

marife

bilimsel birikim

ORYANTALİZM

Muhammed Hamidullah'ın
Aziz Hatırasına

yıl : 2 sayı : 3 kış 2002

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

editörden ♦ 5

makaleler

PROF. DR. MUHAMMAD HAMİDULLAH
Salih TUĞ ♦ 9

ORYANTALİZMİN TARİHSEL GELİŞİMİ ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER
Some Remarks on the Historical Development of Orientalism
Yücel BULUT ♦ 13

BATIDAKİ İSLAM ÇALIŞMALARI ÜZERİNE
On the Islamic Researches in the West
Ahmet DAVUTOĞLU ♦ 39

"ORYANTALİZM" ÜZERİNE BİR 'GİRİŞ' DENEMESİ
An Introductory Essay to Orientalism
Hilmi YAVUZ ♦ 53

KUR'AN KIRAATLARINA YÖNELİK ORYANTALİST YAKLAŞIMLAR
Orientalist Approaches towards the Manners of Reading the Qur'an
Abdurrahman ÇETİN ♦ 65

YAKIN DOĞU SEYAHATI VE ESERLERİ BAĞLAMINDA İGNAZ GOLDZİHER VE
İSLÂM DÜNYASI İLE FİKRÎ ETKİLEŞİMİ
Within the Context of Ignaz Goldziher's Near-Eastern Travel and Works his Mutual Influence with The
Islamic World in Thought
İbrahim HATİBOĞLU ♦ 107

İSLAM HUKUKUNUN DOĞASINA KLASİK ORYANTALİST BİR BAKIŞ:
N. J. COULSON ÖRNEĞİ
A Classical Orientalistic Approach to the Nature of Islamic Law: The Case of N. J. Coulson
Muharrem KILIÇ ♦ 123

KUR'AN'DA YABANCI KELİMELE MESELESİNE
ORYANTALİST BİR YAKLAŞIM
Arthur Jeffery and The Foreign Vocabulary of the Qur'an
Bilal GÖKKIR ♦ 135

BATILILARIN ALEVİLİK İLE İLGİLİ ÇALIŞMALARDA İSLÂM DIŞI ÖĞELERİ
ÖNE ÇIKARMALARI
Westerners' Emphasis on the Heretical Elements in the Studies on the Alaouite Sect
İlyas ÜZÜM ♦ 143

KUR'ÂN-I KERÎM ÂYETLERİNİN TERTÎBİ HAKKINDAKİ ORYANTALİST SÖYLEME
GENEL BİR BAKIŞ
A General Outlook For Orientalistic Discourse On The Chronology Of The Qur'an
İsmail ALBAYRAK ♦ 155

İNKLTURASYON: KÜLTÜRLER KARŞILAŞMASINDA İNCİL
Ary A. Roest CROLLIUS / Çeviren: Mehmet AYDIN ♦ 165

ORYANTALİZMİN DOĞUŞU
Maxime RODINSON / Çeviren: Ahmet Turan YÜKSEL ♦ 171

araştırma notları

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA ORYANTALİZMİN
ENTELEKTÜELİMİZDEKİ ETKİLERİ
Ahmet BEDİR ♦ 189

'TEMSİL'İN SORUNLARI VE EDWARD SAİD'İN ORYANTALİZME
İLİŞKİN ANALİZLERİNİN GÜCÜ
Recep ALPYAĞIL ♦ 219

TEFSİRDE ORYANTALİZM ELEŞTİRİSİ: MEVDUDİ ÖRNEĞİ
Mustafa ÖZEL ♦ 229

MÜSLÜMAN TARİHÇİLERİN ORYANTALİSTLERE KARŞI TAVIRLARI
-ASIM KÖKSAL ÖRNEĞİ-
Mehmet AZİMLİ ♦ 237

"ORTA DOĞU ARAŞTIRMALARI BİRİNCİ DÜNYA KONGRESİ" VE
ALMANYA'DA ORYANTALİST ÇALIŞMALAR
Bülent ŞENAY ♦ 245

"GÜNCELİĞİNİ YİTİRMİŞ BİR ORYANTALİZMDEN
GLOBAL SOSYOLOJİYE GEÇİŞ İMKANI"
Ejder OKUMUŞ ♦ 253

GÜNÜMÜZ HOLLANDASI'NDA İSLAM ARAŞTIRMALARI
Hülya KÜÇÜK ♦ 261

ORYANTALİZMİN GÖLGESİNDE DİVAN ŞİİRİ
Kemal KAHRAMAN ♦ 269

SSCB DÖNEMİNDE İSLÂM FELSEFESİ
İsmail TAŞ ♦ 277

ÜLGENER VE GERİ KALMIŞLIK SORUNLARI
Anzavur DEMİRPOLAT ♦ 285

KUR'ÂN'DAKİ TÜRKÇE KELİMELER
Ahmet BEDİR ♦ 299

kitap / tez / toplantı

BİR OKSİDENTALİZM ÇAĞRISI: "ORYANTALİZMİ YENİDEN OKUMAK:
BATI'DA İSLÂM ÇALIŞMALARINI SEMPOZYUMU"
Erdoğan AHATLI ♦ 303

USÛLÜ'L-FIKH (EL-FUSÛL Fİ'L-USÛL) AHMED B. ALİ EL-CESSÂS
Ferhat KOCA ♦ 337

nostalji

ROMA KANUNU İLE İSLAM KANUNU ARASINDAKİ MÜNÂSEBETLER
Muhammed HAMİDULLAH / Çeviren: Nafiz DANIŞMAN ♦ 341

editörden

Oryantalizmi, özellikle de onun İslam'ı konu edinen yönünü yakın plana alan özel sayımızla merhaba.

Bilim mi, ideoloji mi yoksa sömürgeciliğin bir enstrümanı mı olduğu hâlâ tartışılan, gerçekte her üç içeriği de bünyesinde barındıran bir fenomen oryantalizm. Birçok Batılı bilim adamı ve entelektüel tarafından da dile getirildiği gibi "ilk evi kilise ve ilk gerekçesi dinin yayılmasına yardım etmek olan Doğu Araştırmaları, zamanla daha dünyevî bir faaliyete dönüşmüş ve sonunda üniversitelerin gelişen yapısı içinde kendine bir yer edinmiştir."

Oryantalizm, tek bir kavramsal ve anlamsal çerçevede sunulup algılanabilecek bir mahiyeti değil, çok anlamlı bir olguyu deyimler. Konu ile ilgili en paradigmatic eseri veren Edward Said'in nitelemesiyle oryantalizm, bir taraftan, antropolog, sosyolog, tarihçi yahut dil bilimci olsun Doğu'yu araştırma gibi akademik bir anlama sahipken, diğer taraftan daha geniş anlamda, Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik ayırma dayalı bir düşünüş biçimidir. Bu yaklaşımların bir bileşkesi olarak oryantalizm nihayet, Doğu hakkında hükümlerde bulunur, Doğu ile ilgili kanaatleri onay süzgecinden geçirir; Doğu'yu tasvir, tedris, iskan eder ve yönetir; kısaca Doğu'ya hakim olmak, onu yeniden inşa etmek ve onun âmiri olmak için Batı'nın bulduğu bir yoldur.

Bu olumsuz arka plan yanında oryantalistik çalışmalar, sürpriz bir biçimde, şöyle bir sonuca da yol açmıştır: "Batılılar kendilerinden çok farklı olan halkların toplumsal örgütlenme tarzlarını yakından tanıdılar. Kendilerine çok tuhaf görünen âdetlerin akıldışı olmadığını, tersine o halkların hayatta kalmalarını ve yeniden üretimlerini sağladığını gördüler. Oryantalist araştırmacılar, Batılı olmayan 'yüksek' uygarlıkları incelediler, metinlerini çevirip yorumladılar ve Hıristiyan merkezli görüşlerden bir kopuş anlamına gelen 'dünya dinleri' kavramının meşruluk kazanmasında önemli bir rol oynadılar."

Emperyalizme rehberlik eden oryantalizm, öyle zamanlar oldu ki, verileriyle Batılı Hıristiyan otoritelere İslam'ın model olarak gösterilmesine zemin de hazırlamıştır. "Kimi zaman, Müslümanların başarısı Kilise'nin kendisine bir çeki düzen vermesi için Tanrı'dan gelen bir uyarı şeklinde kabullenilirken, kimi zaman da Doğu toplum ve devlet yapıları, Batılı idarecileri eleştirmek için paravan olarak kullanıldı. Hatta Doğu çalışmaları, Batılı edebiyatçıların ülkelerinin sansür uygulamalarından kaçmalarına fırsat tanıyan bir alan olarak ortaya çıktı."

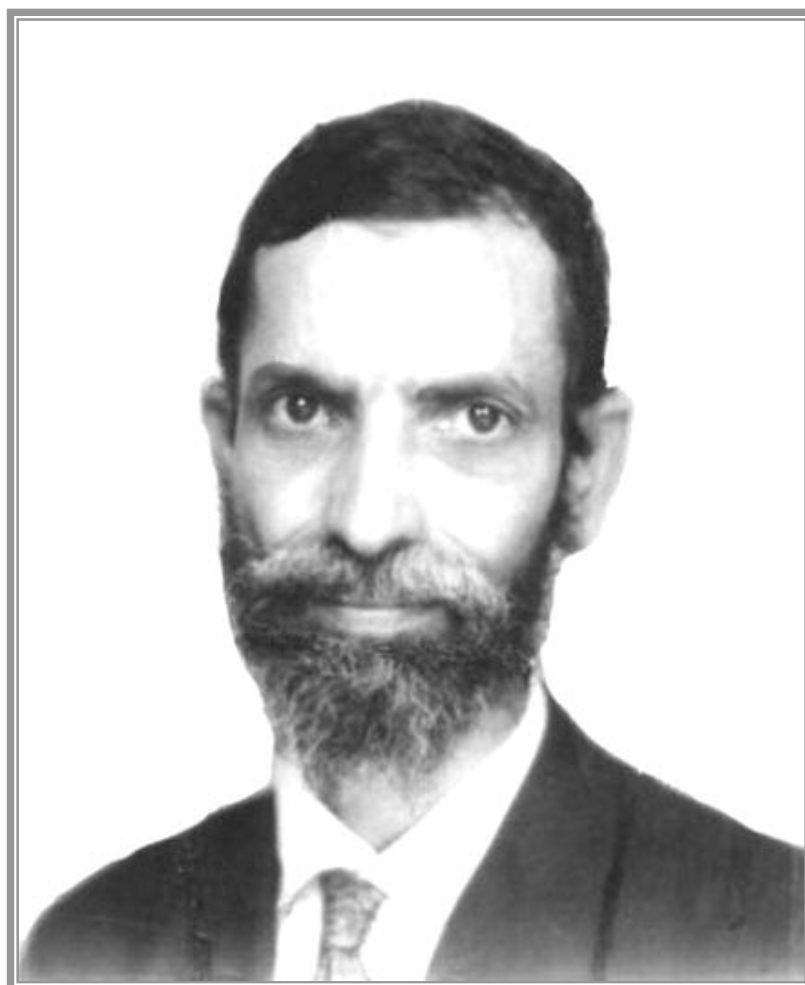
marife, bu sayısıyla, işte böyle veçheleri olan bir konuyu, daha çok İslam araştırmaları ekseninde ele almaya çalışmıştır. Oryantalizm konusuna hem

tarihçe hem de paradigma zaviyesinden medhal olabilecek yazıları, İslam ilimlerinin değişik şubeleriyle ilgili yatay ve dikey çalışmalar takip etmektedir. Yine aynı konuyla ilgili araştırma notları, çeviri ve tanıtımlar da dosyamızı zenginleştirip olgunlaştırmaktadır.

Bu yöndeki talebimizi geri çevirmeyip makale, çeviri ve tanıtımlarıyla katkıda bulunan kıymetli yazarlara burada bir kez daha teşekkür ediyoruz.

marife'nin bu sayısı, yayın hazırlıkları sırasında vefatını derin bir teessürle öğrendiğimiz, eserleriyle üzerimizde oldukça çok emeği olan büyük âlim Muhammed Hamidullah Hocamıza ithaf edilmiştir. Onun en yakın dostlarından olan değerli hocamız Prof. Dr. Salih Tuğ'un merhum ve mağfur âlimimizi tanıtan his dolu yazısını da müteakip sayfalarımızda bulacaksınız. Ğarık-ı rahmetillâh olması niyazımızla...

Ahmet Yaman



PROF. DR. MUHAMMED HAMIDULLAH
1908-2002
(1326-1423 h.)

PROF. DR.
MUHAMMAD HAMİDULLAH
1908-2002
(1326-1423 h.)

Salih TUĞ*

Bir zamanlar Osmanlı Sarayı'ndan bir "gelin" almakla şereflenen, İngiliz sömürge idaresi altındaki Hind Kitası'nın özerkliğe sahip Haydarabad (Deccan) Nizamlığı'nda (günümüz bağımsız Hindistan Devleti'nin Haydarabad/Deccan Eyaleti'nde) yukarı ataları arasında ashâb-ı güzînden bazı üyeler de bulunan çok geniş bir ailenin ferdi olarak 19 Ocak 1908 miladî (16 Muharrem 1326 hicrî) tarihinde dünyaya gözlerini açan Halilullah oğlu Muhammad Hamidullah, 17 Aralık 2002 (13 Şevval 1423 h.) tarihine rastlayan bir salı sabahı, Florida'nın Jacksonville şehrinde yaklaşık on yıldır birlikte yaşadığı erkek kardeşinin çocukları (yeğenleri) himmet ve vefâ sahibi Sadida Athaullah, İrfan ve Reyhan'ın sıcak "yuva"larında sabah namazını edâ ettikten kısa bir süre sonra dünya hayatına gözlerini yummuş ve pek özlediği Refik'ul-A'lâ ile buluşma yolculuğuna çıkmış bulunuyor.

Miladî-şemsî takvimde 94, Hicrî-kamerî takvime göre ise yaklaşık 100 yıllık ömrü boyunca M. Hamidullah nasıl bir hayat sürdü, hedeflediği gayelerden acaba ne kadarına ulaştı...

Kendisi Türkiyeli bazı yakın dostlarına bizzat açıkladığına göre, ilk İslamî bilgilerini ailesi içinde ve özellikle annesinden almıştı; validesi, Hz. Peygamber'in hayatını, sahabî menkıbelerini, Siyer'de yer alan olayları özel ve belli bir "anlatım üslûbu" kullanılarak küçük bir çocuğun mantık ve muhayyilesine uyarlayarak bütün bu bilgilerin onun zihninde ve belleğinde yer etmesini sağlamıştır.

İlk, orta ve lise öğrenimini Haydarabad/Deccan'da başarı ile tamamlayan merhum M. Hamidullah, aynı eyaletteki Osmaniye Üniversitesi'ni bitirdiğinde ana dili Urduca'dan ayrı Sanskritçe, Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca üzerinde hakimiyet kurmuş bulunuyordu.

Yüksek Lisans (Master of Arts) çalışmalarını yine Osmaniye Üniversitesi'nde tamamlayan rahmetli üstad, 30'lu yıllarda San'â/Yemen, Dımaşk/Suriye, Mekke, Medi-

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (emekli).

ne/Hicaz, Tahran/İran, İstanbul/Türkiye (1932)'den ayrı, İngiltere ve Fransa gibi Batı ülkelerindeki "yazma eser" kütüphanelerini ziyaret ile "İslamî Devir Klasik Müellifleri"nin, Orta Çağ İslamı'nda ilme yaptıkları hizmetleri yakından tanıma ve özellikle Resûlullah Muhammed A.S.'ın hayatı ve faaliyetleri ile ilgili "siyer" bilgilerini doğrudan ana kaynaklarından alıp edinme imkânına sahip olmuştur.

Batı'da özellikle 1933'te Bonn Üniversitesi'nde (Almanya) Devletler Umûmî Hukuku alanında* ve 1935'te Paris Sarbonne Üniversitesi'nde (Fransa) tarih-edebiyat dalında** savunduğu ilmî tezler ile iki ayrı bilim dalında hem hukuk hem de tarih-edebiyat alanlarında çifte doktora ünvanı kazanmış ve pek tabîî olarak giriştiği araştırmalarda kullandığı batılı ilmî kaynaklar ve ayrıca içinde çalıştığı akademik muhitlerde gerçekleştirdiği istişare ve görüşmeler sayesinde İngiliz, Fransız ve Alman ilim adamları ve şarkiyatçıların görüş, tez ve sav'larını yakından tanıma, bilimsel analiz ve sentezlerde başarılı bu batılı uzmanların ilmî sonuçlara varmada kullandıkları metot ve teknikleri yakından tanıma fırsatını elde etmiştir.

II. Dünya Savaşı'nın çıkmasından sonra Haydarabad/Deccan'a dönen ve lisans ve yüksek lisans diplomalarını aldığı Osmaniye Üniversitesi ile aynı Nizamlık idaresinde kurulu Nizamiye Üniversitesi'nde de (full) profesör olarak 1940'lardan itibaren "Devletler Hukuku" ve "Siyer" kürsülerinde (ana bilim dallarında) derslerini başarı ile sürdürmüştür.

Nihayet kısa süreli bir ilmî araştırma ziyareti için 1947'de geldiği Paris'te bulunduğu sırada aynı yıl bağımsızlığa kavuşmuş Hindistan Devleti'nin silahlı kuvvetlerinin Haydarabad Nizamlığı topraklarını istilâ ile siyasî ve idarî özerkliğe sahip bu Müslüman idarenin (Nizamlık idaresi) varlığına son vermeleri üzerine rahmetli üstad, Paris'te bu işgal ve istilâ hareketini protesto eden siyasî yazılar kaleme alıp bunları Fransa'da yayınlaması neticesi, doğup büyüdüğü ve akademik çalışmalarını sürdürdüğü Haydarabad/Deccan'a bir daha asla dönememe durumu ile karşılaşmış ve o günün Hindistan hükümeti, üstadın pasaportunu iptal ile kendisini vatandan cüdâ, yâd ellerde kalma durumu ile karşı karşıya bırakmıştır. Vatanına dönmesi böylece yasaklanan rahmetli, Paris'te kalıp burada Haymatlos statüsü ile yerleşmek zorunda bırakılmıştır.

Şurası bir gerçektir ki, 50'li yılların başlarında CNRS (Centre National des Recherches Scientifiques) üyesi*** olarak kabul edilmesine kadar Paris'te, çok sıkıntılı geçim şartlarında senelerini geçiren üstad, burada, Arapça, Farsça vb. özel dersler vermek sûretiyle ayakta kalmayı başarabilmiştir.

Rahmetli üstadın 1954'te katıldığı "İstanbul Dünya Müsteşrikler Kongresi" çalışma ve müzakereleri esnasında, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi öğretim üyelerinden ve adı geçen kongrenin başkanı Ord. Prof. Dr. Zeki Velidi Togan'ın dikkatini, bu ilmî mükte-sebât dolu, müstaid ve yetişmiş, ancak mütevazî davranışları pek açık bu genç ilim yolcusu, M. Hamidullah, çekmiş ve onu İ.Ü. Edebiyat Fakültesi'nde sözleşmeli misafir hoca olarak birlikte çalışmaya davet etmiştir. Gereken formalitelerin tamamlanmasından sonra da merhum üstad, 1955'ten itibaren her yıl yenilenen sözleşmeleriyle 1975 yılına kadar bahar sömestri için fakülte bünyesinde tertiplenen programa göre

* Doktora tez konusu şu başlık altındadır: "Die Neutralität im Islamischen Völkerrecht", Berlin 1935.

** Bu doktora tezinin başlığı şöyledir: "La Diplomatie Musulmane à l'Epoque de Prophète et des Khalifes Orthodoxes", Paris 1935.

*** 1990'da aynı müesseseden emekli olmuştur.

İslam Kültürü, Siyer, Dinler Tarihi, İslâm'da Devlet İdaresi ve Devletler Hukuku gibi konularda Edebiyat Fakültesi'nin Tarih, Arap-Fars Filolojileri, Türk Dili ve Edebiyatı, Felsefe ve Sosyoloji bölümleri öğrencileri tarafından takip edilen dersleri gerçekleştirmişdir. Arapça, Fransızca ve bazen de İngilizce olarak verilen bu derslerini Dr. Fuat Sezgin, Kemal Kuşçu, Dr. Salih Tuğ, Dr. Yusuf Ziya Kavakçı, Dr. M. Bilge ve Dr. Ahmet S. Furat gibi akademisyenler Türkçe'ye tercüme etmişlerdir. Bu derslerin faydası o kadar şuyû bulmuştur ki, bunları üniversitenin Hukuk, İktisad vd. fakültelerinin öğrenci ve hocaları ile birlikte, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü mensupları ve isteyen diğer zevâtın da takip ettiği müşahede edilmiştir. Bu arada merhum üstadın çeşitli kuruluşlar tarafından tertiplenen halka açık çok sayıda konferanslar dahi verdiği görülmüştür. Böylece o, II. Dünya Savaşı sonrası Türkiye'de önü açılan İslâmî ilimlerin yeniden değerlendirilmesi çalışmalarında önemli rol almaya muvaffak olmuştur.

60'lı ve 70'li senelerde ise onun bu ilmî çalışma ve faaliyetleri, Ankara Üniversitesi ve Erzurum Atatürk Üniversitesi ile MEB'e bağlı İstanbul, Konya, İzmir ve Bursa gibi diğer şehirlerdeki akademik kuruluşların da dikkatini çekmiş ve gelen ders ve konferans verme davetlerini üstad geri çevirmemiştir.

1950'li yıllardan itibaren Türkiye'de yeni yeni adımlar atmaya başlayan yayın evleri, onun bu faaliyetleri ve Türkçe ile yabancı dilde verdiği eserlerinin Türkçe'de yayınlanmasına bîgâne kalmamışlar ve ilk olarak da 1954 İstanbul Müsteşirler Kongresi'ne sunduğu "İslam Hukukunda Kaynaklarına Dair Yeni Bir Tedkîk" başlıklı tebliğ metni, İ.Ü. Hukuk Fakültesi öğretim üyelerinden Dr. Bülent Davran tarafından tercüme edilip "İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi" (İTED)'nde 1954 yılında (c. I, sy. 1, s. 1-4), Edebiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

Bu hayırlı adımı özel yayın evleri devam ettirmekte gecikmemişlerdir ki, bunların geniş bir listesi, İrfan Yayınevi (İstanbul) tarafından yayını gerçekleştirilen "İslam Peygamberi" (İstanbul 1990 ve sonrası yayınlarında) adlı üstadın baş eserinin II. Cildinin 1159-1169. sahifelerinde, diğer dillerde verdiği yüzlerce kitap ve makale ile birlikte verilmektedir; bu kısa vefeyât yazısında Türk diline kazandırılan ve her biri ayrı kıymet taşıyan bu eserlerin en önemlilerini burada vermeyi bir kadirşinaslık sayıyoruz:

1. "İslam Hukukunda Kaynaklarına Dair Yeni Bir Tedkîk", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. I, sy. 1, s. 1-4, İstanbul 1953.
2. *İslâm'ın Hukuk İlmine Yardımları*, İstanbul 1962, (Derleyen Dr. Salih Tuğ).
3. *İslâm'a Giriş*, İstanbul 1961, 1965 ve 1973, (çeviri: Kemal Kuşçu); Ankara 1999 (çeviri: Cemal Aydın).
4. *H. Peygamber'in Savaşları*, İstanbul 1962, (çeviri: Dr. Salih Tuğ).
5. *İslâm Fıkıhı ve Roma Hukuku*, İstanbul 1964, (çeviri: Dr. Y.Z. Kavakçı).
6. *İslâm Peygamberi*, 2 cilt, İstanbul 1966, (çeviri: Sait Mutlu); İstanbul 1980, (çeviri: Salih Tuğ), 1990 (beşinci yayın, çeviri: Dr. Salih Tuğ).
7. *Resûlullah Muhammed*, İstanbul 1973 (çeviri: Dr. Salih Tuğ).
8. *İslâm'da Devlet İdaresi*, İstanbul 1963 (çeviri: Kemal Kuşçu); İstanbul 1998 (çeviri: Hamdi Aktaş).

Merhum üstad Dr. Muhammad Hamidullah, talebelik yıllarından itibaren, hem Osmanlı sarayından bir gelinin Nizamlık ailesine şeref vermesi, hem de Türklerin İslâm tarihinde oynadıkları önemli rol ve günümüz T.C. Devleti hudutları içinde titizlikle muhafaza edilen ve geniş biçimde yararlandığı yazma ve matbu eserlerle dolu kütüphaneler, gençlik yıllarından itibaren tanıdığı dostlar, arkadaşlar, istişarelerinden yararlandığı İsmail Saib Sencer, Şerafettin Yaltkaya, Necati Lügal, H. Ritter v.d. gibi hocalar

ve derslerine iştiyakle koşan, onu dinleyip geniş srette istifadeler sağlayan oğrenciler (günümüzde çeşitli Türkiye niversitelerinde hocalık, dekanlık ve hatta rektörlük mev-kilerine gelen eski talebeleri) sebebiyle Türkleri ve Türkiye'yi çok sever, dış ülkelerde katıldığı ilmî toplantılarda onlardan sitayişle bahseder ve yapılmış tarizler varsa, der-hal müdahale eder, Türkiye'ye ve Türklere toz kondurmazdı. Bakın onun bu ince duy-guları, vefatında nasıl bir tecell ile kendisine mukabele etmiştir:

Erzurum Atatürk Üniversitesi İlhiyat Fakültesi dekanlarından ve stadın eski oğrencilerinden, şimdi Texas (USA)'ta yerleşik Prof. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı şöyle anla-tıyor:

"17 Aralık 2002 Salı günü stadın vefatı haberi saat 13.00'te bana, Jacksonville/Florida'daki yanında yaşadığı hocanın yeğeni Sadida Athaullah tarafından bildirildi. İlk uçakla oraya koştuğumda saat 18.00 civarındaydı. Geceyi Kur'an-ı Kerîm okuyarak geğirdik; sabah erkenden gerekli hazırlıkları yaparak ruhunu Refku'l-A'lâ'ya teslim ettiği yeğenin evinde gasil işini bütün erkanı ile ikmal edip rahmetliyi kefen-ledik. Jacksonville/Florida'da yerleşmiş Müslümanların haberdr edilmesi için aynı Şehirde faal "Islamic Centre of North-East Florida" (adresi: 850, Saint John's Bluff Road, Jacksonville/Florida-32225 USA) adındaki İslam Kültür Derneği ile temasa geçtik ve oğle namazı sonrasında cenaze namazını 60-70 kadar cemaatle birlikte bizzat ben imam olup kıldırdıktan sonra, (Hadage Giddens Funeral Homes, Chapel Hills Memorial garden, Muslim Cemetery) yeni kurulmuş bu Müslüman kabristanında be-şinci cenaze olarak defnettik. Cemaat dağıldıktan sonra ben Hanefî mezhebi gereği kabrinin başında "telkin"de bulundum ve ruhu için Kur'an okuyup hüzünlü ve gözle-rim yaşlı oradan ayrıldım. Kuddise sirruh."

Hocanın böylece Cenb-ı Hakk'ın rahmet kucağına terk edililişinde, onun faali-yet ve eserlerinin kıymetini çok iyi bilen ve halen de geniş Çapta istifadeye devam edilen ülkemizin yetiştirdiği gzde bir ferдинin bihakkın ona son hizmette bulunabil-mesi Türkiyemiz için ibretle üzerinde durulacak bir tecell sayılmalıdır.

Cenb-ı Mevl'nın rahmeti bol bol üzerine olsun. mn.

(İstanbul, Ocak 2003)

ORYANTALİZMİN TARİHSEL GELİŞİMİ ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

Yücel BULUT*

SOME REMARKS ON THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF ORIENTALISM

As a department of thought and expertise, Orientalism, of course involves several overlapping aspects: first, the changing historical and cultural relationship between Europe and Asia, a relationship with a 4,000-year-old history; second, the scientific discipline in the West according to which, beginning in the early nineteenth century, one specialised in the study of various Oriental cultures and traditions; and third, the ideological suppositions, images and fantasies about a region of the world called the Orient.

The history of Orientalism is old as Orient and Occident as. In this historical process, Orientalism has acquired its various kinds and characteristics which is well-known. Orientalism is both a discipline studies Orient, and an instrument that Occident has realised or discovered his self-conscience through it. Thus, in this process, Western images about East and Eastern demonstrate a dynamic variability which is dependent on changes in relationships between this two world or in its self-structure of West or East. And this paper aims to show these variable images about Orient, Orientalist discourse's phases and changings and that Orientalism is about Occident as it is about Orient, too.

11 Eylül 2001 tarihinde New York'taki İkiz Kuleler'e uçakla yapılan saldırı sonrasında ABD Başkanı George W. Bush'un tüm Batı toplumunu yeni bir "Haçlı Seferi"ne davet etmesi ya da -aynı olay üzerine yaptığı açıklamada- İtalya Başbakanı Silvio Berlusconi'nin "İslam'ın ilerlemeye engel olduğu" şeklinde sözler sarfetmesi; Batı'nın Doğu'ya ilişkin imajları ya da Doğu'ya ilişkin Batılı kolektif muhayyile olarak tanımlanabilecek olan oryantalizmin, edebiyat eserlerinden gazete yazılarına, teolojik tartışmalardan bilimsel çalışmalara, Batılı siyaset adamlarının nutuklarından ve tutum alışlarından popüler karalamalara varıncaya kadar Batılı zihin dünyasının her noktasında izini *hâlâ* sürebileceğimiz bir alan olduğu gerçeğini bir kez daha gözler önüne serdi.

* Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, yucelbulut@msn.com

Oryantalizmin tarihi, çokça söyleneğeldiği üzere, Doğu ile Batı'nın varlığı kadar eskidir. Bu tarihsel süreç, oryantalizme bugün tanıdığımız çeşitli biçimlerini ve özelliklerini kazandırdı. Gelişim süreci içinde ele alındığında, oryantalizm, bir yanıyla Doğu'nun Batı tarafından incelenmesi anlamına gelirken, bir yanıyla da Batı'nın kendi bilincine varmasının en önemli aracı olarak gözükmektedir.¹ O nedenle, oryantalizmin sunduğu Doğu imajları, hem Doğu-Batı ilişkilerinin değişmesine, hem de taraflardan herhangi birisinin iç bünyesinde meydana gelen gelişmelere bağlı olarak *değişiklikler* göstermektedir. Bu yazı da, oryantalist arşivde karşımıza çıkan -konjonktüre göre farklılıklar gösteren- Doğu'ya ve Doğululara ilişkin Batılı imajların, oryantalizmin geçirdiği safhaların ve değişimlerin, Doğu ile ilgili olduğu kadar Batı'nın bizzat kendisi ile de yakından alakalı olduğunu, tarihsel ve sosyal bağlamına oturarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Oryantalizmin ne olduğuna ve oryantalistin kime dendiğine ilişkin pek çok şey söylendi. Doğu dillerini bilen uzmanı, Doğulu toplumların gelenekleri, göreneklere ve coğrafyaları hakkında bilgi sahibi akademisyeni ya da Doğulu toplumları resmeden ressamı tanımlamak için *oryantalist* sözcüğünün kullanıldığı herkesin malumu.² Oryantalizmi, genellikle, masum bir akademik merak saikiyle oluşturulmuş bir araştırma disiplini olarak değerlendiren bu türlü yaklaşımların dışında, Hıristiyan misyonerliği ve Avrupalı sömürgecilikle iş birliği içerisinde değerlendiren yaklaşımlar da mevcuttur.³

Edward Said, —haklı olarak— "paradigma-kurucu bir yapıt"⁴ olarak değerlendirilen eseri *Oryantalizm*'de, "hepsi birbirine dayalı bir çok şey" olarak anladığı oryantalizmin genel kabul gören anlamlarını "en kolay kabul gören akademik manası"ndan başlayarak sıralar: "Antropolog, sosyolog, tarihçi yahut dil bilimci olsun, özel yahut genel bir açıdan Şark'ı öğreten, yazıya döken yahut araştıran kimse şarkiyatçıdır ve yaptığı şey şarkiyattır... Oryantalizm'in daha geniş bir manası vardır: Oryantalizm 'Doğu' ile 'Batı' arasında ontolojik ve epistemolojik ayırımı dayalı bir düşünüş biçimidir... Şimdi oryantalizmin üçüncü anlamına geliyorum: On sekizinci yüzyıl sonlarını kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası kabul edersek, oryantalizm Şark ile uğraşan

¹ Benzer bir yaklaşım için bkz.: Ziauddin Sardar, *Orientalism*, (Buckingham ve Philadelphia: Open University Press, 1999), s. 16: "[Oryantalizmin tarihi] Batı'nın bizzat kendisinin, fikirlerinin, eylemlerinin, ilgilerinin, tarzlarının ve açık ya da gizli bütün formları içinde şu anının tarihidir."

² Oryantalist resim ve ressamlar için bkz.: Lynne Thornton, *The Orientalists: Painter-Travellers, 1828-1908*, (Paris: 1983), s. 13 vd.; Zeynep İnankur, *19. Yüzyıl Avrupasında Heykel ve Resim Sanatı*, (İstanbul: Kabalcı Yay., 1997), s. 48-50; Roger Benjamin, (ed.), *Orientalism: Delacroix to Klee*, (The Art Gallery of New South Wales, 1997). *Oryantalist* sözcüğünün zaman içerisindeki anlam farklılaşmaları için bkz.: A. J. Arberry, *British Orientalists*, (Londra: William Collins of London, 1943), s. 8 vd; John M. MacKenzie, *Orientalism: History, theory and the arts*, (Manchester: Manchester University Press, 1995); ve ayrıca bkz.: Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York: Oxford University Press, 1993), s. 99-118.

³ Örneğin bkz.: M. Hamdi Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Plânı*, Trc.: Abdülaziz Hatip, (İzmir: Işık Yay., 1993), s. 8 vd.; Benzer bir değerlendirmeyle Mustafa Sibai'nin *Müşterikler ve Hedefleri*, (Trc. Kemal Çobanbeyli, (İstanbul: Sinan Yay., 1971) başlıklı çalışmasında da karşılaşıyoruz. Oryantalist çalışmaların İslam'la mücadele etmek ve Hıristiyanlaştırma amaçlı misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde başladığına ilişkin Batılı akademi dünyasına ait iki değerlendirme için bkz.: Rudi Paret, *The Study of Arabic and Islam at German Universities: German Orientalists Since Theodor Nöldeke*, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1968), s. 5 ve Maxime Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslam*, Trc.: Cemil Meriç, (İstanbul: Pınar Yay., 1983), s. 46. Önde gelen oryantalistlerin hayat hikayeleri incelendiğinde, Kitab-ı Mukaddes'i yorumlama isteğinin de Doğu dillerinin incelenmesinde önemli bir etken olduğu görülmektedir. Bu, aynı zamanda, oryantalist araştırmalarda filoloji çalışmalarının uzun bir dönem boyunca egemen oluşunun da bir açıklamasını sunmaktadır.

⁴ "Giriş: Dünya Nasıl 'Dünya' Oldu?", Fuat Keyman, Mahmut Mutman ve Meyda Yeğenoğlu, (derleyenler), *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* (İstanbul: İletişim Yay., 1996) içinde, s. 17.

topluluğu müessesedir; yani Şark hakkında hükümlerde bulunur, Şark hakkındaki kanaatleri onayından geçirir, Şark'ı tasvir eder, tedris eder, iskan eder, yönetir; kısacası 'Doğu'ya hakim olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için' Batı'nın bulunduğu yoldur."⁵

Her ne kadar oryantalizmin akademik bir disiplin olarak kurumsallaşması 18. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ve asıl olarak 19. yüzyılda gerçekleşmişse de, Batı'nın Doğu'ya olan ilgisinin tarihi ve Doğu hakkındaki muhayyilesinin oluşum süreci Doğu ile Batı'nın varlığı kadar eskidir. Dolayısıyla, "Batı'nın Doğu'ya ilişkin topyekûn muhayyilesi"ni belirleyen özelliklerin, Doğu ile Batı arasındaki ayırımı yattığını söylemek abartılı olmayacaktır. Bir diğer önemli husus da, Thierry Hentsch'in de doğru olarak belirttiği üzere, Doğu ile Batı arasındaki karşıtlığın tarihini ne kadar geriye götürsek götürelim, "bu karşıtlığın iki kutbu aynı yaşta değildir."⁶

Bu iki dünya arasındaki farklılaşmanın nedenleri, uygarlıklar tarihi araştırmalarıyla ortaya konmuştur. Asya ile Avrupa, Doğu ile Batı arasındaki sınırın nerede başladığı ve nerede bittiğinin cevabı ise çok net değildir.⁷ Zira bu sınırlar tarih boyunca çok değişken bir özellik göstermiştir: Asya, Asur dilinde 'Doğu ülkesi' anlamına gelir.⁸ *Asya* ve *Avrupa* kelimeleri Babil şehrinin her iki kısmını ifade eden *asu* [doğu] ve *ereb* [batı] sözlerinden türemiştir.⁹ Sonraları Ege Denizi'nin iki tarafını birbirinden ayırmak için kullanıldı. Büyük İskender bu sınırı Hindistan'a kadar götürmüştü. Roma İmparatorluğu zamanında Roma şehri, meskûn dünyanın merkezi sayılmış, doğu tarafı için *Oriens* [Doğu], batı tarafı için de *Occiden* [Batı] tabiri kullanılmıştır. Roma İmparatorluğu devrinde Doğu, Batı'ya kıyasla "medenî ülke" manasında kullanılmaktaydı.¹⁰ 7. yüzyılın ortalarından itibaren Doğu'nun büyük bir kısmının Müslümanların eline geçmesiyle birlikte, kavramın kapsamı da genişledi ve yeni bir şekil aldı. Haçlı Seferleri zamanında Doğu denince daha ziyade İslam dünyası anlaşılıyordu. Türkler Anadolu ve Balkanlar üzerinde hakimiyet kurduktan sonra Osmanlı İmparatorluğu da Doğu kavramının kapsamına girdi.

⁵ Edward W. Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, Trc.: Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yay., 2. Baskı, 1989), s. 15-16.

⁶ Thierry Hentsch, *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, Trc.: Aysel Bora, (İstanbul: Metis Yay., 1996), s. 18.

⁷ Yunan mitolojisindeki meşhur Europa efsanesi de, bu iki dünya arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını, dinamikliğini, değişkenliğini ve hayatiliğini vurgulamaktadır. Herodot, tarihinde, bu kıtaların isimlendirmesinin kaynağını anlamadığını söyler ve özellikle de Avrupa'nın sınırlarına ilişkin belirsizliklerden bahseder: "Avrupa'ya gelince, kuzeyi ve doğusu deniz midir, kimse bilmez." Uzunluğuna ilişkin bir iddiada bulunur: "Uzunluğu biliniyor, dünyanın diğer iki bölümü kadardır." Doğal sınır olduğu düşünülen mekanlara ilişkin şaşkınlığını şöyle ifade eder: "Zaten bir türlü akıl erdirememişimdir, neye dayanarak bir tek toprağa, hepsi de diğil sontakılı üç ad verilmiştir ve bölgeler arasında sınır olarak niçin Mısır'da Nil ve Kalkhis'de Phasis (başka birilerine göre Palus-Maiotis'de Tanais ve Kimmer'ler Boğazı) seçilmiştir. Ayrıca bu ayınları kim yapmış, bu adları kim vermiştir, bunu da bir türlü bulup çıkaramamışım." Herodotos, *Herodot Tarihi: Çağının Dünyasını Anlatan İlk Büyük Tarih Kitabı*, Trc.: Müntekim Ökmen, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Baskı, 1983), s. 215.

⁸ Baykan Sezer, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, (İstanbul: İ. Ü. E. F. Yay., 1979), s. 11.

⁹ H. Sadi Selen, "Tarihte Şark ve Garp Mefhumları", *Bellekten*, Cilt: 7, Sayı: 27, Temmuz 1943, s. 543. Doğu ile Batı arasındaki sınırın oluşumu ve gelişimi için ayrıca bkz.: Thierry Hentsch, "Akdeniz'de Doğu-Batı İlişkileri: Gerçeklik ve Mitos, Kabullenme ve İnkâr Olarak Sınır", Yay. Hrz.: İsmail Coşkun, 75. *Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, (İstanbul: Bağlam Yay., 1991) içinde, s. 49-64; Thierry Hentsch, *Hayali Doğu*.

¹⁰ W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Tercüme ve Notlandırma: Fuat Köprülü, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 6. Baskı, 1984), s. 3.

İslam'ın tüm dünyadaki hızlı yayılışı, hem Doğu'da, hem de Batı'da gerek kültürel ve gerekse de siyasal çok büyük değişimler meydana getirdi. İslam fetihleri Avrupa'nın daha önce karşılaştığı düşman saldırılarından hızı, kapsamı ve kalıcılığı itibarıyla çok farklıydı. İslamiyet'in ortaya çıkışı ve yayılışı ile birlikte, Avrupa ile Asya arasındaki sınır da, ilişkiler de önemli bir değişim gösterdi. Roma İmparatorluğu'nun temsil ettiği Avrupa uygarlığının bütünlüğünü sağlayan Akdeniz kıyılarına İslam'la birlikte yeni bir güç girmiş ve Akdeniz artık bir iç deniz olma özelliğini kaybetmişti. Roma döneminde Avrupa'nın merkezi olan Akdeniz, artık Avrupa ile Asya'nın sınırı olmuştu. İlerleyen dönemlerde İspanya'nın fethiyle birlikte, bu sınır daha da Avrupa içlerine doğru çekilmek zorunda kalacaktı.¹¹

Avrupa kimliğini oluşturan unsurlar olarak, Antik Yunan mirası, Roma imparatorluk geleneği, Hıristiyanlık, modern dönemde Avrupa'da meydana gelen Reform, Rönesans, Aydınlanma ve hatta Yahudilik vb. sayılır. Bilinen dünyada İslam'ın hızla ve etkin bir biçimde yaygınlaştığı, İspanya'da ve İtalya'da yüzlerce yıl sürecek son derece parlak bir medeniyet kurduğu, bilimde ve teknolojiye önemli keşifler yaptığı, edebiyatta ve felsefede önemli eserler verdiği, Batılıların gözlerini kamaştıran zengin, adil ve huzurlu devletler kurduğu bu yüzyıllar Batılı tarih yazımında Orta Çağ olarak adlandırılmıştır. Orta Çağ'ın bir özelliği, Avrupa birliğini tesis eden Kilise'nin her alandaki baskın otoritesidir. Başka bir deyişle, Orta Çağ, -varlığını ve birliğini sürdürmek için- Avrupa'nın, Hıristiyanlık aracılığıyla bulduğu çözümün hakim olduğu bir dönemdir. Netice itibarıyla, Orta Çağ'da, İslam'ın ortaya çıkışı ve yaygınlaşması sonrasında Doğu-Batı ilişkileri, *iki düşman din* arasındaki çatışma biçimine bürünmüştür. Her ne kadar, Avrupa, Hıristiyanlığı çok daha önceki dönemlerde benimsemişse de, Hıristiyanlığın etkisinin Avrupa'da çok daha belirgin ve hatta belirleyici olması İslam sonrasında gerçekleşmiştir. Hıristiyanlığın yeni dönemde kazandığı bu gücün bilincinde olarak, Kilise, belli bir dönem için Avrupa siyasetine yön vermiştir. Bu durum, kolaylıkla tahmin edileceği gibi aynı zamanda Kilise ile dünyevî krallıklar arasında belli bir gerilim de yaratmıştır. Fakat İslam dünyasının tehdit edici varlığı, söz konusu iki güç bloğu arasındaki bu gerilimi bir iş birliğine dönüştürdü.

Arap-İslam fetihleri hakkında Hıristiyan önde gelenlerin ilk tepkilerinin ne olduğu tam olarak bilinmemekle birlikte, 7. yüzyılda yazıldığını bildiğimiz kimi eserlerde, tepki çok da olumsuz değildir.¹² Fakat 8. yüzyılın ortalarında Yuhanna ed-Dimeşki (675-749) tarafından kaleme alınan risale, İslam'a karşı yazılan reddiyelerin en önemlisiydi. Reddiye "gelecekteki bütün İslam karşıtı münakaşa eserlerinin cephanesi"¹³ olacaktır.

¹¹ Roma İmparatorluğu yüzyıllardır barbar akınlarıyla boğuşmaktaydı, fakat onlara çok az toprak kaptırmıştı. Üstelik "Germen *Romania*'ya girer girmez Romalılaşmakta" idi. Şimdi olan ise, Romalı'nın "İslamiyet tarafından fethedilir edilmez Araplaşması" idi. Henri Pirenne, bu hızlı yayılmanın nedenlerinin açıklanmasında karşılaşılan en büyük sorunun "yalnızca tek bir cevabı" olduğunu düşünmektedir: "O da manevî düzeydedir. Germenlerin İmparatorluğun Hıristiyanlığına karşı çıkartacak birşeyleri olmamasına karşılık, Araplar yeni bir inancın heyecanı ile dopdoluydular. İşte bu ve yalnızca bu durum, onları özümlemez hale getiriyordu." Bkz.: Henri Pirenne, Hz. *Muhammed ve Charlemagne*, Trc.: Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984), s. 183.

¹² Hişam Cuayyıt, *Avrupa ve İslâm*, Trc.: Kemal Kahraman vd., (İstanbul: İz Yay., 1995), s. 18.

¹³ Asaf Hüseyin, *Batının İslamla Kavgası*, Trc.: Metin Karşahan, (İstanbul: Pınar Yay., 1991), s. 13. Muaviye'nin sarayında yetişmiş, babasından sonra devletin mali işlerinde görev almış, Ömer b. Abdülaziz döneminde bu görevden uzaklaştırıldıktan sonra Laura de Saint-Sabas manastırını papazı olmuş ve burada eserlerini yazmış olan Yuhanna ed-Dimeşki'nin en büyük eseri, bilginin kaynaklarına ilişkin ilahiyat alanındaki kitabıdır. Bu kitabın "De Haeresibus" başlıklı bölümü, İslam'a karşı yazılan reddiyelerin ilki ve en önemlisidir. Yuhanna ed-Dimeşki, bu ve

Hıristiyanlık, Avrupa devletlerinin İslam güçlerine karşı koyabilmek, Akdeniz ticaretinde kaybettikleri avantajlı konumlarına tekrar kavuşabilmek için güçlerini birleştirmek için geliştirdikleri siyasetin ideolojik çatısını oluşturdu ve zamanla Avrupa ile özdeşleşti ve ona hükmeder oldu. Haçlı Seferleri, işte bu siyasetin ve girişimlerin bir sonucu olarak gerçekleştirildi.

1095-1272 yılları arasında sekiz kez gerçekleştirilen Haçlı Seferleri'nin ilki, 1095'te Papa II. Urbanus'un çağrısı ile düzenlendi. Sefer, görünürde, Kutsal Topraklar'ı Müslümanların elinden kurtarmak, Doğu Hıristiyanları'na yardım etmek gibi iddialarla düzenlenmişti. Fakat üzerinde pek durulmayan başka sebepler de bulunmaktaydı. Doğu Akdeniz ticaretinde kaybettikleri konumlarını yeniden kazanmak isteyen tüccar devletlerin girişimleri,¹⁴ Batı Avrupa'da soylulara ve İslam dünyasıyla mücadele nedeniyle Batı içerisinde kendilerine bir yer verilen barbarlara yetecek derecede malikanenin kalmayışı ve tüm bu işler için yeni ülkelere ve topraklara ihtiyaç duyulması,¹⁵ halkın yoksulluk içerisinde kıvrınması gibi koşullar Kilise'nin yürüttüğü Hıristiyanlık temelli ideolojik propaganda ile birleşince I. Haçlı Seferi'nin toplumun her kesiminden bu denli yoğun bir katılımı gerçekleştirilmesi mümkün olmuştur. Bir yazının ifade ettiği gibi, Haçlı Seferleri, "Bütün Batı Hıristiyanları'na en çok arzuladıkları şeylere kavuşma ümidi veriyordu: sofulara, Tanrı yolunda çekilen eziyet; para gözlülere yağma, tüccara yeni pazarlar, küçük subaylara yaldızlı rütbeler; kahramanlara savaş; dünyayı tanımak isteyenlere yolculuk."¹⁶

Haçlı Seferleri ile birlikte, Batı Hıristiyanlığı, Batılı zihinlerde, bu rakip din konusunda temel imgeleri oluşturmaya başlamıştır. Haçlı Seferleri, geniş bir kamuoyu yaratmıştı ve bu kamuoyu, düşman hakkında doyurucu bir imaj istiyordu. "Geniş yığının başka bir ihtiyacı daha vardı: teklif edilen imaj, ona, bir taraftan İslamiyet'in ne kadar iğrenç olduğunu kaba saba tabirlerle anlatacak, bir yandan da harikulâdeye

→

diğer birçok eserinde İslam konusunda benzer şeyler dile getirmiştir: "O, Hacer-i Esved ile Greklerin Afrodit kültü arasında ilgi kurmaya ve Hz. Peygamber'in Eski ve Yeni Ahid'den nasıl yararlandığını anlatmaya çalışmıştır... Hz. Muhammed'in vahiy aldığı iddiasının da tanıksız ve delilsiz bir iddia olduğunu, uykuda görülen bir rü'yadan farklı bir şey olmadığını söyleyerek, kölesi Zeyd'in karısı Zeyneb'i baştan çıkardığını [iddia etmiştir]... Dimeşki'ye göre; Kur'an-ı Kerim, Hz. İsa'nın Allah'ın Kelime'si ve Meryem'in rahmine üflediği bir soluk olduğunu bildirerek zimnen onun tannısalığını kabul etmiştir... gerçekte ise kendilerinin [Müslümanların] de eski bir Afrodit heykelinin başı olan Hacer-i Esved'e tapındıklarını bildirmektedir." Bkz.: Bekir Karlığa, "Karşı Karşıya İki Dünya, I", *Yedi İklim*, Nisan 1994, s. 61-62. ed-Dimeşki'nin düşünceleri için özellikle bkz.: A.g.m., dipnot: 45. İslam'ın ortaya çıkışı sonrasında, iki dünyanın karşılaşmasının Avrupa'da yaptığı etki ve ilk dönemde Batı'daki İslâm imajının oluşturulmasında kullanılan araçlar ve bu imajın temel öğeleri için ayrıca bkz.: Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, (Edinburgh: The Edinburgh University Press, 1958); a.mlf., *The Arabs and Medieval Europe*, (Londra: Longman, 1975).

