, dinsel değerlerle donatıyor ve bunu yaparken de düşüncenin sınırlarını geriletme arayışına girmiyorlardı.

Risaleler alttan yukarıya doğru, "matematik" bilimleri, "fiziksel ve doğal" bilimler, "psikolojik ve entelektüel" bilimler ile "teolojik ve dinsel" bilimler biçiminde bölümlenmiş bir bilgi skalası önerisinde bulunuyorlardı. Bilgiye ve gerçekliğe ilişkin sudur teorisine yakın görüşleri geç Platonculuğun etkileriyle dolu olsa da büyük oranda Aristotelesçi modele uygun bir biçimde insan bilgisinin çeşitli dallarını titizlikle ayırmışlardı. Yunan felsefesine yönelik bu borçların ötesinde, *Risaleler* Birinci Binyılın bütün mirası üzerine eğilmekte ve temele Kur'an'ı yerleştirerek Babilli, İranlı, Hintli, Yahudi ve Hıristiyan öğrenimlerinin tamamına (çoğunlukla imgesel düzeyde kalsalar da) geniş erimli bir referans çerçevesi kurmaktadırlar. Onlar için ideal insan:

> Eğitimli, yetenekli, saygın, keskin zekalı, dindar ve sezgileri kuvvetli insandır. Edep bakımından İranlı, iman bakımından Arap, inancı itibariyle katıksız bir tektanrıcı (hanif), kültür bakımından Iraklı, ilim bakımından İbrani, davranış terbiyesi bakımından Hıristiyan, fedakarlık bakımından Şamlı, bilim bakımından Yunan, muhakeme yeteneği bakımından Hintli, ifade (işar) bakımından Sufi, kişilik bakımından kral gibi, düşüncede ustalıklı ve bilinç bakımından da ilahi olunmalıdır.[36]

Risaleler çeşitli düşünce dallarını ele alırken eleştirel niteliklerini hiçbir biçimde yitirmezler; Kur'an söz konusu olduğunda bile. Ama aktarılan genel izlenimler, onuncu yüzyılda

---

[36] *Rasā'il Ikhwān al-Safā'* 22.42 [ed. B. Bustārū, Beirut, 1957, 2.376; ed. & çev. (çeviri burada hafifçe değiştirildi) L. E. Goodman & R. McGregor, *Epistles of the Brethren of Purity: The case of the animals versus Man before the King of the Jinn* (Oxford, 2009) ٢٧٨/313–14].

yaşamış bir Iraklının erişimi dâhilinde bulunan bütün bilgi skalasına yönelik eklektik bir müsamahalarının olduğu biçimindedir. Irak bu dönemde hâlâ Avrasya dünyasının merkezi olmaya yakın bir konumu muhafaza ediyor olduğu ya da en azından çok yakın bir geçmişte böyle olduğuna dair hafıza henüz taze olduğu için *Risaleler*'in sunduğu entelektüel panorama Birinci Binyılın tamamına değgin bir panoramadır. Özellikle de *İhvan*'ın Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerini, az çok Kur'an'a eşit bir değerde görme eğiliminde olduklarını da hatırlatalım. Bu evrensel ve kapsamlı ansiklopedinin edinilmesi, yalnızca tek ve ihtilafsız bir sonuca yöneliktir: Ruhun kurtuluşu ve fiziksel dünyadan özgürleştirilmesi. Fakat bunun bağlamı Müslüman bir bağlamdır; İslam, insani deneyimlerin zirvesidir. Aşağı yukarı çağdaş ve yine anonim bir metin, Süryanice yazılmış *Bütün Sebeplerin Sebebinin Kitabı* da benzer bir biçimde, ansiklopedik bilgiyi, bütün insanlar için düzenlenmiş, ama bu defa zorunlu olarak Hıristiyanlığın merkezde durduğu "evrensel bir dinin" hizmetine seferber eder.[37] Hem beşeri hem de ilahi geleneklerin önde gelenleriyle uyumlu olmaya yönelik bir bilincin yanı sıra hizipçi bağlılıklar da inkâr edilemeyecek kadar güçlüydüler.

Bağdat/Rasyonalite

"İslam'ın metropolü" olarak Bağdat[38] yalnızca filozoflara ve İhvan-ı Safa üyelerine değil, önde gelen Kur'an âlimlerine ve gelenek ile hukuk üzerinde uzmanlaşmış kimselere de ev sahipliği yapıyordu. Buradaki Yahudiler arasında rabbinik geleneğin izleyicileri de vardı, ama (6. Bölümde gördüğümüz üzere) Karaitler de vardı, filozoflar ve kutsal metin yorumcuları

---

37 G. J. Reinink, "Communal identity and the systematization of knowledge in the Syriac 'Cause of all causes,' " Binkley (ed.), *Pre-modern encyclopaedic texts* [7:33] içinde, s. s. 275–288.

38 Al-Muqaddasī, *The best divisions for knowledge of the regions* (*Ahsan al-taqāsīm fi ma'rifat al-aqālīm*) [ed. M. J. de Goeje (Leiden, 1877, düzeltilmiş yeniden baskı 1906); çev. B. Collins (Reading, 1994)], 119.

da – bunların hepsi, Talmudcular da dâhil olmak üzere, güçlü Müslüman rengiyle kentin kültürel hayatının doğurgan etkisine çok şey borçluydular. Bağdat'taki Hıristiyan toplulukları da canlılıklarını muhafaza ediyorlardı; hem kendilerinin ayrımlarının, hem de felsefi tartışmalara yaptıkları katkıların farkındaydılar.

Temaslar rahatsız edici de olabiliyordu; bunun nedeni tam olarak, dinsel çoğulluk sebebiyle ortak ilgilere ve geleneklere sahip ve benzer kuşkulara ve ayartılara açık farklı grupların varlığıydı – çok fazla tercih söz konusuydu. Bunun sonucu, en az üç tartışma ya da söylem tipiydi. "Azınlık" durumundaki toplulukların eğitimli seçkinleri, dogmayı ve kimliği açıkça eklemlemek ve eleştirilere karşı devreye sokulsunlar diye model argümanlar önermek suretiyle kuşkuları ve din değiştirmeleri savuşturmakla ilgileniyorlardı.[39] Bu yüzden de toplulukların liderleri arasında biçimsel tartışmalar belirebiliyor veya halifelerin ya da vezirlerin davetiyle böylesi tartışmalar sahnelenebiliyordu. Bu türlü tartışmalar çoğunlukla Kitab-ı Mukaddes'in ya da Kur'an'ın kanıt niteliğindeki metinlerini içeriyordu. Retoriğe ve diyalektiğe ilişkin bir yetenek eşlik ettiğinde, bu yöntem alkış alabiliyor ve hatta o kimsenin topluluğunun yararına bir sonuç doğurabiliyordu;[40] ama bu tartışmalar, kutsal metin yorumculuğu standartlarıyla bile felsefi bakımdan verimsiz, kısır tartışmalardı, çünkü Kur'an'ın iddiasına göre Yahudiler ve Hıristiyanlar kendi kutsal kitaplarını tahrif etmişlerdi. Nihayet kimi entelektüeller de kutsal metinlerin uylaşımsal ya da sembolik dilinin arkasındaki 'hakikati' elde etmekle ilgileniyor ve bunun tek yolunun da rasyonel

---

39 Bkz. Saadia Gaon, *Book of beliefs and opinions* (*Kitāb al-mukhtār fi 'l-amānāt wa'l-i 'tiqādāt*) [ed. Y. Qāfih (Kudüs, 1970); çev. S. Rosenblatt (New Haven, 1948)], Prolegomena; D. Sklare, "Responses to Islamic polemics by Jewish mutakallimūn in the tenth century," Lazarus-Yafeh vd. (eds), *Majlis* [7:33] içinde, 141–142, 146.

40 Lazarus-Yafeh vd. (eds), *Majlis* [7:33].

tartışmalardan –diğer iki tartışma tipinde de avantajlar sunuyordu bu– geçtiğini düşünüyorlardı. Seçeneklerden biri matematiksel ya da geometrik kanıtlamaları kullanmaktı – bunun öncüsü Kindi'ydi ve 860'larda teoloji alanında Hıristiyan Kustâ ibn Lukâ ile Müslüman hezarfen İbn Müneccim bu tarzın karşılıklı temsilcileriydiler.[41] Bir başka seçenek ise Aristoteles mantığını kullanmaktı ki bu mantık artık felsefecilerin bir imtiyazı olmaktan çıkacak kadar yaygın bir şekilde öğretiliyordu.[42]

Endülüslü bir teolog olan Ebu Ömer Ahmed bin Muhammed bin Sadi onuncu yüzyılın sonlarında Bağdat'ı ziyaret etmiş ve bir âlimler meclisine katıldıktan sonra, akıl ile vahiy arasındaki bu uylaşımı şöyle betimlemişti:

> [Bu mecliste] her türden grup vardı: Sünni Müslümanlar, heretikler ve her türden kafirler: Mazdekiler, materyalistler, ateistler, Yahudiler ve Hıristiyanlar. Her grubun öğretisi üzerine konuşan ve tartışmalara giren bir lideri vardı. Bu liderlerden biri meclise dahil olduğunda, hangi gruptan olursa olsun, içeridekiler ayağa kalkar ve o oturana kadar bekleyip, o oturduktan sonra yerlerine otururlardı. Meclisin bütün katılımcıları tamamlandığında ve artık beklenen kimse kalmadığında, kafirlerden biri söz alır ve şunu derdi: "Hepiniz tartışmak konusunda hemfikir oldunuz; bu yüzden Müslümanlar bize karşı kendi kutsal metinlerine ve peygamberlerinin söylediklerine dayanarak argüman geliştirmemelidirler; çünkü bizler bunlara inanmıyoruz ve onların peygamberini de kabullenmiyoruz. Bu nedenle *aklın argümanlarını* ve *gözlem ile çıkarımın desteklediği şeyleri* temele alarak tartışalım." Bunun ardından hepsi birden şunu söylerdi: "Kabul edilmiştir." ... Bunu duyduktan sonra bir daha o meclise dönmedim. Daha sonra biri bana tartışmak için başka bir meclisin toplanacağını söyledi. Ben de o meclise gittim ve onları

---

41 Gutas; Arnzen and Thielmann (ed.), *Words, texts and concepts* [5:124] içinde, 208–209.

42 S. Stroumsa, *Freethinkers of medieval Islam* (Leiden, 1999) 172–188.

da aynı pratikler içerisinde buldum. Bu yüzden tartışmacıların meclislerine gitmeyi bıraktım ve asla geri dönmedim.[43]

İbn Sadi'nin gözlemleri bir istisna teşkil etmiyor. Halife Memun'un rüyasını düşürüyor insanın aklına: Rüyasında Aristoteles'e "İyi nedir?" diye sormuş ve aklın ya da dinsel yasanın ya da çoğunluğun –bu sırayla– kabul ettiği şey olduğu yanıtını almıştı.[44] Aklın/mantığın ve gramerin faziletleri, başka bir deyişle Kur'anî bilimlere karşı felsefe, alenen tartışılıyordu. Bu dönemin Bağdat'ında mukim olup da Farabi'nin hocası Ebu Bişr Matta (öl. 940) ya da öğrencisi Yahya İbn Adiy (öl. 974)[45] gibi Hıristiyan olan mantık savunucuları tikel dillere değil de aklın evrenselliği fikrine başvururken, karşıtları mantığın Yunanca içerisinde formüle edilmiş olduğunu, Arapların Yunanlar gibi düşünmediklerini[46] ileri sürüyorlardı. Farabi, dinin, farklı insanların karşısına retorik, poetika (*Organon*'un bölümleri olan disiplinlerdi bunlar) ve çeşitlilik gösteren imajlarla ve benzeşimlerle çıktığını, buna karşılık felsefenin ise evrensel bir biricik hakikate doğrudan yaklaştığını düşünüyordu.[47] Bu dönemin Yahudi düşünürlerinde de aklın evrenselliğine ilişkin kanılar güçlüdür. Ilımlılar için bu, bizlere akıl yoluyla bilinir olan vahiydi ve hem evrenseldi hem de zorunluydu (bu nedenle de Tevrat İslam tarafından yürürlükten kaldırılmış değildi). Aşırılıkçılara göre ise bu dinsel göreciliğe ve kuşkuculuğa yol açıyor ve geleneksel dinin inkârına götürüyordu.[48]

---

43 Abū 'Abd Allāh al-Humaydī, *On Andalusian savants* (*Jadhwat al-muqtabis*) [ed. M. ibn T. al-Tanjī (Kahire, 1953)] 101–102 (çev. Griffith, *Church in the shadow of the Mosque* [5:119] 64).

44 Gutas, *Greek thought* [5:92] 96–10 ve ayrıca. n. 35.

45 G. Endress, "Der arabische Aristoteles und seine Lehruberlieferung in Bagdad," ve "Yahyā ibn 'Adī," *PIW* 290–324.

46 Kraemer, *Humanism* [4:82] 110–15.

47 J. W. Watt, *Rhetoric and philosophy from Greek into Syriac* (Farnham, 2010), XVI.

48 Sklare, *Samuel ben Hofni Gaon* [6:73] 99–165, onun tartışması detaylı bir incelemenin karşılığını verir.

Theodore Ebu Kurrah'ın kendisini, çok tanrılı inançlara sahip olanlarla, Mazdekilerle, Samiriyelilerle, Yahudilerle, Hıristiyanlarla, Maniheistlerle, Marcioncularla, Bardasian'ın bizzat kendisiyle ve son olarak da Müslümanlarla –bunların hepsi de hakikati kendilerinin bildiğini ileri sürmektedirler– dolu bulduğu ovanın şehirlerine baskınlar yapan bir dağlı olarak hayal ettiği dikkat çekici bir pasaj bununla karşılaştırılabilir. Theodore, Bereketli Hilal'deki hayatın baskısı altında bir karşılaştırmalı din bilimci haline gelen ilk kişi değildir. O yanıtın rasyonel düşünüm olduğu sonucuna varmıştı. Herkesin hem hemfikir olduğu hem de ihtilafa düştüğü üç nokta saptar o: Tanrı (fakat sıfatları nelerdir?); emirler ve ödüller/cezalar (fakat hangileri ve ne için?). Sonra şu tavsiyede bulunuyor:

> Kitapları bir yana bırakmalı ve insan doğasının suret benzerliğinden, Tanrı'nın sıfatlarını [ve ayrıca onun emirlerini ve lütuflarını] nasıl bilebileceğimizi görmek üzere *aklı soruşturmalıyız.* Bu konuları *tartışıp anladığımız* zaman da elimizde bulunan *kitapları karşılaştırmalıyız.* Eğer bunları içeren bir kitap bulursak onun Tanrı'dan olduğunu *bileceğiz.* İman edip kabulleneceğimiz kitap budur.

Ardından Theodore insan doğasını inceleme işinden, bizim koşullarımızdan her bakımdan aşkın olan Tanrı hakkında sonuçlar türetmeye nasıl geçebileceğimizi betimler.[49]

İbn Sàdi'nin betimlemeleri bizi o kadar da etkilememeli; çünkü bizzat kendisinin olumsuz yargılarını –ki İbn Hanbel'in etkilerini yankılamaktadır bu yargı– unutmamak gerekiyor; yine daha ılımlı olup da o günlerde yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan ve "akla, gözleme ve çıkarıma" bağlılıkla beliren Eşari uylaşımını ya da Theodore'un -bütün akılcılığına rağ-

[49] Theodore Abū Qurra, *On the existence of God and the true religion* [ed. I. Dick (Roma, 1982); çev. J. C. Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah* (Provo, Utah, 2005) 165–174, 1–25, 41–47 (*sic*)] 200–240 (Dick)/1–18 (Lamoreaux).

men- öngörülebilir çıkarımını, yani "Kendi doğamızdan öğrendiğimiz ne varsa İncil tek başına içermektedir" sonucunu da unutmamak gerekiyor. Fakat her şeye karşın onuncu yüzyılda Bağdat meclislerinde yalnızca mantık eğitimi görmüş teologlara değil, filozoflara –aralarında 'materyalistlerin ve ateistlerin' de bulunduğunu görebiliyoruz– da yer vardı.[50] Ve bu filozoflar, yalnızca, 5. Bölümde gördüğümüz ve asli yoğunlaşmaları Aristoteles mantığı üzerine olan erken dönem kilise üyelerinden müteşekkil değildir. Bağdat âlimleri, İskenderiye okullarında çalışıldığı biçimiyle Aristoteles'in eserlerinin toplam gövdesi üzerine eğilmeleriyle takdir hak etmektedirler. Hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar Aristoteles'i kendi kutsal metinlerinin ışığında okumuş olabilirler (ya da olmayabilirler); ama dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda, İslam'daki otoritenin ruhban niteliğinin o kadar güçlü olmaması ve birkaç erken dönem Abbasi halifesi de dâhil olmak üzere Abbasi elitlerinin ilgisi sayesinde felsefe, Arap dili içinde, eski özerkliğine benzer bir statüye kavuşmuştu. Arap filozoflar toplum içinde o kadar etkili bir grup olmamış olabilirler, ama yine de tarihçi için önem arz ederler, çünkü Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman tektanrıcılığının bütün gelişiminin yanı sıra Yunan bilimine ve Yunan felsefesi içindeki Aristotelesçi çizgiye –'Mazdekilerin, materyalistlerin ve ateistlerin' sözünü bile etmiyorum– ilişkin genel bir değerlendirme yapabilecek bir konumdaydılar. Geç Platonculuk da çoğunlukla "Birinci Öğretmen" Aristoteles'in adı altında tasnifleniyordu.[51] Felsefeye

---

[50] Ayrıca bkz. Sklare, *Samuel ben Hofni Gaon* [6:73] 101: "İbn Sa'di felsefi bir yönelime sahip oln bir meclisten ziyade Kelam yönelimli bir meclisten söz ediyor olsa da aktarımları saray zümresiyle ilişkili olanların yörüngesindeki elitlerin içinde bulunduğu atmosferi yansıtmaktadır." Hem mantığa hem de inançlar arası tartışmalara açık kutsal metin âlimlerine Sklare'in verdiği örnekler (114-118) ve İhvan-ı Safa ile paralelliği (136-137) de not edilmeli.

Bu ekümenik yaklaşımın doruğunu ve hulasasını, İbn Sina'nın sentezine karşı gelen ve Kindi'ye de epey şey borçlu olan Abdüllatif el-Bağdadi'nin (öl. 1231) bir hayli Platon'laştırılmış ve İslamlaştırılmış

bu açıklığın birincil motiflerinden biri Bağdat'ın nüfuzlu Hıristiyan filozoflarının (ya da 3. Bölümde zikrettiğimiz Nisibisli Elias gibi başka filozofların) hem Müslüman meslektaşlarıyla konuşmaya devam edebilecekleri, inanca dayalı kimlikleri aşan tarafsız bir bölge yaratma ihtiyacından, hem de genel olarak inanç topluluklarının hepsinin birden yararına olabilecek akıl temelli, bu nedenle de gerçekten insancıl bir toplumsal (bir o kadar da kişisel) bir etik ihtiyacından kaynaklanıyordu.[52] Yahudi filozofları da benzer bir şey motive edecektir.[53]

Felsefeciler için yakıcı konular, en nihayetinde, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam tarafından paylaşılan ortak zeminin ötesine geçmeye kalkışmadan ya da katılımcıları itirafçı konumunu üstlenmeye zorlamadan, hüsnü niyetle tartışılabilir şeyler durumundaydılar. Bu, kutsal sözlerin tahrik ettiği bir tarzda farklı alıntılara başvurmaksızın her üç kutsal söz geleneğiyle de tutarlı bir biçimde uzlaşmaya varılmış kanıtların ve sonuçların söz konusu olabileceği anlamına geliyordu. Tanrı'nın birliği, inayet, sonsuzluk ya da evrenin yaratılmışlığı – bunlar oldukça yaygın bir biçimde tartışılan merkezi sorular durumundaydılar ve bunlar hakkında bir uylaşım mümkündü (elbette filozofların uzlaşması ne kadar mümkünse).[54] Bunların sonuncusuna, felsefeciler ile kutsal söz yorumcuları arasındaki belki de en kötü sıkışma noktasıdır:[55] *Timaeus*'ta Platon

---

Aristotelesçiliğinde görmek mümkündür: Martini Bonadeo [5:176], *SFIM* 648–59.

Griffith, *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 7 (2007) [3:91] 55–73.

53 Bunlar bir hayli çeşitli olabilirler: Kraemer, *Humanism* [4:82] 82–84.

54 Örneğin bkz. Adamson, *Al-Kindī* [5:148] 75–105; ve Aristoteles'in yazılarındaki bazı sorunlar üzerine Bağdadi ile Hıristiyan filozof Yahya ibn Adi (öl. 974) ve Yahudi İbn Abi Said arasındaki benzerlikler; üstelik Tanrı'nın takdiri hakkında tartışırken bile itikadi bağlılıklarına referans vermemeleri: S. Pines, "A tenth century philosophical correspondence," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 24 (1955) içinde, s.s. 103–136.

55 M. Terrier, "De l'eternite ou de la nouveaute du monde: Parcours d'un probleme philosophique d'Athenes a Ispahan," *Journal asiatique* 299 (2011),

dünyanın zaman içinde varlığa geldiğini ileri sürmüştü. *Metafizik*'te Aristoteles hareketin sonsuzluğunu öne sürmüştü – hareket eden şeyi de içerimliyordu bu. Fakat o günlerde bütün evrenin olumsal olduğu fikri kimsenin aklına gelmiyordu. Yahudi ve Hıristiyan nitelikli olan bu kavrayışla yüz yüze gelmek durumunda kalan filozoflar arasında Proklus maddenin ezeli-ebedi oluşunda (bunu, uyum ilkesini izleyerek *Timaeus* okumasına da yansıtmıştı) ısrarcı tutumuyla öne çıktı. John Philoponus hem ona hem de Aristoteles'e karşı Hıristiyan iddiayı –ama yine de felsefi bir iddiaydı bu– öne sürdü ve ardından da Arapça çeviriler aracılığıyla yaradılış fikri yanlısı Müslümanları, özellikle de Kindi'yi bununla donatmış oldu – Kindi, Aristoteles'in bir takipçisi olmasına karşın, bu noktada, Tanrı'nın aşkın gücünü vurgulamakla ilgileniyordu; bu da onu Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrine götürüyordu ki halife efendinin adandığı iş de buydu. Kutsal söze bu türlü bir itaat, doğal dünyayı zamansız ve sabit olarak (çünkü var-olmamak bir saçmalıktır) gören ve bu dünyanın nihai dayanağı olarak da sebepli ilahi edimi yani "taşma"yı gören Farabi ya da İbn Sina tarafından tekrarlanmaz. Ebu Ömer'in bulduğu da bu değildir. Muhtemelen kelamcılar arasında teselli buluyordu – gerçi kelamcıların da belli bakımlardan Philoponus'a dayandıkları kanıtlanmıştır; onun ötesine gitmek ve gördüğümüz biçimiyle evrenin değil yalnızca, ayrıca onun alt katmanının, atomların da yaratılmış olduğunu kanıtlamak istediklerinde bile Philoponus'a dayanmışlardır.[56] Philoponus ya da Kindi gibi filozoflar kutsal metinlere dayalı öğretileri savunmayı tercih etmiş olabilirler; kutsal metin yanlılarının felsefi argümanları suiistimal etmeleri de mümkündür. Gerçek hayat Ebu

369–421. Philoponus'un özgünlüğü konusunda bkz. R. Sorabji, "Waiting for Philoponus," R. Hansberger vd. (ed.), *Medieval Arabic thought* (Londra, 2012) içinde, özellikle 195–196.

[56] H. A. Davidson, "John Philoponus as a source of medieval Islamic and Jewish proofs of creation," *Journal of the American Oriental Society* 89 (1969), s.s. 357–391.

Ömer tarafından tanımlanan mantıkla imanın öz-bilinçli ve elbette zamansal mübadelesine dayanan bir denklemden elbette daha karmaşıktır. Oluşturulması başarılmış olan entelektüel uylaşım ne olursa olsun, *Organon*'u yalnızca bir muharrik olarak konumlandırmış bulunan (6. Bölüm) ve yüzyıllara yayılan yorum ve diyalog/polemik birikiminden türemek zorundaydı. Bunu hiçbir yerde, sonunda Gazali'nin (5. Bölümün sonunda zikredilmişti) önerdiği kelamın, felsefenin ve Sufiliğin sentezinde olduğundan daha açık göremiyoruz.