¹⁴ René Sédillot, Haçlı Seferleri'nde ticarî kaygıların önemini vurgulamaktadır. Bkz.: René Sédillot, *Dünya Ticaret Tarihi: Tarih Boyunca Tacirlerin ve Ticaretin Öyküsü, Değıştokuştan Süpermarkete*, Trc.: Esat Mermi Erendor, (İstanbul: Cep Kitapları AŞ, 1983), s. 175 vd. W. Heyd'in eseri, Haçlı Seferleri dönemindeki ticari ilişkiler için önemli bir kaynaktır. Bkz.: *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, Trc.: Enver Ziya Karal, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1975). Ömer L. Barkan da, iktisadi sebeplerin Haçlı Seferleri'nin başlıca nedenlerinden biri olduğu görüşündedir. Bkz.: Ömer L. Barkan, *İktisat Tarihi Ders Notları*, Kitap II, (İstanbul: İ.Ü. İktisat Fakültesi Yay., 1962).

¹⁵ Urfa Haçlı Kontluğu'nun kurucusunun özellikleri, bu açıdan dikkate değer bir örnektir. Bkz.: Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi*, 1098-1118, (İstanbul: İ. Ü. E. F. Yay., 1974), s. 2. Thierry Hentsch de benzer bir değerlendirme yapmaktadır. Bkz.: Thierry Hentsch, *Hayali Doğu*, s. 53. Elias, Haçlı Seferleri'nin düzenlenmesinde, Avrupa'nın nüfusa kıyasla eş değerde toprağın bulunmamasına bir çözüm olarak genişleme isteğinin etkisinden bahseder. Bkz.: Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, Trc.: Erol Özbek, (İstanbul: İletişim Yay., 2002), "Haçlı Seferleri'nin Sosyo-Oluşumuna İlişkin Birkaç Gözlem" başlıklı kısım, Cilt II, s. 59-68.

¹⁶ Emmanuel Berl, *Attıla'dan Timur'a Avrupa ve Asya*, Trc.: Gülseren Devrim, (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 1999), s. 151.

karşı beslediği hayranlığı karşılayacaktı.”¹⁷ Haçlı Seferleri’yle çatışma daha da yoğunlaşmıştı. Düşman daha keskin hatlarla tanımlanmak ve kafalardaki imaj daha da basitleştirilmek durumundaydı. Batı Hıristiyanlığı’nın İslam’ı karalama kampanyasının temel doğrultusunu oluşturan imgeler, İslam’ın ortaya çıkışıyla birlikte Doğu Hıristiyanlığının -kendisinden daha önce bahsedilmiş olan Yuhanna ed-Dımeşkî gibi- önde gelenlerince yazılan reddiyelerden önemli ölçüde yararlanılarak geliştirildi. Yararlanılan diğer bir kaynak da, Avrupa’da Müslümanlarla ilk kez karşılaşan ve onlarla yüzlerce yıl birlikte -hatta Müslümanların egemenliği altında- yaşamak durumunda kalmış ve bu sayede de Müslümanları, onların inanç temellerini ve idarî sistemlerini yakından gözleme imkanı bulmuş İspanyollar ve Sicilyalılarıdır. Bu çerçevede iş gören bir diğer önemli kaynak olan -11. yüzyılın başlarında yazılan- *Chanson de Roland*, güçlü ve zengin bir İslam dünyası imajı sunmaktaydı.¹⁸ Ayrıca 12. yüzyılın ilk yarısında, yığınların bu ihtiyacını karşılamak üzere Latin yazarlar iş başı yaptılar. Dikkatler Hz. Muhammed’in hayatına çevrildi. Söylentilerin doğru veya yanlış olması önemli değildi. R. W. Southern’in dediği gibi, “Yazarları, zafer kazanmış muhayyilenin cehaletinde boğulmuştu.”¹⁹ Bu yazarlara göre Hz. Muhammed bir sihirbazdı. Sahtekar, ikiyüzlü ve yalancı bir peygamberdi. Afrika’da ve Doğu’da sihir ile Kilise’yi yıkmıştı. Dünyadaki başarısı, cinsel hürriyet ilan etmesinden kaynaklanıyordu. Müslümanlar putperestlikle suçlanmaktaydı. Trubadurlara göre, Araplar Muhammed’e tapmaktaydılar. Heykelleri kıymetli taşlardan yapılmıştı. İslam’ı seks, şehvet düşkünlüğü ve hayvanî içgüdülerin taşkın vahşilikleriyle dolu bir din olarak tasavvur ediyorlardı. Cinselliğin yanında Orta Çağ Batısı’nda üzerinde çokça durulan bir diğer konu da, İslam dininin temel özelliklerinden birisi olarak gösterilen saldırganlık, kuvvet ve yıkıcılıktı.²⁰

Batı dünyasının, Doğu hakkındaki bilgilerini zenginleştiren ve yenileyen bir başka önemli eser de, Marco Polo’nun seyahatnamesidir. Marco Polo’nun kitabı, her ne kadar, ilk başlarda hiç kimse tarafından ciddiye alınmamış ve çok fazla abarttığı düşünüldüğü için Marco Polo’ya “milyoner”²¹ lakabı takılmışsa da, sonraki dönemlerde Batı dünyası için vazgeçilmez kaynaklardan biri olmuştur. Eserin çok sayıda tercümesinin ve baskısının olması, okuyucunun esere duyduğu ilginin bir göstergesidir.

İslam’ı daha entelektüel bir çerçevede inceleme çabası, Avrupa’da Papalık ideolojisinin kuruluş ve yükselişine paralel olarak beliren Cluny Manastırı’ndan -İspanya kralı tarafından İspanya’ya davet edilmiş bir Fransız olan- Muhterem Peter (1094-1156)’in çabalarıyla gelişti. Muhterem Peter, İspanya’da bir tercüme heyeti oluşturdu. İngiliz Ketton’lu Robert, 1143’te Kur’an tercümesini tamamladı. Heyet, birçok Arapça metni tercüme etti. ‘Cluny Corpus’ adı verilen Muhterem Peter’in seçtiği Arapça me-

¹⁷ Maxime Rodinson, a. g. e., s. 21.

¹⁸ *The Song of Roland*, İng. Trc.: Dorothy L. Sayers, (Penguin Books, 1984).

¹⁹ R. W. Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, Trc.:Ahmet Aydoğan, Yay. Hrz.: Yücel Bulut, (İstanbul: Yöneliş Yay., 2. Baskı, 2001), s. 35.

²⁰ Hişam Cuayyıt, a. g. e., s. 24; ve Norman Daniel, *Islam and the West*, s. 109 vd.

²¹ Marco Polo’nun seyahatnamesi için bkz.: *Marco Polo Seyahatnamesi*, 2 Cilt, Yay. Hrz.: Filiz Dokuman, (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ty). Eserin İtalyanca nüshasının ismi “İl Millione”dir. Marco Polo, ölüm döşeginde iken bile yalanla itham edilmiş, hikayelerinden vazgeçmesi için ikna edilmeye çalışılmıştır. Marco Polo, cevaben, gördüklerinin yarısını bile anlatmadığını söylemişti. Bkz.: V. V. Barthold, *Asyanın Keşfi: Rusyada ve Avrupada Şarkiyatçılığın Tarihi*, Trc.: Ayşe Meral ve Kaya Bayraktar, (İstanbul: Yöneliş Yay., 2000), s. 154; ve “Batı Yayılmacılığı”, İÜEF Sosyoloji Araştırma Merkezi ve Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, *Sosyoloji Yıllığı 3* içinde, (Erzurum: A. Ü. K. K. Eğitim Fakültesi Basımevi, 1998), s. 32.

tinlerin çevirilerinden oluşan antolojiler oluşturuldu.²² Daha çok polemik amaçlar güden parçalar yazıldı ve hiçbir tefsir yapılmadı. Koleksiyondaki malzeme, İslamiyet üzerine daha sonra yapılacak olan araştırmalarda temel olarak kullanılmadı; zira, gündelik mücadelede bir yararı yoktu bu metinlerin. Dinî polemiklerin muhatabı hayalî Müslümanlardı. Onları da kağıt üzerinde kolayca yok edebiliyorlardı. Pek çok hatasının bulunmasına karşın, Kur'an tercümesi -"kapsamlı bir yorum" demek belki daha doğru olacaktır- İslam araştırmalarında bir dönüm noktası olmuştur. 1698'de İtalyan Ludovico Marraci'nin yaptığı tercüme kadar Avrupa dillerindeki diğer tercümelere kaynaklık eden bu eserle birlikte Batı dünyası, ilk defa ciddi bir İslam araştırması için malzemeye ve araca sahip oluyordu.

Eseri Batı'da bu dönemde tanınmaya başlayan Yuhanna ed-Dımeşkî gibi Muhterem Peter de, İslam'ı, Hıristiyanlık'tan sapma, sapkınlıkların sonuncusu ve en büyüğü, cevaplandırılmamış yegâne sapkınlık olarak görmekteydi. O nedenle Muhterem Peter, sapkınlıkların bol olduğu bir zamanda 'bütün sapkınlıkların en kerihî ve en tehlikelisi olan' İslam'ın, yakın ve hazır tehlike olduğu için değil, gelecekte Hıristiyan dünyasını bekleyen tehdit olması nedeniyle cevaplandırılması gerektiğini düşünmekteydi. Ona göre, yaptığı çalışmalar, Müslümanları dinlerinden döndüremeyecek olsa bile, en azından, küçücük şeylerle kolaylıkla kandırılabilen Hıristiyan kardeşlerini kuvvetlendirmek, bilgi sahibi bir kişi olarak duyduğu sorumluluğun bir gereği idi.

13. yüzyılda Orta Çağ Batısı iki kampa bölünmüştü: Haçlı Seferi'ne hiç lüzum olmadığını düşünenler ile daha fazla sayıda ve çok daha iyi donatılmış Haçlı Seferleri düzenlemek gereğine inananlar. Savaşla ya da savaşız, bütün mücadelede amaç, İslam'ın inanç ilkelerini çürütmektir. O nedenle İslam'ı daha derinden tanımak, bunun için de dil bilmek gerekiyordu. Bacon, Lull ve başka kilise mensuplarının 1250'lerden beri sınırlı fakat ısrarlı bir biçimde talep ettikleri dil okulları, 1312'de ani bir kararla Viyana Konsülü'nde Batı kilisesinin resmi politikası haline geldi. Paris, Oxford, Bologna, Avignon, Roman Curia ve Salamanca'da Arapça, Grekçe, İbranice ve Süryanice kürsüleri kurulacaktı.²³ Southern, bu kararı şu şekilde değerlendirmektedir: "Bu yasa, ölmek üzere olan bir ideale son çıkış ve kurtuluş imkanıydı: Rüyanın desteklenmesine yönelik olarak ne insan, ne de para mevcuttu ve hiç kimsenin dikkatini çekmeden kaybolup gitti."²⁴

1291'de Akka'nın Müslümanlar tarafından fethedilmesi, Nasturî Hıristiyanların ortadan kalkması ve Moğolların İslam'ı seçmeleri nedeniyle Avrupa dışındaki müttefiklerin varlığına duyulan inançsızlık, derin sebepleri olan iç ihtilaflar, dış düşmana ve özellikle de -Avrupa'nın doğrudan ilgisini pek çekmeyen Asya'da hızla yayılmasından dolayı- İslam'a görece bir kayıtsızlık duygusu; bu yeni dönemin işaretleridir. Bu dönemde, ilk dönemin İslam'a karşı saldırgan tutumuna geri döndüğü görülür. Yeniden Hz. Muhammed'in yaşamına ilişkin öyküler hayat bulur. Bu dönemde, Hz. Muhammed büyüclükten *kardinalliğe* terfi ettirilir. Hıristiyanlara göre, Papa seçilemeyişi Hz.

²² Maxime Rodinson, a. g. e., s. 23-24. *Koleksiyon; Kur'an tercümesi*, Müslüman gözüyle kaleme alınmış kısa bir dünya tarihi, yaradılış, atalar, Hz. Muhammed'in hayatı ve doğumu esnasındaki olağanüstülükler hakkında bir menkıbe-ler derlemesi, Peygamber'in öğretisinin bazı yönlerinin şerhi, el-Kindi'nin savunması olarak tanınan Hıristiyan-Müslüman tartışmalarının ilk kitabından müteşekkildi. Bkz.: R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages* (Londra: Century Hutchinson, 1988), s. 40.

²³ Bkz.: A. L. Tibawi, "İngilizce Konuşan Oryantalistler", A. L. Tibawi, Enver Abdülmelik ve Hamid Algar, *Krizdeki Oryantalizm: Eleştiriler* (İstanbul: Yöneliş Yay., 1998) içinde, s. 51; ve V. V. Barthold, *Asyanın Keşfi*, s. 157.

²⁴ R. W. Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, s. 76.

Muhammed'i Hıristiyan dünyasının düşmanı yapmıştı. Bunun yanı sıra, gözlenen bir diğer durum, Hıristiyan Avrupa'nın kendi içine kapanmasıydı. İç ideolojik çatışmalar ağır basıyordu. İslam ile Kilise arasında belli bir paralellik kurulmaktaydı. Bu tartışmalarda İslam, -sonraki dönemlerde tekrar tekrar karşılaşıcağımız şekilde- Avrupalıların, kendi iç çatışmalarında kullandıkları bir araç durumundaydı. İslam'ın temel özelliklerini Batı kilisesinin de temel özellikleri olarak değerlendiren ve Kilise'nin ıslahı için İslam'ın eleştirisiyle ilgilenen John Wycliffe (1320-1384) bu açıdan dikkate değer bir örnektir. Yine bu dönemde, İslam'ın çürütülmesi için Kur'an-ı Kerim'in incelenmesi gerektiğini düşünen ve bunun için de sağlıklı bir Kur'an tercümesine ihtiyaç duyan Kardinal John Segovia (1400-1458)'nin bu uğurdaki çalışmaları hatırlanmaya değer.²⁵

Aynı yıllarda Martin Luther (1483-1546)'in İslam ve Türkler meselesine yaklaşımı da ilgiye değer. Çağdaşları Erasmus ve Hutten gibi, o da, Türklere karşı bir Haçlı Seferi düzenlenmesi fikrine soğuk bakmaktaydı. Vatikan'ı, Haçlı Seferi'ne karar vermektense, İncil'in gereklerini yerine getirmeye davet etmekteydi. Bu tavrı, İslam'a duyduğu bir sempatiden değil, Kilise'ye duyduğu öfkeden kaynaklanmaktaydı. İncil'e değil, Vatikan'a isyan eden Luther'e göre; Türkler ve Müslümanlar Tanrı'nın gazabıydı, ancak Papa, daha da kötü idi: O bir Deccal idi.

Fakat diğer bir sebebin daha olduğunu düşünmemek için hiçbir neden yoktur: Bir Haçlı Seferi, aynı zamanda, artık çökmeye yüz tutmuş ve Luther'in de Hıristiyanların ruhlarını gaspetmekle suçladığı Papa'nın otoritesini yeniden tesis edici bir etki yapabiliirdi.

Siyasî ve ekonomik ilişkilerin gelişmesi, Doğu'yu gezen seyyahların ve misyonerlerin sayısındaki artış ve Avrupa'da Hıristiyanlığın ideolojik birliğinin ve hakimiyetinin sarsılışı; 16. yüzyılda, Müslüman Doğu hakkında daha objektif bilgilerin derlenmesine imkan tanıdı. Bu, özellikle siyasetçiler ve ticaretle uğraşanlar için gerekli olan bir şeydi. Bu yönelime paralel olarak, 16. yüzyılda Doğu'ya yapılan bilgi toplama yolculuklarının sayısında önemli bir artış gözlenmektedir. Amaç, gidilen bölgenin gerek örf, adet ve kurumları, gerekse de bitki ve hayvan toplulukları hakkında olabildiğince bilgi toplamaktır. Artık Müslümanların değerleri, fikirleri ve örf-adetleri mutlak birer yanlış olarak damgalanmıyordu. Osmanlı Devleti'nin siyasî, idarî ve askerî düzeni üzerinde değerlendirmeler yapılıyordu. Bu dönemde, Doğu dünyasının, tümüyle nesnel bir tarzda ele alındığından elbette söz edilemez; ama tutum alış ve açıklamalarda önceki yüzyıllardan bir farklılaşma içine girildiği de aşikârdı.

Jean Thévenot, Jean Baptiste Tavernier, Pierre Belon du Mans, Jean Chardin ve diğer pek çok seyyahın anılarında da görüleceği üzere, 16. yüzyılın sonunda birbirine zıt sosyal ve tarihî bütünlükler olarak Doğu-Batı sembolleştirmesi henüz açık bir şekilde belirmemiştir, ama şartlar böylesi bir durum için olgunlaşmıştır. Artık, zararlı kökenlerine karşın bir din olarak İslam'a ilişkin olumsuz yaklaşımlar şiddetini yitirmişti, hatta bazı noktalarda Müslümanlara saygı dahi duyulmaktaydı. Bu dönemde İslam'la ilgilenme sistematik bir karalama özelliği göstermez. Kendi kültürel değerlerine yabancı olan kimi özellikler, Batılılar tarafından birer olumsuzluk olarak sergilenmeye devam edilmekte; ama sosyal, siyasî, askerî, kültürel ve idarî başarılar incelenerek onlardan dersler çıkarılmaya çalışılmaktadır.

²⁵ Orta Çağ Batı dünyasında İslam'ın nasıl algılandığına ilişkin olarak Southern'in -künyesi, önceki dipnotlarda verilmiş olan- eseri; kısa, fakat son derece derli toplu ve aydınlatıcı değerlendirmeler sunmaktadır. Ayrıca bkz.: Norman Daniel'in, künyeleri daha önce verilmiş eserleri.

İpek ve değerli taşlar için İran'a seyahat eden tacirleri ve diplomatları, İslam dünyasının din, kültür ve adetlerini Avrupa'ya tanıtan maceraperestler ve araştırmacılar izledi. Stefanos Yerasimos, 17. yüzyılda Doğu hakkında yayımlanan seyahat notlarının sayısının 200'den fazla olduğunu belirtiyor.²⁶ Bu seyahatlerin çoğu özel girişimlerdi, ama bazıları devletin resmî emriyle yapılmıştı. Buradan çıkarılacak sonuçlardan birisi, elde bulunan onca rapora rağmen yabancı ülkeleri tanımanın artık Batı'da bir devlet sorunu haline geldiğidir.

Seyyahların anlattıkları, Batılı muhayyilede Doğu'nun tutkulu bir merak haline gelmesinde ve Batılıları Doğu'ya yöneltmede teşvik edici bir rol oynadı. Seyyahlar, gezilerinden çeşitli gözlemler ve gezdikleri bölgelere ait metinlerle dönüyorlardı. Sonraki yüzyıllarda bunların yerini, gemiler dolusu heykeller, kabartmalar, dikilitaşlar alacaktı. Bir kısım seyyahın bu gezilerden -değerli taşlarla- zengin olarak dönmeleri ayrıca ilgi çekmiştir.²⁷

Türkiye ve İslam dünyasının diğer bölgeleri hakkındaki seyahat hikayeleri, siyasi yazılar ve pratik el kitapları; Avrupalılar için, ön yargısız bir bilgiden çok kendilerinin bilincinde olma, öz eleştiri yapmak gibi bir ihtiyaca da karşılık geliyordu. Öte yandan, Müslüman halkların dillerinin ve edebiyatlarının görece tarafsız ve bilimsel bir biçimde araştırılması, büyük ölçüde Semitik filoloji ve ilahiyatı bağlamında, Kur'an ve Arapça ile sınırlı kaldı. Reformasyon, dikkatleri, İncil'in ve onun Doğulu versiyonlarının metinlerine yöneltmişti. İbranice Eski Ahid'in Semitik kökeninin açıklanması amacıyla, aynı kökenden gelen Arapça'ya -bazen abartılı bir- değer verilmekteydi.

Bu şartlar altında, ilk Arapça kürsüsü Paris'te Collège de France'da 1539 yılında Guillaume Postel (1510-1581) adına kurulmuştu. Fransa'nın ilk İstanbul elçisi Jean de la Forest (1535-1537) ile birlikte İstanbul'a gelen Postel, sokak Rumcası, Osmanlı Türkçesi, Arapça, Kıptice ve Ermenice öğrendi. Burada aynı zamanda kralın kitaplığı için yazmalar topladı. 1538 yılında yayınladığı *Linuarum duodecim characteribus differentium alphabetum* (12 Dilde Alfabe: İbranice, Süryanice, Eski Keldanice, Samarraca, Arapça, Habeşçe, Rumca, Gürcüce, Sırpça/Boşnakça, İliya Dili, Ermenice ve Latince) adlı çok dilli kitabının Arapça'ya ayrılmış olan ikinci bölümünde, Postel, Arap dilinin zenginliğinin altını çizmekteydi. 1538-1539'da ilk *Grammatica Arabica*'yı yayımladı ve Doğu hurufatı için ahşap levhalar oydurdu.²⁸ 1549'da Doğu'ya ikinci bir seyahat yaptı. Avrupa'ya, aralarında, Ahd-i Cedid'in ilk nüshalarının da olduğu pek

²⁶ Jean Thévenot'nun *Voyage du Levant* (Paris: FM/La Découverte, 1980)'ına Stefanos Yerasimos'un giriş yazısı, s. 5'ten nkl. Thierry Hentsch, a. g. e., s. 117.

²⁷ Seyahat notları, yayınlanma aşamasında, okuyucunun beklentilerine uygun hale getirilmek için editörlerin denetiminden geçmekteydiler. Bu seyahat notlarının bir özelliği daha vardır: Seyyahlar, gezdikleri yerler hakkındaki gözlemlerini anlatırken kendi gözlemleriyle yetinmemekte, kendisinden önce buralar hakkında yazılanlardan da alabildiğine yararlanmaktaydılar. Bu seyyahların notları da daha sonra gelenler tarafından aynı şekilde kullanılmaktaydı. Kimi zaman, bir seyyahın eseri, aslında yazanın hiç görmediği bölgeler hakkındaki değerlendirmeleri de barındırabilmekteydi. Editörlerin bir işi de, bunların farkına vana, yeni bilgilerle ya da önceki bilgiler ışığında bu bölümleri düzeltmekti. Bkz.: J. Breton'un önsözü, J. B. Tavernier, XVII. Asır Ortalarında Türkiye Üzerinden İran'a Seyahat, Trc.: Ertuğrul Gültekin, (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1980) içinde, s. 11-14. Bu da ortaya, gezilip görüldüğü iddia edilen yerlerin gerçek durumlarından çoğunlukla farklı bir gezi külliyesi çıkarmıştı. Bu oryantalist gezi külliyesi, Batılı zihinlerde iyice yerleşmiş, Doğu bu külliyata göre değerlendirilir olmuştur. Pierre Loti, Nerval örneklerinde olduğu gibi, bu külliyyata aktarılanlara uymayan Doğu, Batılı seyyahları hayal kırıklığına uğratabacaktır. Ayrıca, gezi külliyesi irdelendiğinde, bu dönemde, seyyahların ilgilendikleri konuların ve ülkelerin çeşitlendiği de görülecektir.

²⁸ Raia Zaimova, "Doğu Dili ve Kültürü Hakkında Batılı Yapıtlar, 16.-18. Yüzyıllar", *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu*, 2. Uluslararası Tarih Kongresi, 8-10 Haziran 1995, İstanbul, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998) içinde, s. 46-50.

çok Arapça ve Süryanice el yazması ile döndü. Müslüman Doğu'nun sosyal yapısı, dini ve dili üzerine çalışmış ve eserler vermişti. İlk projesi Yakın Doğu'yu Hıristiyan yapmak için Kutsal Kitab'ın Arapça ve Süryanice tercümelerini hazırlamaktı. Dindar bir şahsiyet olan ve kendisinden "ermiş" olarak bahseden Postel, konu Kur'an ve Hz. Muhammed olduğunda, sistemli bir karalama anlayışından kurtulamıyordu; ama düşmanını tanıyabilmek için, onu kendi dilinde okumak ve kendi ülkesinde tanıma gereğine inanmaktaydı. Postel, İslam'a karşı iki sebeple olumlu bakıyordu: Putperestliğe karşı zaferler kazandığı ve gerçek inanca zemin hazırladığı ve oluşturduğu tehdit nedeniyle Hıristiyanlığı kendisini toparlamaya zorladığı için. Postel, ayrıca, Katolikleri, Yunanlıları, Protestanları ve Müslümanları tek bir inanç çatısı altında toplamak arzundaydı. Bunu Batı Hıristiyanlığı, gerek ikna yoluyla ve gerekse zor kullanarak yapmalıydı, ona göre. Ancak eğer Batı Hıristiyanlığı kendisini yenileyip bu görevi yerine getiremeyecek olursa, aynı görevi Türklere vermeye de hazırды.

Postel'in getirdiği el yazmaları Heidelberg'deki eyalet kütüphanesine ulaştırıldı. Kütüphanelerdeki yazma koleksiyonları sayesinde bilginler ciddi bilgiler elde etme imkanı buldular. Cardinal Fernando di Medici'nin kurduğu matbaada, 1586 ilâ 1610 yılları arasında Arapça eserler basılmıştı. Ardından, bu uzmanlar grubunun çalışma araçları hazırlanmaya başlandı: Gramerler, sözlükler ve temel metinler. Hollanda, tüccar bir ulusun kozmopolit atmosferi ve önemli âlimlerin enerjileri neticesinde, Doğu çalışmalarında lider bir konum kazanmıştı. 1613'te Leiden Üniversitesi'nde oluşturulan Arapça kürsüsünün ilk sahibi Thomas Erpenius (van Erpe, 1584-1624), Ebu'l-Fida'nın coğrafyasını ve Mirkhwand'ın Farsça tarihini incelemişti. *Grammatica Arabica* (1613) başlıklı çalışması, bir Avrupalı tarafından hazırlanmış, klasik Arapça'ya ait ilk metodik eser olarak kabul edilmektedir.²⁹

Erpenius, ilk dönem İslam tarihi için önemli bir kaynak olan Taberî'nin tarihinin Türkçe bir versiyonuna sahipti. İslam tarihinin başlangıcından Haçlılara kadar olan dönemini kapsayan ve ilk dönem İslam kaynaklarına başvurularak yazılmış Kıptî el-Makîn'in dünya tarihini, hem metin ve hem de Latince edilmiş halini bir araya getirerek Batılı araştırmacılar için kullanıma hazır hale getirdi.³⁰ Erpenius'un halefi Jacobus Golius (1596-1667)'un *Arapça-Latince Sözlüğü* (1653), yaklaşık 200 yıl boyunca Arabiyat araştırmalarında standart kaynak olma özelliğini sürdürmüştü. Golius'un talebesi - İstanbul'da elçilik görevinde de bulunmuş olan- Levinus Warner, Leiden'deki kütüphaneye 1000 civarında el yazmasını miras bırakmıştı. Böylece, "Leiden Avrupa'daki Arabiyat araştırmalarının Mekkesi haline gelmişti."³¹

Aydınlanma Çağı, Avrupa'da, Doğu'nun dinî olmayan kaygılarla araştırılması yolunu açmıştı. Asya'ya duyulan genel ilgi, akademik araştırmaları teşvik etmekteydi. Barthélemy de Molainville d'Herbelot (1625-1695)'un büyük ölçüde, Doğu bilgisine yakın olmak amacıyla gittiği İtalya'dan getirdiği Arapça, Farsça ve Türkçe yazmalardan derlediği geniş malzemeye dayanarak hazırladığı ve *İslam Ansiklopedisi*'nin öncüsü olarak değerlendirilen *Bibliothèque Orientale*'in birinci baskısı, yazarının ölümünden sonra, 1697 yılında, Antoine Galland tarafından yapılmıştı. Müslüman ülkelerin kültürü, tarihi, yazarları ve edebî eserleri konusundaki ilk ansiklopedi ve oryantalist araştırmalar

²⁹ Rudi Paret, a. g. e., s. 7.

³⁰ Gerhard Endress, *An Introduction to Islam*, İng. Trc.: Carole Hillenbrand, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), s. 9.

³¹ Gerhard Endress, a. g. e., s. 9.

tarihinde bir kilometre taşı olarak kabul edilen eserin ön sözünde Antoine Galland, Doğu Araştırmaları'nın bazı eksikliklerine rağmen, Müslümanlarla dinleri hakkında tartışabilmek için bu çalışmalarla ortaya konacak bilgilere ihtiyaç olduğunu ve ancak bu şekilde Müslümanların güçlü ve zayıf yanlarının öğrenilebileceğini vurgulamaktadır.

Yirmi yıl kadar sonra Antoine Galland (1646-1715), *Bin Bir Gece Masalları*'nın Fransızca tercümesini (1704-1717) yayımladı. Galland, kimi resmî, kimisi ise özel görevlendirmeler sonucunda Doğu'ya defalarca seyahat etmişti ve bu seyahatler esnasında gezme imkanı bulduğu tarihî anıtların resimlerini yapmış, hatta fırsat bulduğunda bunları Fransa'ya götürmüştü. Doğu'daki bu uzun ikameti süresinde Türkçe, Farsça ve Arapça'yı öğrenme ve geliştirme imkanı bulmuştu.

17. ve 18. Yüzyıllarda, özelde Türkiye'nin, genelde Doğu'nun bir "moda" olarak yaygın kullanımıyla karşılaşılır. Bu kullanımda, Batılı zihinleri Doğu'ya yönlendirme gibi bir kaygı da etkili olmuştur. Bu; önlerinde duran ve el uzattıklarında elde edebilecekleri zenginliklere sahip bir Doğu imajı yaygınlaştırılarak, Avrupalıların sömürge faaliyetlerine davet edilmesi anlamına gelmektedir. İlerleyen dönemde bu davet daha da açık ve yoğun bir şekilde yapılacaktır. Doğu'yu konu alsalar da, bu moda'ya uygun görünmeyen eserler, pek de başarı kazanamıyorlardı: Racine'nin *Beyazıt*'ı gibi...

Molliere örneğinde olduğu gibi Doğu, aynı zamanda, eğlence malzemesi olarak da kullanılmaktaydı. Bu türden bir kullanım, sonraki yüzyılda Doğu'nun egzotik bir malzeme olarak kullanımına kapı aralamıştı. Zaman zaman Türkler ile Araplar arasında ayrımlar yapılmakta, Araplar hakkında daha ılımlı yargılarda bulunulurken, Türkler hakkında olumsuz değerlendirmeler yapılmaktaydı. Bu farklılık, Batıların göz diktikleri bölgelerin, -zayıflamaya başlamış dahi olsa, hâlâ hesaba katılması gereken bir güç olan- Osmanlı Devleti idaresinde bulunmasından kaynaklanmaktaydı.

Netice itibarıyla, Aydınlanma Çağı'nda Doğu'ya bakış, Orta Çağlar kadar düşmanca değildi, ancak çok kardeşçe olduğunu da söylemek mümkün değildir. Eski klişeler hâlâ kullanılmıyordu, ancak yaklaşımlarda belli bir değişimin varlığı da gözlenmektedir: İslam artık peşinen yargılanmamaktadır; ama dinlerin tarihsel kökenlerini ve antropolojik temellerini sorgulayan eleştirel yaklaşımlardan da kendini kurtaramayacaktır. Dahası, İslam, Boulainvilliers ve Voltaire'de karşılaşılacağı şekliyle, Hıristiyanlığa doğrudan yöneltilen eleştirilerini onun üzerinden dile getirdikleri bir araç olarak kullanılacaktır.

Hukukçu ve Arabiyat araştırmacısı George Sale (1697-1736)'in -Ludovico Marracci'nin çevirisine bağlı kalarak- yaptığı Kur'an-ı Kerim'in İngilizce çevirisi (1734), eserin giriş bölümündeki düşünceler ile birlikte, İslam'ın yeni bir tarzda araştırılmasına imkan tanımaktaydı. Sale, tercümesinin giriş bölümünde, Muhammed'in doğrudan doğruya Tanrı tarafından gönderilmediğini, ancak onun insanî yetenek ve ilgileri Tanrı tarafından, gerçek dine uygun bir hayat sürmeyen Hıristiyan kilisesini uyarmak amacıyla kullanıldığını iddia ediyordu. Ona göre, Muhammed'in -gerçek dini düzeltmek için gönderilmiş olduğuna ilişkin inancı, coşkusu, etkileyici anlatımı, yargılarındaki isabet, nezaket ve kibarlığı gibi- dikkate değer niteliklerinin tek mümkün açıklaması buydu.

Aynı kuşaktan Simon Ockley (1678-1720) de benzer düşüncelere sahiptir. Ockley'in tarih araştırmaları, Gibbon başta olmak üzere pek çok kişiyi derinden etkilemiştir. Onun çalışmaları tüm Avrupa'da İslam medeniyeti araştırmalarında devrimci bir etki yapmıştır. İslam tarihi, Hz. Peygamber'in hayat hikayesi ve Arapça üzerine olan çalışmalarına herhangi bir kurumsal destek almadan, kendi kit imkanlarıyla de-

vam etti. 1706'da ilk kitabı olan *Introduction ad Linguas Orientales*'i yayınladı.³² Ockley için de, Hz. Muhammed vahiy almış bir peygamber değildi; ancak o "yalnızca daha eski zamanların bilgi ve bilgeliğini korumakla kalmayıp, ahlaksal bir reform da yapmış olan, dikkate değer başarılarla sahip bir adamdı."³³ Simon Ockley'e göre, Araplar, pek çok erdemli davranışı yeniden canlandırmışlardı. Arapça da, Kutsal Kitap'ın incelemesinde İbranice'den kaynaklanan problemlerin çözümünde elverişli olduğu için önemliydi. Zira, Kutsal Kitap için İbranice, Süryanice ve Aramice temel önemdeydi, ancak bu diller ölü dillerdi, Arapça ise hâlâ konuşulan yazılan bir dildi.³⁴

Edward Pocock ve Simon Ockley gibi şahsiyetlerin çalışmalarıyla birlikte İslam Peygamberi bir Deccal olarak değerlendirilmekten kurtuluyordu. Hz. Muhammed, tarihte önemli bir rol oynamış kişiydi artık. İslam, artık şeytanî bir şey olarak değil, sebepleri ve doğası rasyonel bir biçimde tartışılabilir tarihsel bir olgu olarak algılanmaya başlamıştı. Hilafetin nasıl oluştuğu ve nasıl sürdürüldüğü, devletlerin ve toplumların nasıl teşekkül ettiği ve beraberliğin nasıl korunduğunu anlamaya çalışacak yeni çağ düşünürleri için oryantalistlerin bu çalışmaları önemli bir kaynak olarak ortaya çıkmaya başlamıştı.³⁵

18. Yüzyılda "despotizm" kavramı etrafında gerçekleştirilen tartışmalar, İslam'a yönelik eski ön yargılar yarışında fanatizmi geride bırakmıştı. Dahası İslam, artık sadece -hem de en önemli olmayan- bir parçası olduğu genel Doğu kavramının ardında neredeyse tamamen silindi. Böylece 16. yüzyılda Machiavelli ve Bodin ile başlayan dinî hoşgörüsüzlükten siyasî eleştiriye geçiş süreci de tamamlanmış olmaktadır. 18. Yüzyılda "Doğu despotizmi" fikrinin yayılmasında en büyük katkıyı Montesquieu yapmıştı. Bodin'den bir hayli etkilenmiş olan Montesquieu, Doğu'ya hiç gitmemişti. Montesquieu (1689-1755), 17. yüzyıl boyunca yayımlanan seyahatnamelerde ve başka birçok eserde dağınık bir şekilde bulunan, -iklimler ve iktidar ile ilgili fikirlerinin büyük bir bölümünü o kavram etrafında oluşturduğu- Doğu despotizmine ilişkin değerlendirmeleri bir araya getirdi. 1721'de yayınlanan, hayalî Doğulu şahsiyetleri konuşturarak Doğu ve Batı karşıtlığını ortaya koymaya çalıştığı *İran Mektupları*'nda, Montesquieu, aslında, Fransız toplumuna ilişkin eleştirel gözlemlerini dile getirmektedir.³⁶

18. Yüzyılın Doğu'yla ilgili yaygın görüşünü sistemli olarak çürüten ve daha da önemlisi, Doğu despotizmi kavramının saçmalığını ortaya koyan ender kişilerden birisi

³² İlk cildi 1708'de yayınlanan *History of the Saracens* isimli eseri, Maxime Rodinson tarafından, "oryantalizm araştırmalarının neticelerini geniş okuyucu kitlesine tanıtmak için girilen ilk teşebbüs" olarak değerlendirilmektedir. Maxime Rodinson, a. g. e., s. 53.

³³ Hişam Cuayyıt, a. g. e., s. 27.

³⁴ Ockley'in etkileyici ve dramatik bir hayat hikayesi vardır. Türlü ekonomik yetersizliklerine rağmen, oryantal araştırmalar tarihinde önemli bir yere sahip olan eserler bırakmıştır. Temel eseri *History of Saracens*'i, çalışmalarını sürdürebilmek için aldığı borçları ödeyememesi nedeniyle girdiği hapisanede tamamlayabilmişti. Simon Ockley'in hayat hikayesi, eğitimi, çalışmaları ve kaynakları hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz.: A. J. Arberry, "The Pioneer: Simon Ockley", *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (Londra: George Allen & Unwin Ltd., 1960) içinde, s. 11-47.

³⁵ Albert Hourani, "İslam ve Tarih Felsefecileri" isimli hacimli makalesinde Avrupalı filozofların bir din ve toplum olarak İslam'ı nasıl değerlendirdiklerini incelemektedir: Bkz.: Albert Hourani, *Avrupa ve Orta Doğu*, Trc.: Ahmet Aydoğan ve Fahrettin Altun, (İstanbul: Yöneliş Yay., 2001) içinde, s. 41-116.

³⁶ Trc.: Muhiddin Göklü, (İstanbul: Hüsniyat Matbaası, 1963). Eserin Hollanda'nın Amsterdam şehrinde yapılan ilk baskısında yazanın ismi gizli tutulmuştu. Kurulu düzene ilişkin eleştirilerin, henüz, rahatlıkla dile getirilemediğinin bir kanıtı olarak değerlendirilebilecek bu durum, sanırım, Doğu'nun bu tarz kullanımını daha bir anlaşılır kılmaktadır.

de, varlığına inandığı seçilmiş milleti bulmak ve İncil'de adı geçen sülaleleri ortaya çıkarmak için Asya'ya seyahat eden ve bu seyahatleri esnasında Zerdüştlere kutsal metinleri *Avesta*'yı (1771) ve Brahmanlığa ait *Upanişadlar*'ı çeviren (tercümenin bitiş tarihi 1787, ilk yayınlanış tarihi 1801'dir) Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805)dur. Anquetil-Duperron, Doğu'daki hukuk anlayışını ele alan çalışmasında, Osmanlı ülkesinde, İran'da ve Hindistan'da varlığına kesin gözle bakılan Despotizm kavramının, Batı'da tanıtıldığı şekilde olmadığını, bu ülkelerde tebaa kadar hükümdarın da uyması gereken kuralların bulunduğunu ve bu üç devlette de bireylerin serbestçe kullanabildikleri taşınır ya da taşınmaz mülklere sahip olduklarını göstermiştir. Avrupalıları kendilerinde üstün özellikler olarak gördükleri kimi şeyleri, başkalarında kusur saymaktan vazgeçmeye, başka ulusları barbar sınıfına sokan terminolojiyi terk etmeye ve 'aşırı iddialı bilim'den kaçınmaya çağırmakta ve Doğu despotizmi kavramının, Avrupalıların Uzak Doğu'daki sömürgeci faaliyetlerini meşru göstermeye dönük kullanımına vurguda bulunmaktadır.

Antoine Galland gibi yazarlar, Avrupa'ya Müslüman Doğu'nun egzotik ve büyüleyici görünüşünü sunmuşlardı. Arap, İran ve Hint kökenli masallar, Avrupalı'nın muhayyilesinde küllî bir Doğu imgesi yaratmıştı. William Beckford (1760-1844), Doğu'ya hiç gitmeden, yalnızca Doğu hakkındaki metinlerden yararlanarak yazdığı *History of the Caliph Vathek*, bu masalların işlediği -kiskançlık, aşk, intikam, entrika, ihanet, harem kuralları, sapkın cinsel ilişkiler, diri diri gömme vb.- temaların bir karışımından oluşmaktaydı.³⁷

19. YÜZYILDA DOĞU ARAŞTIRMALARI

19. Yüzyıl, dünya üzerinde egemenliğini kesinleştirmesine paralel olarak, Avrupa'nın, bu yeni konumuna uygun olarak yeniden şekillendiği bir yüzyıl olmuştur. Yeni kurumların, -antropoloji, sosyoloji vb. gibi- yeni bilim dallarının ortaya çıkışı da bu yüzyılda olmuştur. Oryantalizmin akademik bir disiplin olarak kurumsallaşması ve modern Batılı sosyal bilimlerden destek alarak gelişmesi de bu dönemde gerçekleşmiştir. Önceki yüzyıllarda Avrupa'da yaygın olan İslam ve Doğu hakkındaki imaj, yeni geliştirilen söylemler, yöntemler ve bilimler ışığında daha *akademik* bir çerçevede üretilmeye ve sunulmaya başlandı. Bu dönemin oryantalist çalışmalarında görülen bir diğer husus da, Batı'nın üstünlüğünü vurgulayıcı Doğu imajının Doğululara da kabul ettirilebilmiş olmasıdır. Sömürgecilik Doğu hakkında, bugün bile Müslüman-Arap dünyasını nitelemede birçok Batılı için kaynak işlevi gören sınırsız bir saçmalıklar derlemesi yaratmıştır. Sömürgeci Avrupa, istediği ölçüde kendine mal etmeyi asla başaramadığı Doğu'ya, hem hayrandır, hem de onu küçümser. Çeşitli biçimler altında

³⁷ Jale Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, (İstanbul: İletişim Yay., 1985), s. 22; özellikle *Vathek*'in muhtevasının geniş bir özeti ve değerlendirmesi için bkz.: 22-24. *Vathek*'in Türkçe tercümesi için bkz.: William Beckford, *Vathek*, Trc.: İsmail Yerguz, (Ankara: Dost Kitabevi, 1998). Beckford'un şatosunu Doğu'nun bir benzeri olarak tahayyül etmesi Batılı ressamlar tarafından sıklıkla başvurulan bir yöntem olmuştur. Oryantalist ressamlar, tablolarında Doğulu figürleri resmetmek için yaşadıkları Avrupa şehirlerinde platolar oluşturmuşlardır. Platoları oluştururken de, Doğu'ya ilişkin eserler vermiş Batılı yazarların, seyyahların ve Doğu'da bulunmuş ressamların çizimlerinden yararlanmışlardır. Örneğin E. Delacroix Byron'dan, J. A. D. Ingres Lady Montagu'nun anlatımlarından esinlenmişlerdi. Batılı ressamların hareme ya da köle pazarlarına ilişkin tablolarında resmedilen kadınlar Avrupalı modellerdi ya da Kuzey Afrika'nın Yahudi kadınlarıydı. Bkz: Roger Benjamin, "The Oriental Mirage", (der.), Roger Benjamin, *Orientalism: Delacroix to Klee* (The Art Gallery of New South Wales, 1997) içinde, s. 7-31.

ötekini küçümseme, Avrupa endüstriyel sömürgeciliğinin yüzyılı 19. yüzyılın alameti farikası olacaktır.

Dönemin Batılı oryantalist yazınında sıkça karşılaşılan ikilem, hayranlık duyulan ile nefret edilen arasındadır. Aslında bu, Doğu dünyasının yönetenleri ile yönetilenlere Batılıların farklı yaklaşımlarına denk düşmektedir. Bu söyleme göre; geniş halk kesimleri misafirperverdir, insanî hassasiyetleri yüksektir, âlicenaptırlar, hatta bu konularda Batılılardan da, Hıristiyanlardan da üstündürler... Fakat aynı zamanda onlar, cahildirler, idarecilerin kendileri üzerindeki hükümlerliklerini sorgulamamaktadırlar. Halkın cehaleti idarecilerin menfaatlerine uygundur; hatta bu cehaletin asıl sebebi bu idarecilerin kendileridir; onların anlayışlarına, zihniyetlerine temel teşkil eden kaynaklardır (Kuran, peygamber, İslâm vb). Bu noktada Batılının kendi kendine yüklediği misyon, "halkı" aydınlatmak, onları "kendi despotu"ndan kurtarmak, daha doğru bir deyişle, "yerli despot"un yerini almaktır. Volney'in de, Nerval'in de Fransız idarecilerine önerdiği şey sonuçta bu değil miydi? Anquetil-Duperron, "doğu despotizmi" tartışmalarının arkasında böyle bir niyetin varlığına işaret etmemiş miydi? Nihai noktada, bu analizde, Doğulu halkların konumlarında pek bir değişiklik meydana gelmemektedir. Ama artık, onlar "aydınlanmış ve aydınlatma misyonuyla dolu", "uygar", "bilim ve teknoloji ile mücehhez" Avrupalı bir despota sahip olacaklardı ya!

1798'de Napolyon'un Mısır'ı işgal denemesi, başarısızlıkla sonuçlanmış olmasına rağmen, Batı'nın İslam dünyası ile, özelde de Osmanlı İmparatorluğu ile ilişkilerinde bir dönüm noktasıdır. Her şeyden önce, sefer, oryantalist çalışmalarla sömürgecilik faaliyetlerinin birlikteliğini, kaleme askeri gücün beraberliğini simgelemektedir. Napolyon, sefere çıkarken yanına pek çok sayıda oryantalist bilim adamını almıştı. Mısır'da *Institut d'Egypte*'i kurdu. Kimyacılar, tarihçiler, biyologlar, arkeologlar, tıpçılar ve eski eser toplayıcılarını bünyesinde barındıran Enstitü'nün araştırmaları ünlü *Description de l'Egypte* (1809-1828)'i ortaya çıkarmıştı. Ayrıca Napolyon, sefere çıkmadan evvel -üzerinde çok etkili olmuş olan, C. F. Volney (1757-1820)'in *Voyage en Egypte et en Syrie pendant les années 1783, 1784, et 1785* (1787) isimli eseri dahil- Mısır hakkında pek çok şey okumuştur.

Fransız İhtilali, Volney'e göre, Fransa'ya dünyada yepyeni bir rol yüklemiştir. Öncelikle Fransa'ya yüklenmiştir bu rol, ama bu rol hızla bütün bir Avrupa için de geçerli olacaktır. Bu düşünceler ışığında, Mısır'ın işgali, resmi tarihçiler tarafından "Fransız orduları Mısır'ı fethetmediler, kurtardılar" şeklinde anlatılacaktır. Volney, uygarlığının üstünlüğü içine işlemiş, bu üstünlüğün başka halklara karşı yüklediği görevden emin bir Avrupalı olarak, düşmüş Doğu'nun ayağa kaldırılabilmesine ve bunun zorunluluğuna; Batı'nın bilimi sayesinde onun o eski büyüklüğüne yaraşır yeni bir refaha ulaştırılabileceğine inanmaktaydı.