Onuncu yüzyıl –Bağdat'ta, ama ayrıca İslami ortaklaşalık alanının herhangi bir yerinde, özellikle de Doğu'da– modern düşünce ile antik düşüncenin bir tür sentezine ve kültürel bir canlanmaya tanıklık etti; bunun birkaç rakibi vardıysa onlar da onuncu-on ikinci yüzyıllar Endülüs'ündeydi – özellikle İbn Rüşd'ün (öl. 1198), Gazali ile İbn Sina'nın yeniden okumalarının ardından Aristotelesçi/Farabici bilimsel çerçeveyi anlama yetisinin temeli olarak bir yorum kipi içerisinde yeniden çağırmak üzere giriştiği özleştirmeci çabaları ve Kurtubalı Yahudi filozof Maimonides'in (öl. 1204) yarattığı etki hatırlanmalı. Toledo'da ise Kur'an'ı ve Arapça felsefi metinleri Latinceye çevirmek biçimindeki Hıristiyan çerçeveli proje başlamıştı. Ama bunların ilki yalnızca cahilce polemiklere hizmet ederken[57] ikincisi (Venedikli James'in Aristoteles'in Yunanca metinlerinden yaptığı çevirilerle birlikte) de on üçüncü yüzyıl skolastiğini bereketlendirmişti; ama bunlar Müslümanlar tarafından kendi uygarlıklarını temsil eden şeyler olarak görülmüyordu ve Aristoteles'ten ve onun İbn Sina ile İbn Rüşt gibi Arap öğrencilerinden türetilen öğretilere (örneğin "taşma" –

[57] H. Bobzin, "A treasury of heresies": Christian polemics against the Koran," S. Wild (ed.), *The Qur'an as text* (Leiden, 1996) içinde, s.s. 157–175; fakat bu araştırma alanında hüküm süren stereotipler konusunda ayrıca bkz. D. Weltecke, "Emperor Frederick II, "Sultan of Lucera," "friend of the Muslims," promoter of cultural transfer," ve K. Skottki, "Medieval Western perceptions of Islam and the scholars," J. Feuchter vd. (ed.), *Cultural transfers in dispute* (Frankfurt, 2011) içinde, s.s. 87–106, s.s. 107–134.

emanatio– teorisi) yönelik 1277 Paris yasağında olduğu gibi, güçlü bir dirençle karşılanıyordu. Hıristiyanlığın diğer ucunda Suriye Rönesans'ı –*Candelabrum*'u Aquinas'ın *Summa Theologica*'sıyla karşılaştırılan hezarfen Gregory Bar Hebraeus (öl. 1286) tarafından temsil edilir– kısa süreliydi ve belki de İslami ilimlere, özellikle de İbn Sina'ya fazla bağımlıydı.[58] İster Floransa Rönesansı (Osmanlıların gölgesi altında!), ister Gibbon'ın sıklıkla üzerine eğildiği Aydınlanma Parisi, isterse çağdaş Avrupa'nın ve Amerika'nın seküler üniversiteleri söz konusu olsun, son binyıl içerisinde gerçekleştirilen diğer gayrımüslim tinsel veya entelektüel sentezlere bakınca, bunların bırakın saygı duyulan bir muhatap olmayı, tanınan bir nicelik olarak bile İslam'la karşılaşmaya yönelik bir konum içerisinde olmadıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Özellikle erken modernlik döneminin Avrupası'nda, her üç tektanrıcılığa da eleştirel bir mesafe almayı başarmış olanların kendi enerjilerini, akıl yoluyla hakikat peşinde etkin bir biçimde koşmak yerine "de tribus impostoribus" (*Üç Sahtekar* – Orta Çağ ve Rönesans arası dönemde yazılmış ve Musa'yı, İsa'yı, Muhammed'i üç sahtekar olarak gören anonim bir metin –ç.n.) ile polemiğe girmeye harcıyorlardı. Bu klişe, büyük ihtimalle Bağdat'ın pek de uzağında açığa çıkmış değildi; bir insan başka nerede hem Musa'yı, hem İsa'yı ve hem de Muhammed'i tarafsız bir biçimde iğneleyebilirdi ki?[59] Bu uzak yerde ortaya çıkan geniş erimli tartışmaları tekrarlamadan önce izleyebileceğimiz bir yolumuz daha var.

Pisa/Latin Batı

O halde eğer Birinci Binyıl bu kadar anlam ifade ediyorsa, bu durum diğer dönemselleştirmeleri anlamsızlaştırıyor mu?

---

[58] Teule vd. (ed.), *Syriac Renaissance* [3:89]; ayrıca bkz. H. Takahashi, "The reception of Ibn Sīnā in Syriac," D. C. Reisman (ed.), *Before and after Avicenna* (Leiden, 2003) içinde, s.s. 250–281.

S. Stroumsa, *Freethinkers* [7:42] 217; G. Stroumsa, *New science* [1:7] 138–139.

Yanıt açıkça hayırdır. Birinci Binyıl dönemselleştirmesinin, İran'daki Arsasid ve Sasani hanedanlarına, Roma İmparatorluğu'na, geç Antik Çağ'a, Doğu Roma'ya ("Bizans") ve İslam'ın ilk dönemlerine dayanan mevcut dönemselleştirmelere bir alternatif olmadığını daha önce de vurguladım. Bu, kendi mantığına ve kullanışlılığına sahip paralel bir dönemselleştirmedir ve diğerlerinin yalnızca sayımını yaptığı şeylerin bağlamsallaştırılmasına katkı sunmaktadır. Fakat onu çevreleyen dönemler üzerindeki, daha geniş bir biçimde düşünülmüş Antik Çağ ve Orta Çağ üzerindeki etkileri nelerdir?

Erken Antik Çağ –antik Yakındoğu, 'klasik' Yunanistan ve Roma Cumhuriyetini de içeren Helenistik dönem– 'geç Antik Çağ'ın yerini alan ya da onun yanı sıra var olan bu geniş ve dinamik mevcudiyetin gelişinin yarattığı çekim kuvvetinden elbette etkilenecektir. Antik dönem üzerine çalışanların MÖ Birinci ve hatta İkinci Binyıllarda köklenen ama MS Birinci Binyılda gelişen ya da olgunlaşan şu dinsel ve entelektüel sistemlere daha da dikkatli bakmalarına yol açacaktır: MÖ 1000 yılından itibaren Avesta sistemi ve MÖ Birinci Binyılın ortalarından itibaren Musevi sistem (MÖ 1500'den itibaren Vedalar – Miladi takvimin başlangıcından önce sabitlenmişti bunlar). Mazdekilik ve Yahudilik, ama aynı zamanda Aristotelesçilik ve Roma Hukuku, araştırmaların odağına alınırsa daha iyi olacaktır; tıpkı daha geç dönemler için antik tektanrıcılık biçimli daha geniş kategorinin daha açıklayıcı olması gibi.[60] Coğrafi bölgeler arasında İran ve Arabistan daha gelişkin bir bütünleştirmenin açık adayları durumundadırlar. Bu konuların hiçbirisi, içlerindeki ilginin teleolojik olarak esinlendiği gerekçesiyle azledilebilecek kadar örtük ya da kıyıda değillerdir; hatta kimileri bağımsız disiplinler teşkil ederler, ama yine de bunların hiçbirini genel antik tarihçilerin ilgilerinin merkezine çağırma olanağı da bulunmamaktadır. Bunlardan biri –

[60] Örneğin bkz. S. Mitchell & P. Van Nuffelen (ed.), *One God: Pagan monotheism in the Roman Empire* (Oxford, 2010).

İmparatorluk Roması– bir parçası olduğu Birinci Binyılın ışığında yeniden değerlendirilmeyi talpe bile etmektedir. Antik tarihçiler onun politik tarihine ve imparatorluğun çalışma biçimine odaklanmaktadırlar; Yahudilik ve Hıristiyanlık çalışanlar da onun yüksek önemini teslim etmekte, fakat bunu yalnızca kendilerinin sekter çerçeveleri içerisinde kalarak yapmaktadırlar. Birinci Binyılın oluşturduğu bakış açısından ne kompartmanlaştırma ne de sekterlik iltimas görür.

Yine de Birinci Binyıla yönelik bir ilgi ve dikkatten en fazla etkilenecek olanlar Batı Orta Çağ'ı tarihçileridirler. İkinci Binyılın başlangıç dönemlerinde Avrupa ve Batı Asyan boyunca ortaya çıkan önemli evrimler fikri, geç dönemlere doğru mesafe kat etmekte ve eğer biri, 'Orta Çağ'a özgü' olmanın ne demek olduğunu açıklamak istiyorsa, Hıristiyanlığın yayılması ve Kuzey Avrupa ile Batı Avrupa'da yeni politikaların tesisiyle birlikte, kilise yapılarının ve dinsel düzenlerin yayılımı ve reformuyla birlikte, hanedanlık kültlerinin oluşumu ve toplumsal kategorilerin gelişimiyle, örneğin bürokrasilerin büyümesiyle ya da Doğu Roma İmparatorluğu'nda öz-bilinçli bir aristokrasinin yükselişiyle birlikte, MS 1000'in hemen sonrasına bakmak zorunda olduğu fikri üzerine yaygınca uzlaşılmaktadır.[61] Orta Çağcıların kendi faaliyet alanları bakımından İslam'ı hala çevresel olarak gördükleri düşünülürse, Birinci Binyıl çerçevesi içinde İslam'a atfedilen önem bir Orta Çağcı için uyum sağlaması zor bir fikirdir. Birinci Binyıl çalışmaları bizleri, Abbasi iktidarının çöküşü ile Selçukluların gelişi ve Haçlıların ilhakı arasında konumlanmış, Orta Asya

---

[61] G. Klaniczay, "The birth of a new Europe about 1000 CE," *Medieval encounters* 10 (2004) 99– 129. J. R. Davis & M. McCormick, "The early Middle Ages: Europe's long morning," J. R. Davis & M. McCormick (ed.), *The long morning of medieval Europe* (Aldershot, 2008) içinde, s.s. 1–10; 400'den 1000'e kadarki bütün dönemi "genişleyen ve değişen bir dünyanın uzun sabalu" olarak öne sürmektedir. Dördüncü yüzyıldaki Romalı Batının uygarlık düzeyiyle ya da Halifeliğin genişlemesiyle bir karşılaştırma daha ağırbaşlı bir sonuca da götürebilirdi. Aşağıya bkz. n. 63.

ile Latin Avrupa gibi sınırdaş oldukları halde iki bambaşka dünyanın etkileşimini açan Avrasyalı bir dinamiğin, özellikle de 1000 yılı civarı Avrasya Eklemi'nin bir çizelgesini oluşturmak yolunda cesaretlendiriyor – bütün bu etkileşimler on üçüncü yüzyılın sonlarıyla on dördüncü yüzyılın başlarında doruğuna varan gittikçe genişleyen bir mübadele sistemi içinde bütünleşeceklerdir.[62]

Bütünüyle başka bir çağı başlatan bir "dönüm noktası" fikrinden ziyade "evrim" kavramını vurgulamayı tercih ediyorum. İlk olarak Karolenj ve Makedonya Rönesansları ile Abbasi ticaretinin tetiklemesi aracılığıyla açık hale gelen bir yoğunlaşma, zaten yola çıkmış bulunan eğilimlerin bir yoğunlaşması söz konusu olmuştu.[63] İslam dünyasının bir Rönesans'a ihtiyacının olmadığı sıklıkla dile getirilmiştir; fakat burada da MS 1000/Hicri 400 civarında İslami uygarlığın bir olgunlaşmasını görüyoruz – ve elbette öbür yüzünü de: İbn Sina'nın Yunan metinleri üzerine yorumlar yazılmasına tahammülsüzlüğü ya da kentsel dokulardan kiliselerin kaybolup gitmesi.[64] Öyleyse Latin Batıdaki on ikinci yüzyıl Rönesans'ı entelektüel, askeri ve ticari bakımdan çok daha Avrupa

---

62 J. L. Abu-Lughod, *Before European hegemony* (New York, 1989).

63 Karolenj gelişmelerinin önemi hafife alınmamalıdır. Abbasilerle karşılaştırma (Şarlman'ın 780'lerde ve 790'larda bastırdığı paraların Abbasi dinarlarının yüksek kaliteli taklitleri olması: L. Ilisch, "Die imitativen *solidi mancusi*," R. Cunz [ed.], *Fundamenta Historiae* [Hannover, 2004] içinde, s.s. 91–106) bütünüyle meşrudur; pek az benzerlik sergilese de, örneğin bkz. W. Drews, *Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad: Legitimationsstrategien fruhmittelalterlicher Herrscherdynastien im transkulturellen Vergleich* (Berlin, 2009). Fakat Latin Batıya Birinci Binyılın ortalarının ve sonunun hikayesi içinde Yunan, Arap ve İran dünyalarınınkine eşit bir rol atfetmek hususunda on birinci yüzyıla kadar hiçbir haklı çıkarıcı öğe söz konusu değildir. Bunlar üzerinde Hunlardan Selçuklulara kadar Orta Asya'nın çok daha fazla dorudan etkisi olmuştur: bkz. Beckwith, *Empires of the Silk Road* [4:36]; bu metnin 5. Bölümü Çin'den Franklara altıncı ve sekizinci yüzyıllara genel bir bakış sunmaktadır.

64 M. Guidetti, "The Byzantine heritage in the *dār al-islām*," *Muqarnas* 26 (2009), 1–36.

odaklı bir yükselişi yansıtır ve kısmen de Müslüman dünyadaki uyarıcı öğeler sayesinde gerçekleşir bu. Bir yanda Birinci Binyıl ve ondan yükselen dinamikler ve diğer yanda da İtalyan Rönesans'ını önceden haber veren on ikinci yüzyıl Rönesans'ı arasında "Orta Çağ"ın özerkliği yadsınamaz bir biçimde sıkışmış durumdadır.[65] Erken modern dönem Avrupa'sı üzerine çalışanların 1250'den 1750'ye kadarki yarım binyılı ya da hatta 800'den 1800'e kadarki bütün bir binyılı müsadere etme arzuları hesaba katılırsa, bunun daha da böyle olduğu daha net görülecektir.[66]

Birinci Binyıl ile Orta Çağ arasındaki sınır özellikle Asya'da iyice bulanıktır; gerçekte Orta Çağ fikrinin İslam dünyasının herhangi bir yerine uygulanabilirliği konusunda da ciddi belirsizlikler vardır. 1000 yılı civarında sona eren bir dönemselleştirme önermekle, çalışmaları hala söz konusu dönemi sürdüren ve bu dönemin 'bitimini' sembolize eden, fakat aynı zamanda, askıda duran ya da zaten yola çıkmış bulunan yeni gelişmeler adına da dikilmekte olan belirli kimselerin zaten sözünü etmiştim. İbn Sina Aristoteles ile İslam teolojisini iç içe geçirir ve Gazali'nin Sufi boyuta açıklığı sayesinde İbn Sina'nın oluşturduğu kendine özgü sentez sonraki yüzyıllar boyunca da yankılanmıştır. Biruni, okurlarının dikkatini tamamen yabancı olan Hint uygarlığına yöneltir ki Müslüman işgalciler kendi kimliklerine yabancılaşma konusundaki en güçlü meydan okumayla burada karşılaşmışlardır. Firdevsi'nin tarihsel epiği, İranlı ulusal kimliğinin bir sonraki binyıl boyunca baskın olacak ve hala da yankıları süren temel tonlarını düzenler. İran'ın doğu kıyılarından olan bu yazarların üçü de kültürel bölgelerin, onların durumlarında İranlı ortaklaşa-

---

[65] J. Banaji, "Islam, the Mediterranean and the rise of capitalism," *Historical materialism* 15 (2007), 47–74; bu metin Avrupa kapitalizminin yükselişini on birinci yüzyıldan başlatır ve bu kapitalizmin doğrudan köklerini Müslüman ve antik para ekonomisi ile diğer ticari düzenlemelere dayandırır.

[66] Osterhammel, *Verwandlung* [2:94] 100.

lık alanıyla İslami ortaklaşalık alanının üst üste bindiği bereketli dünyalara aittir. Arapça kültür dili olarak varlığını muhafaza ediyordu. İbn Sina ve Biruni Arapça yazıyorlardı ve Biruni Farsçayı kullanan âlimleri eleştiriyordu. Fakat Fırat ile Dicle arasında kalan Arap toprakları, Avrupalı gözler için bugün olduğu gibi o günlerde de daha görünür olsalar da, hem politik hem de kültürel enerjisini kaybetmiş durumdaydı.[67] Bunun aksine, Doğu kendinden emin, dirençli ve hepsinden ötesi massediciydi. Araplar Haçlıları (Hıristiyan gelinler alıyor ve bunları eve kapatmak yerine görünür mekânlarda gösterişi tercih ediyorlardı) asimile etmekte başarısızlığa uğrarken İran dünyası Selçuklular dolayımıyla Sünni Müslümanların ve en sonunda Moğolların bile üstesinden gelmişlerdi. Selçuklular İran'da ve Bereketli Hilal'de, fakat ayrıca Anadolu'da da çok büyük bir imparatorluk kurma yolunda ilerlediler. Hükümranlık bölgelerinde, kültürel esinlenmelerini İran'dan ve Arap dünyasından olduğu kadar Doğu Roma'dan ve hatta Haçlılardan da alıyorlardı – daha sonra bu mirası Osmanlılar massedeceklerdir. Moğollar Arap ve Avrupa tarihinin içine bir musibet gibi girmiş; fakat Asya ticaretinin yolunu açmış ve İran sanatıyla ilminde yeni bir aşılanmanın ortaya çıkmasına neden olmuşlardı. İlhanlı ve Timur dönemleri Safevilere giden yolu hazırlamıştı; İranlılaşmış Moğollar Hindistan'da Babür hanedanını kurdular. 1520'lere doğru, 1. Bölümde gözlemlemiş olduğum üzere, on sekizinci yüzyıla ve Avrupa sömürgeciliği çağına dek Tuna'dan Ganj'a kadar özgüvenli bir Müslüman dünyanın çerçevesini oluşturan üç büyük imparatorluk tarih sahnesinde belirmişti.[68]

---

[67] Bunların on birinci yüzyıldaki durumları konusunda yakın dönemli ve özellikle olumsuz bir görüş için bkz. Ellenblum, *Collapse of the Eastern Mediterranean* [4:48] 168–170, 258–260.

[68] Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllar Bağdat'ına ya da diğer "Altın Çağ" (örneğin Mekkeli-Medineli kökenler) söylemlerine dikkat kesilmenin, İslam tarihinin geri kalanını "gerileyiş" olarak gündemden çıkarmak ve sömürgeci 'düzeltime' uygun kılmak suretiyle Avrupa-merkezli gündeme hizmet ettiği göz önüne alınırsa, İslam tarihinin Selçuklularla birlikte

1780'lerde Gibbon bu Asyalı dünyayı, ticari açıdan başarılı olmakla (kısmen adı nedeniyle) bütünüyle yanlış bir adlandırma olan *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*'ndeki sorun olarak fark ettiği şeyin doruğuna yerleştirmişti. Konstantinopolis'in 1453'teki düşüşü başlığın mazereti olarak işle görmüştü; fakat Doğu Roma'nın kültürel ve sembolik statüsü herhangi bir politik nüfuzla karşılaştırılabilir olmaktan çoktan çıkmıştı. Kitabının son bölümlerinde Gibbon Tiber Irmağı boylarındaki Eski Roma'ya geri dönmüş ve Avrupa'nın yükselişini haber veren klasik kültürün yeniden canlanması doğrultusunda kısa bir jest sunmuştu. Gibbon'ın Şark imparatorluklarını vurgulaması ve Orta Çağ Avrupa'sını parantez alması açıkça, klasiğin yeniden canlanmasını ve Avrupa modernitesini Kilise tarafından hazırlanmış bir şey olarak gören Katolik bir tarih yazıcılığını başlatma niyetini açığa vurmaktadır. Elbette insanın aklına ortodoks Hıristiyan Teslisine üstü kapalı bir karşıtlık içerisinde İslam'ın rasyonalitesini vurgulaması da düşüyor. Tabii ki Gibbon'ın nesli, genellikle 3. Cildin ötesini okuyamayacak kadar zayıf düşmektedir.

Birinci Binyıl dönemselleştirmesinden Gibbon'ın provokasyonunun onaylanması ve desteklenmesi yönünde bir anlam çıkarılmamalıdır; bu, daha ziyade, onun yenilikçi olan ama görmezden gelinen daha sonraki ciltlerinde bulunan ruhun ışığında Antik Çağ'a alternatif bir bakış açısı geliştirmekle ilgilidir. Antik Çağ'dan Avrupalı/Hıristiyan ve Asyalı/Müslüman çıkışlar, birbirleriyle ilintisiz değillerdir. Büyük Charles'ın aşırı övülmesi, tarafsız bir gözlemciyi Avrupa'nın daha 800 yılında doğmuş olduğuna asla ikna edemez. Burada Katolik tarih yazıcılığı altından kalkamayacağı bir işi üstlenmiş olur. Ama on birinci yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa'nın artık odağa yerleştiği ileri sürülebilir, ancak İslam'dan yalıtılmış olarak değil elbette. Ben, bir süre için, iki Epilog

---

başlayan, çeşitlilik ve yaratıcılık arz eden oluşum-sonrası döneminin Birinci Binyıl bakış açısı için zorunlu bir karşı-denge olduğu da görülecektir: Bkz. Bauer, *Ambiguitat* [1:5] 53, 58–59, 161, 296–297.

yazarak bunu kabul etmeyi içimden geçirdim. Epiloglardan biri az evvel bahsettiğim Doğulu evrimlere bakıyor, diğeri ise Pisa'ya geri dönüyordu; bu epiloglar ilk olarak 2009'da, Scuola Normale Superiore'de verilmiş üç ders biçiminde belirmişlerdi. Şimdi ise bunun yerine bu dünyaların bağlantılarını vurgulamak daha tercih edilir görünüyor; fakat Pisa bunu yapmak için o kadar da kötü bir yer sayılmaz aslında.

Yaklaşık 1050'den itibaren Pisa, Sarazenlerle girdiği savaşlar aracılığıyla ve Korsika'nın, Sardunya'nın ve Balearik Adalarının fethedilmesi yoluyla masalsı bir zenginliğe kavuşmuştu.[69] Palermo'nun Bakire Meryemi'nin 1063'te bahşettiği deniz zaferinden sonra, bir yıl içerisinde, günümüzde de ayakta duran katedralin muazzam bir ölçekte inşasına başlandı ki o dönemde Avrupa'da bu büyüklükte örneklerin sayısı birkaçı geçmiyordu. Binanın ön cephesindeki yontular, fonlamayı sağlayanın zafer ganimetleri olduğunu gösteriyor. Yine bu yontular mimar Buscheto'yu Odysseus ve Daedalus'la (dolayısıyla Pisa'yı da Antik Yunan'la karşılaştırıyor).[70] Katedralin 1153'te inşa edilen dairesel vaftizhaneyle eksenel ilişkisi ve bu ikisinin Campo dei Miracoli'nin ortasındaki düzenlenme usulü Kudüs'te bulunan Harem-i Şerif'in üzerindeki Kubbetüs Sahra'yı yansılamaktadır. Haçlılar Kubbetüs Sahra'yı "Efendinin Mabedi" olarak ve Mescid-i Aksa'yı da "Süleyman'ın Mabedi" olarak adlandırıyorlardı. Pisalılar kendi şehirlerinin kalbinde bunun geliştirilmiş bir versiyonunu inşa ediyor[71] ve kendilerini, kendi dönemlerinin, Tunus kıyılarındaki Sarazen ticaret merkezlerine, Mehdiye'nin Medyenlilerine karşı mücadele eden İsrailoğulları olarak görü-

---

[69] G. Scalia, "Pisa all'apice della gloria: L'epigrafe araba di S. Sisto e l'epitafio della regina di Maiorca," *Studi medievali* 48 (2007) 809–828; Abulafia, *Great Sea* [4:15] 271–286.