Volney, Doğu'ya yaptığı seyahatlerdeki araştırma ve gözlemlerini, Fransız idarecilere, girişilecek işgal projelerinde, kendilerini bekleyen tehlikeler, sıkıntılar ve ihtiyaçlar konusunda uyarı olması için sergilemektedir. Volney, bütün dikkatini ziyaret ettiği ülkelerin siyasî durumu üzerinde yoğunlaştırmıştı. Fizikî durumu ise, sadece incelenen toplumların yaşadığı coğrafi ortamları daha iyi anlatabilmek için aktarmıştı. Volney, Mısır'ın sanat eserlerinin estetik ya da sanatsal değerinden bahsetmez, daha ziyade, bu eserleri yapan halkın despot efendilerinin uygulamalarından şikayet eder. Cîze piramitlerinin karşısında şöyle der: "Bu barbarca işleri yaptıran despotların aşırılığı karşısında insanın isyan edesi geliyor." Volney, her şeyden önce efendilerin (Türk-

lerin) cehaletine ve çürümüşlüğüne karşı çıkmakta, bunların kurbanı olan halka daha az olumsuz yargılarla yaklaşmaktadır.³⁸

1700'de XIV. Louis ve 1754'te Maria Theresa, tercüman yetiştirmek için mektepler kurmuşlardı. 1784'te William Jones Hindistan'da, Kalküta'da, ilk akademik oryantalistler derneğini kurmuştu: *Bengal Asya Cemiyeti*. Cemiyet, yalnızca Hindoloji araştırmalarını ilerletmeye çalışmakla yetinmeyecek ve aynı zamanda Hindistan'ın İslamî kültürü de araştırılacaktı. 1800'de -1854'e kadar Doğu Hindistan Kumpanyası'nın idaresinde olacak- Fort William College açılmıştı. Kolejin himayesinde, yerli yazarlar tarafından İran ve Arap klasiklerinden birçoğu Batılı dillere çevrilir ve yayımlanır. Ayrıca pratik amaçlarla el kitapları, gramerler ve metinler yayınlanır.³⁹

ROMANTİZMİN DOĞUSU

Romantikler, yaşadıkları çağın ve toplumun sınırlamalarından ve sıkıntılarından kaçmaktaydılar. Paranın, toplumlarında en büyük değer haline gelmiş olmasından şikayet ediyorlardı. Bu koşulları derin yönelimleriyle bağdaştıramayan sanatçılar düzene, kurallara ve klasizme baş kaldırmış insanlar olarak belirdi. Alfred de Musset, bu halet-i ruhiyeyi "yüzyıl hastalığı" olarak adlandırır ve "eskiden ne varsa artık yok; ileride ne olaksa daha olmadı. Dertlerimizin nedenini başka yerde aramayın" der. Eskiden olan ve artık olmayan, 1789 öncesinin toplumu, kurumları ve inançlarıdır; ileride gerçekleşecek olup da daha gerçekleşmemiş olansa, korkulan ya da umut bağlanan, ama ne olacağı, nasıl olacağı bilinmeyen bir gelecektir. Bu nedenle, devrim sonrasında bir türlü sağlanamayan istikrarın arayışında olan ve kendilerini bir boşlukta hissedilen insanlar, huzuru gerek zamansal ve gerekse de mekansal yolculuklarda bulmaya çalıştılar. 19. Yüzyılda hemen her sanatçının yaşam öyküsünde uzunlu, kısalı birtakım yolculuklar yer alır.⁴⁰

Bu dönemde, Doğu, Romantikler'e söz konusu ihtiyaçlarını giderecekleri bir yer olarak gözükür. Doğu'ya dönük bu romantik egzotik ilgiye, bir de, Avrupa deneyiminin hem eski uygarlıklar ve hem de başka uygarlıklarla kıyaslanarak daha iyi temellendirilebileceği düşüncesi eklenecektir. Mukayeseli araştırma disiplinleri, 19. yüzyıl yönteminin belirleyici özelliklerinden birisi olacaktı. Bazı düşünürlerde ise, bu mukayeseli araştırmaları, duygudaşlığa dayalı bir özdeşleşme yoluyla aşma eğilimi mevcuttu. Bu bağlamda Herder, insanlık tarihi üzerine olan çalışmalarında, günümüzde Avrupa-merkezcilik olarak bilinen şeyi reddetmekteydi. Doğu edebiyatına ilgi duyan, tarihi sentez denemelerinde Müslümanların katkılarını öne çıkaran, Arapları Avrupa'nın hocaları olarak değerlendiren Johann Gottfried von Herder (1744-1803); Avrupalılar tarafından yazıldığı şekliyle insanlık tarihinin -diğer birkaç kültür hakkında bazı ek bölümlerin varlığına rağmen- sonuçta bir Avrupa tarihi olmaktan ibaret kalması istenmiyorsa eğer, bu Batı dışı kültürlerin Avrupalı ölçütlerle yargılanmaması gerektiğini savunuyordu.⁴¹

³⁸ Bkz.: M. C—F. Volney, *Travels Through Egypt and Syria in the Years 1783, 1784, and 1785*, (Londra: G. G. J. & J. Robinson, Pater-Noster-Row, 1787), Cilt II, s. 457-500.

³⁹ Bkz.: Maxime Rodinson, a. g. e., s. 56-57; Gerhard Endress, a. g. e., s. 12. Cemiyetin kuruluşu ve çalışmaları için ayrıca bkz.: Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, İng. Trc.: Gene Petterson-Black & Victor Reinking, (New York: Columbia University Press, 1984), s. 33-47.

⁴⁰ Tahsin Yücel, "Coşumculuk", *Türk Dili, Yazın Akımları Özel Sayısı*, Ocak 1981, Sayı: 349, s. 68.

⁴¹ Herder'in düşünceleri için bkz.: Robert Bernasconi, "Herder'in Avrupa-Merkezcilik Eleştirisi", a.mlf., *İrk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*, (İstanbul: Metis Yay., 2000) içinde, s. 98-113; George G. Iggers, *The*

Klasizme tepki, Fransız İhtilali'nin ve Alman milliyetçiliğinin sonucu olarak Almanya'da doğan düşünce akımları içinde dikkate değer bir ağırlığa sahip olmuştur. Hint düşüncesinin keşfi, Cermen ırkına, tarihini genişletmek, yeni bir mitoloji kurmak, klasik edebiyatın dar çerçevesini yıkmak ve Latin zekasından öğ almak fırsatını veriyordu.⁴² Friedrich Schlegel "En üstün romantizmi Doğu'da aramalıyız" düşüncesiyle ilgisini Hindistan'a yöneltir. Temel eseri *Über die Sprache und Weisheit der Indier* [Hint Dili ve Bilgeliği Üzerine Deneme, 1808], iki farklı bölümden oluşmaktaydı: Linguistik ve doktrin. Schlegel'in eseri, -Anquetil, Colebrooke, Lanjuinas ve Cousin'in eserleriyle birlikte- Hindistan'ın metafizik geleneğinin Yunan geleneği ile eş değerde tartışılmasını sağlayan dönüm noktalarından birisidir. Ancak yine de, Schlegel, birçok meselenin tartışılmasında eşitsizlikten tamamen beri de değildir. Mısır medeniyetinin parlaklığını da Hintliler tarafından kolonileştirilmelerine bağlamaktaydı.⁴³ Doğu'ya bu yönelik, şarkiyat incelemelerinin yeni bir itibar kazanmasına yardım etmiştir. Raymond Schwab'ın adlandırmasıyla bir "Doğu Rönesansı" niteliği kazanan bu yoğun ilgi, romantizme de yeni ve zengin bir malzeme sağlayacaktır.

Herder'den Schopenhauer'e kadar uzanan ve Novalis'i, Friedrich Schlegel'i, Wilhelm von Humboldt'u, Görres'i, Ritter ve daha başkalarını da içine alan bu düşünce çizgisi, kimi zaman Hindistan'a, kimi zamansa Çin'e kadar gitmiş ve geri dönüşler yaşamış bir çizgi olarak gözükmür. Schlegel'in tanıttığı Hindistan, çöküşü vurgulanan Batı'nın eleştirisinde başvurulan bir kaynak oldu. Ancak, Hindistan'la ilgili bilgiler derinleştikçe düş kırıklıkları artmış ve Romantikler Yahudi-Hıristiyan dünyasından kopmaktansa, her zaman için Hindistan'dan kopmayı tercih etmişlerdir. Bu gelişmenin neticesinde, Doğu, insanlığın çocukluk çağı olarak değerlendirilmeye başlanır. Çağdaş Hindistan'ı kendi dünyasıyla birleştiremeyen Almanlar, onları Yunanla başlayan gerçek dünyanın öncesine ait bir düş olarak kabul ederler. Böylece Doğu, insanlığın geçmişine ait bir çağ olarak Batı tarihine eklenmiş olur. Artık Doğu'nun söyleyecek bir sözü kalmamıştır. Bu eklemleme sürecinin en önemli düşünürü olarak karşımıza Hegel çıkar.

ORYANTALİZMİN AKADEMİK BİR DİSİPLİN OLARAK KURUMSALLAŞMASI

Avrupa'da Doğu'nun dilleri ve medeniyetleri hakkında bilgi sahibi olmak isteyenlerin gözleri, 1795'te Paris'te oryantalist Louis Langlés (1763-1824)'in çabalarıyla Konvansiyon İdaresi tarafından kurulan *Ecole des langues orientales vivantes* [Yaşayan Doğu Dilleri Okulu]'na çevrilmişti. Okul, dönemin önemli bir merkezi haline gelir. Bilimsel yeterliliği tartışmalı olan Langlés, daha ziyade, araştırmaların pratik faydasıyla

→

German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought From Herder to the Present, (Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1968).

Yakın bir dostluk kurduğu Herder'den önemli ölçüde etkilenen *Doğu-Batı Divanı*'nın ünlü şairi Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) ve *Les Orientales* (1825)'i kaleme alan Victor Hugo, yine bu döneme ait olmakla birlikte başka bir bağlamda da değerlendirilebilecek olan Lord Byron, oryantalist resmin önde gelen temsilcilerinden Delacroix, Doğu'ya romantik-egzotik yaklaşımın diğer dikkat çekici örneklerini sunmaktadırlar.

⁴² Cemil Meriç Almanların Hint düşüncesine ilgisini, ruhi yakınlığın yanı sıra Almanya'nın "Latin zekasının sürekli zaferleri ile yaralanan Cermen gururunun" Asya'da kendisini bulmasına bağlamaktadır. Herder'in Orta Çağ göklerine çıkarmasının nedeni olarak da, 18. yüzyılın akılcı felsefesini batırmak, Fransa'nın kültür hegemonyasını sarsmak isteğini görmektedir. Cemil Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, (İstanbul: Ötügen Yay., 2. Baskı, 1976), s. 291.

⁴³ Schlegel'in düşünceleri ve çalışmaları için bkz.: Raymond Schwab, a. g. e., s. 67-78, 164-167; Martin Bernal, *Kara Atena: Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985*, Trc.: Özcan Buze, (İstanbul: Kaynak Yay., 1998), s. 327 vd.

ilgiliydi. Hareketin asıl büyük öncüsü, modern İslam ve Arabiyat araştırmalarının kurucusu kabul edilen Sylvestre de Sacy (1758-1838) idi. Benedict manastırında eğitim gören, Arapça, Süryanice, Kildanice ve İbranice öğrenen Sacy, aslen bir hukukçu olmasına rağmen, 1769'da yeni açılmış bulunan Yaşayan Doğu Dilleri Okulu'na ilk Arapça öğretmeni olarak atandı. *Mukaddime*'nin kimi kısımlarını, 1810'da, ilk defa Fransızca'ya çevirmiş ve yayınlamıştı.⁴⁴ 1811'den sonra Sacy'nin görevi, Fransa'nın Doğu dilleri tercümanları ile bilim adamlarını yetiştirmektir. Fransa 1830'da Cezayir'i işgal ettiğinde, Cezayirilere hitaben yazılan bildiriye Arapça'ya tercüme eden kişiydi. Doğu ile ilgili her türlü sorunda Dışişleri Bakanı ya da Harp Bakanı ona danışırdı.

Sacy, çalışmalarıyla çağının oryantalistinin öncüsü olarak belirir, Paris de oryantalist çalışmaların başkenti haline gelir. "Sacy, yalnızca 1822'de kurulan *Société Asiatique* [Asya Cemiyeti]'in ilk başkanı olduğu için çağdaş oryantalistin öncüsü sayılmıyor. [Bunun] sebebi, yaptığı çalışmaların oluşturduğu sistem, kendisinin pedagojik görüşleri, yarattığı bilimsel gelenek ve oryantalist ile yönetim arasında kurmuş olduğu köprüdür."⁴⁵ Titiz ve kılı kırk yaran bir filolog olarak tanınmıştı. Herhangi bir Doğulu eserin tamamını yayınlamaktan kaçınır. Ona göre alıntılar dışında basımı hak etmeyen Doğulu eserler, Batılı okuyucu ya da araştırmacının kullanımına elverişli "seçkiler" haline getirilir ve bir takdim yazısıyla yayınlanır.

18. Yüzyılın düşünce atmosferi, Doğu araştırmaları ile ilahiyatın ilişkilerini kesmişti. Tercüman yetiştirmek gibi siyasî kaygı ve ihtiyaçlar yüzünden Paris ve Viyana'da teolojik bağlardan kurtulmuş bir eğitim teşekkül etmişti. Çok sofü bir kişi olan Sacy'nin idaresindeki Yaşayan Doğu Dilleri Okulu hem laik, hem de bilgin bir oryantalist kurum örneği sunuyordu. Almanca konuşan ülkelerde üniversitelerin o dönemde hâlâ kiliselerin elinde olması nedeniyle buralarda laik oryantalist çalışmalar amatörlerce yürütülüyordu. Bunlardan birisi, Avrupa'nın ilk uzmanlaşmış oryantalist dergisi *Fundulen des Oriens* (1809-1818)'in kurucusu Josef von Hammer-Purgstall (1774-1856) idi. Viyana Doğu Akademisi'nden ve tercümanlıktan yetişmişti. Filolojik alt yapısı olmamasına rağmen, Avrupa'nın bütün oryantalistleri onun kurduğu bu dergide çalışacaklardı. Dergi hem geçmiş ile, hem de bugün ile ilgilenmişti. Dergide, bütün Avrupalı oryantalistlerin yardımlarıyla, İslam edebiyatının henüz keşfedilmemiş hazinelerinden çok geniş bir yelpazede metinler yayınlamıştı.

Bu dönem, peş peşe oryantalist derneklerin kurulduğu, dergilerin çıkarıldığı bir dönemdir. 1821'de Paris'te *Société Asiatique* kuruldu. İlk başkanlığını Sacy'nin yaptığı dernek, 1822'de *Journal Asiatique* isimli bir dergi yayınladı. 1823'de Londra'da *Royal Asiatic Society* kuruldu; bu dernek, 1834'de *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*'ı çıkarmaya başladı. 1832'de Hindistan'da William Jones ve arkadaşlarının *Asiatic Researches*'i yerini, periyodik olarak çıkmaya başlayan *Journal of the Oriental Society*'ye bıraktı. 1842'de kurulan *American Oriental Society* de bir dergi yayınladı. 1845'de *Morgenländischen Gesellschaft* [Alman Şarkiyat Cemiyeti] kuruldu ve dernek, 1847'de *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*'ı yayınladı. 1804'den sonra Rusya'nın Harkov ve bilhassa Kazan'ın Müslüman bölgelerinde Doğu İslam dilleri, üniversite müfredatında yer aldı. Rus devletinin iç politikadaki İslam siyasetinin ihtiyaçları yüzünden Kazan şehri büyük bir gelişme kaydetti.

⁴⁴ Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, (Ankara: Sevinç Matbaası, 1977), s. 15.

⁴⁵Edward Said, a. g. e., s. 205.

Bu derneklerde ve üniversite kürsülerinde toplanan uzmanlar grubunun temel görevleri Arapça ve İslam kültürünün öteki dillerini öğrenmek ve öğretmek, bu dillerde yazılı eserleri anlamak için araçlar sağlamaktır. Onlar, Sacy ve William Wright'inkiler gibi gramerler, Lane'in *Arapça-İngilizce* ve Redhouse'un *Türkçe-İngilizce* sözlüklerine benzer sözlükler ürettiler. Büyük Avrupa kütüphanelerindeki el yazmalarını katalogladılar ve İslam kültürüne ait ilahiyat, hukuk, tarih ve edebiyat eserlerinin en önemli gördüklerinin tıpkı basımlarını yaptılar.

Yayınların bazıları, farklı ülkelerden oryantalistlerin kolektif üretimidir. M. J. De Goeje (1836-1909), Leiden'de Hollandalı, Alman ve İtalyan Arabiyatçıları ile birlikte, Taberî'nin *Tarih*'ini yayınladı (1879-1901). Eduard Sachau, 1887'de İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ını Berlin'de yayınlamıştı. İbn Haldun'un *Mukaddime*'si E. Quatremère (1782-1852)'in yaptığı tıpkı basım⁴⁶ esas alınarak, W. M. de Slane tarafından Fransızca'ya tercüme edilmişti (1844-1862). Firdevsî'nin *Şehname*'si Sacy'nin bir diğer talebesi J. Mohl (1800-1875) tarafından Fransızca'ya çevrildi ve basıldı. Cahiliye dönemi Arap şiiri Heinrich Friedrich Rückert (1788-1866) tarafından Almanca'ya, C. J. Lyall (1845-1920) tarafından da İngilizce'ye tercüme edilmişti.

Halifeler dönemini konu alan ilk genel çalışmalar, Gustav Weil tarafından gerçekleştirilmişti: *Geschichte der Chalifen* (1850-1851) ve *Geschichte des Abbasidenchalfates in Agypten* (1860-1862). Weil'in eseri, bugün bile önemini ve değerini korumaktadır. Hz. Peygamber hakkındaki çalışması (1843) ise, Avusturyalı Aloys Sprenger'in çalışmasının (İngilizcesi 1851, Almancası 1861-1865) yayınlanması ile hemencecik eskimişti. Sprenger ilk defa İslam geleneğine ait malzemeleri kullanmıştı. Ancak çalışması, dinî ve tarihî tespitlerinde zayıflıklar taşımaktaydı. Peygamberi, histeri krizleri geçiren birisi olarak değerlendiriyordu. İskoçyalı William Muir, -Sprenger'in gözler önüne serdiği kaynakları kullanarak- Peygamber'in bir biyografisini yazmıştı (1856-1861).⁴⁷ Ayrıca Muir, Weil'e dayanarak bir de halifeler dönemi ile ilgili kitap kaleme almıştı: *The History of the Caliphs* (1883). Ferdinand Wüstenfeld (1808-1899), İbn Hişam'ın siyerini, Mekke hakkında Arapça kronikler, tabakat kitapları ve coğrafya ansiklopedileri; İsveçli Carl Johan Tornberg, İbn Esir'in büyük tarihini yayınladılar. Michele Amari (1806-1889), anavatanı Sicilya'daki Arapça tarih kaynaklarını yayınladı. Paris'te Adrien Barbier de Meynard, el-Mesudi'nin ayrıntılı hanedan, kültür ve tabiat tarihinin tıpkı basımını yaptı (1861-1877).

Aynı zamanda, kaynakların eleştirel bir tahlili yapılmaya başlanmıştı. Kitab-ı Mukaddes'in tenkidi ve kadim İsrail tarihine ilişkin tezleriyle şöhret bulmuş Julius Wellhausen (1844-1918), *Pentateuch* hakkındaki eleştirel incelemesinde kullandığı yöntemleri, ilk dönem Arap tarihçilerinin çalışmalarına uyguladı. Ulaştığı sonuçları klasik eseri *Skizzen und Vorarbeiten* (1884-1899), bir başka eseri olan *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (1901) ve en önemli çalışması *Das Arabische Reich und sein Sturz* (1902)'da kullanmıştı.

Stanley Lane-Poole (1854-1931), Doğu, Hint ve Kuzey Afrika sikkelerini içeren 14 ciltlik bir katalog hazırladı (1875-1890). Katologun özelliği, sikkelerin halifelerin,

⁴⁶ Quatremère'in nüshası, dayandığı yazmaların yakın zamanlara ait yazmalar (xvii-xix. yüzyıllar) olması ve oldukça fazla baskı yanlışları içermesi nedeni ile eleştirilmektedir. Bkz.: Ahmet Arslan, Prof. Dr., *İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, (Ankara: Vadi Yay., 1997), s. 37-38.

⁴⁷ William Muir'in eserine ilişkin bir inceleme için bkz.: Jabal Muhammad Buaben, *Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt*, (Leicester: The Islamic Foundation, 1996), s. 21-48.

Hindistan'daki ve Kuzey Afrika'daki Müslüman hanedanların kronolojik sırası gözetilerek düzenlenmiş olmasıydı. Arap epigrafisinin kurucusu Cenevrelî Max van Berchem (1863-1921), Anadolu, Suriye, Kudüs ve Kahire'de elde edilebilmiş Arapça yazıtların çoğunu, başyapıtı *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*'da toplamıştı.

Bu yüzyılda, oryantalist incelemelerde hâlâ filoloji ağır basmaktaydı. Bilimin getirdiği malzeme gittikçe çoğalıyordu. İnceleme yöntemleri gittikçe daha ciddi ve daha sıkı, uluslararası âlimler arasındaki münasebetler eskisine kıyasla, hem daha sık, hem daha teşkilatlı bir hal almıştı. İlki, 1873'te Paris'te toplanan Şarkiyatçılar Kongresi bu teşkilatlanmışlığın delilidir.

Yavaş yavaş sosyoloji gibi modern bilimler, oryantalist çalışmalarda kullanılmaya başlanır. Oryantalistler, sosyologların tezlerinden yararlanmaktaydılar, ancak antropolojinin oryantalist çalışmalarda kullanımı daha etkilidir. İslam toplumlarının antropolojisine ilişkin dikkate değer eserler yayınlanmıştı. Bu çerçevede Edmont Doutte (1867-1926) ve Edward Westermarck (1862-1939)'ın çalışmalarından bahsedilebilir.

İslam milletlerinin çağdaş gelişmesinin tetkiki küçümsenmiş, iktisatçılara, gazetecilere, diplomatlara, askerlere ve amatörlere bırakılmıştır. Çağdaş tarih bilimi ve 19. yüzyılda ortaya atılan insanlığın zaman içerisinde ortak çabaları sonucu gelişen ve her yönüyle kendine özgü özellikler taşıyan bir varlık olarak kültür anlayışı bağlamında İslam tarihini sistematik bir biçimde ele alan ilk uzman Alfred von Kremer (1828-1889) olmuştu. Kremer, Viyana Şark Akademisi'nde görev yapmıştı ve 30 yıl boyunca İskenderiye, Kahire, Beyrut ve civarında Avusturya İmparatorluğu'na danışman olarak hizmet etmişti. 1875-1877 arasında iki cilt olarak yayınladığı *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, eserleri arasında özel bir önemi haizdir. Düşüncelerinin temelini, Hegel ve Herder gibi Alman filozoflarının fikirleri oluşturmaktaydı. Hakkında bir de makale kaleme aldığı İbn Haldun'dan etkilenen ilk Batılı tarihçi, belki de, oydu. Bir halkın özünü en net biçimde açıklayan şeyin kültür ve medeniyet olduğunu düşünmekteydi. Bu öz, başlıca iki yolla ortaya çıkmaktaydı: Devlet ve dinî düşünceler. Bir medeniyetin özellikleri de, kaderi de bu temel faktörlerce belirlenmekteydi.

19. Asrın ortalarından sonra, Avrupa'nın Doğu hakkındaki görüşünü belirleyen olay emperyalizmdir. Avrupa'nın iktisadî, askerî, siyasî, kültürel üstünlüğü gittikçe ezici bir mahiyet almıştı. Doğu ise çöküşünü sürdürmekteydi. İran ve Osmanlı İmparatorluğu, bir gün işe yarar ümidiyle, Avrupa'nın himayesi altına girmişlerdi. Bu durum, zaten mevcut olan Avrupa-merkezciliği daha da güçlendirdi. 19. Asrın Avrupa-merkezciliğine göre, Doğu ile Batı arasında giderilmesine imkan olmayan farklılıklar bulunmaktaydı. Mümkün olan tek evrensellik vardır: Avrupa modelini bütün yönleriyle benimsemek. Bu benimseyiş zorunludur denir, hemen arkasından da, zorunludur ama Avrupa dışı kavimler için mümkün değildir, çünkü onları Avrupalılardan ayıran çok belirgin bazı özellikleri vardır, diye de eklenir. Öyle olunca da Avrupa modelini benimsemiş ihtimalleri belirsiz bir geleceğe bırakılan Batı dışı toplumların, şimdilik, yozlaşmış egzotik kültürleriyle Avrupa'nın siyasi hakimiyeti altında kalması yeterli görülür.

19. Yüzyılın hakim anlayışına göre çeşitli medeniyetler vardır. Her biri belli bir bölgede gelişir. Her birinin kendine göre bir özü vardır. Bilginler bu özü incelemek için modern dönemleri araştırmaktan vazgeçerek klasik dönemler içinde uzmanlaşmaya başlarlar. Çünkü, bu âlimlere göre, klasik dönemlerinde o uygarlıkların en saf özünü bulmak mümkündür. Bu yönelişi 19. yüzyılın en çok uğraştığı iki beşeri bilimde açıkça bulmak mümkün: *Dinler tarihi* ve *karşılaştırmalı filoloji*.

Dinler tarihi, her medeniyetin özünün o medeniyetin *dini* ile açıklanabileceği iddiasını taşımaktadır. Bu, Batı dünyası için Hıristiyanlık lehine bir üstünlük sunmaktadır. Zira Batı, dönemin dünyasının en güçlüsüdür. Doğu ise kaybetmiştir, geridir, sefalet içerisinde. Bu durumun Hıristiyanlık ile İslamiyet arasındaki farktan kaynaklandığı iddiaları yaygındır bu dönemde. İslam'ın terakkiye mani olduğunu iddia eden Ernest Renan'ın "İslamlık ve Bilim"⁴⁸ konulu konferansı ve bu konferansa İslam dünyasının çeşitli bölgelerinden çok sayıda reddiyenin yazılması, tartışmanın boyutları ve niteliği hakkında bir fikir vermektedir.

Karşılaştırmalı filolojinin kurucusu, Sylvestre de Saçy'nin talebesi olan Alman oryantalisti Franz Bopp (1791-1876)'tur. Bopp, Berlin Üniversitesi'nde filoloji ve Sanskritçe hocası yapmıştı. O, Doğu Hint Kumpanyası'nın memuru olarak Hindistan'da bulunan ve 1786'da Sanskritçe ile bazı Avrupa dilleri ve eski Farsça arasında hem yapısal, hem de sözcükler açısından benzerlikler olduğuna işaret etmiş olan William Jones (1746-1794)'un⁴⁹ düşüncelerini benimsemişti. Birçok benzeş dilin ortak bir kökenden gelmiş olabileceklerini kabul eden karşılaştırmalı filolojiye göre; dil, kavimle aynı şeydi. Kavimler dillerinin özelliklerine göre sınıflandırılabilir ve diller akraba olunca kavimlerin ruhu arasında da bir akrabalık var demektir. Kavimlerin ruhu onların en derin özüdür. Bu ruhun, kavimlerin gelişmesinde karşılaşılan her şeyi açıkladığı düşünülmekteydi.

Karşılaştırmalı filoloji çalışmaları, F. Max Müller (1828-1900) ve başka dil bilimciler tarafından geliştirilen "karşılaştırmalı mitoloji bilimi"ni doğurdu. Bu bilimin temeli, halk hikayeleri ve dinî eserlerden oluşan antik edebiyat ürünleri, eğer titiz bir incelemeden geçirilirse, bu ürünlerin özünde yatan zihniyet korunur ve yazıldıkları dönemin şartları dikkate alınırsa çözümlenebileceği düşüncesine dayanmaktaydı. Böylece, dillerin ve akılcı düşüncenin, hangi evreleri geçerek geliştiği bilinebilir ve bir tür doğal insanlık tarihi oluşturulabilirdi.

İslamiyat çalışmalarının ayrı bir disiplin haline gelişi uzun bir zaman gerektirmişti. Birçok üniversitede bu araştırmalar, yalnızca, İbranice ve Kitab-ı Mukaddes incelemelerinin bir yan kolu durumundaydı. Avrupa dışındaki dünyaya ilişkin bilgilerin artması, tabiatla ilgili entelektüel merakın yaygınlık kazanması, filologların ve kutsal kitaplar üzerinde çalışan uzmanların incelemeleri bağımsız bir İslâmiyat araştırmaları geleneğinin doğmasına ve gelişmesine yol açtı.

Farklı yerlere dağılmış az sayıdaki uzmanın koruyup aktardığı zayıf bir gelenekte, kişisel ilişkiler özel bir önemi haizdi. Bu gelenek yazılı olduğu kadar, sözlü olarak da aktarılmıştır. Leiden ve Paris'teki uzmanların bulgu ve fikirleri bir nevi havarice bir gayretle kuşaktan kuşağa aktarılıyor ve bir tür uzmanlar silsilesi oluşturuluyordu.⁵⁰ Daha sonraları İslamiyat araştırmalarında öncü bir rol üstlenecek olan Almanca konuşan ülkelerde, Leiden ve Paris'in hakim bir etkisi vardı. Bu ülkelerin oryantalistleri, büyük ölçüde bu iki merkezin etkisinde bir eğitim görmüşlerdi. Ayrıca din, tarih ve dil konusundaki yeni gelişmeleri de bu merkezlerden takip etme imkanları vardı. Alman-

⁴⁸ Ernest Renan, "İslamlık ve Bilim", *Nutuklar ve Konferanslar* içinde, (Ankara: MEB Yay., 1946), s. 183-205.

⁴⁹ William Jones'un çalışmaları ve önemi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Garland Cannon, *The Life and Mind of Oriental Jones: Sir William Jones, the Father of Modern Linguistics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); ve A. J. Arberry, "The Founder: William Jones", *a.g.e.* içinde, s. 48-86.

⁵⁰ Oryantalist geleneğin sohbet toplantıları aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılışına ilişkin dikkate değer bir anlatım için bkz.: Albert Hourani, "Anımsanan Çarşamba İkindileri", *Batı Düşüncesinde İslam*, Trc.: Celal A. Kanat, (İstanbul: Sarmal Yay., 1994) içinde, s. 93-110.

ya'daki İslamiyat araştırmalarında yalnızca verdikleri eserler değil, aynı zamanda yetiştirdikleri öğrenciler nedeniyle de dikkate değer iki isim; Sacy'nin talebesi ve Leipzig'de yıllarca ders vermiş bulunan H. Fleischer (1801-1888) ve genç yaşında Leiden'e önemli bir ziyaret yapan ve sonra da Strazburg'da hocalık yapan T. Nöldeke (1836-1930) idi.

İngiliz üniversitelerinde ise, bu alanda bir durgunluk vardı. Hindistan'da doğmuş, üniversite eğitimi sırasında Halle'da Rödiger'in ve Leiden'de Reinhart Dozy'nin öğrencisi olmuş William Wright (1830-1889), 1879'da Arapça profesörü olarak atandıktan sonra, Cambridge Üniversitesi Arapça kürsüsünde bir canlanma gerçekleşmişti. Kürsü, Wright'ın çalışmalarıyla Kıta Avrupası geleneğine katılabiliyordu. *Opuscula Arabica* (1859) ve *Grammar of the Arabic Language* kitaplarını yayınladı. Özellikle ikinci kitabı, hem İngiltere'de, hem de Kıta Avrupası'nda Arapça ile ilgili en iyi kitap olarak değerlendirildi. Ayrıca *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages* başlıklı eseri, Avrupa üniversitelerinde o ana kadar olmayan bir tarz geliştireyordu.⁵¹ Onu W. Robertson Smith (1846-1894), R. A. Nicholson (1868-1945) ve E. G. Browne (1862-1926) gibi bir dizi araştırmacı takip etti.

Oxford'da ise, Arapça kürsüsünün ilk sahibi Pocock'tan sonra profesörler çizgisi sönük kalmıştı. Bu kürsüye, 1889'da David Samuel Margoliouth (1858-1940)'un atanmasına kadar önemli bir sivrime olmadı. Margoliouth, mükemmel bir eğitim almamasına rağmen, kişisel gayretiyle kendisini bir Arabiyat ve İslamiyat uzmanı olarak yetiştirmişti. Çalışma alanının geleneğine sirayet etme noktasında, eski uzmanlarla sıkı bir ilişkisi de yoktu. Arapça, Grekçe, İbranice, Latince, Sanskritçe, Süryanice ve Türkçe biliyordu. Oryantalist olarak pek çok konuda yazdı. *Mohammed and the Rise of Islam* (1905), *Mohammedanism* (1911) ve *The Early Development of Mohammedanism* (1913) gibi Avrupa'da İslam uzmanı olarak tanınmasını sağlayan eserleri, alanlarında, temel eserler olarak kabul edilmişti. İlk dönem Müslüman İslam tarihçilerinin kaynaklarını kullanmasına rağmen, Batılı literatürde yaygın olarak bulunan imgeleri kullanmayı sürdürmüştü. Oxford, ancak halefi H. A. R. Gibb (1895-1971) ile bu ana dalga katılabiliyordu. *School of Oriental and African Studies*'in kurulması ve benzeri bir dizi resmi kuruluşun yönlendirmeleriyle, İslamiyat araştırmaları İngiltere'de, 20. yüzyılın ortalarından itibaren, kurumsal bir temel kazanabilmiştir.

E. W. Lane (1801-1876), İngiliz üniversitelerinde eksik olan bir hususu, İslam dünyasında seyahat ve ikamet noksanlığını giderdi. Uzun yıllar Kahire'de kaldı. Ona ait *Arabic-English Lexicon*, kadim klasik diller hakkında bugüne kadar yazılmış en doyurucu ve isabetli sözlük olma özelliğini hâlâ korumaktadır. *Bin Bir Gece Masalları*'nı İngilizce'ye çevirmişti (*The Arabian Nights*). *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836) isimli eseri, hâlâ diri olan ve zaman geçtikçe de değişen bir Müslüman şehir toplumu ve medeniyeti hakkında okuyucusuna bir fikir verebilmektedir.

Genişleyen imparatorlukların görevlileri, görev yaptıkları ülkelerin yaşamlarını gözleme ve Doğu dillerini öğrenme hususunda geniş imkanlara sahiptiler ve bunlardan bazıları da sonradan bu alanların uzmanları olmuşlardı. Bu beyefendi-âlimler geleneği, özel olarak Hindistan İngiliz İmparatorluğu'nda çok güçlüydü. Sir William Jones ile başlayan bu çizgi birçok sivil görevli ve ordu mensubu tarafından da sürdürülmüştür.

⁵¹ M. Mansoor, *The Story of Irish Orientalism*, (Dublin: Hodges, Figgis & Co., 1944), s. 43.

Bunların yanı sıra, 19. yüzyılda edebiyat alanında "geniş okur kitlesi"ne hitap eden popülist bir Doğu imgesi ortaya çıkmıştır. İlk baskısını 1844'te yaptığı sanılan ve yazarı hayatta iken 18 baskı yapan, Elliot Warburton'a ait *The Crescent and the Cross or Romance and Realities of Eastern Travel* isimli eseri bu çerçevede zikredilebilir. Elliot'un eseriyle birlikte, bir zamanlar âlimlerin ve seyyahların imtiyazındaki bilgiler artık hava ve su gibi hemen hemen her eve girebilmiştir. Warburton'un eserinde Doğu hiç bitmeyen bir eğlence ve ilginçlik kaynağı olarak aktarılır. Beyaz Adam'ın Doğu'daki ege-men konumu ve saygınlıkları anlatılır. Bu imgeler Batı'da popülerleştirildi. Böylece bir yandan -yoksul sınıflar dahil- tüm Batılı zihinlere üstünlükleri, yücelikleri kazınırken; öte yandan da, bu insanlar, Batı'nın üstünlüğünü ve yüceliğini kabullenmiş Doğu'ya yönlendirilirler. Tabii ki, ötekini küçük görmeye ilişkin bu imgenin yerleştiği dönemde, yüzyılın başlarındaki Napolyon'un Mısır Seferi'ni ve Akdeniz bölgesinde İngiliz-Fransız çekişmesinin ve müdahalelerinin rolünün farkında olmak gereklidir.

Yüzyılın dönüm noktasında iki önemli oryantalistin çalışmaları, Müslüman toplumlara ilişkin oryantalist bakış açısını geliştirmeleri açısından önemlidir: Bunlardan birincisi olan Ignaz Goldziher (1850-1921), İslamiyat araştırmalarının Avrupa bilim çevrelerinde dinî ve kültürel bir sistem olarak kabul edilmesinde son derece önemli bir rol oynamıştı. Özellikle hadis alanındaki çalışması *Muhammedanishce Studien* (1889-1890), sonraki dönemde yapılmış İslam hukuku ve ilahiyatı alanındaki tüm çalışmalar üzerinde derin bir etki yapmıştı. Özellikle Hollanda sömürge idaresine uzun yıllar danışmanlık yapmış olan, kılık değiştirerek ve "Abdulgaffar" sahte ismini kullanarak Mekke'de ikamet edip Müslüman toplumu gözlemleyen C. Snouck Hurgronje (1857-1936), burada zikredilmesi gereken diğer isimdir. Hollanda sömürgelerinin nasıl daha iyi idare edilebileceğine ilişkin siyasetler geliştiren Hurgronje, İslam'ın yaşayan ve değişen bir gerçeklik olduğu sonucuna varmıştı. Zaman ve mekan değiştikçe, Müslümanların İslam anlayışları da değişmekteydi. Ona göre, Hollanda, sömürgelerindeki siyasetlerini bu gerçek ışığında yeniden düzenlemeliydi.⁵²

NETİCE

Oryantalizmde araç, yöntem ve söylem düzeyinde yaşanan değişikliklere ve 1973 yazında Paris'te toplanan 29. Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde oryantalist teriminin kullanılmamasına ilişkin alınan karara bakılarak oryantalizmin bittiği sanılmamalıdır. Her şeyden önce oryantalizmin, bir zihniyet biçimi ve uzmanlık alanı olarak birbiriyle çakışan bir kaç alanı içerdiği hatırlanmalıdır: İlk olarak Avrupa ve Asya arasında değişken tarihî ve kültürel ilişkiyi; ikinci olarak, 18. yüzyılın son çeyreğinden itibaren çeşitli Doğu kültürlerinin ve geleneklerinin incelenmesinde uzmanlaşmaya neden olmuş Batı'daki bilimsel disiplini ve üçüncü olarak da Doğu hakkındaki ideolojik varsayımları, imgeleri ve hayalî resimleri içeriyor.

Oryantalist çalışmalar, hâlâ birbiriyle sınıksız, güçlü ve sistemli bir şekilde sürdürülmeye devam ettirilmektedir. Oryantalist geleneğin sözlü olarak kuşaktan kuşağa nasıl aktarıldığına ilişkin "Anımsanan Çarşamba İkindileri" başlıklı yazısında Albert Hourani'nin anlattıkları hatırlanacak olursa, bu hiç de şaşırtıcı değildir. Çeşitli oryantalist dernekler ve kongreler -isimlerini değiştirerek dahi olsa- faaliyetlerini sürdürmektedirler. Oryantalist çalışmalarıyla meşhur pek çok enstitü, Avrupa ve Ameri-

⁵² Bkz.: İsmail Hakkı Kadı, "Hollanda'da Şarkiyat Araştırmaları", *Doğu-Batı, Oryantalizm—1*, Ağustos-Eylül-Ekim 2002, Sayı: 20, s. 83-110, Hurgronje için özellikle bkz.: s. 104 vd.

kan üniversitelerinde hâlâ faaliyetlerine devam ediyorlar. Fakat en önemlisi, emperyalizm hâlâ tüm dünyada olduğu gibi Doğu'nun çeşitli bölgelerinde, özellikle de Orta Doğu'da etkisini sürdürmektedir. Bu çabalar arasında, bölgenin devlet ve toplumları hakkında yapılacak araştırmaları ve araştırmacıları desteklemek de bulunmaktadır. Bu destek de, oryantalisti bitiren değil, şartlara ve zamanın ihtiyaçlarına uyum sağlayan yenileyici ve diriltici bir işlev görmektedir. Bu noktada Maxime Rodinson, oryantalist çalışmaların son durumunu açıklayan çok yerinde bir tespit yapmaktadır: "Doğuyu inceleyen, sınırları Tanrı ya da eşyanın mahiyeti icabı çizilmiş bir oryantalist ilim yoktur. Sadece bir zamanlar Doğu olarak adlandırılan ülkelerde görülen çok yönlü problemler vardır, birçok ilimler tarafından aydınlatılması gereken, çeşitli olayların ortaya çıkardığı problemler. Söz konusu olan şu: filologların egemenliği sona ermiştir."⁵³

Gerek Orta Çağ, gerekse de Aydınlanma Çağı Avrupası'nda dahilî siyasî çekişmelerde İslam, Müslüman devlet ve toplumları hakkındaki bilginin Batılılarca kullanılış biçimi dikkate değerdir. Bu örnekler bize Batılıların İslam ve Doğu'yu inceleme ihtiyaçlarının sadece yönettikleri halkları harekete geçirmeyi hedefleyen Doğu karşıtı karalama kampanyalarına malzeme sağlamakla sınırlı olmadığını düşündürmektedir. Bu yazıda gösterilmeye çalışıldığı üzere, oryantalist çalışmaların *yegane* özelliği, İslam'ı, Müslümanları ve Doğuluları kötü göstermek, onlara ilişkin bilgileri çarpıtmak ya da eksik değerlendirmek değildir.

Oryantalist -Foucault'nun deyimiyle- "arşiv" in oluşumuna önemli katkıları olan Batılı edebiyatçı, siyasetçi, tüccar, seyyah ve akademisyenlerin her birinin kalbinde Doğu'nun ayrı bir anlamı ve yeri vardı. Tüm bu sebepler, değişik zaman ve şartlarda Doğu hakkındaki imajların farklılaşmasını getirmişti. Kimi zaman İslam, Hıristiyan otoriteye örnek model olarak gösterildi, kimi zaman Müslümanların başarısı Kilise'nin kendisine bir çeki düzen vermesi için Tanrı'dan gelen bir uyarı şeklinde kabullenildi, kimi zaman Doğu toplum ve devlet yapıları Batılı idarecileri eleştirmek için bir paravan olarak kullanıldı, kimi zaman Doğu hakkındaki çalışmalar Batılı edebiyatçıların ülkelelerinin sansür uygulamalarından kaçmalarına fırsat tanıyan bir alan olarak ortaya çıktı.

İkinci Savaş sonrasının koşullarında, Batı Avrupa devletleri, egemenlik ilişkilerindeki lider konumlarını, savaştan bir süper güç olarak çıkan ABD'ye devretmek zorunda kaldılar. Ekonomisi savaştan güçlenerek çıkan ABD'nin, o zamandan beri Batı dünyası üzerinde son derece çarpıcı bir etkisi görülmektedir. Bu, aynı zamanda, yeni koşullarda toplumlar arası ilişkilerde ortaya çıkan gelişmeleri yorumlama ve çözümleme tekeline de ABD'ye kazandırmıştır. Bu durumun en somut göstergesi, modernleşme, kalkınma, gelişme iktisadı türünden konuların ve kuramların, ABD'de üslenmiş akademik çevrelerde geliştirilmiş olmasıdır.

İkinci Savaş'ın ardından, sömürgecilik şaşırtıcı bir hızla dünya genelinde sona erdi. Sömürge düzeni artık yalnızca sömürgelerin zayıflığı üzerine kurulu olduğundan ve ancak -her iki anlamda da- "zor" ile ayakta kaldığından, eski sömürge devletlerinin düşmanca rekabetinin yarattığı bitkinlik, sömürgelerin bağımsızlaşma sürecini zorunlu kıldı.

Kolaylıkla anlaşılacağı gibi, dekolonizasyon süreci "mutlak" bir bağımsızlaşmayı değil, yeni koşullara uygun değişik türden bir "bağımlılaşma"yı getirmiştir. Yeni düzenlemelerle birlikte kullanılan ekonomik ve başka yöntemler, "gözle görünmez" muaz-

⁵³ Maxime Rodinson, a. g. e., s. 85.

zam bir yeni-sömürge imparatorluğunun kurulmasını mümkün kıldı. Sömürgeciliğin sona erışı, bağımsızlıklarını elde eden bu "renkli insan"ların sömürgeci "beyaz insan"la eşit seviyede kabul edildikleri anlamına gelmez. Bu topluluklara verilen "üçüncü dünya" ismi bile, önceki dönemlerde var olan belli ön yargıların, Beyaz Adam'ın üstten bakışının hâlâ devam ettiğinin bir göstergesi olarak alınmalıdır.

Savaş sonrasında yeniden yapılanma sürecinde, önceki dönemin çekişmelerinin en alt düzeye çekilmesine gayret edilmiştir. Öncelikle ciddi iç çekişmelere, dolayısıyla da Batı'nın zayıflamasına sebebiyet veren birbiriyle çekişme halindeki farklı merkezlerin ortadan kaldırılması ve egemenlik ilişkilerinin yönetiminin ortak bir zeminde ve tek merkezden yürütülmesi uygun görülmüştür. Yeni düzen, yeni bir anlayışa ve buna uygun yeni siyasî, iktisadî ve kültürel kurumlara ihtiyaç duymaktaydı. İhtiyaç duyulan müesseseler de peş peşe kurulmaya başlandı. Bu kurumların başında Birleşmiş Milletler Örgütü [BM] gelmektedir.

Gerek iki savaş arasında ve gerekse de İkinci Savaş sonrasında dünya genelinde meydana gelen siyasî gelişmeler, egemenlik ilişkilerinde ve liderlik mevkiindeki değişikliklerin etkisi, Batı'nın genelde Batı dışı toplumlara, özelde ise Doğu toplumlarına bakışına da yansdı. Bu, egemenlik ilişkilerinin Batı liderliğinde devamını dönemin şartlarına ve güç dengelerine uygun bir biçimde sürdürülmesi için gerekli bir değişiklikti. İkinci Savaş sonrasında oryantalist çalışmalar, çağın bilimsel ve teknolojik araçlarıyla daha da zenginleşerek sürdürülmüştür. Oryantalist çalışmalar modern beşerî bilimlerden gerek yöntembilim ve gerekse de açıklama modelleri açısından önemli ölçüde yararlanmışlardır: Sayıları gittikçe artan oryantalist uzmanlar, Doğu dünyasının çeşitli veçhelerini sosyal bilim perspektifiyle ele almaktadırlar. Uzun zaman ilgilenilmeyen ekonomik tarih ve sosyal tarih, sayıları gittikçe artan ve kendilerini artık ilgilendikleri ülkeyi ya da bölgeyi tanımlayan -Türkolog, Mısırolog, Sinolog ya da Arabiyatçı, İslamiyatçı gibi- isimlerle tanıtan uzmanlar tarafından işlenmektedir. Sosyolojik eğilimli ilk İslamoloji Kongresi, 11-14 Eylül 1961 tarihleri arasında Brüksel'de toplandı: *Colloque sur la Sociologie Musulmane*. İslam dünyasının Orta Çağ ve çağdaş iktisat tarihine ayrılmış ilk toplantı, 1967 yılında Londra'da gerçekleştirildi: *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day*.

Bu dönemin oryantalist çalışmalarında karşımıza çıkan bir diğer yenilik, yerli uzmanlarla geniş bir işbirliği ağının kurulmuş olmasıdır. Yerli araştırmacı, uzun zaman, Batılı uzmanın "haber kaynağı" olmaktan öte bir role sahip olamamıştır. Batılı araştırmacılar, yerli akademisyenin getirdiği bilgileri "yeni baştan ele alıp değerlendirme ve yorumlama" ihtiyacı duymuşlardı. Yerli araştırmacılara bu noktada "bilgi üretme" hakkının tanınması, bir yönüyle, Batı dışı toplumlarının bağımsızlıklarını kazanmaları ve kendileri adına konuşma konusundaki ısrarlarının bir sonucudur. Fakat, belki bundan daha da önemli olan ve üzerinde durulması gereken sebep, sömürgeci Avrupa devletlerinin, yerli topluluklara, kendi istediği tarzda bir bilgi üretim mekanizmasını kabul ettirmiş olmasıdır.