A. Peroni (ed.), *Il Duomo di Pisa* (Modena, 1995) 1.336–337, 2.43–44.

J. E. A. Kroesen, *The Sepulchrum Domini through the ages* (Leuven, 2000) 41–42.

yorlardı.[72] Ticari rekabet ve kutsal savaş bundan böyle Birinci Haçlı Seferinde doruğuna varan ve Akdeniz boyunca Latin varlığını, Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden bu yana ilk defa temin eden bir "güdülenimleri tahkim etme" biçiminin karşılıklılığı halini almıştı. Avrupa'nın yeniden canlandırılmasının temelleri atılıyordu ve yukarıda zikrettiğim daha geniş on üçüncü yüzyıl Avrasya bütünleşmesi yolunda ilk adım atılmıştı.

Pisa'da Doğuyu hatırlatan diğer andaçlar arasında Justinianus'un *Digest*'inin ünlü altıncı yüzyıl ortası kodeksi de bulunuyordu. Muhtemelen Pisa'nın 1130'ların ortalarındaki fethinden kısa bir süre sonra Amalfi'den yağmalanmıştı bu; şimdi de yeni evine mahsuben *Littera Florentina* olarak bilinmektedir. Bu el yazması Batıda Roma hukukunun yeniden canlanmasında oldukça önemli bir ol oynamıştır.[73] Şehrin daha küçük kiliselerinde –mermer kaplı katedral hariç– İslam kökenli camlı ve renkli sayısız badya, gün ışığında parlayarak ve belki de Pisalıların Kuzey Afrika ve Levent pazarlarında karlılığa evrilen güçlü ordu başarılarından bile fazlasını açığa vurarak hayranlığımızı uyandırmaya devam etmektedir.[74]

Bir vakitler katedralin doğu alınlığının açı tepesini süsleyen ve şimdilerde Museo dell'Opera del Duomo'da sergilenen on birinci yüzyıl ürünü bakır alaşımı grifon kuşuna[75] gelince, o, aynı mesajı taşıyarak, yalnızca badyayla daha üstün bir

---

Abulafia, *Great Sea* [4:15] 280.

G. Cavallo and F. Magistrale, "Libri e scritture del diritto nell'eta di Giustiniano," G. G. Archi (ed.), *Il mondo del diritto nell'epoca giustinianea* (Ravenna, 1985) 54–58 (Bu tek el yazmasının altıncı yüzyıl İtalya'sında üretilmiş olabileceğini ileri sürmektedir).

D. Abulafia, *Italy, Sicily and the Mediterranean 1100–1400* (Londra, 1987), XIII.

[75] J. Sourdel-Thomine & B. Spuler, *Die Kunst des Islam* (Berlin, 1973), 263; R. Ettinghausen vd., *Islamic art and architecture 650–1250* (New Haven, 2001), 210; A. Contadini, "Translocation and transformation: Some Middle Eastern objects in Europe," L. E. Saurma-Jeltsch & A. Eisenbeiss (ed.), *The power of things and the flow of cultural transformations* (Berlin, 2010) içinde, s. 50–57.

ilişki kurmakla kalmaz; ayrıca benim kavramsallaştırdığım şekliyle Birinci Binyılın hem daha geniş bağlamı açısından hem de onun ayırt edici niteliğini göstermesi bakımından bir simge olarak da işlevlenebilir. Bir motif olarak grifon, yarı aslan yarı kartal bu figür, antik Yakın Doğu'ya kadar gitmektedir; oradan Doğululaşma döneminde Yunan sanatına girmiştir. Emeviler İslam dünyasında metal hayvan heykelleri konusunda bir erken dönem modası oluşturmuşlardı. Pisa'daki anıtsal örnek muhtemelen on birinci yüzyılın bir ürünüdür ve yine muhtemelen Pisalılar 1087'de Mehdiye'yi ele geçirince bir ganimet olarak buradan gelmiştir; fakat İspanya'dan ya da Balearik Adalarından gelmiş olması da muhtemeldir. Bu figürün bütün antik köklerine rağmen Pisa grifonu, üzerinde herhangi bir Arapça kutsama yazısı bulunmamasına karşın kendisinin İslami kökenini kesin bir biçimde ortaya koymaktadır. Muhteşem mitsel canavar sanat tarihçilerini büyülemiştir ve büyülemeye de devam etmektedir. Bu sanat tarihçileri bu esere Horasan'dan Kuzey Afrika üzerinden İspanya'ya kadar uzanan kökler atfettiler (tıpkı İbn Sina'nın felsefi mirasının İran'da olduğu kadar Endülüs'te de gelişmesi gibi). Kendi içinde eser, Birinci Binyılın sonunda İslami Ortaklaşalık alanının kültürel tutarlığı hakkında zaten ciltlerce şey söylemektedir.

Pisa'nın tacirleri değerli düşmanlarının kim olduğunu yağma ve ticaret nedeniyle zaten biliyorlardı; fakat bu bilgi aynı zamanda çeşitli ilişkiler yoluyla beliren kültürel prestij olgusuna da dayanıyordu. Birinci Binyıl boyunca temelde Doğuda yükselmiş olan olağanüstü düzeyde karmaşık ve zengin uygarlık dinamikleriyle yeniden bağ kurma ihtiyacını duyan İslam dünyası değil Latin Avrupa'ydı. Bu yeniden bağlantının mantığı ve tarihi İkinci Binyıl bir türlü geçmek bilmezken kademeli bir biçimde unutuluşa terk edildi ve Avrupa'nın tarihi başka öncelikler doğrultusunda ve farklı açılardan yazılageldi. İyi haber şu ki Üçüncü Binyılın başlarında, bu artık bir seçenek durumunda değil.

DAHA İLERİ ARAŞTIRMALARDAN BEKLENTİLER

1. Bölüm

Cambridge History of Islam (1970) –*Cambridge İslam Tarihi*– adlı eserin başlangıç bölümüyle, ardılı olan *New Cambridge History of Islam* (2010) –*Yeni Cambridge İslam Tarihi*– adlı eserin başlangıç bölümünü karşılaştırdığımızda, Avrupa ve Amerika İslam Bilimciliğinin geç Antik Çağ'ın yükselişini artık tanımaya ve yedinci yüzyıl Arap fetihleri ile İslam'ın doğuşunu Arabistan'da ve çevresinde mevcut olan İran-Roma rekabetini arka plana yerleştirerek incelemeye başladığını görüyoruz – ayrıca bölgenin dinsel geleneklerinin, Mazdekiliğin, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın da hem ayrı ayrı hem de karşılıklı etkileşim içerisindeki gelişimlerini de eklemeli buna. Berlin-Brandenburg Bilimler Akademisinin *Corpus Coranicum* projesi ve hususi olarak da Angelika Neuwirth'in *Der Koran als Text der Spatantike: Ein europaischer Zugang* (Berlin, 2010) adlı çalışması, bu kavrayış biçimini Kur'an incelemelerine ve Kur'an'ın rabbinik ve patristik öncellerine uygulamaktadır. Geç Antik Çağ ve İslam'ın her ikisi de eskiden içinde çalışılmakta oldukları karşılıklı yalıtılmışlık durumunun içinden çıkıp gelmektedir. Bu da araştırmayı, Orta Farsça, Yunanca ya da Arapça çalışıp da çoğunlukla yedinci yüzyıl öncesi veya sonrası olay-

lara yoğunlaşan araştırmacıların bağımsız bir biçimde ve karşılıklılığın pek de farkında olmadan devreye soktuklarından çok daha zorlu bir hale getirmektedir. Fakat bu zorluğun yakın dönemli bir neticesi için bkz. Parvaneh Pourshariati, *Decline and fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian confederacy and the Arab conquest of Iran* (2008) [*Sasani İmparatorluğu'nun Gerileyişi ve Çöküşü: Sasani-Part Konfederasyonu ve İran'ın Araplar Tarafından Fethi*]. Bu çalışma, yedinci yüzyıl boyunca toplumsal yapılardaki süreklilikleri incelemek için İslami dönemin hem Arapça hem de Farsça kaynaklarını kullanarak, pek az belgelenmiş olan Sasanilerin İranı konusundaki görüşlerimizi gözden geçirerek düzeltmektedir.

Hem uzam hem de zaman bakımından oldukça engin olan bu ufuklar daha 1780'lerde Edward Gibbon tarafından gözden geçirilmişti. Beşinci yüzyıldaki gerileyişi ve Tiber kıyısındaki Eski Roma'nın çöküşünü anlattıktan sonra, Gibbon, öngörülmesi mümkün olmayan iki karar verdi: İlkin Papalığın ve Hıristiyan Cermen İmparatorluğu'nun tanıdık hikâyesini yeniden sayıp dökmek yerine Boğaziçi'ndeki Yeni Roma'nın yazgısını takip etmek ve ikinci olarak da Romalıların yedinci yüzyılda Araplar karşısındaki mağlubiyetlerinin dikkatini Halifeliğe ve İslam'a, ardından da Osmanlı İmparatorluğu'na kadarki ardıl Müslüman imparatorluklarına yöneltmesine müsaade etmek. Şaşırtıcı bir biçimde, hem Muhammed hakkında hem de Kur'an hakkında olumlu bir değerlendirme kaleme almıştı. Gibbon'ın başyapıtının bu sonraki kısmı dikkati çekecek ölçüde az okunmuş ya da az takdir edilmiştir; Gibbon'ın düşünce dünyasına yönelik anıtsal eseri *Barbarism and Religion*'da [*Barbarlık ve Din*] John Pocock'un durumu bile böyledir. *Gerileyiş ve Çöküş*'te İslam'ın ele alınışının kaynakları, amacı ve yankıları ciddi bir incelemeyi gerektirmektedir.

2. Bölüm

Pourshariati'nin eserinin yanı sıra, Sasanileri daha geniş resmin içine yerleştirme yönündeki bir başka büyük girişim de

Matthew Canepa'nın *The two eyes of the earth: Art and ritual of kingship between Rome and Sasanian Iran* (Berkeley, 2009) [*Yeryüzünün İki Gözü: Roma ve Sasani İran'ı Arasında Sanat ve Krallık Ritüeli*] adlı eseridir. Bu metin, üçüncü yüzyıldan yedinci yüzyıla kadar Sasani sanatının Doğu Roma üzerindeki etkilerini ve sanatsal motifler ile stillerin aktarılmasını sağlayan mekanizmaları –ticari, diplomatik ve askeri– incelemektedir. Bu iki İslam öncesi imparatorluk arasında mevcut olan sanatsal çapraz döllenme halinin gittikçe daha çok farkına varılması, özellikle Emevi sanatının fazlasıyla çeşitli kökenleri konusunda daha iyi bir kavrayış için İslam sanatı tarihçilerine bir hayli katkı sunmaktadır. *Qusayr 'Amra* (2004) adlı kitabımın 10. Bölümünde Emevi stili üzerine benim kendi tartışmam, bu stilin Romalı ve İranlı öncellerini birbirinden bir hayli ayrı çizgiler olarak ele alıyor ve Canepa'nın betimlediği karşılıklı etkileşimleri yetersiz bir biçimde hesaba katıyordu.

2. Bölümde de öne sürdüğüm gibi, geç Antik Çağ ile erken dönem İslam çalışmaları arasında temaslar kurma işinde sanat tarihçileri öncü bir rol oynamışlardır. Yine de sanata ve mimariye yönelik kültürel, entelektüel ve edebi yaklaşımlar ile biçimcilik arasındaki gerilimleri anlamak da önemlidir. Biçimci tarafın önde gelen figürlerinden biri Josef Strzygowski'dir ve onunla meşguliyetim onun çelişkili kariyerini ve düşüncesini ne kadar az anladığımızı fark etmeme yol açtı. Strzygowski'nin ırksal teorilerinin reddi, sanat tarihi yazıcılığı konusunda aşırı zararlı bir "damnatio memoriae" [Hatıranın Lanetlenmesi] durumuna neden olmuştur. Bunun dağılmakta olduğu yönünde emareler vardır ve bu da cesur bir araştırmacıya oldukça anlamlı bir fırsat sunmaktadır.

Strzygowski'nin Doğulu geleneklerin canlılığını aydınlatması, geç Antik Çağ üzerine Roma-merkezli algılara hâkim olan 'çöküş'ü sorgu altına aldı. Hiç kuşkusuz burada Gibbon'ın etkilerini görüyoruz – fakat Gibbon'ın Müslüman dünyayı gerileyişin terimleriyle çok az ele alıyor olması okuru çarpıyor da. Selçukluların görkeminin ve Osmanlıların da

kendilerini "yeni ve antik Roma'nın andaçlarıyla" (68: 3.976) bezemek yönündeki tutkularının ortasında Abbasilerin sönümlenmesi unutulmuştur. Yine de bunu izleyen Avrupa menşeli İslam tarihlerinde gerileyiş baskın temadır ve ancak şimdilerde bu sorgulanmaya başlanmıştır. Klasik İslam'ı bir Altın Çağ haline getirerek "düzenleme" ve ardından da onun tarihinin bir sonraki binyılını yazma alışkanlığı, beraberinde, şimdiye kadar olduğundan daha sistematik ve keskin bir ortaya koyma yerine açıkça politik bir alt-metni getirmektedir (Edward Said'de bile böyledir bu).

3. Bölüm

Birinci Binyılla ilgili argümanımı geliştirirken, bu dönemselleştirmenin ya da en azından böylesi bir dönemin bir araya getirilebilir öğelerinin, söz konusu edilen yüzyıllarda yaşamış pek çok tektanrıcı tarihçide de örtük olarak bulunduğunu gösteriyorum. Bu Hıristiyan ve Müslüman yazarlar arasında en az bilineni, Arapça ve Süryanice yazan ve Birinci Binyılı – Adem'den başlayan bir tarihin doruğu olarak görse de– İran'a, Roma'ya *ve* Halifeliğe dönük bir ilgiyle kaplayan Nisibisli Elias'tır (öl. 1046). Ele aldığımız konunun bu olağandışı kuşbakışı görünümü, Bereketli Hilal'in tam kalbindeki bir piskopos olarak Müslümanlarla teolojik tartışmalara da girmiş olan Elias'a doğallayın çıkarmaktadır yolumuzu. Benim argümanlarım onunla birlikte, Süryani dünyasının jeo-stratejik merkeziliği ve yazınsal mirası etrafında örgütlenmeye başlamaktadır. 4. Bölümde (coğrafi çerçeve) ve 5. Bölümde (Aristotelesçilik) daha detaylı bir biçimde geliştirilen bir yaklaşımdır bu. Elias üzerine bir monografi kuşkusuz bir ihtiyaç olarak dururken, Süryani-Arap Hıristiyan dünyasının İran'la, Roma'yla ve Arabistan'la çakışan ve Muhammed'den öncesini ve sonrasını ele alan geniş ölçekli sentetik bir muhasebe tarihsel perspektifimizde bir devrime yol açacaktır. Arapçadaki teolojik ve felsefi yazına yoğunlaşan *The Church in the shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the world of Islam* (2008) [*Ca-*

miinin Gölgesinde Kilise: İslam Dünyasında Hıristiyanlar ve Müslümanlar] ile Sidney Griffith bunun başlangıcını yaptı.

4. Bölüm

Süryani-Arap dünyasının rolüyle yakından ilgili bir sorun da kültürel ortaklaşalık alanı sorunudur, çünkü İran'ın ve Doğu Roma'nın nüfuz alanları hem burada hem de Kafkasya'da üst üste binmiştir. Kültürel bölgelerin bu çakışması ortaklaşalık alanı dediğim şeyi hem politik hem de kültürel bakımdan nasıl tanımlamak gerektiği biçiminde akut bir sorun çıkarmaktadır önümüze. Dimitri Obolensky'nin *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500–1453* (1971) [*Bizans Ortaklaşalık alanı: Doğu Avrupa 500-1453*] adlı kitabında popüler hale getirdiği ve benim *Empire to commonwealth* (1993) [*İmparatorluktan Ortaklaşalık alanına*] adlı kitabımdaki dördüncü yüzyıl ve sonrası Hıristiyan Doğu konusundaki görüşlerime gönderim yaparak geliştirdiği ortaklaşalık alanı terimi eleştirel bir çerçevede epeyce tartışıldı ve Ortodoks Doğu Avrupa ile Rusya'nın da tartışmaya dâhil edilmesi ve politik tabiiyete yönelik ortaklaşa bir inancın sorgulanması suretiyle bu terimin bir şekilde altı oyulmuş oldu (yukarıda gönderim yapmış olduğum J. Shepard ile C. Raffensperger'in çalışmalarına bakınız). Ayrıca Latin Batıyı Konstantinopolis'in kültürel bölgesinin bir uzantısı olarak mı yoksa bağımsız bir ortaklaşalık alanı olarak mı görmek gerektiği biçiminde bir soru da söz konusudur. İmparatorluğun karşılaştırmalı tarihlerinin revaçta olduğu günümüzde kültürel ortaklaşalık-alanları konusunda daha sistematik bir karşılaştırmaya gereksinim duyulmaktadır.

İran kültürel alanı Orta Asya'nın içlerine kadar uzanır ve Sasaniler de Doğu Roma'dan olduğu kadar step imparatorluklarından gelen tehlikelere karşı da hazır bulunmaya mecburdular. Orta Asya'daki nüfus hareketleri Batıda Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle de ilgiliydiler. Yine de Avrupalı ve Kuzey Amerikalı tarihçilerin Latin Avrupa'yı Antik Çağ'dan ayrıcalıklı bir çıkış ve modernliğin müjdecisi olarak ele alma

eğilimleri, genel tarihsel anlatı içerisinde Orta Asya'ya yönelik ciddi bir ilginin aleyhine çalışmaktadır. Elinizdeki kitap coğrafi gönderim çerçevesini kaydırarak, bu iki çevre bölgesinin, Orta Asya'nın ve Batı Avrupa'nın daha eşit ağırlıkta ele alınmasının gerekip gerekmediği sorusunu ortaya çıkarmaktadır.

5. Bölüm

Elinizdeki kitabın son üç bölümü, entelektüel ve tinsel geleneklerin daha uzun dönemlerden nasıl beslendiklerini ve bunları nasıl desteklediklerini betimlemektedir. 5. Bölümde Aristotelesçiliği aydınlatıyorum, çünkü geç Yunan düşüncesi içindeki Platoncu akım tarafından şimdiye gölgelenmişti; ama bunun bir diğer nedeni de Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam arasındaki ve bunların kendi içlerindeki polemiklerde *Organon*'un oldukça önemli bir rol oynamasıydı. İngilizceye çeviriler sayesinde Aristoteles üzerine İskenderiyelilerin yorumları artık kolaylıkla erişilebilir durumda ve hatta Paris'te ve Cardiff'te Süryani Aristotelesçiliği şimdilerde yoğun bir araştırmanın konusu haline gelmiş durumda. Yine de Birinci Binyıl Aristotelesçiliğinin bütün bir tarihini kuşatmak yönünde ortak çalışmaya dayalı bir girişim bile söz konusu değil henüz – üstelik bu, yine de hikâyenin tamamını içermeyecektir, çünkü hem Arapçadan hem de Süryaniceden yapılan çeviriler on ikinci yüzyıldan itibaren Latin dünyasına da bir yeniden doğum sunmuştur. Ayrıca sözde-Aristoteles metinlerinden oluşan büyük ve etkili bir toplam da söz konusudur ki bunlar da bu anlatıya dâhil edilmelidir, çünkü bunları üretenlere ve okuyanlara göre bunlar Aristoteles'in idi ve bu hususta göze batar bir şekilde az soru soruluyordu.

Aristoteles'in Süryanice aracılığıyla Yunancadan Arapçaya çevrilmesi fazlasıyla üzerinde durulmuş bir konu olsa da bu projenin Kur'an üzerine rasyonel düşünümlerle nasıl bir ilişkisinin olduğu konusu hala belirsizliğini korumaktadır – bu olgunun, en başından beri, en azından başlangıçta, Muhammed'in takipçilerine doğallayın gelmiş olduğu, Yunan

geleneğine hiçbir borcun söz konusu olmadığı düşünülmüştür. Elinizdeki kitap biraz da *Rasyonel İslam* üzerine daha eski ve yayımlanmamış bir kitaptan doğdu. Bu proje, en iyi, Arapça düşünce uzmanı biri tarafından sürdürülebilir. Bu arada Yemen'deki Zeydi kütüphaneleri ve St. Petersburg'daki iki Firkovich derlemesi Mutezile teolojisi konusunda beklenmedik birer hazine olma niteliklerini muhafaza etmektedirler. Ayrıca Freie Universitat Berlin'den Sabine Schmidtke'nin öncülük ettiği İslami Dünyanın Zihniyet Tarihi araştırma birimi de 2011'den beri bunları dinamik bir biçimde incelemekte ve yayımlamaktadırlar.

6. Bölüm

Firkovich derlemeleri, aynı zamanda, Abbasiler döneminde Yahudi felsefesinin yeniden canlanması ve rabbinik söylemin akılcı karşıtları olan Karayitler konusunda yeni bilgiler sunan en temel kaynaklardan biridir. Halifelik içinde yaşayan pek çok Hıristiyan filozofun durumunda olduğu gibi bu iki akım da Mutezile teolojisinden bir hayli etkilenmişti. Onuncu yüzyılda Bağdat'ta Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve İslam'ın entelektüel temsilcileri arasında ciddi karşılıklı etkileşimler söz konusuydu. Bir süreklilik içerisinde gün ışığına çıkmakta olan yeni malzemeleri ve âlimlerin kendi farklılıklarını tartıştıkları toplantılar üzerine çeşitli kaynaklardaki değerlendirmeleri bir araya getirmek yoluyla, Avrasya'nın entelektüel tarihindeki bu biricik müsamahalı ve iyi bilgilenmiş uğrağın çok daha güçlü bir resmini oluşturmak mümkün olabilecektir.

Birinci Binyılın yorum kültürleri konusunda 5. Bölümde ve 6. Bölümde yaptığım paralel ve bir parça da karşılaştırmalı değerlendirme, bu geleneklerin ilişkileri (özellikle de rabbinik ve Müslüman akımların) ve vahyin olduğu kadar aklın da rolü konusunda birtakım soruların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Birinci Binyılın tektanrıcılığın tarihindeki bir dönemselleştirmeden fazlası olduğunu vurgulamak için felsefeye ve hukuka özel bir ağırlık verdim. Son derece önemli olarak,

hukuksal akım biriciktir, çünkü Justinianus zamanında bir ayrıntılı bir yasa yazımını üretmiştir: *Corpus iuris civilis*. Ne felsefe okullarından ne de Talmudculardan, Hıristiyan "babalardan" ve kelamcılardan bu kadar herkesi kapsayan, sistematik ve tamamen otoriter (ya da görüşünüze bağlı olarak yok edici[1]) bir şey gelişmemiştir. Bu olgu, böylesine geniş erimli entelektüel sentezler tarafından varsayılan politik, organizasyonel ve ekonomik destek hususunda açık ve temel bir noktaya işaret etmektedir. İmparatorluğun desteğine ve ilgisine gereksinim vardı – hem Hıristiyanlık hem de İslam en azından belirli uğraklarda bundan yoksun kalmışlardır. Fakat bir konsensüs de olmak zorundaydı. Bu, yakalanması, dinsel alanda hukuksal alanda olduğundan çok daha zor bir şeydi. Başka bir ifadeyle, bir dönemselleştirme ilk evvela kavramlara dayalı olarak geliştirilmelidir, elbette bu kavramlar yeterince anlamlı ve önemliyse; fakat anlatısal bir tarih iktidar etkenini de devreye sokmalı ve iktidarın fikirlerin propagandasını nasıl yaptığı kadar bunları nasıl oluşturduğu sorusunu da sormalıdır. Ve Yahudilik ile geç dönem Yunan felsefesinin durumunda olduğu gibi, sorgulanmakta olan bir geleneği oluşturmaya adanmış merkezi bir otoritenin yokluğunda diğer elitlerini örneğin yerel, toplumsal elitlerin oynadığı rol ne olmuş olabilir? Bunlar, şimdilerde üzerinde çalıştığım Birinci Binyılın anlatısal tarihinde zorunlulukla kendilerine temas edeceğim sorular olarak duruyorlar.