Oryantalizme yöneltilmiş eleştirilerde belli ortak özelliklerle karşılaşmaktayız: İlk olarak, eleştiriler, temelde 19. yüzyıl oryantalizmini hedef almışlardır. 19. yüzyıl oryantalizmi, ideolojik oluşu ve Avrupa-merkezci özü dolayısıyla eleştiri konusu yapılmaktadır. Bu görüşler, bir yönüyle, oryantalistlerin çalıştıkları alana ilişkin *yenilenme* istekleriyle de benzerliklere sahiptir. Savaş sonrasında hemen Avrupa oryantalizminin önde gelen temsilcileri, İngiliz ve Fransız oryantalistleri, ülkelerindeki çalışmaların durumu hakkında yaptıkları bir dizi toplantı, konferans ve devletlerine sundukları

raporlarda oryantalist çalışmalarda kullanılan yöntem, araç ve bakış açılarının barındırdığı yetersizlikleri dile getirmektedirler.⁵⁴

ABD, yukarıda bahsedilen siyasî ortamdaki değişikliklerin doğal bir sonucu olarak, oryantalist çalışmalar alanında Avrupa siyasetinin ve oryantalizminin sıkıntılılarından, yetersizliklerinden ya da sınırlılıklarından azade kılınmış çalışmalar yapmayı tercih etmiştir. ABD, -dünya siyasetindeki yeni konumuna uygun olarak- üniversitelerindeki oryantalist araştırmalara ilişkin programları akademik personelin seçimine, oryantalist araştırmaların en önemli araçlardan biri olan bölgenin dillerinin öğretiminden akademik ve malî kurumlaşmaya kadar pek çok alanda yeni baştan ele almış ve düzenlemiştir. Bu iş için yeni araştırma kurumları oluşturmuş, var olan kurumların da daha verimli olarak çalışmalarını için finansal desteğini artırmıştır. Fakat tüm bu yenden yapılanma çabalarına rağmen Amerikan oryantalizmi de, 19. yüzyıl Avrupa oryantalizminde Doğu hakkındaki hakim temel yaklaşım biçimlerini bünyesinde barındırmaya devam etmiştir. Bu süreklilik; hem ABD'nin de, nihayetinde, Batılı kolektif muhayyilenin bir parçası olması, hem de Hamilton A. R. Gibb, Gustave Edmund von Grunbaum, Bernard Lewis gibi dönemin önde gelen bazı Avrupalı oryantalistlerinin ABD'de oryantalizmin inşa sürecinde yetiştirici ve yönlendirici olarak görev almaları suretiyle sağlanmıştır. Bu anlamda Amerikan oryantalizmi "süreklilik ve farklılaşma" özelliklerini birlikte göstermektedir. İkinci Savaş sonrasında, oryantalist çalışmalarda görülen bazı değişikliklere rağmen değişmeyen bir çizginin varlığının tespiti, büyüleyici bir tarzda sunulan değişimin ne anlama geldiği konusunda aydınlatıcıdır.

Oryantalist çalışmaların eleştirisinde karşımıza çıkan ikinci ortak nokta; bu eleştirilerde, oryantalist çalışmalardaki Müslüman toplumlar ya da İslam veyahut Doğu ve Doğulular hakkındaki bilgilerin saptırılmış, eksik ve yanlış oluşundan, oryantalistlerin yetişme şartlarındaki yetersizliklerden, kullandıkları yöntemlerdeki aksaklıklardan bahisle, oryantalistlerin "toplumların ve kültürlerin birbirlerine daha fazla yakınlaşma ihtiyacı duydukları bu çağın gereklerine uyum göstermeye" davet edilmeleridir.⁵⁵

Doğu hakkında yapılan araştırmalar neticesinde varılan sonuçların yanlış oluşu ya da bu yanlış yargılara sebep olarak Batılı akademisyenlerin sahip oldukları bilgilerin ya da yöntemlerin yetersizliğinden bahsedilmesi, kanaatimizce, problemi kuşatıcı bir şekilde ortaya koymamaktadır. Zira bu yaklaşım, en basitinden, her alanda mükemmel bir çalışma disiplini ve yöntemi geliştirdiğine inanılan Batı akademisinin, Doğulu toplumları incelerken neden bu kadar yanlış sonuçlara vardığını kifayyetle açıklayamamaktadır. Eğer söz konusu eleştirilerde dile getirilen yanlışlıklar *sadece* henüz eğitim safhasındaki aday oryantalistlerin çalışmalarında karşımıza çıksaydı, belki bu değerlendirmeler haklı olabilirdi. Ancak bu yanlışlıklar, oryantalizmin en önde gelen temsilcilerinin, oryantalizmin kurucu isimlerinin çalışmalarında karşımıza çıkıyor ve *bilinçli bir şekilde ve olması gerek olarak oryantalistler arasında kuşaktan kuşağa aktarılıyorsa*, o zaman, bu yanlışlıkların bir yetersizliğin sonucu olmadığını ve iyi niyetle çalışıldığında düzelti-

⁵⁴ Enver Abdülmelik "Krizdeki Oryantalizm" başlıklı makalesinde oldukça açıklayıcı bilgiler ve değerlendirmeler sunmaktadır. Bkz.: Enver Abdülmelik, "Krizdeki Oryantalizm", A. L. Tibawi, Enver Abdülmelik ve Hamid Algar, *Krizdeki Oryantalizm: Eleştiriler*, (İstanbul: Yöneliş Yay., 1998) içinde, s. 7-47.

⁵⁵ Oryantalizme yöneltilen bu türlü eleştirilerin en kuşatıcı biçimi, A. L. Tibawi'nin -16 yıl arayla kaleme aldığı- meşhur iki eleştirisinde dile getirilmiştir. Bkz.: A. L. Tibawi, "İngilizce Konuşan Oryantalistler: İslam'a ve Arap Milliyetçiliğine Yaklaşımlarına Dair Bir Eleştiri" ve "İngilizce Konuşan Oryantalistler: İslam'a ve Araplara Yaklaşımlarına Dair İkinci Eleştiri", Enver Abdülmelik, "Krizdeki Oryantalizm", A. L. Tibawi, Enver Abdülmelik ve Hamid Algar, *Krizdeki Oryantalizm: Eleştiriler*, (İstanbul: Yöneliş Yay., 1998) içinde, s. 49-107 ve 109-186.

lebilecek hatalar olmadığını düşünmemiz gerekiyor. Dahası, mesele bir nevi bilgi yarışı haline getirildiğinde; yerli uzmanlar tarafından eleştiriye uğramış oryantalistler, eleştirildikleri hususlarda doğru/haklı olanın kendileri olduğunu savunmaktadırlar. Bu bağlamda, Bernard Lewis'in -"The Question of Orientalism" başlıklı yazısında- Filistinli bir Arap olan, üniversite öncesi eğitimini Mısır'da alan Edward Said'i Arapça bilmemekle suçlaması çok çarpıcı bir örnektir. Oryantalistlerin kendilerini eleştirenler karşısında nasıl bir tavır takındıklarını, Baykan Sezer'in -Batı'nın eleştiriler karşısındaki tutumunu değerlendiren- şu sözleri çok güzel özetlemektedir: "Ya uzmanlığını öne süren Doğulu yazarın bilgisizliğini ortaya koymak yoluna başvurulmaktadır. Böylece eleştiri nedenleri ortadan kalkmasa bile eleştiri isteklerini sınırlandırmanın yolu aranmaktadır. Ya da Batı'nın başvurduğu bir başka yol olarak siyasî ve iktisadî ilişkiler konusunda Batılıların pek dürüst davranmamış olabileceğini kabul ederek siyaset ve bilimi birbirinden bağımsız göstermeye özen gösterip Doğu ile siyasî ilişkiler nedeniyle Batı'dan gelen her değerlendirmenin Doğulu düşünürlerce suçlanmasından kaçınılmaktadır. Doğuluların da kötü isteklerinden, kolay suçlamalarından söz edilmeye başlanmakta, şikayetçi konumundaki Doğu sonuçta şikayet konusu yapılmaktadır."⁵⁶

Belki de meseleyi en açık ve gerçekçi şekilde anlayan ve ortaya koyan James Clifford'tur. Clifford, Said'in eserini eleştirdiği -özellikle Said'in Foucault'dan ne kadar ve nasıl yararlandığı hususu üzerinde durduğu- yazısında, bir kültürün yabancı bir kültürü incelerken *Oryantalizm*'de gözler önüne serilen problemleri normal karşılamakta ve meseleyi toplumlar arası mücadelenin bir sonucu olarak görmekteydi. Ona göre, kültürler arasında bir mücadele vardır ve bu mücadeleyi kazanan da ilişkileri kendi kurallarına göre düzenleyecek ve "öteki"ni de kendi konumuna uygun bir biçimde tanımlayacaktır!⁵⁷

⁵⁶ Baykan Sezer, "Batı Sosyolojisinin Doğu Topluluklarına Yaklaşımı", 75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji, Yay. Hızr.: İsmail Coşkun, (İstanbul: Bağlam Yay., 1991) içinde, s. 40.

⁵⁷ Bkz.: "On Orientalism", *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography and Art*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988) içinde, s. 255-276.

BATIDAKİ İSLAM ÇALIŞMALARI ÜZERİNE*

Ahmet DAVUTOĞLU**

Gerçekten Oryantalizm, çok tartışıldığı zannedilen bir konu; fakat öyle bir konu ki, her bir dönemde yeniden tartışılması ve yorumlanması gerekiyor. Özellikle 11 Eylül sonrasında atmosferinde, oryantalist çalışmalara ve bizim oryantalist çalışmalara dönük tavrımızla ilgili düşüncelere yeniden yoğunlaşmamız gerekiyor. Bu bakımdan zamanlaması son derece doğru olan ve önemli bir konudur. Bu konuya tekrar döneceğim. Bu dönemde Oryantalist çalışmalarla ilgilenmemiz önem taşıyor. Ancak ben, konuşmanın kısa bir akışını arz etmek istiyorum.

Ben Oryantalizm'le ilgili -hepinizce benden fazla malum olduğunu bildiğim için- kısa bir tarihçe verecek ve sonra Oryantalizm'in bugünkü önemi üzerinde duracağım.

İlk kısımda, Oryantalizm'in tarihî arka planını; ikinci kısımda Oryantalizm'i, yol açtığı birtakım problemler ve sağladığı imkanlar açısından dört perspektifte ele almaya çalışacağım:

- i. Birincisi ontolojik açıdan, yani bir öznenin bir nesneyle ilişkisi, araştırma konusu itibarıyla nasıl problemlere yol açıyor?
- ii. İkincisi, bir bilgi paradigması olması açısından, yani epistemoloji açısından.
- iii. Üçüncüsü, ürettiği norm ve aksiyomlar açısından,
- iv. Dördüncüsü de, siyasal açıdan ki, Oryantalizm sadece akademik bir faaliyet olarak kalmadı, ciddi siyasî sonuçlar da doğurdu ve ciddi siyasî kaynaklardan etkilen-di.

Üçüncü kısımda da, bu yeni dönemde nasıl bir gelecek projeksiyonu çizebiliriz ve bu çalışmalara dönük tepkimizi nasıl geliştirebiliriz, bunun üzerinde durmaya çalışacağım.

GİRİŞ

Girişte, konuyu biraz çarpıcı bir şekilde ortaya koymak için, müsaade ederseniz bir hatıramı nakletmek istiyorum.

* Bu yazı, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 11-12 Mayıs 2002 tarihinde düzenlediği "Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batıda İslam Çalışmaları" konulu sempozyumda sunulan açılış konferansının çözümüdür. İsimlerin yazılışındaki muhtemel hatalar, çözüm işlemine atfedilmelidir. (marife)

** Büyükelçi, Prof. Dr., Beykent Üniversitesi, dahmet@beykent.edu.tr

Bazen bir kitaptan sürekli bir teoriyi okursunuz, fakat çarpıcı bir olay size o kitaptaki bütün bilgilerden çok daha fazla etki yapar ve bu konuyla daha yoğun bir şekilde ilgilenmeye başlarsınız.

Bundan yaklaşık 12 sene önce, Malezya'da ders vermek üzere davet edildiğimde -doğrusu uzak bir diyar, farklı bir kültür fakat- paradigmatic bir değişme olacağını düşünmeden gitmiştim. Gittiğimden kısa bir süre sonra, Siyasî Düşünce Tarihi okutmam istendi. Dünyanın her tarafında klasikleşmiş bir siyasî düşünce müfredatı vardır. Bunun da klasikleşmiş kitapları vardır. En klasik kitabı da Sabine'in *History of Political Thought* isimli kitabıdır. Ders müfredatı açıklanırken, bu öğrencilerin zamanla Amerikan üniversitelerinde okuyacağını ve dolayısıyla bu klasik paradigmayı bilmeleri gerektiğini düşünerek, bu ekseninde bir hazırlık yapmayı planlıyordum.

Sınıfa girdiğimde değişik bir tabloyla karşılaştım: Mübalağasız küçük bir Birleşmiş Milletler gibi bir sınıf; içinde Amerikalısı, El Salvadorlusunu, Afrikalısı ve Asyalısı, Çinlisi ve çokça Malay olan bir topluluk, bir sınıf. Bir sınıfa baktım, bir de elimdeki ders kitabına baktım; ciddi bir çelişkiyle karşı karşıya kaldım. Ders kitabı Eski Yunan'dan başlıyor, -Eflatun, Aristo- oradan Roma'ya geçiyor; sonra Hıristiyanlık, Orta Çağ, Rönesans ve Modernite ile devam ediyor. Bu kitabın içinde bir tek Çinli yok. Halbuki sınıfta Çinliler var ve biz biliyoruz ki gelişmesiyle ve ürettiği düşüncelerle Çinliler ve Çin siyasî tarihi Eski Yunan'dan en az bin, iki bin yıl öncedir. Sınıfta Hint kökenliler var, bir tane Hintli yok kitapta. Yine biliyoruz ki, daha Ari toplumu batıya göç etmeden önce Hindistan'da, milattan önce 1200'lerde ciddi siyasî yapılar oluştu. Hatta ondan, Ari medeniyetinden önce Dravid medeniyeti -ki insanlık tarihinin en eski medeniyeti- çok ciddi bir birikimi daha sonraki medeniyetlere aktarmış. Kitapta bir tek Hintli yok. Sınıfın çoğu Müslüman, ama kitapta bir tek Müslüman yok.

Şimdi bu kitabı bu öğrencilere okuttuğunuzda ciddi problemler çıkacaktır. Bu sadece o gün orada yaşanan konjonktürel bir problem değildi; dünyanın her yerinde, özellikle Batı-dışı havzalar, Batı-dışı kültürler de bugün aynı problemle karşı karşıya. Türkiye'de de bu problemler var, el-an var. Hâlâ siyasî düşünce tarihi okuyanlar, mesela bir Osmanlı düşünürünü görmeden, Kınalızâde'yi hiç bilmeden, Makyavel'i çok iyi öğrenmek zorunda kalıyorlar. Öğrencilerinize aslında şunu demiş oluyorsunuz: "Siz tarihte yoksunuz." Bu, "görünüşte tarihte yoksunuz" demek, ciddi bir problem gibi görünmüyor bir anda, ama esas sonucu şu: "Tarihte olmayan, bugün de olamaz, yarın da olmayacak." Verdiğiniz gizli bilinç, hiçbir yorum yapmazsanız, hiçbir şey söyleyemezseniz, "siz tarihe hiçbir katkıda bulunmadınız" demenize gerek olmaksızın, o insanların zihinlerine yerleştirdiğiniz bilinç, "siz bugün yoksunuz, yarın da bir şey söyleyemeyeceksiniz" bilincidir.

Bunun üzerine müfredatı değiştirdim. Konfüçyüs'ten başlayan, Tao-te Ching'den, Hint düşüncesinden sonra Yunan'a gelen ve sonra İslam düşüncesine yoğun olarak yer veren, Osmanlı siyasî düşüncesini içine alan, Batı düşüncesinin hemen hemen bütün düşüncelerini içine alan bir ders müfredatı geliştirmeye çalıştım.

İlginç bir şeyle noktalayayım bunu: Bu problem oryantalist akademyanın bir ürünüdür. Sadece Doğu'ya dönük bir bakış değil, belli bir entelektüel arka planı yansıtır. Onun üzerinde konuşma içinde durmaya çalışacağım.

Orada Kınalızâde'yi okuttum, *Ahlâk-ı Alâî* ve Machiavelli'i mukayeseli olarak okuttum. Seneler sonra Türkiye'ye döndüğümde orada yüksek lisans yapan bir öğrencim üniversiteye dönmüş, ders vermeye başlamış. Bana bir *e-posta* göndermiş: "Hocam, bu üniversitede kalite çok düştü. Burada yeni yetişenler Kınalızâde'yi bile bilmiyorlar." Ben de cevabı *e-postamda* şunu yazdım: "Türkiye'dekiler de bilmiyor." Şimdi o

öğrencim, Kınalızâde'yi o zaman önemli bir şahsiyet olarak öğrendiği için, şimdi onun bilinmemesini önemli bir eksiklik olarak görüyor.

Oryantalizm meselesinin arkasındaki entelektüel zihniyet, aslında bir varoluş problemi. Tarihte bir varoluş problemi, bu noktada anlam taşır. Yoksa, oryantalistler, bizim tarihî arka planımızla ilgili ne tür teknik çalışmalar yaptılar, bunun etüt edilmesi önemli; ancak, bir gelecekle ilgili projeksiyon çizeceksek, bu varoluş problemiyle doğrudan ilgilenmek zorundayız. Ve burada da Oryantalizm ile bizim yüzleşmemiz de zannedildiği gibi, oryantalistler ve buna tepki gösterenler ya da bunu aktaranların ötesinde, bir zincir var: Dörtlü bir zincir. Oryantalizm'i öğreten, Batı'da gelişen bir entelektüel arka plan. O temel varsayımlarına girmeye çalışacağım: Oryantalist düşünce, onun bizdeki entelektüel camiayı etkileme halkası ve buradaki etkinin Türk akademisine ve genelde Doğu akademisine yansması. Zincir etkisi yapan bir süreçle, aslında farkında olmadan kavramlarıyla, kategorileriyle, disiplinleriyle bir entelektüel birikim, bir başka entelektüel çevreye aktarılıyor. Bunun üzerinde durmak zorundayız ve mesele sadece, İslâm medeniyetinin Yunan'la ya da Hint'le hesaplaşması, yüzleşmesi, karşılaşması esnasında ortaya çıkan bir aktarım ve yorumlama problemi değil. Ve bunun, Edward Said'in, katıldığım tanımlamasıyla "hegemonik" bir arka planı da var. Bunun o çerçevede görünmesinde, değerlendirilmesinde mutlaka fayda mülâhaza ediyorum.

I. ORYANTALİZMİN TARİHİ ARKA PLANI

Şimdi tarihî arka planına baktığımızda, dört ana dönemden bahsedebiliriz. Değişik dönemlendirmeler yapılabilir ve her bir dönemlendirmenin de kendi içinde tutarlılığı olabilir. Ancak dört ana dönemden bahsedebiliriz:

i. Birisi, 1784'te Asiatic Society'nin Kalküta'da kurulmasına kadar olan dönemdir. Kalküta'da kurulan bu "Asya Çalışmaları", Hastings'in idaresi esnasında oraya giden İngiliz entelektüellerinin oluşturduğu çalışmalara kadar olan bu dönem, oryantalistlerin daha edilgen, İslâm medeniyetinin ve Doğu medeniyetinin daha etken görüldüğü bir dönemdir. Bu dönemde Oryantalizm çalışmalardaki temel motivasyon, başka bir kültürü hatta kendi üzerine egemen olan bir kültürü tanımadır.

Yıllar önce Ürdün'de bir Batılı şarkiyatçı, ilk Kur'an tercümeleri üzerine bir konferans vermişti. Çok ilginçtir, ilk Kur'an tercümelerinin sistematik şekilde yapılması 17. yüzyılda başlar. Mesela Dario'nin ilk tercümesi 1630'dadır. "Niçin 17. yüzyılda Kur'an tercümeleri yapıldı?" dendiğinde, şu cevabı vermişti: "O zaman İslâm medeniyeti bizi, Avrupa'nın bir köşesine sıkıştırmıştı. Ve biz dünyayı tanımak zorundaydık." Teoloji alanında olduğu gibi stratejik alanda da tercüme ve çalışmalar var. Hollanda amirali Nassau, Hollanda ordusunu İspanya ordusuna karşı organize ederken, Osmanlı ordusundan ciddî şekilde etkilenir. O dönemde, daha üstün gibi görülen Osmanlı'nın siyâsî ve askerî yapısı ve ordusuyla ilgili yapılan çalışmalar var. Jean Bodin'in, "Osmanlıya Bakışı" gibi.

Bu dönemi de ikiye ayırabiliriz. Hatta 1453'e kadar olan dönem ki, bu tarih, bence ciddî bir kırılmadır ve bu ilk defa bizim tarafımızdan söylenen bir şey de değil. *Pierre Martino*, 1906'da yazdığı Oryantalizm'in yükselişi ile ilgili kitabında Oryantalizm'in, klasik Oryantalizm'in doğuşu olarak 1453'e işaret eder. İstanbul'un fethi ile birlikte, buradaki Grek kökenlilerin Avrupa'ya gidişi Oryantalizm çalışmalarını hızlandırdı, der ve bu ayrımı yapar. 1453'ten 1780'e kadar olan dönemde, bir başka etken olarak kültürü tanıma çabası zikredilebilir. Ve ciddî çalışmalar da yapmışlardır, takdirle de anmak lazım. 1700'lerde üretilen çalışmalara baktığımızda Bibliothèque

Orientalist'lerden tutunuz da, -sadece İslâm dünyasına dönük değil- Japon gramerine, Çin gramerine kadar 20 tane büyük gramer eserinin, gramer ve linguistik çalışmalarının üretildiğini görüyoruz ki bu yoğun bir faaliyettir. Bir anlamda, daha sonraki oryantalistler o dönemi, savaşa hazırlanan bir entelektüel grubun araçlarının oluşma dönemi olarak görmüşlerdir. Çalışmaların hemen hemen hepsi linguistik, dil-gramer çalışmalarına dönüktür ve bu yönüyle daha sonraki çalışmalara hazırlık mahiyeti taşır. 1784 tarihi niçin bir kırılma noktası? Bengal'deki İngiliz idaresi, oryantalist çalışmaları, böyle bir kültürü tanımak faaliyeti olmaktan çıkarıp idare ettiği, sövmeyi planladığı bir toplumu yönlendirmenin bir parçası haline getirir. Hastings entelektüel derinliği olan birisi değil, bir genel validir. Getirdiği kişiler, William Jones -"Oriental" diye de takma adı vardır-, Kubrok ve diğer isimler. Temel gayesi toplumu tanıma ve o toplum üzerindeki siyasî bir projeyi hayatı geçirme şeklinde bir yaklaşımdır. Bunun siyasî ve ekonomik karşılığı, aynı dönemde Bengal'de vuku bulan ekonomik arka planı olan siyasî bir uygulamayla gösterilebilir. Bengal, o döneme kadar Asya'nın ve dünyanın en canlı ekonomik alanlarından, yoğun üretimin olduğu alanlardan birisi. Bengal'deki yerel sanayi, Bursa'daki atölyeler gibi, el emeğinin yoğun olduğu ama son derece verimli bir ekonomik arka plan sağlıyor. İngilizler oradaki sanayi sürdürükçe kendi sanayi ürünlerinin, İngiliz mamullerinin oraya giremeyeceğini düşündüklerinden, bu üretimin yapıldığı yerdeki bütün ustaların parmaklarını kesmişlerdir. Düşünün, Bursa'ya geliyor, "eğer Bursa'da ipek üretimi devam ederse, benim Londra kumaşım burada yer edinmeyecek" diye Bursa'daki bir neslin parmaklarını kesiyorlar. İşte bu uygulamanın yapıldığı dönemde de, oryantalist çalışmalar ve The Asiatic Society, Kalküta'da doğuyor.

Şimdi bunların ikisi arasında bir irtibat mutlaka var. Bu irtibat sonuç olarak var ama, oryantalist çalışma yapanların hepsini de bu kategoride düşünmemek lazım. Bu çalışmaların bir kısmı gerçekten ciddi bir akademik, entelektüel çaba olarak göz önünde bulundurulmalı.

ii. 1780'den II. Dünya Savaşı'na kadar olan dönemi de ikiye ayırabiliriz: İlk ivmenin başlaması 1780'de, ama esas yükseliş, Oryantalizm'in gerçekten zirveye ulaşması 19. yüzyıldadır. Ve bu yüzyıl -baştaki anekdotla irtibat kurmak açısından söyleyebiliriz ki- aynı zamanda Aydınlanmanın üzerinde modern tarih düşüncesi, Avrupa-merkezli tarih, Avrupa-merkezli felsefe, Avrupa-merkezli düşünce tarihinin oluşma dönemidir. Gerçekten de demin siyasî tarihle ilgili verdiğim şey, sadece siyasî düşünce tarihine has bir şey değildir; felsefe tarihi de okusanız böyle akar, ekonomi tarihi de okusanız böyle akar. Bu yüzyıl bütün tarihin bu şekilde aktığı, tarihin böyle seyrettiği kanaatinin yoğun olarak kabul edildiği bir dönemdir. Ve bu dönemde kurumsallaşma da başlamıştır. İlk önemli oryantalist merkezler, bu dönemde kurulur. Tarihleri -kıyas etmek için söyleyelim- Britanya'dadır ilk Oriental Society'nin kurulması, 1781. Paris'te 1822'de kurulur. Royal Asiatic Society, Londra'da 1823'te kurulur. American Oriental Society ise 1842'te kurulur. İlginçtir, Amerika o dönemde hâlâ izolasyon dönemini yaşamaktadır ve hâlâ dünyaya açılmamıştır. Ama nasıl bir dünyaya açılmamıştır bu: Ben doktora çalışmasını sürdürürken Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'nde meşhur Journal of the American Oriental Society'nin bütün külliyatını tarama imkanı bulmuştum. 1865 ile 1870'li yıllar arasında olduğunu sanıyorum; o yıllardaki Journal of the American Oriental Society'deki makalelerden bir tanesi Hakkari'deki Kürt aşiretlerinin lehçe farkları üzerinedir. Düşünün, Amerika daha dünya sahnesine çıkmamış, ama oryantalist çalışmalar Hakkari bölgesindeki Kürt aşiretlerinin lehçe mukayesesi üzerine bir çalışma yapıyor. Bunun ciddi bir entelektüel hazırlık olduğunu kabul et-

memiz, bu anlamda takdir etmemiz lazım ama aynı zamanda karşı karşıya bulunduğumuz, yüzleşmek durumunda olduğumuz bu meydan okumanın ne kadar çaplı bir meydan okuma olduğunu da göz önünde bulundurmamız gerekir.

Oryantalizm bir taraftan felsefî arka planını da kazanmıştır bu dönemde. Üç tane örnek vermek istiyorum. James Mill'in *History of British India*'sı bu dönemde basılır, 1830'lar. Hegel, meşhur *Philosophy of History*'sini basar, 1843; ve Marx "British Rule in India" başlıklı makalesini yayınlar, 1857. Niye bu üçünü seçtim: James Mill, siyasî açıdan Hindistan'daki yapılanmanın Oryantalizm'le ilişkisini kurar. Hegel'i bu anlamda çok iyi okumak lazım. Öyle bir dünya tarihi çizer ki bizim karşımıza Asya'dan doğan, ama Asya'da çocukluğunu yaşayan ve gerçek olgunluğuna, kemaline Germenik kabilelerinin ellerinde Avrupa'da ulaşan *lineer* bir tarih anlayışı çıkar. Bu öyle tarih anlayışıdır ki, her şey gelip Avrupa'da biter: *Eurocentric* yaklaşım. Nitekim daha sonra Bryan S. Turner, Oryantalizm'in Marxizm'le olan ilişkisini izah ve tenkit ederken, Marxizm'in kendi içinde bir hesaplama yaşaması gerektiğini söylediğinde, "Hegelyen geçmiş, her şeyden önce Marksizm'i terk etmelidir" der. Hegelyen geçmiş kabul ettiğinizde, çok geri kalmış bir toplumdaki, Asya'dan başlayan ve kemaline Avrupa'da erişen bir tarih anlayışı çıkar. Mesela denir ki, Asya'da bir kişi hüdüdür, Roma'da ve Grek'te bir grup kişi; Germen toplumunda ise hürriyet objektif olarak bütünü kapsar. Şimdi bu akış, ister istemez sizin Asya'ya dönük bakışınızı *oryantal despotizm* veya *tarihinin geriye kalmış ürünleri* olarak yönlendirme gücü taşır. Biraz daha değişik versiyonlarına değineceğim.

Ekonomik açığa gelince: 1857'de *New York Times*'de yayınlanan "British Rule in India", Marx'ın Avrupa ekonomisi dışında yazdığı birkaç makaleden biridir. Bu makalesinde Marx, Hindistan'daki ekonomik arka planı, aynı şekilde tamamıyla Avrupa-merkezli bir analize tabi tutar.

Bunlar bize şunu gösterir: Entelektüel zemin hazır, kurumsallaşma tamamdır. Artık tarihin Avrupa-merkezli aktığı bir zihniyet, bir akademi içinde oryantalist çalışmalar, bu tarihin gerisinde kalan ve bu tarihin edilgin unsuru olan alanları yönlendirmek üzere bir anlamda harekete geçer ve büyük oryantalist kongreler toplanmaya başlar. Paris'te yapılır ilk kongre. 1873-1921 arası 16 büyük oryantalist kongre toplanır. Bu dönem, aralarında büyük müsteşrik Goldziher'in de bulunduğu önemli oryantalistlerin çıktığı, entelektüel zemin bulduğu hatta siyasî bağlantılara girdiği bir dönemdir. Burada da bir yöne dikkat etmek lazım; özellikle Almanya'daki çalışmalarda, II. Dünya Savaşı'na kadar olan dönemde, Goldziher başta olmak üzere Yahudilerin oryantalist çalışmalara yoğun ilgisi vardır. Bu dönemdeki temel saik, Oryantalizm'in kolonyalizmle işbirliği yapması, sömürgecilikle beraber yürümesidir.

iii. II. Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemi de ikiye ayırabilirim: Birisi, 1980'lere kadar olan dönem, bu dönem, *dekolonizasyon* dediğimiz, kolonilerde anti-sömürgeci faaliyetlerin başladığı dönemdir. Birden oryantalist çalışmaların, bu anti-sömürgeci faaliyetten sonra ortaya çıkan ulus-devletleri analize yöneldiğini, modernizasyon teorileriyle yakın bir oryantalist çalışma mantığının gelişmeye başladığını görürüz. Ama Oryantalizm'in esas siyasallaşması, 1980'lerden sonra başlar. İslâm'ın bir anlamda tekrar yükselişe geçişinden; siyasal alanda, ekonomik alanda, kültürel alanda bir canlanma hissedilmesinden itibaren '80'li yıllarda yeni bir oryantalist nesil çıkar. Bu aradaki geçişi Bernard Lewis gibi oryantalistler yapar. Ama o dönemden itibaren en kötü örneği Daniel Pipes'ta, iyi örneği olarak da, Esposito'da görülen, değişik varyasyonlarda ve İslâm'ın medeniyet birikimini incelemeye dönük faaliyetlerden ziyade, doğrudan İslâm toplumlarının siyasal, sosyal dinamiklerini incelemeye dönük bir oryantalist çizgi başlar. Ve bugün Batı'daki söylemlerin, mesela anti-İslâm söyleminin,

gelişmesinde bu çizginin önemli bir payı var. Yüzleşmek zorunda olduğumuz bir çizgidir bu; çünkü o dönemde, İran Devrimi, arkasından Afganistan cihadı arkasından İntifada ve Bosna savaşıyla İslâm çalışmaları ciddi bir alan oluşturmaya başlar. Ve bu dönemde oluşan kavramlaştırmalara baktığımızda siyasî bir içerik de kendini gösterir.

Bu noktada bu değişimi görmek, gelişmeyi yansıtabilmek açısından bir anekdotla konuyu perçinlemek istiyorum. Meşhur Williams John Alden, *Taberî Tarihi*'nin mütercimidir, çok iyi bir mütercimdir; ayrıca oryantalist çalışmalardaki objektifliği ile de bilinir. 1971'de *Themes of Islamic Civilization* diye bir kitap yazar. Yaptığı da, İslâm klasiklerinden derlemelerdir. Bunlar çok güzel tercümelerdir. Ve gerçekten İngilizce akademik yazımda, İngilizce'yi kullanmak durumunda olan ve İslâmî kaynaklarda tercüme sıkıntısı çekenler için de tavsiye edilebilecek bir kitaptır. Tercümesinde dürüsttür, iyi bir Hristiyandır ve Müslümanlara dönük özel bir önyargısı yoktur. Kitabın 1971 basımının girişinde çok çarpıcı bir önsöz var: "Ben bu başlığı *Themes of Islamic Civilization* diye koydum ama kimse benim, İslâm medeniyeti diye bir şeyin var olduğuna inandığımı zannetmesin. İslâm medeniyeti diye bir şey yoktur. İslâm medeniyeti olmadığı gibi, Hristiyan medeniyeti ve Konfüçyanist medeniyet de yoktur. Var olan tek medeniyet, teknoloji medeniyetidir." Williams John Alden ile 1993'te uluslararası bir kongrede beraberdik. Ben onun müzakerecisiyim. Konuşmasının başlığı "İslâm ve Batı Medeniyetleri Arasında Diyalog" idi. Huntington'a karşı bir başlık, sene 1994 ve makale kısa bir süre önce yayınlanmış. Müzakere esnasında, "Bir şeye dikkatinizi çekmek isterim" dedim. "1971'de yayınladığınız kitabınızda böyle bir ifade var. Bugünkü başlık ise, "İslâm ve Batı Medeniyetleri Arasında Diyalog". Bu demektir ki, İslâm medeniyeti diye bir şeyin var olduğunu düşünüyorsunuz, ki diyalog kurulması gerekiyor. Ne değişti, yani 1971 ve 1994 arasında 20 senede siz kendi düşüncenizi mi değiştirdiniz? Yoksa burada, daha çok Müslümanların daha yoğun olduğu bir akademik çevrede bulunduğunuz için *hipokrasi* (mürâlik) mi yapmaya çalışıyorsunuz?" gibi espriyle karışık bir soru sordum; biraz hukukumuz olduğu için kaldıracığını düşündüm. "Doğru" dedi, "yani bu tespit. Doğrusu, o kitabın bu kadar iyi hatırlanacağını düşünmedim, burada o yüzden bu kadar rahat konuştum. 20 sene içinde, [bu tabir çok önemlidir] İslâm medeniyeti, var olduğunu bize *empoze* etmiştir." diyor. Yani, İslam medeniyeti, kendisinin tarihî bir gerçeklik olduğunu empoze etmiştir. Mesela 1950'li yıllarda, özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında üretilen şeylere baktığımızda, oryantalist çalışmalar, geride kalmış, daha bir antik çalışmalar gibi görülüyordu. '80'li yıllarda modern çalışmalar içine girdi. Ve daha önce benzer şekilde çalışmalar yapan birçok kişi, "İslâm medeniyetini bu sefer acaba hangi dinamikler harekete geçiriyor" diye sordu. Bu konuda tam bir geçişi temsil eden, Von Gustave Edmund Grunebaum'un (1909-1972), bu çerçevede sorduğu, birçok araştırmaya zemin teşkil edecek mükemmel bir sorusu vardır. Hatırladığım kadarıyla, der ki: "Kabileler gelir, yükselir, düşer; devletler iner, çıkar; imparatorluklar gelir, gider. Ama İslâm tarihinde bir şey var, süren bir şey var: Nasıl oluyor da tüm bu iniş ve çıkışlara rağmen, sürmekte olan şey kendi devamını sağlayabiliyor?" Bu soru, Williams John Alden'in belirttiği değişimi de bir anlamda açıklayan bir soru veya onu daha da derinleştiren bir soru.

iv. Şimdi dördüncü bir döneme giriyoruz. Yani bu bütün bu tecrübenin üstüne, bence, 11 Eylül'den sonra yeni bir dönem başlıyor, yani 11 Eylül'ü siyasal açıdan milat gibi görenlerden değilim. Ama 11 Eylül'den sonra -11 Eylül'ün etkileriyle ve bu çerçevede doğrudan 11 Eylül'le ilgili olmamakla birlikte- iki özel konferans için davet edildim. İlki, Oxford Üniversitesi'nde St. Anthony's College'da yapmam istenen "Küre-

selleşme ve Medeniyetlerin Canlanması” etrafında bir konuşmaydı. İki hafta önce de Princeton Üniversitesi’nde “Transregional Studies” bölümünde, bir kişinin katıldığı ve yoğun olarak onun görüşlerinin tartışıldığı bir toplantıda “The Transformation of Concept of The Muslim World: Traditional, Modern and Global Perspectives (İslâm Dünyası Kavramının Dönüşümü, Geleneksel, Modern ve Küresel Perspektifler)” diye bir konuşma yaptım. Bu iki kurumun birisi Amerika’da, diğeri İngiltere’de, bu alanda en önemli çalışmaların yapıldığı yerler. Gördüğüm temel husus, tabiri caizse, yoğun bir ilgi var ve yepyeni piyasa oluşuyor. Akademik piyasa anlamında iş imkanı açısından söylemiyorum, gerçekten yoğun bir talep var. İlk şok atıldıktan sonra 11 Eylül’le ilgili şimdi hemen hemen Amerika’daki bütün kurumlar ilanlar veriyor. Arapça okutacak, İslâm tarihi, İslam teolojisi dersi verecek elemanlar aranıyor. Yeni bir alan ve bu, bence önümüzdeki dönemde ilgiyi artıracaktır. Burada sayın Dekanımızın, sitelerine hak vermemek mümkün değil; İslâm dünyasından çok yetkin isimlerin bu yerleri doldurması gerekiyor. Aksi takdirde bu oryantalist çizgi içinde yetişmiş olan yeni oryantalistler her bir olayda İslâm dünyasını suçlu görecektir yeni bir atmosfer oluşturacaklar. Princeton’daki konuşmada Bernard Lewis de var. Özellikle Princeton’daki oryantalist yaklaşımları çok belirlemiş olduğu için ondan bir atıfla bir meseleyi aktarmaya çalışmıştım. Geleneksel İslâm ve modern İslâm arasındaki kurulan irtibat noktasında kavramlar çok yanlış kullanılıyor. Mesela, *darul-İslâm*, *darul-harb*, *cihad*, *ümme* kavramları bir araya getirildiğinde ve ulus-devlet bağlamıyla da örtüştürüldüğünde ciddi bir kavramsal yanlış ortaya çıkıyor, bu da İslâm dünyası ile ilgili bütün algılamaları sarsıyor. Bunlar artık zihinlerde kirlenmiş kavramlar şeklinde yer ediniyor. Klasik dönemdeki Müslümanların *darul-İslâm*, *darul-harb* kavramlaştırmasını sanki Türkiye’yle Yunanistan’ın ya da Almanya’yla Fransa’nın iki ulus-devlet olarak karşılaşması gibi kavramsal yanlışlamaya da yol açar tarzda anlayan bir oryantalist çizgi var. Bugün özellikle Filistin meselesinde bu çizgi, siyasal anlamda Müslümanlara dönük önyargıları artıracak bir etkide bulunuyor. Bu yeni küresel döneme hazırlıklı girmemiz lazım. Konuşmamın sonunda inşallah, bu hazırlıkların nasıl olması gerektiğiyle de ilgili, naçizane birkaç fikrimi sizlerle paylaşmak istiyorum.

II. ORYANTALİZMİN KAYNAKLARI

İkinci bölümde problem alanlarına girersek, sormamız gereken, Oryantalizm’in beslendiği kaynakların neler olduğudur?

i. Ontolojik Kaynak

Birincisi, ontolojik bakış itibarıyla yani varoluşsal bir problem olarak Oryantalizm nelerden besleniyor? Oryantalizm’in özellikle 1780’den sonraki oryantalist çalışmalarda kendini gösteren temel varsayımı, tarihi yönlendiren bir öznenin var olduğudur. Bu özne, geçmiş tarihe de doğrudan derinliğine gitmekte ve tarih bu özne etrafında akmaktadır. Buna karşılık değişmeye direnen bir Doğu var. Ezoterik, egzotik fakat farklı bir Doğu var. Burada tamıyla bir algı problemiyle karşı karşıyayız. Ve bu özne tavrını en iyi izah eden, kendisi bir oryantalist olmamakla beraber önemli bir siyaset felsefecisi olan ve hâlâ yaşayan Johann Galtung, -Türkiye’ye geldiğini ve eserlerinin Türkiye’de bilindiğini pek zannetmiyorum, ama yakından takip edilmesi gereken, önemli düşünürlerden birisi- 1985’te yazdığı makalede bir kavramsallaştırma geliştirdi: *Homo Occidentalis Economicus Axiomaticus*. Oryantal’in tam karşılığı *Homo Occidentalis*. Galtung bir Batı insan algılaması olup olmadığını ve varsa neye dayandığını altı parametreyle izah etti:

1. Batı insanının mekan algılaması,

2. Batı insanının zaman algılaması,
3. Batı'nın bilgi algılaması,
4. Batı'nın tanrı algılaması,
5. Batı'nın insan-insan ilişkileri algılaması,
6. Batı'nın tabiat algılaması.

Burada hepsini okumaya vaktimiz yetmeyecek ama bunlardan önemli olanlarından, Oryantalizm'i oluşturan entelektüel arka planı görebilmek için vurgulamakta fayda var:

1. "Mekan algılaması şudur." diyor Galtung: Batı ve özellikle Batı Avrupa ve Kuzey Amerika dünyanın merkezini oluşturur. Diğer bütün bölgeler bu ana bölgenin çevresini (*periferisini*) teşkil ederler. Yani bir merkez var bir de periferi var. Merkezdeki bu aktörler periferiyi şekillendirme imkanına, birikimine ve hakkına sahipler.

Bu yaklaşım Huntington'ın zihniyetini çok iyi izah ediyor. Huntington da "West and Rest (Batı ve Diğerleri)" ayrımı yapıyor. Bunlar her şeyi belirleyecek kudrete sahip.

2. İnsana bakışı: İnsan tabiata hakimdir.

3. İnsan-insan ilişkisine bakışı da bizim açımızdan ilginçtir. Galtung şöyle diyor: *Homo Occidentalis* şuna inanır: Bir grup insan diğerlerine göre daha üstündür. Bazı insanlar diğerlerine göre daha eşittir.

Mesela 19. yüzyılın sonlarında meşhur romancı Rudyard Kipling'in, "*White Man's Burden* (Beyaz İnsanın Sorumluluğu)" şeklinde bir kavramsallaştırmaya gitmesinde, "bütün dünyada beyaz insanın sorumluluğu vardır" fikrini işlemesinde, bu insan algılamasını çok iyi görüyoruz. Öyle resimler var ki onun romanları içinde, mesela "*jungle* (orman)" tasviri yapar: Batılı insan gelene kadar orman düzensizdir, maymunlar bir yerde, aslanlar bir yerde, düzensiz bir durum. Batı insanı tarih sahnesine çıkar, her biri bir hizaya girer; maymunlar bir hiyerarşide, aslanlar bir hiyerarşide, onu karşılarlar. Modern döneme, yakın döneme geldiğimizde, mesela Bush'un "Şer Eksenini" tanımlamasında, bunun gerçek gerekçeleri olsa bile, düzen kuranlar ve bu düzeni yıkanlar, kozmosu ve kaosu temsil edenler şeklinde radikal bir kavramsallaştırmaya girdiğini görmek mümkündür.

Tarih algılamasını da en çarpıcı atıfla, Toynbee'den naklen ifade etmeye çalışayım. Toynbee'nin bunu izah eden önemli bir kavramsallaştırması vardır: "*egocentric illusion* (ben-merkezci yanılsama)". Kendinizi merkeze alıyorsunuz, ben olarak bakıyorsunuz olaya ve karşı tarafı o yanılsama içinde görüyorsunuz. Şöyle diyor Toynbee: "Batı medeniyetinin, maddî alanda eriştiği âlemşümul başarıdan kaynaklanan yanılsamanın ötesinde, 'medeniyetin sade bizim içinde olduğumuz tek bir akışı vardır, ve diğerleri ya ona bağımlıdırlar ya da çöl kumları arasında kaybolmaya mahkumdurlar' varsayımını içeren tarihin birliği temelli yanlış kavramsallaştırması, temelde üç kaynağa indirgenebilir: Ben merkezci yanılsama, değişmeyen Doğu yanılsaması ve düz bir çizgi üzerinde seyreden ilerleme yanılsaması."

Bu noktadan oryantalist çalışmaların etkisine baktığımızda, bir grup insanın tarihin dışına itildiğini görüyoruz. Bu insanlar kendileriyle yabancılaşmaya başlıyor, konuşmanın başında, Siyasi Düşünce Tarihi ders müfredatıyla ilgili vurguladığım yabancılaşma durumu gibi. Birileri tarihin içine doğru gidiyor ve tarihin merkezine oturuyor, diğerleri de sürekli tarihin dışına doğru itiliyorlar. Çünkü onlar tarihin merkezine oturma hakkına çok sahip değiller.

19. Yüzyıla kadar, Batı dünyasının merkezde olduğu bir dünya algılaması yoktur. Mesela bugünkü için de kriter teşkil edecek şekilde Batı dünyasının en önemli şehirleri, Paris, Londra, Berlin gibi şehirler, 16. yüzyılda küçük ölçekli şehirler mesabe-

sindedir. Bir tarihçinin şehir tarihçiliği üzerine yaptığı bir çalışmada 1597 yılında dünyanın en büyük 10 şehrinin nüfusunu verir. En büyük şehir, tahmin edilebileceği gibi, İstanbul'dur, 850 bin nüfusla.

İkinci şehir Kahire'dir, 450 bin, yine Osmanlı içinde. Üçüncü büyük şehir Pekin'dir, nüfusu 300 bin civarında ve yine Batı dışında. Paris 100 bin nüfusla ilk ona bile giremez.

1597 için geçerli olan tablo bu, ama 1900'lere geldiğinizde sanki bütün tarih orada akmış gibi bir anlayış ortaya çıkıyor. Diğer bütün medeniyetler, geride kalan unsurlar olarak görülmeye başladığında, bu, birilerini tarihin dışına itiyor. Bu arada yeni kavramlar ortaya çıkıyor. Mesela ilk okuduğumda donup kaldığım bir örnek vardır. Önemli Fransız tarihçilerinden biri olan Jacques Pirenne, yine önemli medeniyet tarihi kitaplarından biri olarak kabul edilen *The Times History* isimli eserinde Batı ve Doğu kavramlarını bakın nasıl kullanıyor. İlk çağlara kadar gidiyor ve diyor ki: Fenikeliler Akdeniz'e açılıp Batı'yı keşfettiler. Batı dediği şey de o zamanın Fransa sahilleri. Halbuki o zaman medeniyet Fenike'dir ve o çağda Fransa'da bir şey olmadığı gibi Batı-Doğu diye bir ayırım da yoktur. Yine aynı kitapta diyor ki: Kartacalılarla İranlılar bir işbirliği yaptı ve bu Doğu Bloku'nu oluşturdu; Sicilyalılar da Atinalılarla işbirliği yaptı, bu da Batı Bloku'nu oluşturdu. Bugün oluşmuş imajları tarihe doğru geriye aktarıyorsunuz ve derinliğine bir tarih oluşturuyorsunuz. Bu tarih Batı'da akan bir tarih oluyor ve sizin için ontolojik bir anlamlılık dünyası oluşturuyor. Diğer her şey tarihten kopmaya başlıyor.

Bu noktada şöyle bir mukayese yapılabilir: Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sini ile Makyavel'in *Prens*'ini örnek alalım. Bu iki eser hemen hemen aynı dönemde ve aynı saikle, zamanın prensine ve sultanına siyâsî tavsiyelerde bulunmak için yazılmışlardır. Makyavel'in kitabında Roma ve Kilise tarihi hariç hiçbir referans yoktur. Kınalızâde ise tam tersine bir durum sergiler: Birkaç sayfada bir Sokrat, Eflatun, Aristo, üstelik dışlayarak değil, onlardan örnek vererek. Biraz ilerliyorsunuz İran, eski İran dinlerinden ve İran hükümdarlarından örnekler, Hint hükümdarlarından örnekler.

Şimdi öyle bir tablo çıkarılıyor ki, İslâm sanki bütün medeniyetlerle çatışmış ve bütün medeniyetler tarafından dışlanmış gibi; buna karşılık Batı da bütün dünyayı temsil ediyor gibi yansıtılıyor. Halbuki 16. yüzyıldaki algılama böyle değildi. Aksine bütün medeniyet havzaları İslâm'ın içindeydi.

Bu anlamda en iyi tespit yapan, Doğu'ya ve özellikle İslâm'a en objektif yaklaşan oryantalistlerden biri Marshal Hodgson'dur. Yazdığı son önemli eserlerinden birisi, *Rethinking World History* (Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek) Türkçe'ye de tercüme edildi. Orada şunu söyler: 16. Yüzyıl aslında İslâm dünyası onun içinde de Türklerin egemen olduğu bir yüzyıldır. Bütün medeniyet havzalarında, Batı'da Osmanlı, ortada Safevî, Doğu'da da Hint-Babür Devleti egemenliği var. Bütün bu havza hemen hemen İslâm'ın egemenliği altında. 1780'den itibaren Hint'in düşmesiyle birlikte, bu algılama değişir.

Yoğunlaşan arka planla Batı, tarihin merkezine yerleşti, biz de tarihten koptuk. Biz şimdi bir İslâm tarihi çalışması yapsak, daha arındırılmış alanlarda kalıyoruz, diğer medeniyetlerle olan ilişkiyi hemen hemen hiç anlatma gereksinimi hissetmiyoruz. Batılılar ise İslâm tarihini, insanlık tarihinden ayrılmış gibi anlattılar. Üstelik bunu bir aktarım kültürü olarak tanıttılar, yani İslâm medeniyetinin özgün bir düşünce tarihi olmadığı, Yunan'dan alıp Batı'ya aktardığı şeklinde –hatta bu yüzden kısmî bir minnettarlık içinde-. Bu yaklaşım öylesine sonuçlar doğurdu ki, kendi birikimimizi anlamamızı da güçleştirdi. Önce ortaya çıkan o anlayışları sarsmak gerekti. Bu bence

oryantalist çalışmaların ortaya çıkardığı bir ontolojik yanılısama alanı. Burada da bizim ciddî bir yüzleşmeyi ve hesaplaşmayı kendi içimizde de oryantalist çalışmalarla da, gerçekleştirmemiz gerekiyor.

Dört beş sene önce Batı ve İslâm algılamalarının karşılıklı olarak düzeltilmesine yönelik bir yuvarlak masa toplantısında naçizane karşı bir tez ileri sürmeye çalışmış-tım: "Esas olan kendi kendimizi algılama biçimimizi değiştirmek." Yani Batı'nın beni nasıl algıladığından, benim Batı'yı nasıl algıladığımdan daha önemli olan soru, bizim kendimizi nasıl algıladığımız ve Batı'nın kendisini nasıl algıladığı sorusudur. Batılılar öncelikle bu algılama biçimini değiştirmedikçe, kendileri lehine bütün insanları tarih dışına itme yanılışını düzeltilmedike bir diyalogun, bir kozmosun, bir düzenin oluşması çok zor. Bizim de kendi algılamamızı yeniden inşa etmemiz gerekiyor. Oryantalistlerin bize bakışlarını eleştirelim, onlara dönük tezler üretelim, ama bir taraftan da, kendi kendimizle ilgili algılamamızı yeniden inşa edelim.

ii. Epistemolojik Kaynak

Bunun önemli ikinci sonucu yani buradan çıkacak ikinci önemli alan, bilgi paradigmasıyla ilgilidir. Çizgisel zaman anlayışı öylesine bilgi üretti ki, tarihin sonunda olan medeniyet geriye dönüp bütün medeniyetleri belirlediği gibi zaman anlayışımızı, zaman idrakimizi de değiştirdi. Galtung da bunu söyler: Batı'nın zaman idrakinde, sonda olan ve hakim olan Batı, bütün zamanı geçmişe ve geleceğe dönük olarak belirleme kudretine de sahiptir. Aslında *tarihin sonu* kavramı, bunu yansıtır. Ve tarihin sonu kavramı bu anlamda, *Homo Occidentalis*'in bir merkezden insanlığın tarihini biçtiği için oryantalist bir tanımlama gibi de görülür. Aslında bu, bütün siyasal egemenliklerin düştüğü türden bir yanılısamadır, zira ben şöyle bir kıyas içinde bunu anlayabileceğimizi zannediyorum: Biz de *Devlet-i Ebed-müddet* demiştik. *Devlet-i Ebed-müddet* demek de bir anlamda *tarihin sonu* demek. Öyle bir devlet kurdum ki, artık o devlet ebediyete kadar sürecek, demek, tarihin sonunu ben getirdim demek. Genellikle hakim medeniyetler güçlerinin zirvesinde oldukları dönemlerde böyle bir anlayışa, zamanı bitirdikleri gibi bir anlayışa girerler, fakat o sırada da zaman akmaktadır, başka yerlerde de akmaktadır. Aslında İslâm dünyası düşünsel canlılığı, Türkiye de içinde olmak üzere, katlanarak artmaktadır. Önümüzdeki dönemde de bu artmanın sürmesi beklenir. Çünkü Osmanlı o sözü söylediğinde İngiltere'de bir taraftan iç savaş vardı, ama bir tarafta da bunalımın olduğu yerde canlılık olur, canlılığın olduğu yerde de fikir üretilir.

Bu çerçevede detayına girmeden Oryantalizm'e zemin teşkil eden, Edward Said'in de haklı bir şekilde referansta bulunduğu, bir anlamda kullandığı, Foucault'nun "bilgi-güç denklemi"ne işaret etmek lazım. Foucault, o meşhur teorisinde, bilginin soyut ve dışarıda bir şey olarak algılanamayacağı ve doğrudan güç konfigürasyonu ile izah edilebilecek olan, bir anlamda sonuç olduğu kanaatindedir. Bunu Oryantalizm'e aktardığımızda şu anlama geliyor: Gücü elinde tutan bilgiyi de üretiyor, ve o bilgiye dayanan yeni bir insan tipi de üretiyor. Bilginin standartlaşması anlamında bence Oryantalizm'in ciddî sonuçları oldu. Thomas Kuhn'un tabiriyle, Oryantalizm kendi *paradigmasını* ve kendi ders kitaplarını oluşturdu. şimdi İslâm düşünce tarihi ders kitaplarına baktığımız da, ister Türkiye'de üretilmiş olsun ister Arapça literatürde üretilmiş olsun, birçoğunun kullandığı temel ayırım, De Boer'un ilk yazdığı İslâm Felsefesi tarihinde kullandığı tasniftir. Batı'daki o kategorik ayırımla kelam, teoloji, mistisizm ve felsefe ayırımı, sanki İslâm tarihinde de bu şekilde tezahür etmiş gibi aktarılmıştır. Ve bizdeki kelam, felsefe ve tasavvuf arasındaki iç içe geçişler neredeyse bu anlamda anlaşılabilir bir noktaya getirilmiştir. Bu ders kitapları yeni zihinler üretiyor. Oryantalist kaynaklar kullanıldıkça ve eleştirel bir açıdan ele alınmadıkça bu

zihinler -konuşmanın başındaki anekdotta olduğu gibi- kendi insanımızı bizim kültürümüze yabancılaştırmaya başlıyor. Bu sebeple bugün en acil yapılması gereken bu ön yargılardan arınmış yeni ders kitapları ve yeni paradigma ürünlerinin ortaya konmasıdır.

iii. Aksiyolojik Kaynak

Bu bilgi paradigmasının değere yansması nasıl oluyor? Yepyeni kavramlar ortaya konuyor ama bu kavramlar çoğu zaman araştırılan medeniyetin o kavramları nasıl kullandığına bakılmaksızın, tercüme zorlukları da içinde olmak üzere, yeni bir anlayış alanı, yeni normlar oluşturuyor. Bu normlara ek olarak kategoriler de oluşuyor. Yine ilk okunduğunda bir Müslüman'ın fark edeceği bir çelişki olarak söyleyeyim, Maks Horten'in İslâm düşüncesiyle ilgili yazdığı eser, 1900'lerin başlarında, zannediyorum 1913-1914 yıllarında basıldı. Makalelerinde, tevhid anlatılırken İngilizce uzaklık-mesafe anlamında bir tabir kullanması çok ilginçtir. Şimdi ben size göre daha uzaksam, böyle bir mesafe farklılığı ile izah edilebilecek, daha çok fizikî şeyler için kullanılacak bir İngilizce tabir. Tevhiddeki tenzih prensibi bu şekilde izah edilebilecek bir şey değil. Hegel'in İslâm'la ilgili yaptığı ve bütün bu arka planı yansıtan yorum o derece basit bir mantık ki, sofistike bir monoteizm öngörüyor. Yani tevhid prensibinin onun zihnindeki yansıması, bizdeki gibi olmuyor. Aktarıldığı zaman, Hıristiyanlıkta Hz. İsa'ya biçilen rol gereğince ortaya çıkan o soyut düşünce, İslâm'da gelişme şansı bulmuyor, gibi bir durum ortaya çıkıyor. Bu tercümelerde tabii olarak zuhur eden bu anlayışlar, bazen de bilinçli olarak yeni kategorilerin ortaya çıkmasına yol açıyor. Biraz önce zikrettiğimiz İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan kategorileştirmeler gibi, bir müddet sonra kendi kendini teyit ve ispat eder hale geliyor. Beş tane referans arka arkaya zikredildiğinde, bu, artık bir kişinin yaptığı yorum, bir kişinin geliştirdiği analitik çerçeve olmaktan çıkıyor, o disiplinin, İslâm düşüncesinin temel kategorileri haline geliyor ve herkes o kategoriler etrafında düşünmeye ve o kategorilerin çerçevesinden çıkamamaya başlıyor. Bunun ortaya çıkardığı başlı başına bir değerler alanı var ve bu zihni imajlar biraz önce bahsettiğimiz yabancılaşmayı destekleyecek şekilde aksiyonlar üretiyor.

iv. Siyasal Kaynak

Nihayet son alan olan siyasal noktada da bu sefer Edward Said'in *Oryantalizm*'de doğru bir referansla ele aldığı ve kullandığı, Gramsci'nin hegemonyayla kültür arasında kurduğu ilişki öne çıkıyor. Gramsci, bunu Marksist bir perspektifle ele alır ve der ki: Kapitalist sınıf kendi entelektüelini üretir. Entelektüel, kapitalizmin menfaatleri doğrultusunda bir egemenlik alanının oluşmasına yardımcı olur. Oryantalizm de bir anlamda kendi entelektüelini üretiyor ve üretilen bu entelektüel o sömürgeci dönemde bir ara unsur olarak belli bir siyasal misyon da üstlendi. 19 Yüzyıl Batı sömürgeciliği bu anlamda Batı tarih yazımıyla paralel seyretti. Ve Batı tarih yazımında bilgi öyle alanlarda kullanıldı ki, bu noktada mesela hiç alakasız gibi görülen bir alan söylenebilir. Darwinizm biyolojik bir felsefe, ama sosyal Darwinizm haline geldiğinde bütün tarihî ve sosyal gelişmeleri, Batı insanında biten bir süreç olarak ve bunu da biyoloji ile izah eden bir süreç olarak algılanmaya başlıyor. Biraz daha geliyor ve bunu da jeopolitiğe uyguladıklarında Hitler'in kullandığı *Lebensraum* (hayat alanı) diye bir kavram çıkıyor, yani nasıl canlılar mücadele ederken diğerlerinin hayat alanını daraltmak durumunda kalıyorsa Alman ırkı da tabii gelişmesi, organik gelişmesi için diğer toplumların hayat alanına girebilir ve bu da sosyal Darwinizm ile bilimsel meşruiyet kazanabilir. Aynı dönemde bir oryantalist çalışmanın yapıldığını düşünün, böyle bir çalışma Doğu'ya dönük egemenlik alanının yayılmasına entelektüel bir zemin hazırlar.

Entelektüeller, bu anlamda sömürgeci Oryantalizm'in öncü gücü haline geliyorlar. Bu oryantalistlerin içinde, o zaman misyonerler de vardı.

Huntington'da olduğu gibi birçok sosyal bilimci Batı-dışı toplumların nasıl bir sosyal evrim yaşadıklarını anlamaya çalışırken aslında sosyal evrimin modernleşme teorileriyle o toplumların Batı eksenli tarihe nasıl eklemeneceklerini de araştırıyorlardı. Bu anlamda da kültürden bağımsız bir bilimsel alanın varlığını iddia etmek zor. En çarpıcı ve bence en olumsuz sonuçları görülen, 1980 sonrası Oryantalizm'dir. Bu dönem oryantalistlerinin birçoğu -ilk oryantalistlerin aksine- zihnî ve entelektüel kaygıdan uzak, son derece pragmatik bir siyasal misyonla çalışmalar yaptılar. En kötü örneği Daniel Pipes'ta görülür. 1970'li yılların ortasında yazdığı kitapla birçok batılının zihninde zararlı tohumların ortaya çıkmasına sebep oldu. 11 Eylül'den sonra Daniel Pipes'ın yazdıklarına baktığınızda ürperirsiniz. Nasıl bir bilim adamı bunları söyler! 11 Eylül'den iki ay sonra bir dergide çıkan yazısında diyor ki: Müslüman olduğu görüntüsü veren her hangi birini hiçbir gerekçe göstermeden polis arayabilmeli, sorguya çekebilmeli ve bu da insan haklarına aykırı görülmemeli. Çünkü kolektif güvenlik kişisel güvenlikten önce gelir. Ayrıca bunun İslam'a karşı olduğunu da düşünmeyin. Çünkü burada potansiyel bir şeyi engelleme çalışması vardır. Bunu sözlerin sahibi Daniel Pipes, Yahudi kökeni dolayısıyla Filistin meselesinde son dönemlerde daha da kötü ve olumsuz şeyler yazdı. Entelektüel alanda televizyonlara çıkarak bir imaj oluşturuyor. İşte en kötü Oryantalizm, bunu körükleyen Oryantalizm oldu. Ve bu dönemlerde de, bunu yapanlar, bu Oryantalizm'i besleyenler, imaj kazandıran bir atmosfer içinde bulunuyorlar.

III. GELECEK PROJESİYONLARI

Şimdi son olarak, bütün bu birikim üzerinde gelecek ile ilgili neler söyleyebileceğimize bakalım.

i. Birincisi, Batı ve İslâm dünyası, iki statik dünya değildir, Batı da hızlı değişiyor, hızlı bir dönüşüm yaşıyor; İslâm dünyası da hızlı bir dönüşüm yaşıyor. Sürekli yenilenen, sürekli değişen iki dünyadan bahsediyoruz. Artık stratejik bir algılamayla olaylara bakamayız. Batılılar da bakamaz, biz de bakamayız. Batılılar da kafalarındaki, 19. yüzyılın ortalarında, sonlarında yazılmış, oryantalist bir kitabın algılamasıyla İslâm'a bakamazlar; bakarlarsa hataya düşerler. Hatta 1970'li yıllarda yazılan kitaplarla yetinemezler. Biz de Batı'yı tek ve statik bir dünya olarak göremeyiz. Şimdi şu soruyu da kendimize sormak durumundayız: Bu kadar oryantalist çalışma ve bu kadar arka plan var. Bizde ne kadar oksidentalist çalışma var, yani Batı eksenli, Batı'ya dönük çalışma var? Amerikan toplumunu ne kadar tanıyoruz? Almanya'da yaşayan 2,5 milyon insanımız var, Alman toplumunu ne kadar tanıyoruz? Hangi Alman düşünürü etrafında, oryantalistlerin Müslüman düşünürleri hakkında yaptıkları kadar çalışma yaptık! Hangi batılı düşünce ekolü üzerinde batılı kaynakları kullanarak bir yorumlama, o kavramları tekrar inşa etme konusunda çaba gösterdik. Onların yaptığı gibi, bunlar olmadan, Oryantalizm'den şikayet, hakkımız değil. Çok ciddî bir meydan okumayla karşı karşıyız. Yani bu kısa dönemde halledilecek bir problem de değil. Bir konferans başlatır, tetikler, bu konferansların artması lazım. Ama her şeyden önce olaya bakışımızı, zihniyetimizi değiştirmemiz lazım. Önümüzdeki dönem, geçen dönemlere göre çok daha çetin olacak. Ve bu çetinlik eskiden olduğu gibi askerî güçle ilgili olmayacak. Şeyh Şamil Ruslara 30 sene askerî yolla direnebildi. Biz İstiklal Harbi'ni büyük güçlere karşı yapabildik. Askerî mücadelede nihâî taraflar bellidir. Sizin zihniyetiniz

üzerinde bir transformasyon gerçekleşmedikçe, onu -tabiri caizse- def edebilirsiniz. İslam Dünyası üç büyük meydan okuma gördü:

- i. Haçlılar,
- ii. Moğollar,
- iii. Batı sömürgeciliği.

Haçlılar ve Moğollar çok kısa sürede tesirsiz hale geldi. Hatta, Hindistan'da İslâm'ın yayılması ya da Tataristan'a doğru gitmesi büyük ölçüde Moğolların tesiriyle oldu. Ama Batı sömürgeciliği, bununla birlikte gelen Oryantalizm ve onun arkasındaki tarihî arka plan çok daha kalıcı tesirler yaptı. Çünkü zihniyetimiz dönüştürmeye başladı, kendimize olan güvenimizi ortadan kaldırdı, tarihte var olup olmadığımız konusundaki bilincimizi yok etti, alternatif kaynaklarımızı kurutmaya başladı. Öyle bir Türk aydını çıkıyor ki, bırakın İslâm kaynaklarına, Hint kaynaklarına, 19. yüzyıl Osmanlı kaynaklarına bile referans yapma ihtiyacı duymuyor. Dîvân edebiyatının lise müfredatından kaldırılmasına kadar gelen tartışmaları hatırladığımızda böyle çetin bir döneme çok hazırlıksız girdiğimizi görürüz. Bu hazırlığı yapacak olanlar da, üniversite kurumlarıdır, araştırma kurumlarıdır ve özellikle bu alanda, Oryantalizm'in İslâmiyet konusundaki çalışmalarında İlahiyat fakülteleridir. Bu özel misyonu uygulamaya ihtiyacımız var.

ii. İkincisi, iki statik dünya yok, artık sürekli değişen ve sürekli nabzını tutmak zorunda olduğumuz bir dünya var. Kendimizi buna hazırlamalıyız. 11 Eylül'den sonra yeni bir dönemde, bu dünya hem olumsuz yönüyle düşmanlıklar üretti, hem de olumlu yönüyle ilgi üretti. Amerika'da olduğum sırada bir gösteriye denk geldim. Küreselleşme yanlıları ve Filistinliler birlikte İsrail'i protesto ettiler. Washington'da ondan 15 gün önce de Yahudilerin gösterileri vardı. Bu çarpıcı iki tabloyu televizyondan seyretme imkanı buldum. Orada Yahudilerin gösterisinde, sadece beyaz Amerikalı ve Yahudi göstericiler var, ama Filistinlilerin gösterisinde her renk ve her tonda insan var. Yani, sadece Araplar değil, Latin Amerikalılar, Amerikalılar, hatta Çinliler, hatta Yahudiler. İsrail'in tavrını benimsemeyen Yahudiler özel kıyafetleriyle gelip katılmışlardı. Yoğun bir ilgi var ve bizim bu anlamda artık geleceğe dönük bakışımızda değişiklikler yapmamız gerekir. Hatta sadece Oksidentalizm yapmamız da yetmez. Bir anlamda, bizim de, Batılı anlamda ama kendi perspektifimizle Oryantalizm yapmamız gerekecek. Yani Hint ve Çin'i yeniden tanınamız, onlarla olan ilişkilerimizi yeniden gözden geçirmemiz gerekecek. Niye, çünkü şu anda dünyanın beş büyük ekonomisinin üç tanesi Batı-dışı ekonomi. Birincisi, Amerika; ikincisi: Çin; üçüncüsü, Almanya; dördüncüsü Japonya; beşincisi, Hindistan.

Biz eğer İslâm medeniyeti olarak, Batı-Doğu arasındaki gerilimde bir misyon üstleniyorsak bir yönümüzle Batı çalışmalarına, diğer yönümüzle Çin ve Hint çalışmalarına yer vermemiz gerek. Yani eğer Hindistan'ı anlayacaksak, Hint'le diyaloga gireceksek yeni bir el-Bîrûnî çıkarmamız lazım. Kendimizi bu döneme, bu donanıma, hazırlamamız gerekecek. Bu hazırlık için de, dört -diyeceksiniz ki iki, dört diye diye artıyor; bu dört son dört(!)-, dört tane temel prensip tavsiye ve teklif etmeyi, paylaşmayı düşünüyorum.

i. Birincisi, Batı merkezli ve siyasî içerikli Oryantalizm'le yeniden yüzleşmek, derinlemesine yüzleşmek; detay okumalarla değil, hatta korkuyla ya da nefretle de değil, ne dendiğini anlayarak ciddi bir yüzleşme içine girmek şart.

ii. İkincisi, bu yüzleşme yetmez; alternatif bir yaklaşım da geliştirmek gerek. Bu yaklaşım da eskiden olduğu gibi, bir oryantalist ekolün önemli bir kitabını okuyup onun tesirinde kalarak, onu bize aktarma şeklinde bir yaklaşım olmamalı. Bu da yapı-

labilir; bunda da açıkçası bir problem görmüyorum. Eğer, içeride canlılık doğuracaksa. Genelde bizde olan, 19. yüzyıl sonralarında Fransa'daki akımların bize yansması gibi yaklaşımlarla da yetinmemek zorundayız. Kendimizi tarihin içinde alternatif bir tarih anlayışını da barındıracak bir şekilde bir özne kabul etmeliyiz. Bir zne olup Batı'yla ve Batı'nın entelekteliyle yeni bir etkileşim alanı, yeni bir ilişki içine girmeliyiz. Ama bu ilişki bu sefer etken bir oryantalist ile edilgen bir Doğu arasında değil de; özne, kendi medeniyeti içinde kendi doğrularını savunan bir Batılı bilim adamı ile kendisi de özne olduğu bilincinde olan, bir varoluş sıkıntısı çekmeyen, kaynaklarına güven duyan, ayakta durabilen, onun normlarını hiç çekinmeden ortaya koyabilen, onun kavramsallaştırmalarını, kategorilerini yeniden oluşturabilen ve gerekirse orada ortaya çıkabilecek siyasal yzleşmelerin her türlüsüne de hazır olabilecek bir Doğulu bilim adamı arasında olacaktır.

Tarihte ilk defa, ki bu çok önemlidir bizim için, Müslümanlar çoğunluklar halinde, büyük sayılar halinde azınlık olarak yaşıyorlar. Biz hiçbir zaman kişisel azınlık, tekten azınlık gruplar dışında gayrimüslim idareler altında azınlık olarak yaşamadık. Bugün ise Amerika'da, Almanya'da, Fransa'da Müslümanlar ikinci büyük din topluluk. şu anda dünyada yaşayan Müslümanların 1/3' azınlık durumunda. Bu azınlıkların kendi buldukları medeniyetle, kültürle hesaplaşmaları var. Bunlar da yeni insanlar üretecek. Yani, Amerika'da iki nesil sonraki insanlar çok daha farklı alternatifler üretecek. Bu da yeni bir etkileşim getirecek. Ama bu etken ile edilgen, özne ile nesne arasındaki bir iletişim değil, şahsiyetli ve onurlu, iki veya daha çok öznenin ilişkisi haline gelecek. Bu özneyi biz çıkarmak zorundayız. Üniversiteler olarak, hocalar, akademyalar olarak yeni nesilleri bu bilinçte yetiştirmek zorundayız. Bu özneyi çıkardığımızda Oryantalizm bizim için bir tehdit olarak görülmemeye, bilakis bir ilgi alanı olarak görülmeye başlayacak. En fazla ilgilenmemiz gereken bir alan haline gelecek. Bu çerçevede kendimizi ve öğrencilerimizi, vremizi, genelde Türkiye'yi ve İslâm Dünyasını, asıl 10 sene, 20 sene sonrasının gelecek projeksiyonları içinde, bu meydan okumalara hazır olarak yetiştirmek zorundayız.

Bütün bu gelişmelerde, Türkiye'nin çok özel bir konumu var. Ve bu özel konum içinde de bizim yklenmemiz gereken sorumluluklar var. Cesurca, zgven içinde, ama bir anlamda bütün kllyat ile hesaplaşırken, mütevazi bir hesaplaşmanın, bir yenilenmenin, bir açılımın da içinde olmamız lazım. Ben bu tür konferansların tümünü böyle bir açılım olarak görüyorum. Gelecek nesiller buna ihtiyaç hissedecektir. İslâm medeniyetinin varoluşu ancak bu şekilde söz konusu olabilecek ve İslam medeniyeti ancak böyle kaim olacaktır. Zamanlaması dolayısıyla, sayın Dekanımız başta olmak üzere, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni, tertip heyeti ve katılımcıları tebrik ediyorum. Gerçekten önemli bir konuyu tekrar açtılar, getirdiler. Hem konferansın başarılı olmasını, hem de gelecekteki bu hesaplaşmalardan yz akı ile ıkmamızı diliyorum. Teşekkr ederim.

“ORYANTALİZM” ÜZERİNE BİR ‘GİRİŞ’ DENEMESİ

Hilmi YAVUZ*

AN INTRODUCTORY ESSAY TO ORIENTALISM

Orientalism is a science from one point of view, is an ideology for another. It is possible to say that orientalism is comprehended as an ideology in Turkey.

Westernization an modernization stay behind this mental comprehension. As a civilization project, Westernization was not being a European but it was a project insisting to be like a European. If We ask the question of Shakespeare’s famous character changing like, the main problem was to be or like to be.

To be a European means to take possession of a civilization for oneself wholly. To be like a European means to take possession of only one part of that civilization for oneself. To take possession of being a European wholly means to be aware of civilization is constructed by concepts. Whereas to take possession of being like a European partially, by symbols! Reformists admit that playing piano for a women and speaking French for men are sufficient to be a European.

Whereas, these are just symbols and these indicate not to be a European but like a European. Unfortunately, it is so lately realized that to be a European is not signified by such symbols, but it is signified with a few concepts such as “Human Rights”, “Democracy” and “Civil society”.

Uzun bir süredir ‘Oryantalizm’ üzerine yazıyorum. Bu yazılar, bizim insanımızın bilinç dışında yapılanmış olan bir ideolojinin zihinsel arka planını araştırmak amacını taşıyorlar.

‘Oryantalizm’ bir açıdan bakıldığında bilim, bir açıdan bakıldığında ise, ideoloji. ‘Oryantalizm’in Türkiye’de bir ideoloji olarak alımlandığını söylemek mümkün. Bu alımlamanın zihinsel arka planında, Batılılaşma veya Modernleşme duruyor. Batılılaşma, bir ‘medeniyet projesi’ olarak, ‘Avrupalı olma’yı değil, ‘Avrupalı gibi olma’yı dayatan bir projeydi. Shakespeare’in o ünlü kahramanının sorusunu değiştirerek söylersek, asıl mesele, ‘olmak’ mı, yoksa ‘gibi olmak’ mı meselesi idi.

‘Avrupalı olmak’, bir medeniyeti bütünüyle temellük etmek manasına gelir; ‘Avrupalı gibi olmak’sa, o medeniyetin bir parçasını temellük etmek! Bütünüyle temellük etmek, bir medeniyetin kavramlarla inşa edildiğinin idrakinde olmaktır; parçalı temel-

* Mütefekkir, şair, yazar, Bilkent Üniversitesi, h.yavuz@zaman.com.tr

lük ise, simgelerle! Tanzimatçılar kadınlar için piyano çalmayı, erkekler içinse Fransızca konuşmayı 'Avrupalı olmak' için yeterli sayıyorlardı. Oysa, birer simgeydi bunlar ve 'Avrupalı olma'yı değil, 'Avrupalı gibi olma'yı işaret ediyorlardı. 'Avrupalı olma'nın bu neviden simgelerle değil, 'İnsan Hakları', 'Demokrasi', 'Sivil Toplum' gibi birtakım kavramlarla ifade edildiği, maalesef, çok geç idrak edilmiştir.

Oryantalizm, işte tastamam burada devreye girdi ve gerçek manada Batılılaşma (Avrupalılaşma, Modernleşme) sürecinin yerini alarak onu ikame etti; 'Avrupalı olmak'ın yerini, 'Avrupalı gibi olmak'ın aldığı bir zihinsel süreç...Bilinç dışımızda yapılan ve entelektüel cehd ile deconstruction'a tabi tutulması gereken bir süreç...

Aydınımıza, önce kendi zihinsel hamulesini temizlemekten başlayan radikal bir entelektüel tasfiye görevi düşüyor. Bu sayısıyla 'Marife', bu manada hayırlı bir başlangıçtır.

ORYANTALİZMDEN OKSİDANTALİZME ORYANTALİSTLEŞME

Oryantalizm, çoğumuz ayırında değil ama, Türkiye'nin zihin ufkunu kuşatan, baştan başa kuşatan vahim bir ideoloji. Ve bu ideolojinin söylemi bilinç dışımızda derinleşip yapılanıyor; gündelik hayatımızda giderek daha fazla yer kaplıyor. Birebir insanî ilişkilerimizde oryantalizmi duyumsamamak olanaksız! Aynı tarihi taşıyan özneler olarak insanların, birbirlerine 'öteki' muamelesi yaptıkları bir tuhaf yabancıklık!..

Tuhaf ve elbette manidar! Batılılaşma bizi, bir kimlik etiketleme iddiasıyla giriştiği o yaralayıcı işleme ikiye böldü. Değişmeyen Doğulular, yani Gelenekçiler ve değişen Batılılar, yani Modernler! Şaşırılmamak gerek: Bryan Turner'in de belirttiği gibi,¹ oryantalist söylemin temel özelliği 'Batı'nın emsalsizliğini vurgulamak için Doğu'yla farklılığının altını çizmek'tir. Bu farklılık, oryantalist söylemde Doğu'nun statikliğinde, değişmezliğinde temellenir temellenmesine de, bu değişmezliğin asıl nedeni, İslâm'dır. Uygarlık 'değişme' demektir ve oryantalistlere göre İslâm, bir 'medeniyet kurmayı hiçbir zaman aslî ve temel bir görev olarak' görmemiştir. İslâm'ı sadece değişmeyen dogma olarak din tarafı ile kavrayıp, onu aynı zamanda değişen bir uygarlığın kurucusu olarak kabul etmeme, oryantalist söylemin alâmet-i fârikasıdır. Bir uygarlıktan değil, olsa olsa bir dinden söz edilebilir İslâm bağlamında ve Batılılaşma, İslâm'a, onda sözümona eksik olanı, yani, uygarlığı getirecektir!

Oryantalizmin 'çağdaş uygarlık düzeyi' ile bütünleşmesi, işte bu ideolojik dolaşımınla gerçekleşti. Oryantalizm önce, 'çağdaş uygarlık düzeyi' söylemine eklenildi; sonra, onun yedeğinde, yavaş yavaş ve ihtiyatla zihinlere sızdı; sızma işlemi bütün bir zihniyeti kuşatır kuşatmaz da, oryantalizm kendisini 'çağdaş uygarlık düzeyi'nin ta kendisi ilan etti! *Türkiye'nin Batılılaşması değil, oryantalistleşmesi* süreci böylece tamamlandı.

Bunun önemli bir saptayım olduğunu düşünüyorum. Toplumu Batılılaşmış (modern) ve Batılılaşmamış ya da, Batılılaşmaya ayak diretmiş (geleneksel) iki kesime bölme marifeti oryantalizme aittir ve bunun da adı *oryantalistleşmedir* elbette; Batılılaşma değil!

Şimdi Türk oryantalizminin ayırt edici özelliğine geliyoruz. Oryantalizm, Türk 'modern'lerine bir kimlik ve bir 'aidiyet' atfederken, Türk gelenekçilerine, deyiş yerindeyse 'negatif bir kimlik' atfetmeyi de ihmal etmedi; gelenekçileri modern'lerin mef-

¹ Bryan S. Turner, Oryantalizm ve İslâm'da Sivil Toplum Meselesi, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar, Oryantalist İdeolojinin Ekstirisi* (ed. A. Hüseyin, R. Olson, C. Küresi), İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, s. 37 vd.

hum-u muhalifiyle tanımladı. Ve bence asıl önemlisi, bu iki kimliğin bir arada bulunmalarını olanaklı kılacak yapıların inşasına izin vermedi. Bu iki kesimin birbirine düşman konumda bulunmaları, oryantalizmin kendini yeniden üretebilmesinin 'olmazsa olmaz koşulu'ydu çünkü...

Gelenekçilerle modernlerin bir arada yaşamalarını olanaklı kılacak zihinsel yapılar, Anthony Giddens'in '*modernliğin düşünürselliği*' (reflexivity) diye kavramlaştırdığı yapılar. Yani modernlik, toplumun gündelik hayata akışının geçmişle olan 'aslî bağlantısı'nı koparsa bile, 'önceden yapılmış olanlarla yeni bilgilerin ışığında' ilkeli bir biçimde savunulabilecekleri örtüştürür. Bunun anlamı, Giddens'in ifadesiyle şudur: 'Modern toplumların en modernleşmişinde bile gelenek, bir rol oynamayı sürdürür.'² Oryantalizm, gerçek bir modernleşme anlamına gelmediği için, geleneğin 'yeni bilgilerin ışığında' yeniden üretilmesini, ya da icad edilmesini gerçekleştirmek şöyle dursun, geleneği tasfiye edilmesi gereken lüzumsuz bir zihinsel hamule addederek karşısına aldı; gerektiğinde hor gördü, gerektiğinde göz ardı etti! Bu, oryantalizmin düşünürsellik yoksunu oluşundandı...

Sorunun bir de öteki yüzü var. Türk modernlerine, Batılılaşmış öznelere atfedilen (modern) kimliğin, bir Fransız'a, bir İspanyol'a, ya da bir Danimarkalı'ya atfedilen 'Avrupalı' kimliğinden muhteva olarak farklı olmadığını düşünenler fena halde yanıldılar ve bu safdilliklerini çok pahalı ödediler. Çünkü bu kimlik, Batılılaşmaya değil, sadece ve sadece *oryantalistleşmeye* izin veriyordu: Oryantalistleşme, yani kendi toplumunu bir 'Avrupalı gözülle' seyretme! Al gözüm seyreyle...

Türk gelenekçilerine atfedilen negatif kimlik ise, değişmeyen, tembel, durağan bir Doğu insanı kimliği idi. Avrupalı gözülle kendi toplumunu seyretmeyi reddeden bir kimlik... Oryantalizm, Doğulu gelenekçilere bu negatif kimliği atfetmekle yetinmedi, onu kendi anlamlandırma alanına çekti, bir 'öteki' olarak anlamlandırmaya girişti. Velhasıl, oryantalizmin misyonu, 'çağdaş uygarlık düzeyi'ne ulaşmak değil, Bryan Turner'in de belirttiği gibi, 'Doğu'nun sonsuz karmaşasını *anlaşılabilir* (abc) tipler, karakterler ve kurumlaşmalara indirgemek'ti. Gene onun deyişiyle, 'oryantalizm, Batı'nın tanımladığı ve kontrol ettiği kavramlar, tablolar ve kategorilerin içinde anlamlandırılacak garip, erotik, farklı, ama anlaşılabilir ve kavranabilir bir Doğu anlayışını ön plana çıkaran' bir söylemdi.³

Şimdi sorunun özüne geliyoruz. Doğu'yu anlaşılabilir tipler, karakterler ve kurumlara indirgemek! Bunun için de bir semiyoloji, özel bir *oryantalist semiyoloji* gerekiyordu; üretildi de! Doğulu'nun (değişmeyen gelenekçinin elbet!) sonsuz bir karmaşa (arabesk?) olarak görünen hayatının anlamlandırılmasını olanaklı kılacak bir işaretler sistemine ihtiyaç vardı. Esrarın, sırrın kökeni '*tasavvuf*' olduğuna göre, tasavvuf sembolizminden yararlanılabildi! Oysa, oryantalizm bu özel semiyolojiyi inşa etmek için tasavvuf sembolizminden yararlanmadı. Oryantalist semiyoloji görünmeyeni (gizemli olanı) tasavvufi işaretlerle kavrasa ve gösterenle gösterilen arasındaki sembolik bağlantıyı Doğu'nun *anlaşılabilirliği* için bir kod olarak kullansaydı, bu bir ölçüde kabul edilebilir bir yaklaşım olurdu. Böyle olmadı. Oryantalist semiyoloji, her 'gösteren'i herhangi bir uzlaşımaya dayanmayan bir sübjektif keyfiliğe bağladı. Tıpkı Ömer Seyfeddin'in '*Gizli Mabed*' öyküsündeki gibi...

² Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 40 vd.

³ Bryan S. Turner, a.g.e.3

Avrupalılaştırmamış, ihtiyar bir dulun evinde gece yatısına kalan 'şark meftunu' genç Frenk, 'hiçbir Avrupalı'nın tanımadığı bir sırrı, 'Gizli Mabet'i gördüğünü öne sürer! Ömer Seyfettin bu 'şark meftunu' Frenk'le alay etse de, deyiş yerindeyse, tersinden okunan bir oryantalist semiyolojiyi görmezden gelemez: Frenk delikanlısının 'mukaddes su kapları', 'tavanı akan odada suların toplandığı kaplardır; 'mânâsı bilinmeyen bir nisbet dahilinde' birtakım geometrik biçimlerle gerilmiş ipler, çamaşır ipleridir; bu iplere asılmış 'atalardan kalma relipler ise', yıkanıp asılmış çamaşırlardır, vb. Durum kendisine açıklanıp da, girdiği odanın 'gizli mabet' değil, evin sandık odası olduğu söylendiğinde, 'şark meftunu Frenk'in 'Sizin sandık odanızda bile öyle esrarlı, öyle anlaşılmaz, öyle müphem, öyle dinî bir hal var ki!' deyişi bile, bu oryantalist semiyolojinin temellerini gösterir bize. Doğu'da her işaret bir sır, bir gizeme gönderir oryantalisti; her işaret belirsiz, esrarlı bir dünyaya gönderme yapar! Zihinsel hayatımızı bilinç dışından kuşatan bu oryantalist semiyolojinin, bize kendimizi sahipsiz olmayan aynalardan göstermesi, bir semptomal cümlede dile gelir: 'Ne tuhaf insanlar bunlar, ne garip memleket burası?'

Orhan Pamuk'un *Kara* kitabındaki bu semptomal cümle bizi, birbirimize karşı esrarlı, gizemli birer 'öteki' gibi göstererek *oryantalize* ediyor. Oryantalize etmek, bir türlü yabancılaştırmak! İçinde, insanın ve her şeyin, gösterileni kasden keyfileştirilmiş bir esrarlı işarete dönüştüğü bu oryantalist semiyoloji, Orhan Pamuk'un (*Beyaz Kale* ve sonrası) romanlarının kurgusal mantığını oluşturuyor. Pamuk'un oryantalistliği, tasavvuf sembolizmine indirgenerek meşrulaştırılmaya çalışılsa da, boşuna! Pamuk'un tasavvuf sembolizmini kullanırken seçtiği işaretler, bu sembolizmin konvansiyonel işaretleri değil! Onlara, tıpkı Ömer Seyfettin'in 'şark meftunu Frenk'i gibi, kendi sübjektif gösterilenlerini atfediyor Pamuk; tasavvuf söylemini temellük ediyormuş gibi yapıyor. Tasavvufu yeniden üretmiyor, onu *oryantalize ederek* kullanıyor...⁴

BATILILAŞMA DEĞİL, ORYANTALİSTLEŞME...

Geniş ve kuşatıcı bir problem olarak 'Batı' sorununu belirgin kılabilmek gerekiyor. Kuşkusuz, burada sorulması gereken ilk soru, 'bizim için Batı'nın ne olduğu. Bu yüzden de, 16. ve 17. yüzyıl öncesi Batı bizi ilgilendirmiyor. Kısaca 'Bilim Devrimi' ile dönüşüme uğrayan Batı'dır bizim için önemli olan. Bu dönüşümün ortaya çıkardığı iki temel felsefe akımı var: Biri Kartezyanizm, ya da Fransız Rasyonalizmi, ötekiyse Empirizm ya da daha doğru bir deyişle, İngiliz Empirizmi. Aydınlanma ise 18. yüzyılda bu iki geleneğin bir sentezidir. Kant'ın 'Was ist Aufklärung?' (Aydınlanma Nedir?) adlı risalesinde dile gelen bir sentez...

'Bizim için Batı'nın tarihsel anlamı, Aydınlanma'dır. Daha başından itibaren, yüzünü Batı'ya çevirmiş olan Osmanlı bürokrasisinin (entelijansiyasının) zihnen temellük etmek istediği Batı, Aydınlanma olmuştur. Başta Namık Kemal üzere Tanzimat entelijansiyasının oluşumunda Aydınlanma düşüncesinin büyük bir yer kapladığı biliniyor.

1774-1820 yılları arası, Şerif Mardin'in 'I. Batılılaşma Dönemi' diye adlandırdığı dönem. Bu dönem, Batı'nın zihinsel olarak değil, deyiş yerindeyse teknolojik olarak temellükü dönemidir. Batılılaşma askerî bir sorun olarak ele alınmıştır. Ordunun donanımı ve savaşlarda görülen başarısızlıkların teknik anlamda giderilmesi öne çıkar.

⁴ Hilmi Yavuz, *Osmanlılık Kimlik Kültür*, İstanbul 1998, s.115-119.

İşte asıl 1826'dan sonradır ki, Batı'nın üstünlüğünün salt bir askerî üstünlüğe indirgenemeyeceği kavranmış, askerî üstünlüğün arkasındaki zihniyetin araştırılması işine girilmiştir. Tanzimat, işte bu anlamda bir zihniyet düzenlenmesidir. Aydınlanma, tastamam burada gündeme gelir.

Ancak şurasını unutmamak gerekiyor: Aydınlanma, 'millî düşünce geleneklerinin (Fransız Rasyonalizmi; İngiliz Empirizmi; Alman Ahlâkçılığı) dışında ve üstünde, kozmopolit bir gelenektir. Kısaca '*millî bir gelenek*' değildir Aydınlanma. Osmanlı entelijansiyası da, bir zihniyet olarak Aydınlanma düşüncesi ile karşı karşıya geldiklerinde, işin bu yanını farketmiş olmalıdır. Fransa'yı, İngiltere'yi ya da Almanya'yı değil de Avrupa'yı örnek almak, ancak Aydınlanma zihniyetinin temellükü ile mümkündür. Dolayısıyla Avrupalılaştırmanın Aydınlanma ile özdeşleşmesi, bu anlamda kaçınılmazdı Osmanlı entelijansiyası için... Batılılaşmak demek, Avrupalılaşmak demek, Aydınlanmacı olmak demektir.

Cumhuriyet entelijansiyası da bu anlamda Osmanlı'dan farklı değildir. Entelijansiyamızın 1839'lardan Cumhuriyete taşıdıkları Batılılaşma projesi, hiç kuşku yok, bir Aydınlanma projesidir. Bir başka deyişle, Cumhuriyet'in kurucuları ve onlara organik olarak bağlı entelijansiya için Aydınlanma projesi, Medeniyet projesiyle bir ve aynı şeydir.

Saniyorum, bütün sorun da buradadır: Avrupa'nın ya da Batı medeniyetinin, Aydınlanma ile eş anlamlı olduğu düşüncesi, hemen söyleyeyim, bizim Batılılaşma serüvenimizin, bana göre elbet, başarısızlıkla sonuçlanmış olmasının temel nedenidir. Sorun, Aydınlanma'nın Rasyonalite (büyük harfle) kavramını evrenselleştirmesindedir. Aslında, bu yanlış sadece Osmanlı ya da Cumhuriyet entelijansiyasına atfedilemez. Fransız (Burjuva) Devrimi, insan haklarını nasıl evrenselleştirdi ise, Aydınlanma da kendi rasyonalitesini (Bilime ya da 'objektif gerçeklik'e dayalı rasyonalite) evrenselleştirmiştir. Ancak Osmanlı ve Cumhuriyet entelijansiyasının göremediği ya da farkında olmadığı şudur: Avrupa'nın zihin tarihi, sadece Aydınlanma'dan, Aydınlanma düşüncesinden ibaret değildir. Başka türlü söyleysek, Avrupa, sadece 18. yüzyıla sınırlı olan Aydınlanma düşüncesine indirgenemez. Avrupa'nın zihin tarihi, kendi karşısını üreten süreçlerin tarihidir .

Avrupalılaştırma maceramız, Avrupa'nın bir 'Akıl' ve 'Rasyonalite' olarak kavranmasından öte bir şey değil. Üstelik, hangi rasyonalite? Aydınlanma düşüncesi, birbirinden farklı rasyonalitelerden sadece biri. Rasyonalite, söylemseldir. Her söylemin kendi rasyonalitesi var. Aydınlanmanın rasyonalitesi kendi dışında kalan bütün öteki rasyonaliteleri olumsuzlar.

Bir kez daha söyleyeyim: Avrupalılık ve Batılılaşma, bizim için Aydınlanma düşüncesinin temellüküyle eş anlamlı olmuştur. Bana öyle geliyor ki, bizim Avrupalılaştırmamızın temelinde bu yatıyor: Avrupa'yı çok dar ve sınırlı bir Aydınlanma projesi olarak idrak edişimizden kaynaklanıyor Batılılaşma maceramızın başarısızlıkla sonuçlanması... Geleneksel zihin yapımızın rasyonalitesinin, Aydınlanma rasyonalitesiyle bağdaşması söz konusu değil. Türkiye'ye 19. yüzyılın Avrupası'nın zihin yapısıyla baksaydık, kuşkusuz, çok farklı bir tablo elde ederdik.

Peki Aydınlanma bizi Avrupalılaştıramadıysa, bu serüvenin yaşandığı iki yüz yılın bilançosu nedir?

Öteden beri ve ısrarla söylediğim şudur: İki yüz yıllık Avrupalılaştırma serüveninin bizi getirip bıraktığı yer, oryantalizmdir. Biz Batılılaşmadık, oryantalistleştik, diye düşünüyorum. Oryantalizm, yani kendimizi Avrupalı'nın gözüyle görmek!

Batılılaşmadan kalkıp oryantalizme varmak! Ne hazin!..⁵

ORYANTALİZM VE AVRUPA BİRLİĞİ

Önce, koyu bir Katolik olan Almanya Başbakanı Helmut Kohl baklayı ağzından çıkardı ve biz fena halde içerdik. Daha sonra da Avrupa parlamentosu Hıristiyan Demokrat Grup Başkanı Wilfried Martens'den duyduk: Türkiye Avrupa Birliği için tam üyeliğe aday bir ülke değil! 'Çünkü' diyor Martens, 'Bizim önümüzde şu anda bir Avrupa medeniyeti projesi duruyor!'

Bu sözlere fena halde içerdik gerçekten. Hıristiyan Demokrat partilerin 'içlerindeki bağnazlık ve ayrımcılık zehirini' dışa vurduklarını söyleyenler çıktı; Bunlar Türkiye'nin medeniyetin beşiği olduğunu unuttular mı?' diyenler de! Kohl'ün ırkçı ve dinci bir fanatizm ile malûl olduğunu da hatırlamamıza vesile oldu bu tartışmalar... Ama bütün bu kuru gürültü sonucu değiştirmiyor: Avrupa Hıristiyan Demokratlar Zirvesi'nde Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliği konusunda aşlamayacak sorunlara sahip ve öteki adaylardan (Doğu Avrupa ülkeleri) farklı bir ülke olduğu gerekçesiyle 'liste dışı' bırakılması görüşü benimsendi. Asıl gerekçe, 'medeniyet farkı' elbet...

Medeniyet farkı, ya da Samuel Huntington'ın deyişiyle, 'medeniyetler çatışması!' Huntington, Kohl'ün ve Avrupalı Hıristiyan Demokratları'nın önündeki 'medeniyet projesi'nin entelektüel öncüsü. Globalleşen dünyada mücadelenin asıl kaynağının ideolojik ve ekonomik olmayacağını; insanlıktaki büyük bölünmelerin ve hakim mücadele kaynağının 'kültürel' olacağını söyleyen Huntington değil miydi? 'Medeniyetler birbirinden tarih, dil, kültür, gelenek ve en önemlisi de din yoluyla farklılaşırlar' diyen de o!