Gelecekteki çalışmalara ilişkin bu kısa notları sona erdirmek için: Bunlar ve bunların ortaya çıkardığı kitap, Avrupalı ve Kuzey Amerikalı İslam araştırmaları geleneklerine çok şey borçludur – doğrusu burada tartışılan her şeyi onlara borçluyum. Fakat geleneğin tikelliği İslam söz konusu olduğunda özellikle apaçıktır, çünkü bu konuda İslam dünyasında paralel bir gelenek daha söz konusudur. Batılı araştırmacıların bu

---

Bkz. Y. Congar, "Du bon usage de Denzinger," aynı yazar, *Situation et taches presentes de la theologie* (Paris, 1967) içinde, s.s. 111–133.

geleneğe yönelik ilgi ve dikkatleri nadiren geniş ölçeklidir; buna karşılık "Müslüman" dillerdeki Müslüman araştırmacılıkları da bu geleneğin Batılı emsallerini ya da izlerini kuşkuyla reddetmektedir – bu konuda bkz. Jacob Lassner, *Jews, Christians, and the abode of Islam: Modern scholarship, medieval realities* (2012) [*Yahudiler, Hıristiyanlar ve İslam'ın Meskeni: Modern Araştırmacılık, Orta Çağ'ın Gerçekleri*]. Bu, Müslüman geleneğin ister pozitif bir biçimde olsun, isterse de tepkisel nitelikli olsun, Batı'nın daha genel sekülerizminden, rasyonalizminden vs. ciddi bir biçimde etkilenmiş olduğunu reddetmek anlamına gelmiyor. Thomas Bauer'in yakın dönemli ve derinlikli kitabı *Die Kultur der Ambiguitat: Eine andere Geschichte des Islams* (2011), Müslüman köktenciliğin Kur'an'da ya da başka yerlerde yer alan ve geleneksel bakımdan kabul edilebilir nitelikte sayılan çokanlamlılıkları ya da belirsizlikleri, her bir pasajın tek bir anlamının olduğu fikri lehine reddetmesinin gerçekte evrenselleştirici ve hegemonik Batılı söyleme bir tepki durumunda oluşunu ve ayrıca bu tepkilerin yordamını ele almaktadır. Fakat Avrupa ve Kuzey Amerika'da çok okunan ve kendilerinden yararlanılan yazarlar da aslında buralarda çalışan ve bu türlü bir düşünme biçimini özümsemiş ya da en azından kendilerini bu terimlerle ifade eden yazarlar durumundadırlar; ancak bir yandan da Arapça, Farsça, Türkçe yayımlanmış araştırmalar konusunda Müslüman olmayan meslektaşlarından çok daha derin bir aşinalığın sahibidirler. Böylesi araştırmacılar hiç olmadığı kadar çok ve muhtemelen, Batı araştırmacılığındaki küresel dönemeç tarafından önümüze getirilmiş olan geniş ufuklarla geleneksel ve çağdaş Müslüman düşüncesini birleştirmek yönündeki en güçlü umudumuzu da onlar teşkil etmektedirler.

DİZİN

Abbasiler, 30, 175, 188, 204, 206, 333, 365
Aetius, 225
Ahameniş İmparatorluğu, 178
Ahamenişler, 202, 203, 204
Akiva (Rabbi), 288, 289
Aksum, 131, 132, 186, 198
Aleksandros (Afrodisyaslı), 224
Amman, 52
Andronikos (Rodoslu), 214
Anglo-Saksonlar, 187
Ansiklopedizm, 239, 337
Antik Çağın Son Büyük Savaşı, 175
Antropomorfistler, 255
Apofatik teoloji, 290
Aquinas, Thomas, 45, 348
arabesk, 66, 68, 70, 77
Arabistan, 22, 38, 84, 131, 134, 142, 148, 158, 161, 171, 172, 184, 185, 193, 194, 196, 198, 200, 201, 205, 252, 349, 359, 362
Aristoteles, 30, 31, 35, 38, 39, 45, 97, 107, 108, 110, 112, 114, 118, 166, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 228, 229, 231, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 246, 248, 250, 251, 252, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 267, 269, 270, 274, 290, 291, 294, 296, 309, 336, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 352, 364
Arsasid Hanedanı, 349
Aşa-i Rabbani, 269
Atatürk, Mustafa Kemal, 161
Augustus (Roma imparatoru), 11, 20, 93, 121, 122, 124, 126, 128, 131, 136, 146, 147, 170, 184, 200, 210, 243, 246, 273, 276, 282, 299, 325, 326
Avesta, 101, 109, 118, 272, 311, 329, 330, 331, 332, 333, 349
Avrasya, 11, 20, 24, 38, 39, 64, 153, 158, 172, 176, 178, 179, 189, 191, 203, 205, 251, 339, 351, 356, 365
Avrasya Eklemi, 20, 176, 192, 203, 205, 351

Aydınlanma, 35, 42, 48, 90, 348
Babil Talmudu, 108, 110, 114, 168, 285, 287, 289, 291
Bağdat, 33, 38, 39, 68, 94, 103, 121, 149, 153, 166, 168, 175, 189, 190, 198, 206, 208, 241, 242, 244, 246, 247, 248, 251, 258, 261, 263, 265, 268, 293, 297, 316, 319, 320, 322, 323, 337, 339, 341, 342, 344, 347, 353, 365
Baronius, 47
Basra, 39, 117, 194, 197, 337
Batı Avrupa, 161, 187, 350, 364
Batlamyus, 222, 248
Bereketli Hilal, 121, 127, 137, 162, 166, 173, 177, 193, 194, 195, 198, 205, 206, 208, 247, 251, 252, 343, 353, 362
Berlin İslam Müzesi, 52
Birinci Analitikler, 219, 229, 236, 246, 251, 261
Birinci Binyıl, 11, 37, 39, 95, 100, 108, 110, 112, 114, 116, 137, 138, 143, 144, 145, 146, 148, 150, 154, 170, 188, 191, 208, 223, 242, 252, 267, 270, 292, 294, 308, 310, 312, 325, 326, 348, 350, 352, 354, 357, 364
Biruni, 19, 20, 117, 327, 328, 334, 336, 352
Boethius, 95, 110, 222, 228, 229, 230, 231, 234, 237, 239, 240, 335
Boyarin, Daniel, 285, 289, 291, 292, 304
Brahmanizm, 207
Brown, Peter, 37, 41, 43, 44, 60, 74, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 91, 94, 98, 100, 103, 151, 240, 271, 316, 319
Budizm, 16, 207, 330
Buhara, 190, 263, 264, 266, 316, 327
Burckhardt, Jakob, 51, 55, 67
Burgonyalılar, 187
Bütün Sebeplerin Sebebinin Kitabı, 339
Büyük İskender, 192
Canterbury, 247
Casaubon, 46, 47, 63
Cassiodorus (senatör), 230
Cebel Akra, 161
Cicero, 45, 98, 215, 273, 275, 284
Dağ Arenası, 176, 178, 185, 191, 192, 193, 195, 197, 199, 200, 202, 203, 205, 206, 207, 252
Denkard, 115, 331, 332, 333, 335
Die Zeit Constantins des Grossen, 51
Dionisos, 225
Doğu Roma İmparatorluğu, 29, 190, 245, 350
Dünyanın Sonsuzluğu Üzerine – Aristoteles'e Karşı, 221
Ebu Bişr Matta, 342
Ebu Hanife, 115, 318
Ebu Kurrah, 114, 250, 251, 254, 256, 307, 343
Ebu Ömer, 341, 346
Ebu Ömer Ahmed bin Muhammed, 341

Ecclesiasticus, 224
Edessalı Jacob, 112, 138, 235, 237, 242
Efesli John, 130, 185, 186, 187
Elagabalus, 207
El-Cahiz, 249
Elias bar Shenaya, 116, 137, 194, 251
Emeviler, 29, 38, 52, 69, 80, 81, 83, 84, 101, 133, 134, 139, 172, 178, 188, 204, 206, 208, 245, 246, 252, 255, 283, 306, 313, 317, 357, 361
Encyclopaedia Iranica, 184
Erasmus, 46
Ermeniler, 183, 201
Ermenistan, 62, 70, 96, 183, 184, 185, 200, 201, 202, 231, 236, 239, 240, 247
Eski Ahit, 49, 108, 124, 130, 193, 271, 286, 289, 292, 294, 297, 300, 307
Eşariler, 267
Etiyopya, 131, 169, 176, 184, 186, 194, 200, 201
Eunomius (Kapadokyalı), 225, 227
Evren Üzerine, 238
Farabi, 99, 116, 190, 208, 236, 243, 246, 248, 249, 251, 261, 262, 263, 265, 316, 324, 336, 337, 342, 346
Fatımiler, 175, 189
Ficino, Marsilio, 45
Filistin Talmudu, 168, 285, 291
Firdevsi, 117, 328, 333, 334, 335, 352
Franklar, 187
Galen, 209, 233, 236, 244, 245, 248, 249, 276
Gasaniler, 52
Gazali, 118, 267, 347, 352
Gibbon, Edward, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 30, 32, 34, 36, 37, 42, 46, 47, 48, 49, 51, 96, 99, 100, 157, 158, 160, 175, 177, 189, 195, 217, 229, 269, 272, 348, 354, 360, 361
Girit, 162, 168
Gnostisizm, 49
Gregory Bar Hebraeus, 130, 348
Gürcüler, 183
Hadrianus (imparator), 32, 161, 275, 276, 279
Halep, 190, 205
Halifelik, 29, 101, 102, 142, 168, 172, 175, 178, 189, 203, 283, 310, 365
Harran, 193, 208, 228, 246, 250, 251
Harun Reşit, 81, 256, 283
Hatay, 161
Hazar Denizi, 190, 196
Hermes Trismegistus (Hermetica), 46
Hipokrat, 244, 248
Hippolu Augustinus, 165, 220
Horasan, 179, 189, 263, 265, 316, 334, 357
Hz. Muhammed, 1, 2, 3, 11, 15, 16, 20, 28, 31, 33, 48, 49, 74, 80, 87, 101, 113, 120, 131, 132, 133, 134, 138, 140, 141, 147, 148, 155, 187, 195, 256, 293, 313, 322, 325, 348, 360, 362, 364

I. Dara, 178
I. Darius, 203
I. Keyhüsrev, 160, 201, 234, 331
I. Şahpur, 179, 207
I. Timothy (Patriyark), 256
II. Constans (imparator), 175
II. Juba (Moritanya kralı), 200
II. Keyhüsrev, 29, 178, 201
II. Mehmet (Fatih sultan), 23
II. Ömer (Emevi halifesi), 246
II. Wilhelm (Kaiser), 52
III. Gordian, 174
III. Leo, 280
III. Yezdigirt (Sasani hükümdarı), 175
Isidore (Sevillalı), 230
İbn Abdülhakim, 321
İbn Deysan, 207
İbn Havkal, 194, 251
İbn Hurdazbih, 194
İbn Mukaffa, 114, 255
İbn Müneccim, 341
İbn Sina, 11, 20, 31, 38, 116, 147, 168, 190, 224, 253, 261, 263, 264, 265, 266, 324, 326, 327, 334, 336, 337, 344, 346, 347, 351, 352, 357
İhvan-ı Safa, 39, 117, 337, 339, 344
İkinci Analitikler, 219, 229, 261
İlyada, 334
İran Körfezi, 158, 161, 177, 185, 193, 196, 197, 199, 207
İsagoge, 219
İskenderiye, 30, 31, 38, 57, 59, 70, 101, 110, 112, 116, 161, 166, 169, 185, 198, 207, 208, 220, 222, 223, 224, 228, 230, 233, 234, 237, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 250, 251, 256, 261, 263, 264, 265, 270, 272, 297, 301, 304, 316, 336, 344
İskenderun, 161
İskitler, 183
İslam, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 27, 28, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 44, 48, 50, 52, 54, 56, 60, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 73, 74, 76, 77, 78, 80, 83, 84, 88, 90, 94, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 115, 117, 118, 120,130, 132, 134, 135, 136, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 151, 152, 154, 155, 157, 162, 164, 167, 168, 169, 172, 175, 179, 187, 188, 190, 191, 198, 199, 206, 210, 212, 228, 232, 240, 242, 243, 244, 249, 251, 252, 253, 256, 258, 259, 262, 264, 267, 268, 270, 272, 276, 282, 290, 292, 297, 299, 307, 308, 310, 312, 313, 315, 316, 318, 319, 320, 323, 324, 325, 327, 328, 333, 334, 339, 342, 344, 345, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366
İspanya Emevileri, 204
İznik Konsülü, 225, 306
John Philoponus, 112, 220, 221, 346
Justinianus (imparator), 30, 31, 32, 39, 50, 56, 68, 81, 95, 101, 107, 110, 160, 174, 175,