Şimdi eğri oturup doğru konuşalım, insan hakları, demokrasi vb. konusunda öne sürülen taleplerin birer 'bahane' oldukları açık! Gerçek neden, medeniyetlerin 'din' yoluyla birbirlerinden farklılaşmaları! Huntington'a göre, ideolojik bölünmeler ortadan kalkınca, 'Avrupa'nın bir yandan Batı Hıristiyanlığı ve Ortodoks Hıristiyanlığı arasındaki, öte yandan da İslam'la kendisi arasındaki kültürel bölünmesi' yeniden ortaya çıkmıştır. Yeniden, çünkü Batı ve İslam medeniyetleri arasındaki 'fay kırıkları' boyunca süregelen mücadele, 1300 yıldan beri var. 1300 yıldan beri, dikkat edilsin, yani Müslümanlığın ortaya çıkışından beri...

İslam'a bu karşı koyuşun, bir 'medeniyet çatışması' olarak meşrulaştırılmasının tarihi bir hayli eski. Huntington, aslında yeni bir şey söylemiyor; oryantalist söylemi tekrarlıyor. Gene de, Avrupa Birliği Hıristiyan Demokratları'nın bir 'medeniyet projesi'nden söz ediyor olmalarının özel bir anlamı var. Bir kere, Edward Said'in *Covering İslam'da* dile getirdiği durumun değiştiği anlaşılıyor. Said, 'İslam'la karşı karşıya getirilen Hıristiyanlık değil, hep Batı olmuştur.' diyor ve bunun nedenini şöyle açıklıyordu: 'Çünkü, varsayımına göre Batı, Hıristiyanlığı aşmış, ana dini Hıristiyanlıktan daha büyük bir şey olmuşken İslam dünyası farklılaşmış toplulukları, tarihleri ve dillerine karşın, dinin, ilkeliliğin ve geriliğin çamuruna saplanıp kalmıştır.' Oysa, şimdi ne görüyoruz? Batı, kendisini bir 'medeniyet projesi' olarak Hıristiyanlıkla özdeşleştiriyor ve bu kimliğini açıkça ortaya koyuyor!

Dedim ya, Avrupa Birliği Hıristiyan Demokrat Grubu'nun bu tavrına fena halde içerdik. 'Medeni' sayılmamak, ya da bir 'medeniyet projesi'nin dışında bırakılmak,

⁵ Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, İstanbul 999, s.42-44.

en azından son yüzyıldan beri 'çağdaş medeniyet düzeyi'ni tutturabilmek için yırtınan bir ülkenin insanları olarak bizi derinden yaraladı. Öyle ya, bunca çabadan sonra, hâlâ 'medenî' sayılmamak, gururumuza dokunmaz olur muydu? Biz kendimizi 'medenileşmiş' sayıyorduk ya, nasıl oluyor da Avrupa bunu görmezlikten geliyordu?

Aslında, bu son gelişmelerin bizi asla şaşırtmaması gerekirdi. Yıllardan beri, Avrupa'nın kendilerinden olmayanlara, haydi adlı adınca söyleyeyim, Hıristiyan olmayan 'öteki'lere karşı sergilediği zihniyet yapısının temelinde oryantallizmin çöreklediğini bilenler, Huntington'ın ya da Avrupa Hıristiyan Demokratları'nın öne sürdükleri görüşlere hiç şaşırmadılar. Dahası, Avrupa Dışişleri Bakanlarının Apeldoorn'da yaptıkları toplantıdan sonra yayınlanan açıklamalara bakarak, Güneri Cıvaoğlu'nun 'Durum' programında söylediği gibi, 'kaybettikleri eşeği bulmuş' gibi de olmadılar...

Hepimiz şunu iyice kafamıza sokmalıyız: Avrupalı için (ister Hıristiyan demokrat, ister sosyal demokrat, ne olursa olsun!) Türkiye'nin 'Avrupalı' sayılması söz konusu olamaz! İnsan hakları ihlalleri, sosyal ve ekonomik bakımdan geri kalmışlık vb. argümanlar, bir Hollandalı gazetecinin, Jos Krassen'in söylediği gibi, 'bahaneden ve ikiyüzlülüğten' başka bir şey değildir! Gerçek sorun, Türkleri Avrupa medeniyetinin bir parçası olarak kabul edememektir. Krassen şöyle diyor: 'İdeolojik savaş sürerken ve Sovyet tehdidi Avrupa'nın öncelikli endişesiyken, Türklerin başka dinden ve başka medeniyetten olmalarının hiç önemi yoktu. Ne zaman ki, soğuk savaş son buldu ve Türklerin artık Avrupa savunmasında bir rolü kalmadı, işte o zaman Avrupa gerçek yüzünü Türklere gösterdi. Böylece aldatmaca son buldu.'

Kendimizi aldatmayalım ve bu aldatmaca artık son bulsun: Kohl'ün yüzü oryantallizmin, Avrupa'nın ve Ehl-i Salıp'ın gerçek yüzüdür!.⁶

ORYANTALLİZM VE HIRİSTİYANLIK

Avrupa'nın bir kimlik olarak kendini inşa edebilmesi için, 'öteki'ne ihtiyacı olduğu öteden beri biliniyor. Bu 'öteki' 'Doğu' olarak işaretlenir: Batı'dan 'farklı', ama ondan 'aşağı', 'barbar' ve 'ilkel' bir Doğu imgesi! Peki ama, Edward Said'in 'Oryantalizm' olarak belirlediği bu işaretlemenin tarihi nedir? Ne zaman başlamıştır 'Doğu'nun 'öteki' olarak işaretlenmesi'?

Aslında bu tarih, Avrupa'nın kendi kimliğini inşa etmesinin tarihi ile örtüşür. Başka türlü söylersem, 'Doğu'nun 'öteki' olarak kurulması'nın (ya da işaretlenmesinin) oryantallist tarihi, Batılı öznenin kendini merkeze çekmesiyle belirlenen tarihten başka bir şey değildir.

David Morley ve Kevin Robins'in *Kimlik Mekânları*'nda, bu tarihle ilişkin olarak 1492 yılını, yani Amerika'nın keşfedildiği yılı öne çıkarmaları bana anlamlı görünüyor. Şundan: Gerek Hobsba-um'un, gerek Stuart Hall'un, gerek Todorov'un belirttikleri gibi, 1492 yılı, *sadece* Amerika'nın keşfedildiği yıl değildir: 1492, aynı zamanda İspanyol Emevileri'nin (Avrupa'daki Müslümanların) ve Yahudilerin İspanya'dan kovulmalarının da tarihidir: 'Böylece 1492, İspanya'nın içsel ötekileri (Mağribiler, Yahudiler) kovduğu, dışındaki öteki'leri (yani, Amerika kıtasının yerli halklarını H.Y.) keşfettiği *ikili* bir hareketin sembolüdür ve böylece bütün Amerika Latinleşecektir.'

Demek ki 1492 yılı, Avrupa kültürünün Hıristiyan bir kültür olarak tasavvur edilmesini mümkün kılan bir bütünleştirme veya merkezleştirme işleminin başladığı

⁶ Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.53-55.

tarihtir. Hiç şüphesiz, Hıristiyanlık ideasının tek bir cemaat olarak kavranmasının tarihi, aziz Augustinus'a kadar (M.S. 354-430) çıkar. Ancak bu tarih, bir merkezleşme tarihi değildir, olamazdı da! Çünkü, henüz bir 'öteki' yoktur ortalarda: Ne Müslümanlar vardır görünürde ne de Amerika kıtasının yerli halkı! Yahudilere gelince, onlar zaten siyasal bir iktidar olarak görünmemişlerdi hiçbir zaman...

Bir yanlış anlaşılmayı önlemek için söylemekte yarar var: Aziz Augustinus'tan önce de Asya ve Avrupa'nın (Doğu ile Batı'nın değil!) coğrafi mekân olarak ayrıldıklarını biliyoruz elbet. Mesela, Herodotos Tarihi'nde bu ayrıma rastlanır. Ama Herodotos'ta Asya ile Avrupa'nın kültürel birer mekân olarak işaretlenmediklerini belirtmek gerekiyor. Kültürel ayırım, Aziz Augustinus'tan önce Greklerle Barbarlar (Grek olmayanlar) arasındaydı. Avrupa'nın kendisini bir kültürel kimlik olarak konumlandırabilmesi içinse 'öteki'ne ihtiyacı vardı. Gerçi, bu konuda farklı düşünenler de yok değildir. Mesela M. E. Yapp, *Past and Present* dergisine yazdığı ve bence çok can alıcı bir yazıda, Avrupa'nın biricikliğini (*tekilliğini, uniqueness*) Akdeniz medeniyetinin yıkılışına bağlayanlar olduğunu söylemektedir. Gelgelelim, Avrupa'nın bir kültürel kimlik olarak kuruluşunun, Akdeniz medeniyetinin çöküşü gibi tarihsel bir nedene değil de, 'öteki'nin işaretlenmesi gibi zihinsel bir nedene bağlanması, bana çok daha makul görünüyor.

Öte yandan, birçok tarihçi için (mesela, Henri Pirenne) Avrupa İdeası, Mukaddes Roma Germen İmparatorluğu ile başlar. Onlara göre, İslam olmasa Karl V (Charlemagne) olmazdı!.. Dolayısıyla, Avrupa İdeası'nın iktidara ilişkin bir işaretleme ile başladığı söylenebilir. Kısaca, Batı'nın kültürel kimliğinin (Batı İdeası'nın) temelinde 'öteki'nin, öncelikle *siyasal olarak* işaretlenmesi yatmaktadır.

Siyasal işaretleme, 'öteki'nin ya asimile edilmesi ya da dışlanması anlamına gelir. Asimilasyon ya da dışlama, meşrulaştırıcı bir zemine oturtulmadığı sürece kaba güç ya da zorbalık demektir. Bu bakımdan 1492 tarihi, dışlamanın (Müslümanların ve Yahudilerin İspanya'dan kovulmaları) ve asimilasyonun (Amerika kıtasının Latinleştirilmesi) Hıristiyanlık gibi meşrulaştırıcı bir ideolojik/kültürel zemine oturtulduğu tarihtir. Dolayısıyla, Avrupalı özenin kimliğinin inşasında 'öteki' diye işaretlenenler, düpedüz 'Hıristiyan olmayanlar'dır! Ve, oryantalizmin tarihi, işte tastamam bu noktada, 'öteki'nin 'Hıristiyan-olmayan'la özdeşleştirilmesinin tarihi olur...

Bu yüzden 'öteki' olarak işaretlenenin, tasavvur edilen (hayalî olan) kadar, gerçek olan üzerine inşa edildiğini söyleyebiliriz. Mutlu Binark'ın Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayımlanan *Kültür ve İletişim Dergisi*'ndeki zihin açıcı ve önemli yazısında belirttiği gibi, 'Oryantalizm gücünü yoktan bir şeyi var etmesinden değil, olan bir şeyi olmayana (...) indirgemesinden' alır. Tıpkı Müslümanların tarihinin bir 'tarihsizliğe' mahkum edilmesi gibi...⁷

ZAMAN VE ORYANTALİZM

Dikkat etmiş olmalısınız, 'Zaman' kavramı daima bir geometrik biçimle simge-lenerek dile getirilir, getirilmiştir. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da örneklerini gösterir bunun: Aristoteles için 'Zaman' ('*Khronos*') bir *Sphaira*'dır ('küre'); Hegel ise 'Zaman'ın 'çembersel' ('*Kreislauf*') olduğunda ısrar eder. Biliyoruz: Eski Yunan düşüncesinde 'Zaman'ı bir 'doğru çizgi' ile simgeleyenler de var (Platon'un Parrnenides'i).

⁷ Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.56-58.

Bu simgeler bize neyi gösteriyor? Şunu, belki: Zaman, süregiden bir şeydir! Gerçekten, ister geri dönüşlü ('çembersel') ister 'ileri gidişli' ('çizgisel') olsun, bu simgelerle vurgulanmak istenen, 'Zaman'ın kesintisiz bir süreklilik, bir devam ediş içinde olduğudur.

Ama durum gerçekten böyle mi? Felsefe, özellikle Einstein'ın 'Görelilik Kuramı' ('*Relativite*') ile 'Zaman'ı, 'Uzam'la birleştirdi. Üç değil dört boyutlu bir evrende, nesnelerin bize üç boyutlu evrende göründüklerinden çok daha farklı bir biçimde görünecekleri konusunda bazı tezler ortaya atıldı. Ama ben, burada bu sorunu tartışacak değilim. Benim, asıl tartışmak istediğim şu: Müslümanların kendilerine özgü, farklı bir 'Zaman' kavramları var mı?

Hıristiyanların belki Platon'dan yola çıkarak 'çizgisel' ('iki boyutlu') bir 'Zaman' kavramına sahip oldukları söylenir. Peki, ya Müslümanlar? Louis Massignon, Müslümanların kendilerine özgü bir 'Zaman' görüşüne sahip olduklarını öne sürer ve bu 'Zaman'ın 'geri dönüşlü' ('réversif') ve 'kesintili' ('discontinú') bir 'Zaman' kavrayışı olduğunu söyler. Massignon'a göre, 'İlerleme' düşüncesiyle belirlenen 'zamansal şemalar' İslam için bir anlam ifade etmezler!.. 'Popüler' İslam Kelamı'na hâkim olan anlayış, doğanın kendi yasaları olmadığıdır. Allah, doğaya veya kendi sünnetine her zaman müdahale edebilir. Mucizeler ancak böyle mümkün hale gelir. Massignon, bu nedenle İslam'da 'Zaman' kavramının 'kesintili' ve tasavvufî bağlamda 'geri dönüşlü' ('aslına rüçû etme' ve 'Allah'da devam etme/Bekâbillah) olduğu, dolayısıyla da bir 'İlerleme' düşüncesini içermediği, böyle bir düşünceyi dışta bıraktığı kanaatindedir. Kısaca, Hıristiyanlıkta 'Zaman' bir 'çizgi' ve 'İlerleme', Müslümanlıkta ise, bir 'geri dönüş'tür.

Massignon'un bu düşünceleri, İslam'ın gelişme ve ilerlemeyi reddeden statik ve değişmez bir cemaati belirlediği ön yargısını meşrulaştırma gayesini mi güdüyor? Evet, öyle: Çünkü bu, oryantolizmin ta kendisidir; yani, İslam'da 'İlerleme' düşüncesi yoktur!

'Kavramsal Zaman' bakımından var olduğu öne sürülen bu fark, İslam'da 'Tarihsel Zaman' kavramıyla kapatılır. İslam, 'Kavramsal Zaman'ın yerine 'Tarihsel Zaman'ı, deyiş yerindeyse, ikame eder. Bu 'Tarihsel Zaman' anlayışı, büyük bir İslam düşünürü olan Yakub El Kindi'nin *Felsefe Risaleleri*'nde özlü ve incelikli bir ifadeyle şöyle dile getirilir: '(Geçmiş düşünürler) kendi düşünce ürünlerine bizi ortak ettiler ve sundukları mantıkî önermelerle gizli gerçeklere ulaşmanın yollarını kolaylaştırdılar. Onlar olmasaydı, bu kadar yoğun çalışmamıza rağmen, doğru önermelerden hareketle sonucu çıkarıp bilinmeyene ulaşmamız mümkün olmazdı. İşte bu birikim, geçmiş yüzyıllardan beri zamanımıza kadar süregelen yoğun ve yorucu çalışmaların sonucudur.'

Görülüyor: 'Tarihsel Zaman' kavramı bağlamında İslam, İlerleme'yi Geçmiş'ten Bugün'e bir ilerleme olarak temellendiriyor. Selahattin Hilav'ın belirttiği gibi, 'Eskinin ayıklanması(nın), yaratıcı bir biçimde aşılması(nın); geleneğin köklü bir değişikliğe uğratarak yüksek düzeyde yeniden üretilmesi(nin) bir yükümlülük olarak' karşımıza çıkması, tastamam bundan dolayıdır.

Gene de 'Zaman'ın bir gündelik hayat fenomeni olarak niteliksel (*kalitatif, keyfî*) ve niceliksel (*kantitatif, kemmî*) kavranması konusunda Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında fark olduğunu öne sürenler var. Buna göre, Hıristiyanlık niceliksel (yani, ölçülebilir) bir Zaman'ı, saat, dakika, saniye ve salise olarak hesaplarken, İslam böylesine niceliksel bir dakiklikten uzak bir 'Zaman' kavramını ('bir cıgara içimi') gündelik hayata hakim kılmıştır.

Oysa, yine tarihsel olarak bakıldığında, Hıristiyanlığın da İslam'ın da 'gündelik hayatta zaman' kavramını, rahmetli Prof. Sabri Ülgener Hoca'nın deyişiyle, başlangıçta, 'din ve diyanet' ile ilişkili bir fenomen olarak gördükleri muhakkaktır. Max Weber, Orta Çağ boyu, ilk defa, dakikası dakikasına taksim edilmiş bir zaman bilinci içinde yaşayan insanın, 'rahip' olduğunu söyler. Bugünlerde yayımlanan *Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı* adlı kitabında ise, Arno Borst, 'tek tek saatlerin Hıristiyanlar için önem kazanması, yaklaşık 540 yılında, İtalyan başrahip Nursialı Benedictus'un kaleme aldığı Tarikat Kuralları ve bunun zaman çizelgesi sayesinde olmuştur.' diyor. Bizde ise, yine Ülgener Hoca'nın deyişiyle, 'uzun zaman kuşak veya daha büyüğü yastık altında saklanan o iri, -çoğu priol marka- saat, insanımızın namaz vakti geldi mi diye ikide bir el ve göz attığı başlıca araçtır.'

Demek ki, gündelik hayat bakımından zaman, yani 'saat' düşüncesinin, (Hıristiyanlık veya İslam için fark etmiyor!) dinsel bir fonksiyonu yerine getirmek üzere gündelik hayata geçirildiğine en küçük bir kuşku yoktur. Bugün de böyle bir farklılıktan söz edilemez. Olsa olsa, din ve diyanet dışında 'saat'in gündelik hayatımıza girmesi, Batı'ya göre biraz geç olmuştur. Ama bu fark, bir mahiyet farkı değil, bir derece farkıdır, o kadar!

Oryantalizmin 'Zaman'ı aleyhimize kullanmasına geçit vermemeliyiz...⁸

OKSİDANTALİZM

Bir süreden beri 'Oryantalizm' üzerine yazılar yazıyorum. Bu meseleyi ısrarla (belki de 'inatla' demek daha doğru!) ele almamı yadırgayanlar olabilir, kabak tadı verdi, diyenler de! Doğrusu, bu meseleyi 'abarttığımı' söyleyenler kadar, haklılığımı (ve elbette ısrarımı) da teslim edenlerin mevcut olduğuna inanmak isterim. İnsanımızın, özellikle de aydınımızın zihin yapısını sinsî bir hastalık gibi kemiren oryantalistlerin Türkiye'nin entelektüel gündeminin bir numaralı meselesi olduğunu söylemek, gerçekten 'abartma' mıdır? Hiç sanmıyorum.

Bunları yeniden niçin yazıyorum? Şundan: Birkaç gün önce (21 Mayıs 1998) *Milliyet* gazetesinde, epeydir Amerika Birleşik Devletleri'nde bulunan sevgili dostum Şahin Alpay'ın bir yazısı yayımlandı: 'Oksidantalistler Nerede?' Alpay, son olarak Princeton Üniversitesi Yakın Doğu Araştırmaları Bölümü'nde Prof. Bernard Lewis'in 'Oryantalizm' konulu bir konferansını izlemiş. Lewis'in bu konferansta söylediklerini özetliyor Alpay ve toplantının sonunda, konuşmacının şu soruyu yönelttiğini belirtiyor: 'Acaba neden oryantalistlerden yakınıyor da, oksidantalistlerden hiç söz edilmiyor?'

Lewis'in bu sorusuna geleceğiz elbet. Ama önce önemli bir kavramsal nüans üzerinde durmam gerekiyor. 'Şarkiyatçılık', oryantalistin ('müsteşrik' de oryantalistin) sözlük karşılığı; ama, bugün bir anlam genişlemesine uğradığı apaçık olan oryantalistin kavramsal karşılığı değil! Özellikle, Edward Said'in o ufuk açıcı kitabından sonra oryantalistin, bir bilgi problemi olduğu kadar, bir hakimiyet ve iktidar problemi olduğu biliniyor. Dolayısıyla o, nispeten masum 'Şarkiyatçılık'ı, 'Oryantalizm'in karşılığı olarak kullanmamız söz konusu değil artık!

Gelelim 'Oksidantalizm'e! Bu kavramı açalım biraz: 'Oksidantalizm', 'Oryantalizm'in karşıtı. Yani, 'Oryantalizm', kısaca, nasıl Batılı gözlüklerle Doğu toplumlarına bakmak anlamına geliyorsa, 'Oksidantalizm' de tersine, 'Doğu'nun gözlükleriyle Batı

⁸ Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm Ve İslam*, s.62-64.

toplumlarına bakmak anlamına geliyor. Rahmetli Cemil Meriç üstadımız, 'Oksidantalist' için 'Müstağrib' karşılığını kullanmıştı; 'Oryantalist' için 'Müşterik'in kullanılması gibi...

Kültürden İrfana'da Ahmet Mithad Efendi üzerine yazdığı o gerçekten önemli yazısında Cemil Meriç, onun 'Batı'nın tanıtıcısı olduğu halde Doğulu kalan belki de tek müstağrib' olduğunu söyler. Peki, bir 'müstağrib' (yani, bir 'oksidantalist') olarak ne yapmıştır Ahmet Mithad Efendi? Cemil Meriç anlatıyor; şöyle: "İftiraya uğrayan bir devri, gafil ve hırçın bir intelijansiyaya karşı o savundu (...) Müşterikler Kongresi'nde Türk'ün ve İslam'ın haklarını Avrupa'nın kendini beğenmiş ilim adamlarına vakur bir celadette haykıran (...) yine üstadımızdır. İslam'a tevcih edilen her tenkit karşısında aşılmaz bir hisardır Mithad. İ'layı Kelimetullah uğrunda Hıristiyan dünyanın Katolik, Protestan bütün haçlılarına meydan okur. O kibar ve ağırbaşlı insan, din ve devletin haklarını korumak söz konusu olunca, kalemini kılıç gibi kullanır. Darülfünûn'da 'Dinler Tarihi' okutan üstat, Amerikalı Profesör Draper'in iddialarını 'Nizâ-ı İlim ve Din' adlı üç ciltlik eserde tuzla buz etmiştir."

Bernard Lewis'in sorusuna dönelim. Lewis 'Oksidantalistlerden (yani 'müstağribler'den) neden hiç söz edilmiyor?' derken neyi kastediyor? 'Oryantalistleri eleştiriyorsunuz da, oksidantalistleri neden eleştirmiyorsunuz?' gibi örtülü bir anlam içeriyor Lewis'in sorusu... Eğer doğru anladıysam, Lewis, Doğulu bakış açısı ile Batı'yı eleştirenlerin ('oksidantalistlerin, müstağriblerin') de eleştirilmesini istiyor. Veya, Şahin Alpay gibi anlarsak, 'Niye oksidantalist yok' diye mi soruyor?

Prof. Bernard Lewis, bir oryantalisttir (hem sözlük anlamıyla, hem de kavramsal anlamıyla!). Dolayısıyla, onun 'Oksidantalizmden niçin söz edilmiyor?' doğrultusundaki sorusunu anlamak mümkündür. Ama, ya dostumuz Şahin Alpay'ı? Bakın, Alpay ne diyor: 'Benim bu soruya verdiğim naçizane cevap şu: Ne yazık ki biz Doğulular, Batıların sahip oldukları çok değerli bir özelliğe, 'merak' denilen niteliğe fazlaca sahip değiliz. İmparatorluk çağlarımızda bile, Batı'yı ve Batılıları araştırma ve anlama konusunda, fazlaca çaba ve başarı gösterebilmiş değiliz.(...) Herhalde yine bu nedenle Doğu'yu anlamak için bugün de büyük ölçüde oryantalistlerin yaptıkları araştırmalara bağımlıyız. Evet, Doğu'da bilgi için bilgi edinmek, bir konuyu derinliğine araştırma ve öğrenme hassasının gelişmiş olduğu ileri sürülemez.'

Doğrudan söyleyeyim: Sevgili dostum Şahin Alpay, yukarıda alıntılıdığım sözleriyle 'tipik' bir oryantalist tavır sergiliyor: Doğu'ya, bize, Batı'nın gözlükleriyle bakıp, bizi Batılı değerlerle yargılıyor! 'Tipik bir oryantalistim, dedim. Bizim, Batılıların sahip oldukları çok değerli bir özelliğe, 'merak' denilen niteliğe' fazlaca sahip olmadığımızı söylüyor çünkü; dahası, 'Doğu'da bilgi için bilgi edinmek, bir konuyu derinliğine araştırma ve öğrenme hassasının gelişmiş olduğunun ileri sürülemeyeceğini' iddia ediyor! Bu, tastamam, 'oryantalizm' değil de nedir?

Şahin Alpay dostumuzun kaygıları boşuna! 'Batı'yı ve Batılıları araştırma ve anlama konusunda' her zaman (imparatorluk çağlarımızda bile!), büyük bir 'çaba ve başarı' gösterdiğimizden hiç şüphe edilemez. Sözü Cemil Meriç'e bırakalım: 'Hâlâ bir İslam tarihimiz yok. İkinci Meşrutiyet intelijansiyası, bir Abdullah Cevdet, bir Rıza Tevfik, bir İzmirli, bir Said Halim, bir Mehmed Ali Ayni, bir Şehbenderzade teker teker incelenmedikçe, böyle bir işi başarmamız düşünülemez. Oryantalizm, irfan tarihimizde böyle bir dönemin varlığından habersiz veya habersiz görünmek istiyor.'⁹

⁹ Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.70-72.

KUR'AN KIRAATLARINA YÖNELİK ORYANTALİST YAKLAŞIMLAR

Abdurrahman ÇETİN*

ORIENTALIST APPROACHES TOWARDS THE MANNERS OF READING THE QUR'AN

One of the subjects of interest for the Orientalists is the field of *'ilm al-qiraah*. They have interested more in the *shaz qiraats* and *zaif naqls* than the *sahih* ones in this field. However, the Orientalists have been selective in their studies in that they tend to have chosen the *naqls* that seem to support their arguments without further investigating the answers given to these particular subjects from the sound sources.

The Orientalists have attributed the causes of differences in qiraah (recitation) to "the written style of the mushafs," "the use of the synonymous terms," "mistakes of the Mustensikhs," and so on. The most important point that the Orientalists have, willingly or unwillingly, failed to see is the fact that the Qur'an have been transmitted not only as a written material but also as an oral tradition from generation to generation without any interruption in the chain of transmitters. Therefore, the differences in qiraah have been an essential part of this tradition from the very beginning.

This article is a critical analysis of the views of the Orientalists as well as the views of some of the Muslim scholars influenced by the Orientalists regarding the issue of the differences in qiraah.

I. KUR'AN'IN KORUNMUŞLUĞU

Makalemizde, üzerinde duracağımız esas konuya geçmeden önce, Kur'an-ı Kerim'in güvenilir ve sağlam bir şekilde günümüze ulaşması ve kıraatların mahiyeti hakkında kısa bilgiler verilmesi gerekli görülmüştür.

Bilindiği gibi Kur'an hem ezber, hem de okunma yoluyla nesilden nesile günümüze kadar ulaşmıştır.

Kur'an-ı Kerim, Yüce Allah tarafından, Cebrâil aracılığı ile peygamberimiz Hz. Muhammed'e (sav) vahiy yoluyla indirilmiştir: "Muhakkak ki bu (Kur'an), *âlemlerin Rab-*

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

bi'nin indirmesidir. Rûhu'l-Emîn (Cebrâil), uyarıcılardan olası diye, apaçık Arap diliyle onu senin kalbine indirmiştir." (Şuarâ 26/192)

Peygamberimiz (sav) kendisine gelen vahyi derhal ezberlemiş olurdu. Bu husus, daha ilk inen âyetlerde Yüce Allah tarafından garanti edilmişti: "... Sana O'nun vahyi tamamlanmadan önce Kur'an (okumakta) acele etme ve 'Rabbim, benim ilmimi artır' de." (Tâhâ 20/114). "Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma. Şüphesiz onu toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve onu okutmak bize aittir." (Kıyâme 75/16-17).

Hz. Peygamber, Yüce Allah tarafından kendisine vahyedilen Kur'an'ı hem ezberlemiş oluyor hem de insanlara okuyarak tebliğ ediyordu: "Kendi içinizden size âyetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, Kitabı ve hikmeti talim edip bilmediklerinizi öğreten bir Rasûl gönderdik." (Bakara 2/151). "Onlara âyetlerimiz açık açık okunduğu zaman, (öldükten sonra) bize kavuşmayı beklemeyenler: 'Ya bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir' dediler. De ki: 'Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben, bana vahyolunundan başkasına uymam. Çünkü Rabbim'e isyan edersem elbette büyük günün azabından korkarım.' De ki: 'Eğer Allah dileseydi onu size okumazdım, Allah da onu size bildirmezdi'..." (Yûnus 10/15-16).

Demek ki Kur'an-ı Kerim, Yüce Allah tarafından Peygamberimiz Hz. Muhammed'e (sav) Arapça olarak vahyedilmiştir. Peygamberimiz, Kur'an-ı Kerim'in tamamını ezberlemiştir. Müslümanlara hiçbir değişiklik yapmadan ve okuyarak tebliğ etmiştir. Bununla da yetinmemiş, gelen vahyi derhal yazdırmıştır.

Kaynakların ittifakla bildirdiklerine göre, ne zaman Peygamberimiz'e bir vahiy gelse, Peygamberimiz vahiy kâtiplerinden birini çağırır ve indirilen sûre veya âyetleri yazdırır ve bunun, o zamana kadar yazılanların neresine konulacağını bildirirdi.¹ Ayrıca O, gerekli tashîhi yapmak üzere, kâtibe yazdığını okumasını isterdi.² Bundan başka Peygamberimiz, gelen vahyi erkeklere okuduğu gibi, kadınlara da ayrıca tebliğ ederdi.³

İbn İshak (151/768) ve İbn Hişam (218/833)'in bildirdiklerine göre⁴, Hz. Ömer'in Müslüman olması hadisesinde, kız kardeşinin elinde bulunan Tâhâ sûresinin yazılı bulunduğu sayfa, Kur'an'ın daha ilk zamanlardan itibaren yazıldığını gösterir.

Esasen Kur'an'ın bir adı da "el-Kitâb"dır. Kitap denilince akla gelen ilk şey, yazılı bir metindir. Kur'an-ı Kerim'in Peygamberimiz zamanında yazıldığını gösteren birçok bilgi nakledilmiştir. Bu konuda Hz. Osman şöyle demiştir: Rasûlullah'a (sav) muhtelif sûrelerden birine ait bir âyet nâzil olunca, ilâhî vahyi yazan vahiy kâtiplerden birini çağırır ve ona şöyle buyururdu: "Bu âyetleri şu ve şu âyetleri ihtiva eden sûreye yaz."⁵ Abdullah b. Ömer'in, "Biz Kur'an'ı üzerimizde taşıdığımız halde, düşman memleketlerine gitmekten menedilmiştik."⁶ sözü de, Kur'an'ın yazıldığını gösterir. Peygamberimiz'in ilk dönemlerde: "Benden Kur'an'dan başka bir şey yazmayın"⁷ buyurması da, Kur'an'ın Peygamberimiz zamanında yazıldığını gösteren en açık delillerden birisidir. Kısaca ifade edersek, *Kur'an-ı Kerim'in tamamı, Peygamberimiz'in zamanında ve onun huzurunda yazılıp tespit edilmiştir.*

¹ Msl. bkz: Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 4; Ebû Dâvûd, *Salât*, 126; Tirmizî, *Tefsir*, 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 57, V, 185.

² Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, trc: M. Sait Mutlu, İstanbul-1965, s. 43.

³ İbn İshak, *Siyer*, tah: Muhammed Hamidullah, trc: Sezai Özel, İstanbul-1988, s. 203.

⁴ İbn İshak, *age*, s. 241; İbn Hişam, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, Beyrut-1971, I, 368.

⁵ Ebû Dâvûd, *Salât*, 126; Tirmizî, *Tefsir*, 10; İbn Hanbel, *el-Müsned*, I, 57.

⁶ Buhârî, *Cihad*, 129; Müslim, *İmârât*, 92-94.

⁷ Müslim, *Zühd*, 72.

Peygamberimiz, Kur'an'ı en mükemmel bir şekilde, hatasız ve eksiksiz olarak insanlara ulaştırmıştır. Esasen aksi de düşünülemez. Nitekim Yüce Allah bu hususta şöyle buyurmuştur: "Ey Rasûl! Rabbin'den sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır..." (Mâide 5/67). "Kur'an, âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir. Eğer Peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kiskıvrak yakalardık. Sonra da onun can damarını koparırdık. Hiçbiriniz buna engel de olamazdı." (Hâkka 69/43-47). "Onlara âyetlerimiz açık açık okunduğu zaman (öldükten sonra) bize kavuşmayı ummayanlar: Ya bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir, dediler. De ki: Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir..." (Yûnus 10/15).

Peygamberimiz Kur'an-ı Kerim'in korunması ve tebliği konusunda gereken hassasiyeti kendisi gösterdiği gibi, ashâbını da bu konuda yönlendirmiş; Kur'an'ın ezberlenmesini ve öğretimini teşvik etmiştir. O, Kur'an okuyan ve onunla amel edenlerin gıpta edilecek kimseler olduklarını,⁸ her harfine karşılık on sevap kazanacaklarını,⁹ okudukları âyetlerin kıyâmette onlar için birer nûr olacağını¹⁰ ve derecelerini yükselteceğini,¹¹ Kur'an'ın onlara şefaate edeceğini,¹² dünyada da kendilerini için huzur kaynağı olacağını¹³ ve ayrıca Kur'an dinlemenin de sevap kazandıran güzel bir davranış olduğunu¹⁴ bildirmiştir. Kur'an öğrenen ve onu öğretenlerin en hayırlı kimseler olduklarını¹⁵ açıklayan Allah'ın Elçisi, Kur'an'ı ezberleyen ve onunla amel eden hafızlara da ayrı bir değer vermiş ve onların Allah'ın ehli ve seçkin kulları¹⁶ ve meleklerle beraber olduklarını,¹⁷ cennete gireceklerini ve ayrıca aile fertlerinden cehenneme girmeyi hak etmiş on kişiye şefaate edeceklerini¹⁸ bildirmiştir. Bütün bunlardan başka Peygamberimiz'in irşad, imâmet ve yöneticilik görevi vereceği kimselerde, Kur'an'ı en çok bilenleri tercih etmesi de, bu konuya verdiği önemin delili olmaktadır. Meselâ O, Tebûk seferinde (9/630), Mâlik b. Neccâr Oğullarının sancağını Zeyd b. Sâbit'e vermiş ve: "Zeyd, Kur'an'ı çok iyi bilir. Kur'an ise mukaddemdir (önde ve önceliği olanı)." Buyurmuştur.¹⁹

Peygamberimiz'in gözünün içine bakan sahâbe, ilâhî vahye olan iştiaqları ve Allah Elçisi'nin emirleri doğrultusunda, bu yüce kelâmın okunması ve ezberlenmesi konusuna büyük bir duyarlılık göstermişlerdir. Onların gerek namazlarda ve gerekse namaz dışında çokça Kur'an okudukları bilinmektedir. Onlar, Kur'an okumadan geçen bir günü "can sıkıcı" olarak değerlendirmişlerdir. Konuyla ilgili haberlerde, çoğunlukla "haftada bir" veya "üç günde bir" hatim indirdikleri bildirilmiştir.²⁰ Onlar okuyacakları miktar kadar Kur'an'ı hiziblere (bölümlere) ayırırlar ve her gün bu hiziblerden birisini

⁸ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 17, 20; Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 243, 266-268.

⁹ Tirmizî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 16; Dârimî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 1.

¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 341.

¹¹ Ebû Dâvûd, *Vitr*, 20; Tirmizî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 18; İbn Mâce, *Edeb*, 52; Ahmed b. Hanbel, *age*, II, 192, 471 ve III, 40.

¹² Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 252.

¹³ Ebû Dâvûd, *Vitr*, 20; Tirmizî, *Kıraat*, 12; İbn Mâce, *Mukaddime*, 17.

¹⁴ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 31; Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 247-248.

¹⁵ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 21; Ebû Dâvûd, *Vitr*, 14; Tirmizî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 15; İbn Mâce, *Mukaddime*, 16.

¹⁶ İbn Mâce, *Mukaddime*, 16; Ahmed b. Hanbel, *age*, III, 127.

¹⁷ Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 244; Ebu Dâvûd, *Vitr*, 14; Tirmizî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 13.

¹⁸ Tirmizî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 13; İbn Mâce, *Mukaddime*, 17.

¹⁹ Buhârî, *Ezan*, 54; Müslim, *Mesâcid*, 289-291.

²⁰ Bkz: Ebû Dâvûd, *Salât*, 329; Tirmizî, *Kıraat*, 13; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 178; San'ânî, *el-Musannef*, Beyrut-1970, III, 352.

okurlardı.²¹ Üstelik bazı hadislerden, onların Kur'an'ı çok kısa zamanda hatmettikleri; Peygamberimiz'in de "Üç günden az bir zamanda Kur'an'ı hatmeden kişi, ne okuduğunu anlamamıştır"²² buyurarak gerekli uyarıda bulunduğu anlaşılmaktadır.

Sahâbeden sonra gelen nesiller de Kur'an'ın kıraatı konusunda aynı hassasiyeti göstermişlerdir. Asr-ı saadetten bugüne, Kur'an okunmadan geçen dakika yoktur, denilebilir. Nesilden nesile böyle öğretilmiş ve öğretilmektedir. Nitekim Kur'an Kursları'nda okuyanlar bilir: Küçük yaşlarda, iki üç yıl süreyle, iyi bir hocanın gözetiminde yetişen öğrenciler; tâlimiyle, tecvidiyle, tavır ve edâsıyla, âdeta hocasının bir kopyası olurlar. Bu meseleye vâkif olanlar, bu öğrencileri dinlediklerinde, kimden okuduklarını hemen anlarlar. Orta durumda olan bir öğrenci, 15 günde, sadece bir Sübhâneke'yi tâlim üzere okuyup başarabilir. Tâlimde, mehâric-i hurûfun yanı sıra, dudak hareketleri bile önemlidir. İşte bu, şifâhî naklin, sözlü öğretimin sonucudur ve kıraatta tevâtürün ta kendisidir. Tarafsız bir müsteşrik, Kur'an Kursları'nda uygulanan Kur'an öğretimindeki dikkat ve özeni birkaç gün izlemiş olsa, eminim ki Kur'an'ın korunmuşluğu üzerinde hiçbir şüphesi kalmaz.

Öte yandan, Ramazan ayında cami ve evlerde, radyo ve televizyonlarda okunan mukabeleler de, bir ibâdet olmasının yanında, Kur'an'ın muhafazasının kontrolü ve bu korunmuşluğunun isbatı demektir. Aslında bu uygulama, Peygamberimiz zamanında başlamıştır. Bilindiği gibi Peygamberimiz, Cebrâil'den aldığı Kur'an'ı, her Ramazan ayında ona arz ederdi. Cebrâil, bütün Ramazan gecelerinde bu maksatla Peygamberimiz'le görüşürdü. Vefat etmesinden önceki Ramazan'da bu arz, iki defa gerçekleşmişti.²³ Böylece Kur'an, indirildiği devirden günümüze kadar hem şifâhî hem kitâbî olarak, hâfızalarda ve Mushaf'larda en mükemmel şekilde korunmuştur.

Ayrıca onun, ilâhî koruma altında olduğu da unutulmamalıdır: "...Kur'an, aziz bir kitaptır. Ona önünden ve ardından bâtil gelemes. O, hikmet sahibi ve çok övülen Allah'tan indirilmiştir." (Fussilet 41/41-42). "Kur'an'ı biz indirdik, biz; onun koruyucusu da elbette biziz!" (Hicr 15/9).

Tarihî gelişim içinde bu konuya verilen önem aynı tarzda devam etmiş, ilâhî kelâmın doğru okunması açısından Kur'an öğretimi Tecvid, Kıraat, Resmü'l-Mushaf ve Vakf ve İbtida ilimlerinin desteğiyle köklü bir yapıya kavuşmuştur.

II. KUR'AN'IN KIRAATI

Peygamber Efendimiz, Kıyâme sûresinde de işaret edildiği üzere²⁴ aldığı vahyi derhal bellemiş olurdu. Bu bakımdan Kur'an'ın ilk hâfızı O'dur.

Öte yandan ashâb da kendi durumlarına göre Kur'an'ı ya tamamen veya bir kısmını ezberlemiş durumda idiler. Böylece Kelâmullah, hem yazı ile levha ve sayfalarda, hem de hâfızalarda muhafaza altına alınmıştır. Bununla beraber, onlardan hâfız olanların sayısı kesin bir rakamla tespit edilmiş değildir. Zaten, bir devirle ilgili olarak, ihtiyaç duyulmadığı için vaktinde yapılmamış bir tespitin, sonradan yapılacak araştırmalarla ortaya konulması mümkün değildir. Fakat bazı olaylar, sahâbe arasında çok

²¹ Ebû Dâvûd, *Salât*, 329; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 178; Ahmed b. Hanbel, *age*, IV, 9,323; Sehâvî, *Cemâlü'l-Kurrâ*, Mekke-1987, I, 124-188.

²² Ebû Dâvûd, *Kıraat*, 1; Tirmizî, *Kıraat*, 13, İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 178; Dârimî, *Salât*, 173; Ahmed b. Hanbel, *age*, II, 164,189; İbn Hibbân, *Sahîh*, Beyrut-1987, II, 68.

²³ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 7; Müslim, *Mesâcid*, 289.

²⁴ Kıyâme, 75/16-17.

sayıda hâfızın bulunduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Meselâ hicrî 4. yılda meydana gelen Bî'ru Meûne Vak'ası'nda 70 kadar hâfız sahâbî şehid olmuştur. Bundan başka, hicrî 12. yılda gerçekleşen Yemâme Savaşı'nda da en az 70 hâfızın (bazı rivâyetlerde 500, 700 ve daha fazlasının) şehid düştüğü kaydedilmekte ve hatta bu son savaşta, yüz bin kişilik düşman ordusuna karşı savaşan, on üç bin Müslüman askerin içinden üç bininin "kurrâ" olduğu, savaşın da bunların gayretiyle kazanıldığı bildirilmektedir.²⁵

Nakledildiğine göre Ebû Mûsa el-Eş'arî (vf: 42/663), bazı öğütlerde bulunmak üzere Basra'nın hâfızlarını çağırıncı, bu davete 300 civarında hâfız iştirak etmiştir.²⁶

Sahâbeden Ebu'd-Derdâ (vf: 32/652) da, sabah namazından sonra talebelerini okutmaya başlardı. Öğrencileri onar kişilik gruplara ayırır, her grubun başına bir öğretici tayin eder, kendisi de zaman zaman mihrapta oturarak, zaman zaman da gruplar arasında dolaşarak, çalışmalarını takip eder, sorulan suallere cevap verirdi. O, öğrencilerinin sayısının bazen 1600 kişiye kadar ulaştığını bildirmiştir.²⁷

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, Rasûlullah zamanında ve daha sonra, Kur'an-ı Kerim, pek çok sahâbî tarafından ezberlenmiştir ki, o devirde bunlara "kurrâ" denilirdi.

İsimlerini tespit edebildiğimiz hafız sahâbîlerden bazıları şunlardır: Ebû Bekr, Ömer, Osman, Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Muâz b. Cebel, Übeyy b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit, Ebu'd-Derdâ (Uveymir b. Zeyd), Ebû Zeyd Ensârî (Kays b. Seken veya Sâbit b. Zeyd), Ebû Mûsâ El-Eş'arî, Ubâde b. Sâmit, Abdullah b. Abbas, Huzeyfe, Talha, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Sâib, Abdullah b. Amr, Sa'd b. Ubeyd, Hâlid b. Zeyd, Ukbe b. Âmir, Amr b. Zeyd, Temîm b. Evs Dârî, Sa'd b. Nûmân, Sa'd b. Münzir, Mücemmi' b. Hârise, Füdâle b. Ubeyd, Mesleme b. Muhalled, Âişe, Hafsa, Ümmü Seleme, Ümmü Varaka binti Nevfel (Ümmü Varaka binti Abdullah b. Hâris).

Peygamberimiz daha Mekke'de iken, ashâbdan Erkam'ın evinde bizzat Kur'an öğretimine başlamıştı. Aynı şekilde hicret etmeden iki yıl önce, birinci Akabe Bey'atı'ni (Nisan 620) müteâkip, Mus'ab b. Umeyr'i, Evs ve Hazrec kabilelerinden Müslüman olanlara Kur'an öğretmek üzere Medîne'ye göndermişti.²⁸ Hicretten sonra da Peygamber Mescidi "dâru'l-kurrâ" gibi kullanılmış; burası her Müslüman'a açık bir mektep halinde Kur'an'ı öğrenen ve öğretenlerle dolup taşmıştı. Keza hicrî 2. yılda Mehrame b. Nevfel'in evinde Dâru'l-Kurrâ adını taşıyan bir Kur'an mektebi tesis olunmuştu.²⁹ Bundan başka, yine Hz. Peygamber devrinde Medîne'de, okul görevi de gören dokuz mescidin mevcûdiyetinden bahsedilmektedir.³⁰

Bu çalışmalar sadece Medîne'ye münhasır kalmamış, diğer beldelerde de devam ettirilmiştir. Muâz b. Cebel ve sonra, İbn Abbas Mekke'de, İbn Mesûd Kûfe'de, Ebû Mûsâ El-Eş'arî Basra'da, Ebu'd-Derdâ Şam'da, Müslümanlara Kur'an öğretmişlerdir. Taberî, 11. hicrî yılın olaylarını anlatırken, Rasûlullah'ın, Muâz b.Cebel'i Ye-

²⁵Bkz: Kurtubî, *Tefsir*, Kahire-1966, I, 10; İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, Kahire-ts., s. 9; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, Beyrut-ts., IX, 9; Süyûtî, *el-İtkan*, Beyrut-1973, I, 71; Abdülazim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, Kahire-ts., I, 235.

²⁶ Müslim, *Zekât*, 119.

²⁷ İbnü'l-Cezerî, *Çâyetü'n-Nihâye*, Kahire-1932, I, 606-607.

²⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, Beyrut-ts., III, 118.

²⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc: M. Said Mutlu- Salih Tuğ, İstanbul-1969, II, 77.

³⁰ Hamidullah, *age* ve yer.

men'e gönderdiğini ve Muâz'ın köy köy gezerek oralarda mektepler kurup yönettiğini kaydetmiştir.³¹

Peygamberimiz zamanında başlatılan bu uygulama, Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde de devam etmiştir.

Hz. Ebû Bekr devrinde, Rasûlullah zamanında yazılan sayfaların, bir kitap haline getirilmesi gereği duyulmuş ve Zeyd b. Sâbit başkanlığında kurulan bir komisyon tarafından bu "sahîfeler" bir araya getirilip düzenlenerek cem' edilmiş, adına el-Mushaf denilmiş ve halîfeye teslim edilmiştir. Daha sonra bu resmî Mushaf, ikinci halîfe Hz. Ömer'e, onun vefatından sonra da, Peygamberimiz'in zevcesi, Hz. Ömer'in kızı Hafsa'ya intikal etmiştir.³²

Hz. Osman zamanında ise bu Mushaf istinsah edilerek yeteri kadar çoğaltılmış ve belirli merkezlere birer nüsha ile birer Kur'an öğretmeni gönderilmiştir.

Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerim, Yedi Harf üzere nâzil olmuştur. Peygamberimiz, lehçe ve şivesi farklı olan kabilelere, kendilerine kolay gelecek kıraatla Kur'ân'ı öğretmiştir. Gerçi Yedi Harf, yedi lehçe anlamında değildir; çünkü kıraatlarda lehçe ile ilgisi bulunmayan farklılıklar da vardır. Ancak, genel bir anlayışla bunun lehçe merkezli olduğu söylenebilir. İşte Hz. Osman zamanında istinsah edilen Mushaf'larda, Kureyş lehçesi esas alınmakla birlikte, Müslümanlar arasında yaygın olan ve daha sonra mütevâtir kıraatlar bünyesinde yaşayacak olan vecihler de muhafaza edilmiştir. Nokta ve hareke bulunmayan bir yazı ile istinsâh edilen bu Mushaf'lara, bir vecih ile okunan kelimeler, nüshaların hepsinde aynı yazılmış; çok az sayıda bulunan, iki veya daha fazla vechi ihtiva eden kelimeler, (hareke ve nokta konulmadığına göre) aynı imlâ ile yazılınca hepsini içine alabiliyorsa, onlar da yine bütün Mushaf'lara bir imlâ ile yazılmıştır.

Meselâ Fâtihâ sûresindeki (ملك يوم الدين) âyetinin (ملك) kelimesinde iki kıraat vardır. Birisi mîm'in meddi ile, diğeri de medsiz kıratıdır.³³ Bu kelime bütün nüshalarda elifsiz yazılmıştır. Buna göre elifsiz yazılışı bir kıraatı, mîm'den sonra bir elif takdîri ile okuyuş da diğeri ihtiva etmiş olur.

Kezâ Sebe sûresi 19. âyetinde yer alan (رَبَّنَا بَاعِدْ) lâfzı, (ربنا بعد) şeklinde yazılmış ve bu kelimedeki (بَاعِدْ ، بَعْد ، بَاعِدْ) şeklindeki kıraatların³⁴ hepsi de, hareke konulmadığı için, aynı imlâ ile ifade edilebilmiştir. Aynı şekilde A'râf sûresi 149. âyetin sonunda yer alan (تَعْقِلُونَ) lâfzı, altta ve üstte iki nokta olmadan (تَعْقِلُونَ) şeklinde yazılarak, (تَعْقِلُونَ -) şeklindeki iki kıraatı³⁵ da kapsamıştır.

Buna karşılık çok az sayıda bulunan bazı lâfızlarda bunu sağlamak mümkün olmadığı için bunlar, ayrı ayrı nüshalarda gösterilmiştir. Meselâ Bakara sûresinin 132. âyetindeki (وَوَصَّى) kelimesi diğer bazı kıraatlarda, iki vav arasına bir elif ilavesi ile (وَأَوْصَى) şeklindedir.³⁶ Kezâ Tövbe 100. âyette yer alan (حَنَاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) lâfzı, bir kıraatta (من) ilavesiyle (من تحتها) şeklindedir.³⁷ Bunun gibi birkaç yerde görülen farklılıklar ise, ayrı ayrı Mushaf'larda gösterilmek sûretiyle muhafaza edilmiştir.³⁸

³¹ Hamidullah, *Hadis Tarifi*, trc: Kemal Kuşçu, İstanbul-1967, s. 23.

³² Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 3.

³³ Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teyisîr*, İstanbul-1930, s. 18.

³⁴ Dâni, *el-Muknî*, s. 13; Dâni, *et-Teyisîr*, s. 81; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 350.

³⁵ İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 257.

³⁶ Dâni, *et-Teyisîr*, s. 7.

³⁷ Dâni, *age*, s. 119.

liklar ise, ayrı ayrı Mushaf'larda gösterilmek sûretiyle muhafaza edilmiştir.³⁸ Böylece Yedi Harf ruhsatıyla gerçekleşen zenginlik muhafaza edilmiştir.

Bazı eserlerde görülen âhâd rivâyetler ise, sadece Kur'anî bir bilgi olarak kitaplarda nakledilegelmiştir. Mushaf'larda bulunmayan ve tevâtürle sâbit olmayan bu rivâyetler, hadis gibi, yalnızca Kur'an'ı yorumlamada ek materyal olarak değer taşımaktadır.

Hz. Osman'ın bu teşebbüsü ile, kıraatlar konusunda bazı Müslümanlar arasında görülen tereddüt ve ihtilâflar önlenmiş ve Kur'an hakkında çıkabilecek dedikodular da bertaraf edilmiştir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, "Yedi Harf" gerçeğine bağlı olarak Peygamberimiz, kolaylık olması için, her kabileye, kendilerine uygun olacak kıraatı öğretiyordu. Bunun tabii sonucu olarak sahâbenin, Peygamberimiz'den kıraat alış şekli ve dereceleri farklı bir durum arz ediyordu. Bu sebepten onlardan kıraat alan tâbiûnun da, kendilerinden sonra gelenlere kıraatları aktarımları, aynı şekilde farklı olmuştur. Bu durum, kıraatları kendilerine dayandırılan meşhur kıraat imamlarına kadar böyle devam etmiştir. Ancak önemle işaret edelim ki, nakledilen bu farklılıkların büyük çoğunluğu, kitâbî değil şifâhîdir; yani telâffuzla ilgilidir.

İşte böyle bir tarihî akış içerisinde, İslâm beldelerinde kurrâdan bazıları "kıraat, zabt, adalet, emanet, güvenilirlik, ilim ve dindeki olgunluk ve bu ilimle yoğun meşgûliyet" gibi sebeplerle, diğerlerine göre buldukları bölgede daha meşhur olmuşlar; halk onları bu konuda önder saymış ve onlardan öğrendikleri bu kıraatları da yine onlara nispet etmeye başlamışlardır.

Ebû Amr ed-Dânî (444/1053) ve İbnü'l-Cezerî (833/1429)'nin de dedikleri gibi, kıraatların bu imamlara nispet edilmesi, onların o kıraatı en çok zabt eden, en çok okuyan ve okutan, ona en çok yönelip ilgilenen kimseler olmasındandır. O imam, o kıraatı tercih etmiş, ona devam etmiş, nihâyet onunla tanınmış ve meşhur olmuş ve bu kıraat kendisinden alınır olmuştur. Bu bakımdan o kıraat, başkasına değil de ona izafe edilmiştir. Ancak bu izafet ve nispet, onun o kıraatı tercih edip ona devam ettiğini ifade eden izafettir; yoksa onun kendi icâdı, re'y ve ictihâdı mânâsına gelmez.³⁹

Başlangıçta hâfızlar ve kıraat imamları tarafından ağızdan ağıza, hocadan talebeye şifâhî olarak nakledilen kıraatlar, zamanla kitaplarda tedvîn edilmeye başlanmış; böylece, ortaya çıkabilecek karışıklık ve disiplinsizlik, ilk dönemlerden itibaren önlenmeye çalışılmıştır. Bu konudaki çalışmalar, tâbiîler devri sonlarında başlamıştır. Kıraat vecihlerini ilk araştıran, sahîh ve şâz kıraatları inceleyen ve bunların isnadlarından ilk söz eden şahsın Hârûn b. Mûsâ (170/786) olduğu⁴⁰; bu konudaki ilk eseri de Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (224/828)'ın yazdığı nakledilmektedir.⁴¹ Ancak, bu müelliften daha önce, Yahya b. Ya'mer (89/707), İbn Âmir (118/736), Ebû Amr (154/774), Hamze (156/772) ve Kisâî (189/805) gibi bazı kıraat imamları tarafından bu ilme dair bazı eserler yazılmıştır. Bundan sonraki yıllarda ve günümüze kadar gelen zaman sürecinde, bu alanda yüzlerce eser hazırlanmıştır.

Kıraatlar konusunda, zamanının ünlü bilginlerinden olan Ebû Bekr b. Mücâhid (324/935), hicrî 300 yılı civarında, *Kitâbü's-Seb'a* isimli eseriyle kıraatları yedi'ye tahsis

³⁸ Dâni, *el-Muknî*, s. 115.

³⁹ Ebû Amr ed-Dânî, *Câmiu'l-Beyân*, Nuruosmaniye Ktp., vr:7a-7b; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 52.

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *Çâyetü'n-Nihâye*, II, 348; Râfîî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 53.

⁴¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut-1978, I, 35; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 34; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 73.

etmiş ve onun bu tasnifi kabul görerek, Kıraat-ı Seb'a (Yedi Kıraat : Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamze ve Kisâî kıraatları) tespit edilmiştir.

Yine aynı asırda yaşayan Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Mihrân el-İsbehânî en-Nisâbü'rî (381/992)⁴², *el-Ğâye fi'l-Kırââti'l-Aşr* adlı eseriyle, bu Yedi Kıraat'a üç kıraat (Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşîr kıraatları) ilave ederek Kıraat-ı Aşera'yı bir araya getirmiştir.⁴³ Onun bu eseri, İbnü'l-Cezerî'nin de kaynakları arasında yer almaktadır.⁴⁴ Buna göre aynı yıllarda hem Yedi Kıraat, hem de bunlara üç ilave ile meydana gelmiş bulunan On Kıraat, bu ilmin uzmanı iki bilgin tarafından müstakil iki eser içinde tespit edilmiş olmaktadır.

İbnü'l-Cezerî ise, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr* isimli eserinde, Yedi Kıraat'la birlikte bu üç kıraatın da aynen Yedi Kıraat'ta olduğu gibi meşhur ve sahih olduğunu izah etmiş⁴⁵ ve böylece On Kıraat, Müslümanlar tarafından benimsenip meşhur olmuştur. Burada şunu da ifade edelim ki, son olarak sözünü ettiğimiz bu üç müelliften önce de bu kıraatlar, hem kitaplarda tespit edilmiş, hem de hocadan öğrenciye şifahî olarak nakledilerek muhafaza edilmiş durumda idi.

Kıraat öğretiminde, "sema" ve "arz" denilen iki metot vardır. Sema işitmek, duymak anlamına gelir; hocanın okuyup, öğrencinin dinlemesi demektir. Arz ise sunmak anlamına gelir ve öğrencinin okuyup, hocanın dinlemesine denir.

Kur'an ve kıraatların öğretimi, başlangıçtan itibaren sema ve arz yoluyla gerçekleşmiştir: Peygamberimiz Kur'an'ı Cebrâil'den, sahâbe de Peygamberimiz'den dinlemiştir. Aynı şekilde Peygamberimiz, Kur'an'ı Cebrâil'e, ashâb da Peygamberimiz'e okuyarak sunmuştur. Daha sonraki nesiller de bu iki usûl ile Kur'an ve kıraatını öğrenmişlerdir. Bilhassa başlangıç safhasında bu iki usûlün birlikte yürütülmesi gerekir. Öğrenci, okumayı ilerletince, sadece arz yolu ile yetinilebilir, bu şekilde hoca talebesini dinler, varsa hatalarını düzeltir.

Kıraatlarda asıl olan "nakil"dir. Nakle itibar etmek için de bunun "güvenilir" olması gerekir. Kıraatların belirli bir düzen ve disiplin dahilinde korunup nakledilmesi gayesiyle başlangıçtan beri bu konu üzerinde hassasiyetle durulmuş ve tıpkı hadis ilminde olduğu gibi, nakledilen kıraatlar sened zinciriyle birlikte nakledilmiştir. Kezâ, Kur'an okuyup ezberleyen herhangi bir öğrenciye de, verilen icâzetnâme'de, hocasıyla birlikte, hocasının hocası, onun da hocası... tâ Peygamberimiz'e ulaşıncaya kadar isim isim kaydedilmiştir.

Bununla da yetinilmemiş; nakledilen kıraatın senedinin sağlam olması yanında, Hz. Osman Mushafı'nın yazısına uygun olması şartı da aranmıştır.

Bu iki şarta ek olarak, bir üçüncü şart daha ilave edilmiştir ki bu da, nakledilen kıraatın Arap gramerine uygun olmasıdır. Ancak bizce böyle bir şart lüzumsuzdur; çünkü yoruma ve tartışmaya yol açacak bir husustur. Kur'an ve kıraatlar Arapça olduğuna göre, bunların Arapça'ya uygun olması gayet tabiidir. Söz gelimi bu, eski Türkçe kitâbelerin Türkçe'ye uygun olması gerektiğini söylemek gibi anlamsızdır. Bu şartın konulması sebebiyle kimi gramerciler, mütevâtir kıraatlardan bazısını, kaidelere uymadığını iddia ederek tenkit etmişler; bu da birçok tartışmalara neden olmuştur. Aslında her dilde, herhangi bir ifadenin hatalı olduğunu, öyle değil de şöyle söylenmesi

⁴² Hayatı hakkında bkz: İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, I, 49-50.

⁴³ Ali Eroğlu, "İbn Mihrân en-Nisâbü'rî", DiA, XX, 199.

⁴⁴ Bkz: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 89.

⁴⁵ İbnü'l-Cezerî, *age*, I, 41-46.

gerektiğini, yahut bir kelimenin yerine başka bir kelimenin kullanılmasının daha uygun olacağını söylemek her zaman mümkündür. Tartışma ile de bir sonuca varılamaz. Kur'an gibi ilâhî ve edebî bir metin ve onun kıraatı hakkında böyle bir kural getirmek yersizdir. Bu bakımdan, yukarıdaki iki şartı taşıyan bir kıraat karşısında geçerli olan kurallar değil, kıraat olmalıdır. Çünkü gramercilere ve kurallara hakemlik edecek olan Kur'an'dır; kaidelerin ona uydurulması gerekir.⁴⁶ Böyle bir ihtilâfa da, maalesef, bu kaideyi koyan kıraat âlimlerimiz sebep olmuş, sonra da bu tür iddialara cevap yetiştirmeye çalışmışlardır. Belki de bu şart, kıraatların istismar edilmemesi için düşünülmüştür, ancak ilk iki şartın varlığı, bunu önlemeye yeterlidir.

Bu konu müsteşriklerin de istismar ettikleri bir husus olmuştur. Onlar, eskilerin müşkilât-ı nahviyye dedikleri, Arap sarf ve nahvinin Kur'an'a tatbikinden doğan kaide farklarını istismar ederek, Kur'an ve kıraatlarda gramer hatası olduğunu öne sürmüşlerdir. Oysa böyle bir durum söz konusu değildir. Bilindiği gibi Arapça pek çok lehçesi ve bu lehçelere göre değişik kuralları olan zengin bir dildir. Aynı şekilde bu dilde pek çok istisnalar, kural dışı uygulamalar vardır. Bu bakımdan bu dile hakkıyla vâkıf olmak zordur. Öte yandan dil, kurallardan değil; kurallar dilden çıkmıştır. Önce dil oluşmuş, daha sonra bu dilin kendi kaideleri uygulamalardan çıkarılmaya, tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu dilin en güvenilir kaynağı ve hakemi de, şüphesiz Allah kelâmı olan Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an'ı kurallara uydurmak yerine, kuralları Kur'an'a uydurmak esas olmalıdır.⁴⁷

İlgili eserlerde, senedleri itibariyle kıraatlar mütevâtir, meşhur, âhâd, şâz, müdrec ve mevzû şeklinde tasnif edilmişse de, bunları "meşhur-mütevâtir" ve "şâz" diye başlıca iki grupta toplamak mümkündür.

a) Mütevâtir Kıraatlar: Yalan üzere ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun, diğer bir topluluktan naklettikleri kıraattır ki, Peygamberimiz'in zamanından günümüze kadar, hem kıraat kitaplarında, hem de hocadan talebeye şifâhî olarak aktarılıp sağlam bir şekilde bize ulaşan ve Kıraat-ı Aşera / On Kıraat bünyesine dahil olan kıraatlardır.

Burada tevâtür konusunu açıklamak faydalı olacaktır: Bazıları, kıraatların mütevâtir oluşunu şüpheyle karşılamaktadır. Buna sebep olarak da, bir imama, yani bir kişiye dayandırılan kıraatın mütevâtir olamayacağını ileri sürmektedir. Aslında durum böyle değildir. Bilindiği gibi kıraatlar nakle dayanır; sahâbe kanalıyla Peygamberimiz'den nasıl nakledilmişse, nesilden nesile bu şekilde aktarılmıştır. Söz gelimi Âsım Kıraatı'nı, İmam Âsım icad etmiş değildir. Bu, onun hocalarından öğrendiği kıraattır. Âsım, kıraatını Ebû Abdırrahmân es-Sülemî (74/693), Zirr b. Hubeyş (82/701) ve Ebû Amr eş-Şeybânî (96/714) gibi zâtlardan almıştır. Şeybânî, Abdullah b. Mes'ûd'dan, Sülemî ve Zirr ise Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd'dan kıraat almıştır. es-Sülemî ayrıca Übeyy b. Kâ'b ve Zeyd b. Sâbit'ten de okumuştur. Bunlar da Peygamberimiz'den öğrenmişlerdir.⁴⁸

Yine örneğimizden hareket edersek, şüphesiz bu kıraatı o devirde sadece ismi anılan sahâbîler değil, daha pek çok sahâbî okuyordu. Aynı şekilde sahâbeden kıraat

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 11; Süyûtî, *et-Tahbîr fî İlmî't-Tefsîr*, Kahire-1986, s. 134; Zerkânî, *Menâhil*, I, 422.

⁴⁷ Bu konu hakkında bkz: Osman Keskiöglü, "Kur'an'da Gramer Hatası Yoktur", (İslam Mecmuası, c. 1, sayı: 6) Ahmet Parlakışık'ın derlediği konferans ve makalelerden oluşan *Oryantalizmin Soruları*, isimli eser içinde, s. 76-77.

⁴⁸ Bkz: İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, İstanbul-1996, s. 111.

alan Âsım'ın hocalarından başka, o dönemde daha pek çok insan aynı kıraatı okuyup okutuyordu.

Demek ki, Peygamberimiz ve sahâbe döneminden itibaren, bugüne kadar bu kıraat, her devirde kalabalık bir grup tarafından, başka bir gruba aktarılmış ve günümüze kadar böylece gelmiştir. Diğer On Kıraat'ın durumu da böyledir. Bir kıraatın, bir imama nispet edilmesi ise; o imamın o kıraatta meşhur olması, onu okuyup okutması, bu alanda ilim adamları ve halk tarafından uzman ve güvenilir kabul edilmesi sebebiyledir. Böylece bu kıraatlar, tevâtür yoluyla günümüze ulaşmış olmaktadır. Kıraatlar, esasen ve ağırlıklı şifâhî ihtilâflar olduğu için, bunların nakilleri, edâlarıyla birlikte mütevâtirdir.⁴⁹

b) Şâz Kıraatlar: Kıraat-ı Aşera'nın dışında kalan ve Kur'an olarak okunması câiz olmayan bütün kıraatlardır.

III. MÜSTEŞRİKLERİN ÇALIŞMALARI:

Avrupalıların İslamiyet üzerindeki çalışmaları, 12. yüzyılın ortalarından itibaren ve ilk iş olarak da Kur'an-ı Kerim'i tercüme etmekle başlamıştır. Montgomery Watt'ın kaydettiğine göre bu çalışmaları Cluny Başrahibi Pierre le Venerable (öl. 1156) başlatmış, kurduğu bir ekibi, Watt'ın ifadesiyle "İslam'la yapılacak entelektüel savaş için ilmî temel oluşturacak" bir dizi çalışma yapmakla görevlendirmiştir. Bu çalışmanın ilk ürünü de Kur'an'ın 1143 yılında tamamlanan Latince çevirisi olmuştur.⁵⁰ Rudi Paret de Avrupa'da bilimsel anlamda İslam araştırmalarının, Kur'an'ın ilk defa Latince'ye çevrildiği ve yine ilk defa Latince-Arapça sözlüğün çıkarıldığı 12. yüzyılda başladığı görüşündedir.⁵¹ Bununla birlikte bu çalışmaları Endülüs döneminden itibaren başlatanlar da vardır.⁵²

Mahmud Hamdi Zakzûk, müsteşriklerin tarih boyunca yaptıkları çalışmaları beş ana başlık altında ayrıntılı bir şekilde incelemiştir⁵³ ki, bunlar şu şekilde özetlenebilir: a) Akademik araştırmalar: Amerika ve Avrupa'nın birçok üniversitesinde İslam dinini inceleyen birimlerin kurulması. b) Arapça el yazması kaynakların toplanması. c) Tahkik ve neşir: Elde ettikleri eserlerin önde gelenlerini, muhtelif nüshalarıyla karşılaştırarak neşretmeleri. d) Tercüme: Başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere önemli birçok İslâmî eseri kendi dillerine tercüme etmeleri. Ayrıca Arapça'dan kendi dillerine veya kendi dillerinden Arapça'ya olmak üzere birçok sözlük hazırlamaları. e) Telifler.

Meseleyi daha özele indirgeyerek, müsteşriklerin Kur'an'la ilgili çalışmalarını da şöyle gruplandırabiliriz:

1-Kur'an'ı tercüme çalışmaları.

2-Kur'an tarihi ile ilgili çalışmalar. Bu tür çalışmalarda başlıca şu hususlar üzerinde durulmuştur:

- Kur'an'ın kaynağı. Kur'an vahiy mahsulü müdür, değil midir?
- Kur'an'ın sıhhati. Kur'an orijinal şekliyle günümüze kadar gelmiş midir?
- Kıraatların mahiyeti.

⁴⁹ Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Bürhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire-1972, I, 319.

⁵⁰ Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, trc: Süleyman Kalkan, Ankara-1998, s. 195.

⁵¹ M. Hamdi Zakzûk, *Oryantalizm*, trc: Abdülaziz Hatip, İzmir-1993, s. 9.

⁵² Zakzûk, *age*, s. 11.

⁵³ Geniş bilgi için Zakzûk, *age*, s. 51-62.

3-Kur'an'ın muhtevası: Sûrelerin tertibi, bazı âyetlerin uygun yerlerde bulunup bulunmadığı, kıssaların kaynağı ve gerçekliği, hurûf-ı mukatta'a, nâsîh-mensuh ve Kur'an'da söz konusu edilen daha birçok konu.

4-Mushaf'ların tarihi ve muhtevasını anlatan eserlerle, bazı kıraat kitapları başta olmak üzere, bu alanda yazılmış başlıca yazma eserlerin neşri. Meselâ İbn Ebî Davud es-Sicistânî (316/928)'nin *Kitabü'l-Mesâhif*'i Arthur Jeffery (Mısır-1936); Dâni (444/1053)'nin *et-Teysir*'i Otto Pretzl (İst.-1930); İbnü'l-Cezerî (833/1429)'nin *Ğâyetü'n-Nihaye*'si G. Bergstrasser tarafından yayınlanmıştır.

Kur'an tarihi alanında yapılmış ilk çalışmalardan birisi, Gustav Weil'in ilk baskısı 1844'te yapılan *Historisch-kritische Einleitung in den Koran* (Leipzig-1848, 2. baskı) isimli eseridir. Bu sahada yapılmış en önemli araştırmalardan birisi ise, ünlü Alman müsteşrik Theodor Nöldeke'ye aittir. Nakledildiğine göre Paris Akademisi 1857 yılında "Kur'an metnindeki değişiklikleri ortaya koymak" amacıyla ödüllü bir yarışma açtı. Bu ödülü Nöldeke kazandı. O, bu çalışmasını genişleterek 1860'da *Geschichte des Qorans* adıyla yayımlandı ve daha sonraki Kur'an çalışmalarında müsteşriklerin başlıca kaynağı oldu.⁵⁴ Daha sonra bu eserin yeniden gözden geçirilmiş baskısı için, Nöldeke'nin öğrencisi Friedrich Schwally (öl.1919) çalışmış, onun tarafından bu eserin iki cildi yayınlanmıştır. Üçüncü ve son cildi ise, onun ölümünden sonra Bergstraser (öl.1933), onun da ölümünden sonra 1938 yılında Otto Pretzl tarafından tamamlanabilmiştir. İlk baskısından 68 yıl, ikinci baskı kararı alınmasından 40 yıl sonra bu baskının gerçekleşmesi tamamlanmıştır. Montgomery Watt, bu çalışmayı "ilmî işbirliğinin gerçekten müstesna bir örneği" olarak değerlendirmiştir.⁵⁵

Kur'an, kıraatlar ve tefsir alanında yapılmış önemli bir çalışma da Ignaz Goldziher'in (öl.1921) aşağıda söz konusu edilecek olan *Die Richtungen der Islamischen Koranlegung* (Leiden-1920, 1952, 1970) isimli eseridir.

Bu alanda yapılmış diğer bazı çalışmalar da şunlardır: Regis Blachere: *Introduction au Coran* (Paris-1947, 1959), Richard Bell: *Introduction to the Qur'an* (Edinburgh 1953, 1970), John Wansbrough: *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford-1977), John Burton: *The Collection of the Qur'an* (Cambridge-1977) ve John Gilchrist: *Jam' al-Qur'an - The Codification of the Qur'an* (Mondeor / Güney Afrika-1989).

IV. MÜSTEŞRİKLERİN KUR'AN VE KIRAATLARLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ:

Daha önce de ifade edildiği gibi, Kur'an-ı Kerim'i inceleyen yabancı araştırmacıların üzerinde durdukları hususlar arasında, Kur'an'ın kaynağı ile sıhhati konusu önemli bir yer tutar. Ayrıca onların Kur'an'daki kıssalar, huruf-ı mukata'a, nâsîh mensuh... gibi muhtevaya yönelik incelemeleri de vardır.

Bazı müsteşrikler, Kur'an'ın vahiy mahsulü değil, Hz. Peygamber'in (sav) eseri olduğunu ve bu konuda da Yahudi, Hristiyan vs. başka kaynaklardan istifade ettiğini öne sürmüşlerdir. Nitekim Yahudi asıllı Macar şarkiyatçı Ignaz Goldziher, vahiy hakkında şöyle der: "Bu, üstün kimselere isabet eden bir hastalıktır ki, onlar daha önce

⁵⁴ Watt, *age*, s. 197.

⁵⁵ Watt, *age*, s. 198.

bilinmeyen bir hayat nizamını ortaya koyup, bütün kötülükleri yıkmaya kendilerinde kuvvet bulurlar. Nebi ve havarilerin gayretleri, bu hastalıktan başka bir şey değildir.”⁵⁶

Kur’an hakkında mesnetsiz iddialarıyla tanınan İngiliz oryantalist Richard Bell (öl.1952) de, Kur’an’ı Hz. Peygamber’in eseri olarak görür.⁵⁷ Ona göre; Hz. Muhammed başlangıçta, kendisine konuşanın Allah olduğunu sanmıştı. Daha sonraları, Yahudi ve Hıristiyan düşüncelerine âşinalığının artmasıyla, meleklerin Allah’ın elçileri olduğunu öğrenmesi üzerine, mesajı getirenlerin melekler olduğunu sandı ve nihâi olarak Cebrâil’in, Allah’ın adına kendisine telkinde bulunan özel melek olduğu görüşünü benimsedi.⁵⁸

Alman şarkiyatçı Carl Brockelmann’ın, işaret ettiğimiz konularla ilgili bazı görüşleri ise şöyledir: “Bir gün Hira Dağı’nda, kendisini sonradan melek Cebrâil olarak kabul ettiği bir hayal göründü. Kendisinin Tanrı elçisi olduğuna dair içinde beliren sesi buna isnad etti. Bu halde iken işittiğine inandığı şeyler kaybolur olmaz, vahiy olarak bildirmeyi âdet edindi.” “Onun ruh dünyasının ancak çok az bir kısmı kendi öz malı idi. O bilgiler Peygamber’e ekseriya Yahudilik’ten ve Hıristiyanlık’tan gelmekte, fakat O, bunları ustalıklı kendi kavminin ihtiyaçlarına uydurmakta idi.”⁵⁹

Fransız şarkiyatçı Régis Blachere (öl.1973) da aynı kanaati savunarak: “Hz. Muhammed, asıl öğrenimini Hıristiyan bir din keşişinden almıştır”⁶⁰ demektedir.

Onların bu tür iddiaları, vaktiyle müşriklerin ileri sürdüğü iddiaların tekrarıdır ibarettir: “Şüphesiz onların, ‘Kur’an’ı ona bir insan öğretiyor’ dediklerini biliyoruz...” (Nahl 16/103). “Hayır, (Muhammed’in söyledikleri) karmaşık rüyalar (boş hayaller)dir; hayır, onu uydurmuştur; hayır, o bir şiirdir, dediler...” (Enbiya 21/5). “İnkâr edenler: ‘Bu Kur’an, olsa olsa Muhammed’in uydurduğu bir yalandır, başka bir grup da bu hususta kendisine yardım etmiştir’ dediler. Böylece onlar şüphesiz haksızlığa ve iftiraya başvurmuşlardır. Yine onlar dediler ki: ‘Bu, onun, başkasına yazdırıp da, kendisine sabah-akşam okunmakta olan, öncekilere ait masallardır.’ De ki: Onu, göklere ve yerdeki bütün gizlilikleri bilen Allah indirmiştir.” (Furkan 25/4-6).

Kur’an-ı Kerim, önceki semâvî kitapların koruyucusu ve ehl-i kitap arasındaki ihtilafları çözümlenici bir kitap olarak Allah katından indirilmiştir. Hepsinin kaynağı bir olduğuna göre, bazı hususlarda benzerlik olması da gayet tabiidir ve aksi de düşünülemez. Nitekim Kur’an-ı Kerim’in birçok âyetinde bu husus açıkça ifade edilmiştir: “Peygamberlerin izleri üzerine, kendinden önce gelen Tevrat’ı doğrulayıcı olarak Merjem oğlu İsa’yı gönderdik ve ona, içinde yol gösterme ve nûr bulunan, önündeki Tevrat’ı doğrulayan ve müttakiler için bir hidâyet ve öğüt olan İncil’i verdik.” (Mâide 5/46). “Sana da, daha önceki kitabı doğrulamak ve onu korumak üzere hak olarak Kitab (Kur’an)ı gönderdik. Artık aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet...” (Mâide 5/48). “Bu Kitabı sana, hakkında ihtilaf ettikleri şeyleri açıkça anlatman için ve iman edecek bir topluma da hidâyet ve rahmet olarak gönderdik.” (Nahl 16/64).

Kur’an’ı okuyan insaf sahibi herkes; onun lâfzıyla, mânâsıyla ve muhtevasıyla bir insan sözü olamayacağını kabul eder. Peygamberimiz’in hadisleriyle Kur’an-ı Ke-

⁵⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm ve Batıda Kur’an ve Kur’an İlimleri Üzerine Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara-1989, C.XXXI, s.121.

⁵⁷ Montgomery Watt, *Kur’an’a Giriş*, s. 12.

⁵⁸ Watt, *age*, s. 37.

⁵⁹ Cerrahoğlu, *agm*, s. 121, 125.

⁶⁰ Cerrahoğlu, *agm*, s. 122.

rim'i mukayese edince, aralarında uslûb ve mânâ açısından ne büyük bir fark olduğu kolayca anlaşılır. Aslında bu biraz da iman meselesidir. Vahiy gerçeğini kabul etmeyen bir kimseyi bu konuda ikna etmek zordur. Kur'an-ı Kerim'in bir insan sözü olmayıp Allah kelâmı olduğunu ve benzerinin ortaya konulamayacağını İ'câzü'l-Kur'an/Kur'an'ın eşsizliğine dair yazılmış eserlerde, bütün ayrıntılarıyla görmek mümkündür. Ayrıca Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş* isimli eserinde, Kur'an'ın kaynağı ile ilgili olarak ileri sürülen görüşleri etraflı bir şekilde ele alıp cevaplandırmıştır.⁶¹

Yabancı araştırmacıların Kur'an'ı tetkik noktalarından biri de, onun sıhhati konusudur; yani Kur'an'ın orijinal şekliyle korunup korunmadığı hususudur. Onlar, Tevrat ve İncil'de meydana gelen değişiklik ve bozulmaların Kur'an'da da olduğu iddiasındadır. Bazen bunu açıkça söylerler, bazen de satır aralarında telkin ederler. Bazen en önemsiz bir meselede bile, kendilerine göre bir sonuç çıkarırlar. Meselâ, müsteşriklerin üstadı durumunda olan Theodor Nöldeke, yukarıda sözünü ettiğimiz eserinde, Besmele ile ilgili bazı görüşler ileri sürdükten sonra, Tevbe sûresinde Besmele'nin bulunmaması ile ilgili olarak şöyle der: "Böylece iki sûre (Enfâl-Tevbe) arasında Besmele'nin yazılmasının unutulduğu veya yazılan Besmele'nin metin zayiinden dolayı kaybolduğu, sonrakilerce de Kur'an'da değişiklik yapmak korkusuyla eklenmesine cesaret edilemediği sonucuna varılacaktır. İbrani İncili'nin dikkate değer bazı metin özellikleri de, benzer şartlardan doğmuştur."⁶² Aynı şekilde o, bazı sûrelerin başında bulunan hurûf-ı mukatta'a'nın, Kur'an'ın cem'i sırasında, sûrelerin alındığı kişilerin isimlerine işaret ettiğini ileri sürer ve konunun başında: "Bu harfler Zeyd'in ilk nüshasında sûrelerin alındığı kişilerin adlarına işaret etmektedir ve salt ihmal sonucu Kur'an'ın son şekline de katılmıştır." derken, ilerleyen satırlarda ise şöyle bir değerlendirmede bulunur: "Harflerin salt ihmal eseri Kur'an'da kaldığı da bir yana bırakılması gereken iddialardandır. Zira, Zeyd gibi meseleyi iyi bilen birinin, hem de iki defa metin üzerinde çalıştıktan sonra böyle bir dalgınlığa düşmüş olması mümkün değildir."⁶³

İlimli bir müsteşrik olarak bilinen Motgomery Watt'ın bile birçok konuda olduğu gibi Kur'an'ın sıhhati konusunda da -iyimser bir tahminle- kafasının karışık olduğu görülür. O, birçok açık ve sağlam rivâyete rağmen, Hz. Ebû Bekr zamanında Kur'an'ın cem edildiğini kabul etmez; bu için Hz. Osman zamanında olduğunu ileri sürer.⁶⁴ Ayrıca o, "Kur'an'ın toplanması ve tedvini konusunda hangi görüş benimsenirse benimsensin, bazı bölümlerinin kaybolmuş olması ihtimali mevcuttur." derken, ilerleyen satırlarda sözlerini şöyle tamamlar: "Bununla birlikte, önem arz eden herhangi bir şeyin kaybolduğunu düşünmek için de hiçbir neden yoktur. Birbirinden farklı ve hatta birbiriyle çelişen vahiylerin korunmuş olması gerçeği, tâli olanlar hariç, Hz. Muhammed'e vahyedilenlerin tamamına sahip olduğumuzun en güçlü delilidir."⁶⁵

Bu konuda istismar edilen hususlardan birisi de kıraatlardır. Bazı müsteşrikler, Yedi Harf ruhsatına bağlı olarak gerçekleşen kıraatların ictihâdî olduğunu ve mânâ ile kıraatın câiz görüldüğünü isbata çalışarak, Kur'an metninde de bir takım değişikliklerle-

⁶¹ Bkz: Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*, trc. Salih Akdemir, Ankara-2000, s. 91-118.

⁶² Theodor Nöldeke - Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorans*, Leipzig-1909, II, 79 vd; trc: Muammer Sencer, *Kur'an Tarihi*, İstanbul-1970, s. 95 vd.

⁶³ Nöldeke, *age*, II, 73; trc, s. 88.

⁶⁴ Watt, *age*, s. 56, 64.

⁶⁵ Watt, *age*, s. 71.

rin olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Konunun hem karmaşıklığından, hem de zayıf rivâyetlerin mevcudiyetinden olsa gerek, bu meseleyi, zihinleri bulandırmak için istismar etmek, her zaman mümkün olmuştur.

Nitekim İngiliz şarkiyatçı Alferd Guillaume (öl.1965): "Kur'an'ın üslûbu, Muhammed'in hârikulâde gelişmiş konuşma kudretini aksettirir. O kadar ki, Hıristiyan Araplar bana, Kur'an'ın dilindeki güzelliğinin tesirini derinden hissettiklerini söylemişlerdi. Fakat bu kitap bile gramer hataları ve bizzat Allah tarafından söylenen bir kitaba uygun düşmeyen değişik kıraatları ihtiva etmektedir. Bu değişiklikler, Hıristiyan Kitab-ı Mukaddesi'ndeki metin değişiklikleri gibi az ehemmiyeti hâizdir. Fakat tek bir tane dahi olsa yanlışsızlık hususundaki iddiaları çürütmeye kâfi gelebilir"⁶⁶ diyerek bu konuda tereddüt uyandırmaya çalışır.

V. GOLDZİHER'İN KIRAATLARLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ:

Ignaz Goldziher, Yahudi asıllı Macar şarkiyatçısıdır. Bazı müsteşrikler onu "İslâmî araştırmaların tartışılmaz üstadı" ve "deha"; bazı Müslüman bilginler ise "şarkiyatçıların en tehlikelisi, tesiri en geniş ve en çok ifsat edici" olarak değerlendirmişlerdir. Louis Massignon, onun aşağıda söz konusu edeceğimiz *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*⁶⁷ isimli kitabını "Goldziher'in şaheseri" olarak nitelemiştir⁶⁸.

Ignaz Goldziher, söz konusu serinin daha başında, Kur'an metninin sübutunun tartışmalı olduğunu iddia eder⁶⁹ ve kitabının bir bölümünü bunu isbat etmeye ayırır. Onun üzerinde durduğu en önemli konu da kıraatlardır. Yedi Harf hadisine de değinen yazar, söz konusu hadise göre Allah'ın, Kur'an'ı Yedi Harf üzere indirdiğinin bildirildiği, bunların her birinin ilâhî kaynaktan çıkmış olduğunu kabul etmek gerektiği⁷⁰ hususuna temas ederek; her ne kadar, Tevrat'ın tek bir vakitte birçok lügatle indirilmiş olduğu teziyle büyük bir benzerlik arz etse de, bunun bir hadis olduğunu; Ebû Ubeyd Kâsim b. Sellâm (224/837) gibi güvenilir bir bilginin bile bu hadisi şâz bir haber olarak nitelendirdiğini iddia eder⁷¹; böylece meselenin kaynağı hakkında şüphe uyandırmaya çalışır. Oysa gerçek bunun tam aksidir. Çünkü Ebû Ubeyd, Yedi Harf hadisinin mütevâtir olduğu kanaatindedir.⁷²

Goldziher'e göre, kıraat farklılıklarının büyük bir çoğunluğunun ortaya çıkmasına sebep olan en büyük etken, Arap yazısının özelliğidir. Bu yazıda nokta ve hareketlerin bulunmaması, farklı kıraatları ortaya çıkarmıştır.⁷³

Meselâ *فَتَبِينُوا* (Nisa 4/94) lâfzının yazılışında noktalar bulunmadığı için hem *فَتَبِينُوا*, hem de *فَتَبِينُوا* şeklinde okunabilmıştır ki, ikisi de sahih kıraatır; fakat önemli bir mânâ

⁶⁶ Cerrahoğlu, *agm*, s. 127.

⁶⁷ (Leiden-1920, 1952, 1970) Bu eser, Abdülhalim en-Neccâr tarafından *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî* adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (Kahire-1955). Aynı eseri Mustafa İslamoğlu Arapça tercümesinden *İslâm Tefsir Ekolleri* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul-1997). Her iki tercüme de eksiklikleri ve yanlışlıkları sebebiyle tenkit edilmiştir. Goldziher'in görüşleri, ilgili eserin Türkçe ve Arapça tercümelerine dayanılarak tespit edilmiştir. Dipnotlarda ise kitabın aslı ile Türkçe tercümesinin sayfaları birlikte gösterilmiştir.

⁶⁸ Mehmet S. Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz", *DİA*, XIV, 103-104.

⁶⁹ Goldziher, *age*, s. 2; trc: 19.

⁷⁰ Goldziher, *age*, s. 37; trc: 64.

⁷¹ Goldziher, *age*, s. 38; trc: 65.

⁷² Bkz: Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 212; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 21; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 45.

⁷³ Goldziher, *age*, s. 3; trc: 23.

farkı yoktur. Nitekim kendisi de bunu kabul eder. Yazar bu konuda başka misâller de verir.

Ancak sırf yazı sebebiyle, yani yazıda nokta bulunmadığı için, bazı kelimelerin farklı olduğu iddiasını kabul etmek mümkün değildir. Eğer bu iddia doğru olsaydı, aynı imlâyı taşıyan fakat noktasız yazılmış bulunan bütün kelimelerin mutlaka birden fazla kıraatının bulunması gerekirdi.

Meselâ *يقول - تعلم - يعلم* gibi kelimelerin hem "yâ" hem de "tâ" ile okunabilmeleri gerekirdi. Oysa gerçek hiç de böyle değildir. Hem "yâ" ile, hem "tâ" ile okunabilecek birçok kelimenin, "yâ" ile veya "tâ" ile okunmasında ittifak edilmiş, bazılarında da ihtilaf edilmiştir. Bu ihtilaf ise, yazıdan kaynaklanmamış, Hz. Peygamber'e (sav) ulaşan isnatla o şekilde öğrenildiği için öyle okunmuştur. Biz burada birkaç örnek vermekle yetineceğiz:

Kur'an-ı Kerim'in 9 yerinde *بِعَافِلٍ عَمَّا سَعَمَلُونَ وَمَا رَبُّكَ* ve *وَمَا اللَّهُ بِعَافِلٍ عَمَّا سَعَمَلُونَ* ifadesi geçer. Bunların ikisinde (Bakara 2/140, Âlû İmrân 3/99) ittifakla tâ ile (*تَعَمَلُونَ*) okunmuştur. Diğerlerinde ise "yâ" ve "tâ" ile iki farklı kıraat vardır. Fakat aşağıda da görüleceği üzere, kıraatçıların "tâ" veya "yâ" ile okumaları ise bir tercih eseri olmayıp, nakle dayandığı için, aralarında da birlik yoktur. Bakara sûresinin 74. âyetini sadece İbn Kesîr yâ ile, diğer dokuz imam "tâ" ile okur.⁷⁴ Bakara 2/85. âyeti Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Bekr Şu'be, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşîr "yâ" ile, diğerleri "tâ" ile okur.⁷⁵ Bakara 2/144. âyeti İbn Âmir, Hamze, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Ravh "tâ" ile, diğerleri "yâ" ile okumuştur.⁷⁶ Bakara 2/149. âyeti Ebû Amr "yâ" ile, diğerleri "tâ" ile okumuştur.⁷⁷ En'âm 6/132. âyeti İbn Âmir "tâ" ile, diğerleri "yâ" ile;⁷⁸ Hûd 11/123 ve Neml 27/93. âyetleri İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Bekr Şu'be, Hamze, Kisâî ve Halefû'l-Âşîr "yâ" ile, diğerleri "tâ" ile okumuştur.⁷⁹ Eğer yazıda nokta bulunmadığı için farklı okunuyorsa, hepsinde de ihtilaf olması gerekmez miydi? İhtilâflı yerlerde bile, niçin imamlar arasında birlik olmamıştır?

Kur'an-ı Kerim'de *وَمَا سَعَمَلُوا مِنْ خَيْرٍ* lâfzını ihtiva eden dört âyet vardır. Bunların üçü (Bakara 2/197, 215, Nisâ 4/127) ittifakla "tâ" ile (*وَمَا تَعَمَلُوا*); birisi (Âlû İmrân 3/115) ise Hafs, Hamze, Kisâî ve Halefû'l-Âşîr tarafından "yâ" ile (*وَمَا يَفْعَلُوا*), diğerleri tarafından "tâ" ile okunmuştur.⁸⁰ Eğer yazıda nokta bulunmadığı için farklı okunuyorsa, hepsinde de ihtilaf olması gerekmez miydi?

Fâtiha sûresinde bulunan *يوم الدين* âyetindeki *ملك* kelimesi İmam Âsım, Kisâî, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşîr tarafından elif ile "mâliki" şeklinde, diğerleri tarafından ise elifsiz "meliki" tarzında okunmuştur.⁸¹ Fakat Nâs sûresinde bulunan *ملك الناس* âyetindeki *ملك* kelimesi ittifakla elifsiz olarak "meliki" şeklinde okunmuştur. Aynı şekilde yine Yüce Allah'a izafe edilen "mâlik ve melik" sıfatları Âlû İmrân 3/26'da ittifakla "mâlik"; Mü'minûn 23/116, Haşr 59/23 ve Cuma 62/1'de ittifakla "melik" şeklinde okunmuştur. İmlâ aynı olduğuna göre, burada da farklı kıraatların bulunması gerekmez miydi?

⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 217.

⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 218.

⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 223.

⁷⁷ Abdülfettah Paluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, İstanbul-ts., s. 72, 105.

⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 263.

⁷⁹ İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 217.

⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 241.

⁸¹ Dâni, *et-Teysîr*, s. 8; İbnü'l-Cezerî, *age*, I, 270.

Kur'an'da altı yerde الصاعقة kelimesi geçer ve hepsi de Hz. Osman Mushafı'nın sad'dan sonra elifsiz olarak yazılmıştır. Bunlardan beş tanesi (Bakara 2/55, Nisa 4/153, Fussilet 41/13 (iki defa) ve 17. âyet) ittifakla, elif takdir edilerek okunmuş; sadece Zâriyat 51/44. âyet, her ikisi de aynı manada olmak üzere, elifsiz الصعقة ve elifli الصاعقة olarak (sa'ka ve sâika şeklinde) iki türlü okunmuştur.⁸² Şayet keyfi bir okuyuş olsa idi, diğerlerinde de iki türlü kıraat olması gerekmez miydi?

Hareke farklılığından kaynaklanan ihtilaflar da aynı mâhiyettedir; keyfi bir okuyuş değil, nakle dayalı okuyuştur.

Meselâ ضَرًّا kelimesi Kur'an'da dokuz yerde geçer. (Mâide 5/76, A'raf 7/188, Yûnus 10/49, Ra'd 13/16, Tâhâ 20/89, Furkan 25/3, Sebe' 34/42, Fetih 48/11, Cinn 72/21) Bunlardan sadece bir tanesinde (Fetih 48/11) ضَرًّا ve ضَرًّا şeklinde iki türlü kıraat vardır.⁸³ Eğer kıraatlar ihtihâdi olsaydı diğerlerinde de iki türlü okuyuş mümkün olurdu.

Keza beş yerde geçen (İsrâ 17/92, Şuara 26/178, Rûm 30/48, Sebe' 34/9, Tûr 52/44) كَسَفًا kelimesi dört yerde كَسَفًا ve كَسَفًا şeklinde iki türlü, Tûr sûresinde ise ittifakla ve sadece كَسَفًا şeklinde okunmuştur.⁸⁴

Kur'an-ı Kerim'de üç yerde bulunan مدخل kelimesi, Nisa 4/31 ve Hacc 22/59'da مَدْخَلٌ ve مَدْخَلٌ şeklinde iki türlü okunmuşken, İsrâ 17/80'de sadece مَدْخَلٌ şeklinde⁸⁵ okunmuştur.⁸⁶

Aynı şekilde رَضْوَانٌ kelimesi Kur'an'da 13 defa geçer. (Âlû İmrân 3/15, 162, 174; Mâide 5/2, 16; Tevbe 9/21, 72, 109; Muhammed 47/28; Feth 48/29; Hadid 57/20, 27; Haşr 59/8) İmam Âsım'ın birinci râvîsi Ebû Bekr Şu'be, 12 yerde râ'nın ötresiyle رَضْوَانٌ şeklinde; bir yerde ise (Mâide 5/16) رَضْوَانٌ şeklinde kesre ile okur.⁸⁷ Eğer kıraatlar hattan kaynaklanan bir husus ise, o niçin sadece bir yerde kesre ile, diğerlerini zamme ile okumuştur?

Bundan başka, Kur'an-ı Kerim'de birçok kelime, Arapça kurallara göre birden fazla şekilde okunabileceken, sadece bir kıraatla okunmuştur. Meselâ يَخْطِفُ ve يَخْطِفُ şeklinde iki kalıp vardır. Fakat kıraatlarda (Bakara 2/20, Sâffat 37/10) bu sadece يَخْطِفُ şeklinde okunmuştur. Aynı şekilde مَكْتٌ (İsrâ 17/106) kelimesindeki mîm, fetha, kesre ve zamme hareke ile üç türlü okunabildiği halde, kıraatlarda sadece ötre ile مَكْتٌ şeklinde okunmuştur. الرِّضَاعَةُ Kelimesi (Bakara 2/233, Nisâ 4/23) râ'nın kesriyle de okunabildiği halde, kıraatlarda bulunmamaktadır.⁸⁸

Kur'an-ı Kerim'deki mütekellim yâ'larının üç türlü okunuşu vardır:

a) Sâkin olarak okunmasında ittifak edilen yerler: Bunların sayısı 566'dır. ان جاعل - واشكرولى

b) Fethalı olarak okunmasında ittifak edilen yerler: 18 yerededir. واياى فارهبون - نعمتى التى

c) Fethalı veya sâkin olarak okunmasında ihtilaf edilen yerler: Bunların sayısı da 212'dir.⁸⁹ قل يا عبادِ الذين اسرفوا - قل يا عبادِ الذين اسرفوا

⁸² İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 377.

⁸³ İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 375.

⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 309.

⁸⁵ İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 249.

⁸⁶ Başka örnekler görmek için bkz: Abdülfettâh Abdülğina el-Kâdî, *el-Kirâât fi Nazari'l-Müsteşrikîn*, Medine-1981, s. 52 vd.

⁸⁷ Dâni, *age*, s. 86.