185, 201, 223, 228, 272, 273, 274, 278, 279, 280, 282, 283, 285, 286, 289, 301, 303, 306, 356, 366
Justinianus Kanunları, 32
K'nikkon, 232
Kahire, 66, 131, 153, 169, 189, 198, 212, 249, 342
Kalkedon Konsülü, 50, 174, 185, 305
Kambises, 203
Karait Yahudileri, 337
Karolenj Rönesansı, 351
Kategoriler, 212, 219, 220, 223, 225, 227, 229, 231, 236, 238, 250, 255, 294
kelam, 65, 251, 254, 259, 266, 267
Kelamcılar, 253
Kells Kitabı, 77
Kilise Tarihi, 125, 129, 130, 185, 299, 300, 302
Kindi, 114, 212, 252, 258, 259, 260, 261, 262, 265, 296, 324, 336, 337, 341, 344, 346
Kiros, 203
Kitab-ı Mukaddes, 39, 49, 95, 97, 139, 290, 292, 295, 302, 312, 340
Konstantin (imparator), 44, 45, 51, 55, 57, 100, 101, 111, 119, 121, 122, 123, 125, 127, 129, 148, 165, 166, 184, 211, 276, 277, 278, 303, 313
Konstantinopolis, 28, 30, 45, 46, 58, 62, 70, 80, 96, 112, 153, 161, 166, 173, 174, 184, 185, 188, 190, 199, 222, 235, 243, 247, 277, 290, 300, 305, 354, 363
Konstantinopolis Konsülü, 305
Kubbet'üs Sahra, 255
Kudüs, 29, 108, 110, 169, 184, 255, 285, 294, 325, 340, 355
Kudüs Talmudu, 285
Kur'an, 15, 17, 18, 23, 24, 29, 39, 44, 72, 80, 88, 90, 95, 102, 104, 113, 115, 117, 120, 134, 140, 169, 187, 190, 223, 228, 241, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 262, 267, 272, 276, 283, 292, 293, 298, 306, 307, 310, 312, 314, 316, 317, 320, 322, 323, 327, 331, 336, 338, 339, 340, 346, 347, 359, 360, 364, 367
Kurşunlutepe Köyü, 214
Kurtuba, 190, 251
Kusayr Amra, 52
Kustâ ibn Lukâ, 341
Küçük Asya, 57, 62, 165, 176, 178, 182, 184, 185, 198
Lombardlar, 85, 230
Lübnan, 159, 160, 161, 194
Mabbuglu Philoksenus, 232
Maimonides, 162, 168, 243, 297, 308, 347
Mani, 102, 106, 109, 207, 310, 311, 328, 331
Maniheizm, 102, 117, 118, 165, 192, 328, 329, 330, 332
Marsilya, 161, 281
Maurice (imparator), 28, 77, 174
Mazdek, 331

Mazdeki, 118, 182, 328, 330, 332
Melikşah (Selçuklu sultanı), 160, 161
Memun (halife), 115, 208, 245, 246, 251, 255, 257, 258, 320, 342
Merv, 208, 246
Mesudi (tarihçi), 167, 173, 189, 208, 246, 249, 250
Metafizik, 216, 220, 256, 257, 262, 263, 265, 346
Mevdudi (tarihçi), 189
Mısır'ın Fethi, 321
Millar, Fergus, 43, 44, 75, 142, 304
Mişna, 108, 285, 287, 288, 292, 333
Mitraizm, 192
Momigliano, Arnaldo, 25, 33, 36, 43, 44, 47, 74, 82, 86, 119, 120, 130, 136, 145
Moritanya, 200
Mşatta Sarayı, 29, 52
Muaviye (halife), 133, 206
Mutezile, 17, 115, 255, 257, 259, 267, 283, 295, 296, 315, 337, 365
Nil Vadisi, 195, 198, 200
Ninovalı Isaac, 290
Novel 146, 286
Nusaybinli Efraim, 232
Obolensky, Dimitri, 188, 363
Odysseia, 333
Olympiodorus, 231
Organon, 211, 219, 221, 226, 229, 231, 232, 236, 258, 261, 290, 291, 342, 347, 364
Origenes, 108, 112, 122, 126, 224, 235, 238, 241, 276, 301, 302, 303, 304, 306, 308
Origenesçiler, 255
Orta Avrupa, 161
ortaklaşalık alanı, 58, 178, 179, 182, 183, 184, 188, 191, 206, 363
Osmanlı Devleti, 191, 284, 353
Ostrogotlar, 187
Oxyrhynchus papirüsü, 52
paganlık, 45
Partlar, 172, 178
Persli Paul, 220, 234, 242
Philoponus, 166, 220, 221, 224, 262, 346
Pirenne, Henri, 37, 73, 74, 75, 76, 168
Piskopos Theophilus, 256
Platon, 30, 38, 45, 96, 107, 110, 118, 163, 203, 209, 213, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 229, 237, 238, 239, 248, 260, 262, 263, 303, 308, 344, 345
Plotinus, 108, 110, 114, 212, 214, 215, 216, 217, 259, 260
Plutarkhos, 214
Porfirius, 209, 214, 215, 216, 217, 219, 229, 236, 238, 262, 270
Proclus, 46, 110, 114, 218, 219, 220, 237, 259
Ps.-Dionysius, 110, 239
Pumbedita, 291, 293, 296, 318
Qenneshre manastırı, 235, 247
Reform, 44, 47, 309
Resulaynlı Sergius, 112, 233, 237, 238, 242, 244, 251

Riegl, Alois, 37, 54, 55, 56, 58, 59, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 76, 80, 81, 83
Risaleler, 337, 338
Roma Cumhuriyeti, 349
Rönesans, 16, 20, 22, 28, 44, 45, 46, 47, 61, 96, 149, 239, 348, 351
Ruhun Erdemleri Üzerine, 251
Saffuriya, 318
Sahte Dionysius, 110, 226
Salamis Savaşı, 203
Sargon, 158, 161, 162, 205
Sarmatiler, 183
Sasani İmparatorluğu, 101, 176, 179, 187, 329, 360
Sasaniler, 30, 172, 173, 177, 179, 202, 204, 251, 330, 331, 363
Semerkant, 175
Sepandormoz ayının Ard günü, 335
Severus Sebokht, 235
Shiraklı Ananias, 171, 231, 236, 239, 335
Simeon Beth-Arsham, 186
Sirakuza, 175
Sistan, 190
Sorabji, Richard, 31, 166, 212, 214, 217, 220, 270, 346
Stein, Ernst, 36, 78, 283
Strzygowski, Josef, 37, 54, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 361
Sufilik, 118, 154, 338, 352
Suriye Çölü, 176
Sühreverdi, 333
sünnet, 267
Süryanice, 31, 98, 130, 137, 139, 165, 169, 199, 211, 228, 233, 234, 235, 238, 246, 251, 252, 275, 294, 297, 339, 362, 364
Syntagmation, 225
Şam, 121, 131, 175, 189, 190, 198, 206
Şamlı John, 112, 133, 245, 250, 306, 309
Şehname, 39, 117, 333
Taberi, 116, 117, 120, 121, 135, 139, 140, 210, 317, 321, 327, 333, 334
Talmud, 108, 183, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 295, 311, 315, 332, 333
Tarih-i Taberi, 317, 321
terra incognita, 34
Tertullianus (teolog), 165, 225
Teslis, 18, 48, 256, 269, 279, 307, 308
Tevrat, 120, 284, 287, 288, 289, 291, 293, 296, 331, 342
Tiberias, 285
Tillemont, Le Nain de, 28, 47, 79
Timaeus, 222, 229, 345
Toros Dağları, 175, 194, 198
Türkiye, 161, 184, 185
Türkmenistan, 208, 246
Üç Sahtekar, 348
Valla, Lorenxo, 45
Vandallar, 187
Venedik, 161
VII. Gregory, 282
Vizigotlar, 187
Yahudilik, 18, 32, 39, 50, 101, 102, 104, 140, 147, 169, 212,

272, 276, 287, 288, 290, 297, 303, 304, 306, 332, 333, 345, 349, 364, 366
Yahya İbn Adiy, 342
Yavneh/Jamnia Konsülü, 316
Yecüc ve Mecüc, 195
Yeni Ahit, 121, 124, 140, 227, 272, 292, 294, 316
Yeni Akropolis Müzesi, 30
Yezdigirt (hükümdar), 335
Yunan Aristotelesçiliği, 250
Zagros Dağları, 176, 191, 202
Zerdüşt, 93, 101, 208, 310, 328, 330, 332
Zeus Kasios, 161

MUHAMMED'DEN ÖNCE VE SONRA

GARTH FOWDEN

Batılı bilginler uzun bir süre boyunca İslam'ı ve İslam dünyasını daha ziyade Batının ve Avrupa kültürünün şekillendiği, Batılı kimliğinin inşa edildiği süreçte ve farklı dönemlerde temas kurulan, Avrasya'nın köklü uygarlıkları kadar geçmişe ve birikime sahip olmayan bir rakip, bir yabancı, bir "öteki" olarak görmeye meyilli olmuşlardır. Bu nedenle İslam, Hıristiyan ve Yahudi kültürlerinin serpildiği bir dönemde ve coğrafyada ortaya çıkmasına ve bu kültürlerle sürekli etkileşim içinde olmasına rağmen, İlk Çağ ve Orta Çağ tarihçilerinin çoğu tarafından ihmal edilmiştir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu tavır eleştirilmeye başlandıysa da İlk Çağ hakkında yapılan en esnek ve cömert çalışmalar bile en fazla sekizinci yüzyıla kadar uzanmaktadırlar. Oysa tarihçiler İslam'ın Hıristiyan kültürü ve Rabbinik Yahudilik ile kıyaslanabilecek düşünsel olgunluğa ve nüfuza ancak onuncu yüzyıl civarında ulaştığına dikkat çekmektedirler. MS 1000 civarında bütün özellikleriyle ayrıksı hale gelmiş bu yeni dinin doğası neydi? İslam uygarlığının, çağdaşı diğer uygarlıklarla ve İlk Çağın uygarlıklarıyla bağlantıları neydi?

Muhammed'den Önce ve Sonra, bu gibi sorulara bir yanıt veriyor. Garth Fowden, İslam'ın miras aldığı karmaşık ve yüklü dinsel ve düşünsel gelenekleri, getirdiği yenilikleri, geleceğini, başarılarını, başarısızlıklarını, diğer dinler ve kültürlerle bağlantılarını anlamanın yolunun, dünya tarihini oluşturan ilişkiler ağı içinde İslam uygarlığının hangi düğüm noktasını teşkil ettiğini görmemize izin verecek kavramsal ve kuramsal araçlar oluşturmaktan geçtiğini ileri sürüyor ve bu doğrultuda mevcut tarihsel dönemselleştirmeleri sorunlaştırıyor: İslam'ı ve diğer tektanrıcı gelenekleri, Birinci Binyılın çerçevesi içinde, Aristoteles ve Augustus'tan İsa'ya, Zerdüştçülerden Mazdacılara ve Manicilere, Süryani ve Nesturi keşişlerden İslam'ın peygamberi Muhammed'e ve ayrıksı bir İslami felsefe ile dünya görüşünün ortaya çıktığı İbn Sina'nın dönemine kadar uzanan süreçte, İran'ı da kapsayacak şekilde genişletilmiş bir coğrafyada yeniden değerlendirmeyi öneriyor.

www.siyasalkitap.com

9 786059 801997

www.phoenixyayinevi.com