⁸⁸ Bkz: Abdülfettâh İsmail Şelebi, *Resmü'l-Mushafî'l-Osmânî*, Cidde-1990, s.35 vd.

⁸⁹ Bunlar hakkında bkz: İbnü'l-Cezerî, *en-neşr*, II, 161-163.

فَمَا آتَانِ اللَّهُ - فَمَا آتَانِي اللَّهُ

Hepsi de aynı mâhiyette olan bu harflerde niçin böyle bir durum ortaya çıkmıştır?

Bütün bunlar da bize, kıraatların Mushaf yazısının noktasız ve harekesiz olmasından kaynaklanmadığını, şifâhi nakle dayandığını açık bir şekilde göstermektedir.

Bir gerçeği daha ifade etmemiz gerekiyor: Bilindiği gibi Peygamberimiz'e vahyedilen âyetler hem yazılıyor, hem de ezberlenip namazlarda ve namaz dışında, hem Peygamberimiz hem de Müslümanlar tarafından sürekli okunuyordu. Asr-ı Saadet'te Mescid'den ve evlerden Kur'an sesleri yükselirdi. Yani yazıda nokta ve hareke yoksa da, bunlar her zaman telaffuz edilip seslendiriliyordu. Kur'an'ı öğrenenler sadece yazıdan değil, Peygamberimiz'in ve daha sonra da sahâbenin ağzından işitip öğreniyorlar ve ezberliyorlardı. Onlar, misâllerimizde de olduğu gibi, altında veya üstünde nokta bulunmayan harflerin "yâ" ile mi, "tâ" ile mi okunacağını, ya da iki türlü okumanın da câiz olup olmadığını çok iyi biliyorlardı. Onlardan sonraki nesiller de kıraatları bu şekilde hem işiterek, hem okuyarak öğrenip öğrettiler. İşte bu önemli husus gözlerden kaçırılmakta, dikkatler sadece yazıya çekilmektedir.

Bu gerçeğe dikkat çeken İbn Teymiyye de, Kur'an naklinde esas olanın Mushaf'lar değil, ezber olduğunu, Müslümanların, ehl-i kitabın hilâfına, onu ezberleyip okuduklarını; ehl-i kitabın ise kitaplarını ezberlemeyip yüzünden okuduklarını ifade etmektedir.⁹⁰ Mevlânâ Şiblî (vf.1914) de aynı hususu şöyle ifade etmiştir: "Bu Kitap, bekâsını kâtiplerin hareketlerine borçlu değildir. Çünkü bu Kitap, her zamanda yüz binlerce müminin kalbinde ve hâfızasında nakşedilmiştir."⁹¹

Bu konuda söylenmesi gereken diğer bir husus da şudur: Bilindiği gibi Hz. Osman'ın Mushaf'ı istinsah ettirmesinin sebebi, bazı bölgelerde görülen kıraat ihtilâflarıdır. Hz. Osman, Hz. Ebû Bekr devrinde cem edilen Mushaf'ı esas alarak, Kur'an üzerinde doğabilecek tereddütleri önlemek için, ashâb ile istişare ederek istinsah kararı almıştır. Bundan da açıkça anlaşılacağı gibi, kıraat farklılıklarının sebebi Mushaf'ların noktasız ve harekesiz olarak yazılmış olması değildir; çünkü kıraat farklılıkları bu Mushaf'lardan önce de mevcuttu. Hz. Osman, Mushaf'ları, sahih kıraatları ihtiva edecek şekilde yazdırdı. Üstelik bu Mushaf'ların yazım işi, hiçbir hataya meydan vermemek için beş yıl gibi uzun zaman almıştır. Abdullah Draz da aynı kanaati ifade ederek şöyle demektedir: "Umûmiyetle sanıldığı gibi, Hz. Osman'ın gayesi bütün kıraat farklılıklarını ortadan kaldırmak değildi. Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği nüshalarda tıpkı öncekiler gibi, farklı okumaya müsait harflerle yazılmıştı."⁹²

Bizim kanaatimiz de bu istikamettedir. Yani söz konusu Mushaf'lar, bütün kıraatları ihtiva etsin diye noktasız ve harekesiz olarak yazılmış olsa gerektir. Eğer böyle bir gaye söz konusu olmasaydı, şu veya bu şekilde harflere ve kelimelere ayırt edici bir takım işaretlerin konulması düşünülebilirdi. Arap yazısıyla ilgili araştırmalarda kaydedildiğine göre, o zaman için Araplar nokta ve harekeye yabancı değildi.

Arap yazısının tarihçesi anlatılırken, bir farklı rivâyette de şu bilgilere yer verilir: İbn Abbas, Arapça ilk yazı yazanların Enbâr'daki Tay kabilesinden olan ve milâdî V. asrın sonları ile VI. asrın başlarında yaşamış bulunan Mürâmir b. Mürre, Eslem b. Sidre ve Âmir b. Cedere isimli üç zat olduğunu anlatır. Mürâmir, harflerin şekillerini

⁹⁰ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, Riyad-1381, XIII, 400.

⁹¹ Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saadet*, trc: Ö. Rıza Doğrul, İstanbul-1974, III,19.

⁹² Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*, s. 37.

icat etti. Eslem, hangi harflerin bir sonrakine bitiştirilip, hangilerinin ayrı kalması gerektiğine karar verdi. Âmir ise, benzer harflerin birbirinden ayırımı için noktaları koydu.⁹³

Muhammed Hamidullah'ın bildirdiğine göre Hatib Bağdâdî (463/1070), Süyûtî (911/1505) ve İbn Asâkir (911/1505)'in eserlerinde, Hz. Peygamber zamanında yazıya nokta koymanın bilindiğine dair rivâyetler bulunmaktadır. Hz. Peygamber, Muâviye b. Ebî Süfyan'a mektup yazdırırken "yazına rakş koy" buyurmuş. Muâviye de "rakş, her harfin kendine has olan noktasını koymaktır" demiştir.⁹⁴

Hamidullah'ın verdiği bilgilerden birisi de şudur: Adolf Grohmann'ın görüşüne göre, her ne kadar Arap kaynaklarında, alfabedeki harfleri birbirinden ayırt etmek için noktaların icadının hicrî 1. asrın ikinci yarısından önce ortaya çıktığı iddia ediliyorsa da, bugüne kadar bulunan en eski papirüs, hicrî 2. yıla yani Hz. Ömer dönemine aittir ve bu papirüste خ , ذ , ش , ن harflerinin üzerinde noktalar vardır.⁹⁵

B. Moritz (öl.1939) de "Noktalama usûlünün İslâm'dan evvel de mevcut olması muhtemeldir"⁹⁶ demektedir.

Nihad M. Çetin, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'*nde, İslâmiyet'ten önce de hareke ve noktanın bilindiğini kaydederek şöyle demektedir: "Noktalarla harekeme mânâsında *nakt* ve benzer harflere birbirini ayırmak için nokta koymak demek olan *i'câm*, Ebu'l-Esved'den önce de Araplarca meçhul değildi. Çünkü sahâbe arasında bilenlerin bulunduğu İbrânî ve Süryânî yazılarında, harflerin altına ve üstüne konan noktalarla yazıyı harekeme usulü mevcuttu. Hatta mesâhifin naktını ve âyetlerin beşer beşer, onar onar işaretlenmesini sahâbe ile tâbiînin ilk neslinden olanların başlattıklarına delâlet eden rivayetler vardır. Fakat onlar Kur'ân-ı Kerîm'in bütün lafızlarını içine alan bir sistem tesis ve tatbik etmemişlerdi. Yaptıkları şey, "kolaylaştırıcı teşebbüsler" mahiyetindeydi... Noktalı harflere gelince, harflerin noktanmasını çok eski bir tarihe (Enbâr ve Hîre Devresi'nin başlarına) kadar çıkaran rivayetler ve bazı Câhiliye Devri şairlerinin yazıyla ilgili ifadeleri bir tarafa bırakılırsa, Hz. Peygamber'in zamanında bazı harflerin noktalarının konulduğuna dair açık bilgi vardır. Nitekim Hz. Peygamber, kâtibi Muâviye'ye "rakş" tavsiye etmiş ve Muâviye'nin bunun mahiyetini sorması üzerine de her harfe onu temsil eden noktalarını koymasını belirttiği. Bir başka tavsiyesinden o tarihlerde ب ve ت harflerinin noktalarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Mevcut bazı vesikalar hicrî 1. asrın ilk yarısında, Nasr b. Âsım ve Yahyâ b. Ya'mer'den çok önce noktalı harflerin bulunduğunu teyit etmektedir. Meselâ 22/643 tarihli bir papirüste خ , ذ , ز , ن (başta ve ortada) ve 58/678 tarihli bir kitâbede ب , ت , ث , ی (başta ve ortada) harflerinin noktaları konulmuştur. Ancak hemen işaret edilmelidir ki, bu harfler her zaman değil de yalnız lüzumlu görülen yerlerde noktalanıyordu..."⁹⁷

Bundan başka, bazı kaynaklarda, bazı sahâbî ve tâbiîlerin Kur'an'a nokta ve hareke konulmasının sakıncalı olduğuna dair rivâyetler vardır. Bu konuda Ebû Amr ed-Dânî şu bilgiyi vermektedir: "Mushaf'lara, yazıldığı renk olan siyah mürekkeple

⁹³ Bkz: Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldan*, Kahire-1962, s. 456-457; İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 6-7; Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, trc: Mehmet Yazgan, İstanbul-1998, s. 22.

⁹⁴ Hamidullah, *age*, 40.

⁹⁵ Hamidullah, *age*, s. 36.

⁹⁶ B. Moritz, "Arabistan (Yazı)", İA, I, 500.

⁹⁷ Nihad M. Çetin, "Arap (yazı)", DİA, III, 279.

nokta konulması, karışma söz konusu olduğundan, câiz görülmemiştir. Bunu Abdullah b. Mes'ûd'un ve diğer bilginlerin câiz görmediği bildirilmiştir.⁹⁸ Yine o, Katâde (117/735)'den gelen bir rivâyete dayanarak nokta, (her beş âyette bir konulan işaret) tahmîs ve (her on âyette bir konulan işaret) ta'sîr'in ilk defa ashâb ve tâbiûnunun büyükleri tarafından konulmaya başlandığını söylemektedir.⁹⁹ Bu haberler bize böyle bir hususun bilindiğini gösterir; böyle olmasaydı bu konuda görüş bildirmenin bir anlamı olur muydu?

Demek ki Hz. Osman Mushaf'ına bütün sahîh kıraatları ihtiva etmesi için nokta ve hareke konulmamıştı. Bu bakımdan, kıraat ihtilafları yazıdan kaynaklanmamaktadır; nakle dayandığı için, her kıraat imamı veya râvîsi kendisine ulaşan şekilde okumaktadır.

Daha sonraki zamanlarda Müslümanların çoğalması, her ırktan insanların Müslüman olması ve Kur'an tilâvetinde bazı hatalı okuyuşların ortaya çıkması üzerine, Kur'an'ın harekenmesi ve noktalanması kararlaştırılmıştır. Ebu'l-Esved ed-Düelî (69/688), ilk defa harekelemeyi yapmıştır. Nasr b. Âsım (89/708) ve Yahya b. Ya'mer (129/746), birbirine benzer harflere ayırt edici noktalar koymuştur. Halil b. Ahmed (175/791) ise hareke ve nokta işine son şeklini vermiştir.¹⁰⁰ Mushaf'ların bir kıraat göz önünde bulundurularak harekelenmesi ve noktalanması üzerine de diğer kıraatlar, kıraat kitaplarında tespit edilmiş; ayrıca uzman hocalar vasıtasıyla her devirde pek çok Müslüman'a özel olarak öğretilmiş ve böylece kıraatların tevatür özelliği de, ke-sintiye uğramadan günümüze kadar korunmuştur.

Goldziher, tefsir amacıyla eklenen bazı rivâyetleri de kıraatlardan sayar. Bu konuda iki önemli isim üzerinde durarak, Abdullah b. Mes'ûd ve Übeyy b. Kâ'b'ın Mushaf'larını gündeme getirir. Kendisinin de ifade ettiği gibi, rivâyetlerde yer alan bu farklılıklar tefsir/açıklama kabilinden kaydedilmiş, mütevâtir kıraatlar arasında bulunmadıkları için de Kur'an olarak okunması câiz olmayan ilavelerdir. Üstelik bunların güvenilirliği de tartışılabilir. Meselâ yazarın naklettiği¹⁰¹ şu örneği, Abdullah b. Mes'ûd'un ilave etmesi mümkün müdür? Ahzab sûresinin 6. âyetinde şöyle buyrulur: النبي اولی (o, onların babasıdır) cümlesini ekleyerek,

(وهو اب لهم النبي اولی بالمتمين من انفسهم) وازواجه امهاتهم şeklinde okumuştur. Yazarın kendisinin de işaret ettiği gibi aynı sûrenin 40. âyetinde "o, kimsenin babası değildir" buyruluyor. Şimdi böyle açık bir âyet varken, İbn Mes'ûd'un bu şekilde açıklama ilave etmesi mümkün müdür?

Yazarın bu tür ilavelerle ilgili bir yorumu da şöyledir: Mâide 89. âyette, yeminini bozan kimseye keffaret farz kılınmıştır: "On fakiri doyurmak yahut onları giydirmek, ya da bir köle azat etmektir. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır..." Burada tutulacak orucun peşpeşe mi, ayrı ayrı günlerde mi tutulacağı konusunda ihtilaf çıkmıştır. Hanefilerin, bu orucun ara verilmeden tutulması gerektiğini, diğer mezheplerin ise farklı günlerde de tutabileceği görüşünde olduğunu ifade eder. İlk görüşte olanların

⁹⁸ Dâni, *el-Mukni'*, s. 125-126; ayrıca bkz: Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 479.

⁹⁹ Dâni, *el-Muhkem*, Dımaşk-1960, s. 1-2.

¹⁰⁰ Bu konuda geniş bilgi ve kaynak görmek için bkz: Abdurrahman Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, İstanbul-1982, s.143-148.

¹⁰¹ Goldziher, *age*, s. 12; trc: 35.

Kur'an metnine yerleştirilen "ثلاثة أيام (مُتَّابِعَات)" üç gün (aralıksız)" şeklindeki tefsîr bir ilave ile meseleyi hallettikleğini iddia eder.¹⁰²

Burada yazarın düştüğü bir çelişki hemen göze çarpar: O, bu meseleyi halletmek için (مُتَّابِعَات) kelimesini, fıkıhçıların ilave ettiğini söylerken, hemen peşinden, bunların Übeyy ve İbn Mes'ûd'a izafe edildiğini bildirir ki, doğrusu da budur. Ancak bunun kıraat olmadığı, tefsir kabilinden söylendiği açıktır. Eğer sahih kıraat olsaydı, mütevâtir On Kıraat'ın arasında bulunurdu. Sahâbe bu tür ilaveleri, ilgili âyet veya kelimenin tefsir ve izahı olarak yazmışlardır. Bu bakımdan bunları Kur'an'ın okunabileceği bir kıraat olarak değerlendirmemek gerekir.

Goldziher'e göre eş anlamlı kelimelerin birbiri yerine kullanılması da ihtilaf türüdür.¹⁰³ Meselâ İbn Mes'ûd'un *او يكون لك بيت من زخرف* (İsrâ 17/93) âyetini *او يكون لك بيت* şeklinde okuması böyledir. Gerçekte bunlar kıraat olmayıp, tefsir kabilinden söylenmiş sözlerdir. Muteber On Kıraat arasında da mevcut değildir. Şu halde bu tür ziyadeleri kıraat olarak değil, tefsir olarak değerlendirmek lâzımdır.

Goldziher'in üzerinde durduğu diğer bir husus da, kıraatlar arasında çelişki bulunduğu, birbirine zıt mânâlar ortaya çıktığı iddiasıdır. Bunu isbat etmek için verdiği örneklerin¹⁰⁴ üçü de mütevâtir kıraatlar arasında bulunmadığı için, bunların üzerinde durmayı gerekli görmüyoruz. Ancak burada şu kadarını ifade edelim ki, kıraatların ortaya çıkardığı mânâlar arasında, herhangi bir çelişki ve tutarsızlık bulunmamaktadır. Bu husus, *Kıraatların Tefsire Etkisi*¹⁰⁵ isimli geniş bir araştırmamızda ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Goldziher'e göre bazı kıraatlar da, tenzîh ve tazîm amacıyla ortaya çıkmıştır. Ona göre kurrâdan bazıları, metinde yaptıkları basit değişikliklerle, Allah ve Rasûl'ünün şanına yakışmayacak, yanlış anlamaya sebep olabilecek yerlerde değiştirme yapmışlardır.¹⁰⁶ Yazar bu bahiste, çoğu şâz kıraatlardan olmak üzere örnekler verir. Biz bunlardan sahih olan bir kıraat üzerinde durmakla yetineceğiz:

بَلَّغْتِ وَيَسْخَرُونَ "Hayır, sen şaşıyorsun; onlar ise alay ediyorlar." (Sâffât 37/12).

Bu âyetteki *عَجِبْتُ* lâfzını Hamze, Kisâî ve Halefû'l-Âşir *عَجِبْتُ* ; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsîm, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ise *عَجِبْتُ* şeklinde okumuşlardır.¹⁰⁷ *عَجِبْتُ* : Sen şaştın, teaccüb ettin, mânâsına gelir. Muhâtap da Peygamberimiz'dir. "Sên, Allah'ın kudretine hayran kaldın", yahut "müşriklerin inkârlarına ve saçma sapan sözlerine şaşıyorsun" demektir. *عَجِبْتُ* : Şaştım, teaccüb ettim, anlamındadır. Bu durumda da fâilin (şaşanın) kim olduğu tartışma konusu olmuştur: Bazıları bunun Peygamberimiz'e hitaben: "De ki, ben şaştım" demek olduğunu söylemişlerdir. Bazıları da fâilin, vahyi getiren melek olduğunu ifade etmiştir. Bazıları ise fâilin Allah olduğunu ve bunda da bir sakınca bulunmadığını söylemişlerdir. Çünkü Allah'ın teaccüb etmesi, insanların şaşması gibi değildir; bundan maksat işin büyüklüğünü ve vehâmetini vurgulamaktır. Nitekim *وَمَكْرُوا وَكَرَّ اللَّهُ* : "Tuzak kurdular, Allah da onlara tuzak kurdu. (Tuzaklarına karşılık verdi, tuzaklarını bozdu)" (Âlü İmrân 3/54) âyetinde de aynı durum söz konusudur. Buna benzer daha başka âyetler de vardır. Meselâ Nisa 4/142 ve Enfâl

¹⁰² Goldziher, *age*, s. 16; trc: 39.

¹⁰³ Bkz: Goldziher, *age*, s. 34; trc: 61.

¹⁰⁴ Goldziher, *age*, s. 18; trc: 42.

¹⁰⁵ Marifet yayınları, İst.-2001.

¹⁰⁶ Goldziher, *age*, s. 20; trc: 45.

¹⁰⁷ Dâni, *age*, s. 186; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 356.

8/30. âyetleri böyledir.¹⁰⁸ Şu halde bu kıraat esas alınarak mânâ verilirse, insanların teaccübüyle Yüce Allah'ın teaccübünü birbirine karıştırmamak gerekir.¹⁰⁹

Bu örneği ele alan yazar, عَجِبْتُ kıraatındaki Allah'a nispet edilen "şaşıma" hakkında farklı yorumlar yapıldığını; bazılarının Allah hakkında böyle bir ifadenin uygun olmayacağı düşüncesiyle, harekede basit bir değişiklik yaparak, mütekellim (ت : ben) zamirini, muhatap (ت : sen) yaptıklarını; sonuçta sözün akışının, Allah'tan Muhammed'e yönlendirildiğini ve mânânın "Sen hayrette kaldın" şekline dönüştüğünü iddia etmektedir.¹¹⁰

Sadece bu örnek bile, onun tezini doğrulamak yerine, yanlışlığını ortaya koymaktadır. Eğer Müslümanlar, yanlış anlamaya sebep olacak yerlerde değiştirme yaparsalardı, sadece tek kıraat kalır, diğer kıraatlar terkedilirdi. Oysa, bu örnekte olduğu gibi, mânâsı nereye varırsa varsın, ne şekilde te'vil edilirse edilsin, bütün sahîh kıraatları titiz bir şekilde muhafaza etmişler, bu işin uzmanları, birini diğerine tercih etmemişlerdir. Dolayısıyla, yanlış anlamayı önleme gayesiyle kıraatlara müdahale asla söz konusu değildir. Esasen bu tür kıraatlarla ilgili bütün rivâyetler ve bunların değerlendirilmesi, büyük tefsirlerde ve kıraat kitaplarında teker teker izah edilmiştir.

Yazara göre müstensih hatalarından kaynaklanan kıraatlar da vardır.¹¹¹ Bu konuda bir âyet üzerinde durur ki, o da Nisa 4/162'de geçen والمقيمين kelimesidir.

Hz. Osman ve Hz. Âişe'den gelen bazı rivâyetlerde onların bunu "kâtip hatası" olarak değerlendirdikleri bildirilir. Rivâyete göre, Mushaf'lar yazıldıktan sonra Hz. Osman'a sunulmuş. Hz. Osman bazı hatalar (harfler) görmüş ise de: "Onları oldukları gibi bırakın; Arap onları düzeltecektir. (veya "dilleriyle düzelteceklerdir") Eğer kâtip Sakif'ten, yazdıran da Hüzeyl'den olsaydı, bunlar bulunmazdı" demiş.¹¹² Bu haberi naklettiği bildirilen Yahya b. Ya'mer ve Abdullah b. Abbas'ın kölesi olan İkrime, Hz. Osman'ı görmemiştir.¹¹³ Demek ki senet yönünden bu haber zayıftır. Bu haber içerik yönünden de doğru olamaz. İstinsah heyetini kuran, kâtipleri seçen Hz. Osman değil midir? Öyleyse kâtiplerden niye şikâyetçi olabilir? Aynı şekilde istinsah işinin baş sorumlusu Hz. Osman olduğuna göre, Mushaf'ta bir hata görünce susması doğru olur mu? Hz. Osman hoş görmüş olsa bile, diğer sahâbiler hoş görür mü?¹¹⁴

Konuyla ilgili bir başka rivâyet de şudur: Hz. Aişe'ye, Nisa 4/162'deki والمقيمين Mâide 5/69'daki والصابون Tâhâ 20/63'deki ان هذان lâfızlarında hata olup olmadığı sorulmuş. O da: "Bu kâtiplerin işidir. Kur'an'ı yazarken hata etmişlerdir" demiş.¹¹⁵ Bu haberin de gerçek olması mümkün değildir. Bunlar bir çok eserde hem senet yönünden zayıf olması, hem de muhtevası açısından bütün yönleriyle ve tatmin edici bir

¹⁰⁸ "Münâfıklar, Allah'ı (güya) aldatmaya çalışırlar. Oysa Allah onları aldatır (oyunlarını başlarına geçirir)..." (Nisâ 4/142) "İnkâr edenler, seni tutup bağlamaları veya öldürmeleri yahut seni (yurdundan) çıkarmaları için sana tuzak kuruyorlardı. Onlar sana tuzak kurarken, Allah da onlara tuzak kuruyordu. Allah, tuzak kuranların en üstünüdür. (Kendisine karşı tuzak kuranların tuzaklarını başlarına geçirir)" (Enfâl 8/30).

¹⁰⁹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, Beyrut-1980, II, 384; Taberî, *Tefsir*, Kahire-1968, XXIII, 43; Ebû Zür'a, *Hucetü'l-Kirât*, Beyrut-1974, s. 606; Zemahşerî, *Tefsir*, Beyrut-ts.,III, 337; Kurtubî, *Tefsir*, XV, 69; Râzî, *Tefsir*, XXVI, 126.

¹¹⁰ Goldziher, *age*, s. 21; trc: 47.

¹¹¹ Goldziher, *age*, s. 31; trc: 58.

¹¹² İbn Ebî Davud es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, Kahire-1936, s. 32-33; Dâni, *el-Mukni'*, s. 115.

¹¹³ Dâni, *age* ve yer.

¹¹⁴ Bu konuda bkz: İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzulü ve Kıraatı*, İstanbul-1974, s. 217-219.

¹¹⁵ Sicistânî, *age*, s. 33-34; Dâni, *age*, s. 117-118.

zayıf olması, hem de muhtevası açısından bütün yönleriyle ve tatmin edici bir şekilde izah edilmiştir.¹¹⁶

Şu halde Hz. Osman ve Hz. Aişe gibi ashâbdan bazılarında nakledilen bu tür haberlerin hepsi de asılsızdır. Onların Mushaf'ta hata görüp de susması mümkün değildir. Yapılacak küçük bir işlemdir; bir harf silinip doğrusu yazılacaktır. Onlar bunu yapmamışlar, zamanla okuyuşta düzeltilir, deyip göz yummuşlar! Böyle iki seçkin kimse bir yana, şu satırları yazan ve okuyan bizim gibi sıradan bir Müslüman, böyle bir durumla karşılaşsak, biz böyle bir şey söyler miyiz? Önemli değil, böyle kalıversin, der miyiz? Yoksa o hatayı düzeltme yoluna mı gideriz? Pekiyi, bizim razı olmayacağımız bir duruma, üstelik yetkili makamda bulunan ve bu işin peşinde olan bir insan razı olur mu? Bu bakımdan senet yönünden de zayıf olan bu haber, içeriği bakımından da doğru görünmemektedir.

Nitekim aynı konuyla ilgili olarak nakledilen şu haber, bize bu konuda gereken hassasiyetin gösterildiğini açık bir şekilde ifade etmektedir: Birçok kaynağın naklettiğine göre, Hz. Osman'ın kurduğu istinsah heyeti, Mushaf'ların yazımında sadece bir kelime üzerinde ihtilaf etmiştir. O da Bakara 2/248. âyetinde geçen التابوت kelimesidir. Komisyonun çoğunluğu bu kelimenin التابوت şeklinde açık "tâ" ile, Zeyd b. Sâbit ise التابوه şeklinde yuvarlak "he" ile yazılmasını söylemiş, durum halife Hz. Osman'a intikal ettirilmiş, o da Kureyş lehçesini gözeterek التابوت şeklinde yazılmasını istemiştir.¹¹⁷ Bu haberde de görüldüğü üzere Hz. Osman, "nasıl isterseniz öyle yazın" dememiş, gerekli hassasiyeti göstermiştir. Ayrıca yine bu haberden, komisyon içinde azınlıkta kalmasına rağmen bir üyenin görüşüne bile değer verildiği ve meselinin halli için halifeye müracaat edildiği anlaşılmaktadır.

Biz konumuzu dağıtmamak için, bu kadarıyla yetinerek, Goldziher'in kaydettiği örneğe dönelim:

Yazarın söz konusu ettiği bu kelime (المقيمين), ilk bakışta, dil bilgisi kurallarına göre المقيمون şeklinde yazılması gerekirdi. Çünkü burada mâtuf olan المقيمين kelimesi, kendisine atfedilene uymamaktadır.¹¹⁸ Önce şunu ifade edelim ki, bu kelime bütün kıraatlarda bu şekilde yazıldığı gibi okunmuştur. Öte yandan bu kelimenin dil bilgisi açısından da bu şekilde yazılmasının yanlış olmadığı, ilgili kaynaklarda ayrıntılı olarak açıklanmıştır: Arapça'da herhangi bir hususa dikkat çekmek istenirse, o kelimenin irabı değiştirilerek nasbedilir. Çünkü nasb, ihtisasa delâlet eder; böylece ilgili husus özellikle vurgulanmış olur. İşte bu nedenle bu kelime المقيمين şeklinde sâbit olmuştur. Yazarın üzerinde durduğu diğer iki örnek ise,¹¹⁹ Mushaf'larda ve mütevâtir kıraatlarda bulunmayan ve tefsir kabilinden söylenmiş iki zayıf rivâyettir.

¹¹⁶ Bu tür haberler sahih kabul edilse bile, buradaki "lahn"ın, hata anlamında değil "lehçe" mânâsında kullanıldığı; kâtibin kendi lehçesine göre yazdığı, dolayısıyla herkesin kendi lehçesine göre okuyarak meselenin halledileceği ifade edilmiş olmaktadır. Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz: Dâni, *age*, s. 118-119; Râzî, *Tefsir*, XXII, 75; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, XV, 250-256; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 179 vd; Zerkânî, *Menâhil*, I, 386 vd; Osman Keskiöglü, "Kur'an'da Gramer Hatası Yoktur", (İslam Mecmuası, C. 1, sayı : 6) Ahmet Parlakışık'ın derlediği konferans ve makalelerden oluşan *Oryantalizmin Soruları* isimli eser içinde, s.76-77; Abdülfettâh Abdülğinâ el-Kâdî, *age*, s. 171; Davut Aydüz, *Kur'an'a Dair İncelemeler*, İstanbul-2000, s. 28-58.

¹¹⁷ Ebû Amr ed-Dâni, *el-Mukni'*, s.121; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, IX, 17; İbn Kesir, *Fedâilü'l-Kur'an*, s.11; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 378.

¹¹⁸ Goldziher, *age*, s. 32; trc: 59.

¹¹⁹ Goldziher, *age*, s. 32; trc: 59.

Müsteşrikler bu tür rivâyetleri elbette kendileri uydurmuş değildir. Onlar, Müslümanların eserlerine aldıkları rivâyetleri kullanmaktadır. Ancak işlerine geldiği nakilleri alıp değerlendirdikleri, kaynaklarda bunların her biriyle ilgili olarak verilmiş cevaplara yer vermedikleri de bir gerçektir. Nitekim bunu Goldziher şu sözleriyle itiraf eder: "Bize düşen, diğerlerinden daha çok, ana geleneğin iyi gözle bakmadığı bu muhalif kıraatlardan söz etmektir."¹²⁰

Bu tür iddialar, bir takım zayıf rivâyetlere dayanılarak ortaya atılmıştır. Üstelik ilgili zayıf rivâyetler hakkında Müslüman bilginler tarafından yapılan değerlendirmeler zikredilmemiş, bilgi ve değerlendirmeler tek taraflı olarak kaydedilmiştir. Aynı konularla ilgili sahih ve meşhur rivâyetler çoğu defa göz ardı edilmiştir. Aslında bu gerçek, müellif tarafından da itiraf edilmiştir.

Konunun sonunda şunları söyleyebiliriz: Allah tarafından Hz. Muhammed'e (sav) vahiy yoluyla indirilen Kur'an, Hz. Peygamber zamanında hem ezberlenerek, hem de yazmak sûretiyle tespit edilmiştir. Hz. Ebû Bekr zamanında, yazılı nüshalardan bir nüsha, bir kitap halinde toplanıp resmen muhafaza altına alınmış, Hz. Osman zamanında da bu nüshadan başka nüshalar istinsah edilip çoğaltılarak, önemli merkezlere gönderilmiştir. Bu nüshalarla birlikte sahâbeden birer Kur'an öğretmeni de gönderilmiştir. O günden bugüne, hep aynı Kur'an yazılmış ve okunmuştur.

Şu kadar var ki, yine Peygamberimiz'in öğretmesi ve gözetimiyle, Kureyş kabilesinin dışındaki Müslümanların, kendi lehçelerini zorlamadan Kur'an okumalarına izin verilmiş ve bu farklı okuyuşlar da günümüze kadar korunmuştur. Yukarıda da ifade edildiği gibi metin, aynı metindir; fakat metnin telâffuz ve seslendirilmesinde farklılıklar vardır. Bu farklılıklar da keyfî olmayıp Hz. Peygamber'e dayandırılır. Mütevâtir kıraatların tamamı, Kur'an yazısına uygundur. Bunun dışında bir takım zayıf ve asılsız rivâyetlerin bağlayıcılık yönü yoktur. Müslümanların 15 asırdan beri okudukları bir tek Kur'an vardır. Dünyanın her yerinde ve her devirde, binlerce hâfız tarafından ezberlenen Kur'an, hem yazılı, hem de sözlü nakil yoluyla günümüze kadar gelmiştir.

VI. KIRAATLARLA İLGİLİ DİĞER BAZI İDDİALAR:

Yerli ve yabancı bazı yazarların kitap, makale ve tebliğlerinde veya tebliğ müzakerelerinde gördüğümüz, kıraatlarla ilgili diğer bazı iddia ve sorularına da aşağıda cevap vermeye çalışılmıştır. Bunlar, anlaşılması kolay olması için soru-cevap şeklinde düzenlenmiştir. Alınma ve kırılma olmaması, lüzumsuz polemiklere yol açmaması için de isim zikretmekten kaçınılmış, sadece fikirler üzerinde durulmuştur:

1. *Soru:* Huccetü'l-Kırâât, Tevcîhü'l-Kırâât ve İlelü'l-Kırâât türünde, kıraatların tevcihinin yapıldığı eserlerin mevcudiyetini; ayrıca kıraat imamlarından veya râvîlerinden yahut onların talebelerinden birisinin herhangi bir kıraatı savunmasını, bu kıraatın doğruluğunu, Arapça'ya uygunluğunu isbat etmek için açıklamalar yapmasını nasıl değerlendirmek gerekir? Onların bu tutumu, kıraatların ictihâdî olduğunu, dolayısıyla sonradan ortaya çıktığını göstermez mi?

Cevap: Kıraatların illetlerini açıklayan eserler, yeni bir kıraat icat edip onun sebebini açıklamak için yazılmış eserler olmayıp, mevcut kıraatların niçin o şekilde okunduğunu, mânâya ve dil bilgisi kurallarına uygunluğunu izah etmek ve çıkabilecek

¹²⁰ Goldziher, s. 20; trc: 45.

tereddütleri ortadan kaldırmak ya da herhangi bir kıraat hakkında bazıları tarafından ileri sürülmüş iddialara cevap vermek için yazılmış eserlerdir.

Öte yandan bazı kıraat imamlarının veya kıraat âlimlerinin herhangi bir kıraatı niçin öyle okuduğunu veya okunduğunu izah etmesi, onların o kıraatı kendilerinin ortaya koyduğu anlamına gelmez. Bu tür izahlar, sadece o kıraatın gerçekliğini ortaya koymak için yapılmış açıklamalardır. Bu durumu, o kıraatın o şekilde okunmasının sebebini açıklama ve muhatabını ikna etme gayreti olarak değerlendirmek gerekir. Size, bir işi niçin böyle yaptığınızı soruyorlar; siz de yaptığınız işin doğruluğunu muhatabınıza anlatmaya çalışıyorsunuz. Söz gelimi birisi size niye namaz kıldığınızı soruyor. Siz de "Allah'ın emri böyle!" diyerek kesip atmıyorsunuz. Ona namazın önemini, faydalarını ve terketmenin zararlarını anlatarak, yaptığınız işin doğruluğunu isbat etmeye çalışıyorsunuz. Siz namazı savunmakla, namaz sizin icadınız mı oluyor? Elbette hayır. İşte kıraatlarla ilgili savunma mahiyetindeki açıklamaları da böyle değerlendirmek gerekir.

Nitekim bazı kıraat imamlarının açıklamaları, kıraatlarının ictihâdî olduğunu değil, nakle dayandığını açıkça ortaya koymaktadır. Meselâ Basra dil mektebinin önde gelen isimlerinden birisi olan dil ve edebiyat âlimi el-Asmaî (216/831), Basra dil mektebinin en önde gelen temsilcisi ve On Kıraat İmamı'ndan birisi olan Ebû Amr'ın, nakle itibar ettiği için bazı yerleri kendi nahiv anlayışına aykırı olarak okuduğunu kendisine söylediğini bildirmiştir.¹²¹ Keza aynı zamanda büyük birer dil bilgini olan İmam Hamze ve İmam Kisâî için de, sadece nakle itibar ettiklerini gösteren benzer rivâyetler nakledilmiştir.¹²² Bunun anlamı şudur: Kıraatlar dil bilgisi kurallarına uydurularak veya ictihâdî olarak değil, nakle dayanılarak okunur.

Eğer kıraatlar dil bilgisi kuralları düşünülerek okunmuş olsaydı, mesele içinden çıkılmaz hale gelirdi.

Bir örnek olması için sadece Fâtiha sûresi üzerinde tarafımızdan bir tespit yapılmıştır. Bunun için de Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs (307/919)'ın *İ'râbü'l-Kur'ân*¹²³ ile Ebu'l-Berekât İbnü'l-Enbârî (577/1181)'nin *el-Beyân fî Ğarîbi İ'râbi'l-Kur'an*¹²⁴ isimli eserlerine bakılmıştır. Bu iki eserin Fâtiha ile ilgili bölümlerinde, kıraat ihtilaflarına da yer verilerek, On Kıraat'ın dışında "şu kelime şu şu sebeplerden dolayı şöyle de okunabilir, şöyle de okunduğu nakledilmiştir" gibi ifadelerle değişik kıraatlardan bahsedilmiştir. Fâtiha sûresinde On Kıraat'a göre, bizim okuduğumuz Âsım kıraatına ek olarak, 8 farklı kıraat daha vardır. Bizim bu iki eserden çıkardığımız farklılık ise, diğer dokuz kıraata ilave olarak, 23'tür. Yani dil bilgisi kurallarına göre bu sûrenin bazı yerlerini, On Kıraat'tan farklı olarak 23 (dokuz kıraattaki 8 vecihle birlikte toplam 31) çeşit daha okumak mümkündür. Bu, yukarıdaki rakamın üç katıdır. Bu nispeti bütün Kur'an'a teşmil edersek, On Kıraat'a göre söz gelimi yüz vecih varsa, dil bilgisi kurallarındaki farklı vecihler göz önüne alınarak okunması durumunda bunların sayısı üç yüze çıkacak demektir. Böyle bir durum söz konusu olmadığına göre, demek ki kıraatlar ictihâdî değildir.

¹²¹ Ebû Bekr b. Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, Kahire-1988, s. 48; Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, vr: 9a.

¹²² İbn Mücâhid, *age*, s. 75; Dâni, *age* ve yer; ayrıca bkz: Sehâvî, *Cemâli'l-Kurrâ*, I, 240-241; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, I, 263; Abdülfettâh Abdülğınâ el-Kâdi, *age*, s. 88-89.

¹²³ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut-1988, I, 169-176.

¹²⁴ İbnü'l-Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Beyân fî Ğarîbi İ'râbi'l-Kur'an*, Kahire-1980, I, 31-42.

Bu konunun başında meallerini naklettiğimiz bazı âyetlerde de açıkça ifade edildiği üzere Kur'an-ı Kerim Peygamberimiz'e "Arapça" olarak vahyedilmiş :

وانه لتتريل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين O da bunları "okuyarak" آياتنا آياتنا بينات ، يتلوا عليكم آياتنا "hiçbir değişiklik yapmadan" قل يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ما انزل اليك من ربك .

Yedi Harf'le ilgili hadisler incelenince, ortaya çıkan kıraat ihtilâflarının Peygamberimiz'e ve vahye dayandığı anlaşılmaktadır. Meselâ, Peygamberimiz'in, bu konuyla ilgili hadislerinde: "Cebrâil bana okuttu", "Kur'an Yedi Harf üzere indirildi", "Böyle nâzil oldu" şeklindeki sözleri bunu göstermektedir. Aynı şekilde sahâbenin: "Yâ Rasûlallah, bana bu şekilde okutmadınız mı?" şeklindeki sorularına, Peygamberimiz'in "Evet" diye cevap vermesi; ayrıca "Bunu bana Rasûlullah okuttu", "Ben bunu Rasûlullah'tan öğrendim", "Ben Rasûlullah'ın huzurunda böyle okudum" şeklindeki sözleri, bunların Peygamberimiz'den sâdir olduğunu göstermektedir. Bu ifadeleri başka türlü tevîl etmek mümkün değildir. İşte kıraat imamlarının naklettiği kıraatlar da bu kıraatlardır.

Bu konuda Peygamberimiz ve ashâbının gereken hassasiyeti gösterdikleri, daha önce kaydettiğimiz rivâyetlerde açıkça görülmektedir. Peygamberimiz, Kur'an-ı Kerim de dâhil her hususta, doğru ne ise onu öğretmiştir.

Hz. Peygamber Berâ b. Âzib'e, yatarken okumak üzere bir dua öğretir. Berâ b. Âzib, öğrendiği duayı kontrol etmesi için Peygamberimiz'e tekrar eder. Fakat bir cümlede geçen وَتَبَيَّنَ kelimesinin yerine وَرَسُولِكَ der. Peygamberimiz hemen düzelterek: وَتَبَيَّنَ demesini buyurur.¹²⁵

Onun günlük konuşmalarda bile, şahit olduğu dil hataları karşısında uyarıda bulunduğu nakledilir. Rivâyete göre, bir kimsenin dil yönünden hatalı konuştuğunu işiten Hz. Peygamber, "Kardeşiniz hata etti, onu irşad ediniz" buyurmuştur.¹²⁶

Hz. Ömer, ok atış talimi yapan kimseleri seyrederken, onların hedefe isabet ettiremediklerini görünce, "Fena atıyorsunuz" der. Bunun üzerine içlerinden birisi, henüz öğrenme aşamasında olduklarını beyan ederek: نحن قوم متعلمون diyecek yerde, نحن قوم متعلمين deyince, konuşmalarındaki hatanın, isabetsiz atışlarından daha kötü olduğunu söylemiştir.¹²⁷

Günlük konuşma dilinde bile böyle bir hassâsiyet gösterilirse, onların Kur'an-ı Kerim üzerindeki hassâsiyetleri elbette çok daha fazla olacaktır.

Öte yandan hiçbir kıraat imamı, sahihliği sâbit olmuş başka bir kıraatı reddetmez. Onlardan her birisi, kendisinin yetiştirdiği, uzmanlaştığı kıraatı okuyup okumuş; bir kıraat üzerine yoğunlaşmaları sebebiyle de artık o kıraat, ona izâfe edilir olmuştur. Hiçbir imam, "Ben şu âyeti şöyle okuyayım; şöyle okursam Arapça'ya daha uygun olur, böyle okursam uygun olmaz" diye herhangi bir kıraatı kendisi ortaya koymuş değildir. Her biri kendi hocasından, o da bir önceki hocadan... öğrendiği kıraatı nakletmiştir. Nitekim İmam Âsım'ın, iki râvîsinden birisi olan Hafs'a: "Sana, Ebû Abdîrahmân es-Sülemî'nin bana okuttuğu kıraatı okuttum; o da Ali b. Ebî Tâlib'den okumuştur. Ebû Bekr Şu'be'ye de Zirr b. Hubeyş'in bana okuttuğu kıraatı okuttum; o

¹²⁵ Buhârî, *Vudû*, 75.

¹²⁶ İbnü'l-Cinnî, *el-Hasâis*, II, 8'den Hüseyin Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça*, Konya-1971, s. 143.

¹²⁷ İbnü'l-Cinnî, *age* ve yer'den Küçükkalay, *age* ve yer.

da bu kıraatı Abdullah b. Mes'ud'dan okumuştur"¹²⁸ şeklindeki sözleri bu gerçeği açıkça ifade etmektedir.

Demek ki kıraatların ictihâdî olduğu iddiaları, meseleye vâkif olamamaktan kaynaklanmaktadır.

*

2. *Soru*: Kıraatların ortaya çıkmasında, Hz. Osman zamanında istinsah edilen Mushaf'ların harekesiz ve noktasız olarak yazılmasının yahut o zamanki yazının yetersizliğinin rolü yok mudur?

Cevap: Hz. Osman Mushaf'ları, mütevâtir kıraatları ihtiva etmesi için noktasız ve harekesiz olarak yazılmıştır. Yoksa bazılarının zannettiği gibi, bu Mushaf'larda noktalama bulunmadığı veyahut yazının tam gelişmediği ve yetersiz olduğu için kıraatlar ortaya çıkmış değildir. Eğer kıraatların muhafazası sebebiyle hareke ve noktadan kaçınılmış olunmasaydı, en azından bazı kelimeler için hareke ve nokta veya bunların yerini tutacak bir takım işaretler konulmasını onlar da düşünebilirlerdi. Nitekim, Kur'an nâzil olmadan önce de Arap yazısında nokta ve harekenin bulunduğu dair eski kaynaklarda rivâyetler vardır. Keza günümüz araştırmacılarından bazıları da bu kanaattedir.

Ayrıca unutulmamalıdır ki, Mushaf istinsah edilmeden önce de kıraat farklılıkları mevcuttu.

Bundan başka, Kur'an, Peygamberimiz zamanından itibaren sadece yazı ile değil, şifâhî olarak da nakledilmiştir; hatta sözlü nakil, yazılı nakilden daha önemli görülmüştür.

Kıraatların Mushaf yazısından kaynaklanamayacağı konusunda, Goldziher'in bu konudaki iddialarını incelerken yeterli örnek ve açıklamalara kaynaklarıyla birlikte ayrıntılı olarak yer verildiği için burada bu kadarıyla yetinilmiştir.

*

3. *Soru*: Kur'an ve kıraatların nakli konusunda şifâhî naklin ve ezberin önemli bir rolü olduğunu vurguladınız. Oysa bazı rivâyetlerde, Hz. Peygamber zamanında az sayıda hâfızın bulunduğu dair bilgiler vardır. Bu bilgilerle sizin iddianız çelişmiş olmuyor mu?

Cevap: Peygamberimiz'den ve Enes b. Mâlik'ten nakledilen iki rivâyeti yanlış yorumlayıp, o devirdeki hâfızların az sayıda olduğunu iddia etmek mümkün değildir.

Konuyla ilgili birinci rivâyette Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: "Kur'an'ı dört kişiden alınız: Abdullah b. Mes'ûd, Sâlim, Muâz ve Übeyy b. Kâ'b."¹²⁹ Bu hadisi, Peygamberimiz zamanında hâfız olanlar bunlardı, şeklinde yorumlamak mantıklı bir değerlendirme olur mu? Bize, çevremizdeki Kur'an uzmanlarının ismini sorsalar, biz de birkaç isim versek; bizim bu cevabımız, Kur'an uzmanlarının yahut hâfızların sayısı bu kadardır anlamına gelir mi? Elbette gelmez. İşte bu hadiste Rasûlullah -söylediği zaman için- bu konuda uzman olan bazı insanlara işaret etmiştir. Bunlar hâfızdır, başka hâfız yoktur dememiştir. Şu halde bu hadisi böyle değerlendirmek gerekir.

İkinci rivâyet de şudur: Enes b. Mâlik'e, Hz. Peygamber zamanında Kur'an'ı kimlerin cem ettiği sorulmuş, o da: "Hepsi de Ensâr'dan olmak üzere dört kişidir: Übeyy b. Kâ'b, Muâz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Zeyd" diye cevap vermiştir.¹³⁰

¹²⁸ İbn Mücâhid, *age*, s. 70; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, I, 254.

¹²⁹ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 8; Müslim, *Fedâilü's-Sahâbe*, 116-128.

¹³⁰ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 8; Müslim, *Fedâilü's-Sahâbe*, 119-120.

Aynı zâttan nakledilen başka bir rivâyette Übeyy b. Kâ'b yerine Ebu'd-Derdâ'nın ismi geçmektedir. Bu rivâyette geçen "cem" kelimesini, yazarak toplamak veya ezberlemek yahut ikisini birden yapmak şeklinde değerlendirmek mümkündür. Her üç halde de hasr ifade etmez; yani bu kişilerden başka Kur'an'ı cem eden yoktur, anlamına gelmez. Enes b. Mâlik, Peygamberimiz'in imamlığa geçirdiği Hz. Ebû Bekr'i, yukarıda isimlerini verdiği Abdullah b. Mes'ûd ve Ebû Huzeyfe'nin âzadlısı Sâlim'i; ayrıca Hz. Osman, Hz. Ali, Ebû Mûsa el-Eş'arî, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Amr... gibi hâfız oldukları rivâyetlerle sâbit olmuş¹³¹ kimseleri niye saymamıştır? Ayrıca onun, Peygamberimiz zamanında birçok beldelerde ikamet etmekte olan ve sayıları yüz binleri bulan ashâb arasındaki hâfız sayısını tespit etmesi mümkün müdür? Demek ki o, kendi bilgisine göre önde gelenlerden bazılarının ismini vermiştir. Bu bakımdan bunu, kesin sayı olarak değerlendirmek yanlıştır.

Esasen Peygamberimiz zamanında hâfız olanların sayısı kesin bir rakamla tespit edilmiş değildir. Zaten, bir devirle ilgili olarak, ihtiyaç duyulmadığı için vaktinde yapılmamış bir tespitin, sonradan yapılacak araştırmalarla ortaya konulması da mümkün değildir.

Fakat bazı olaylar, sahâbe arasında çok sayıda hâfızın bulunduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Meselâ hicrî 4. yılda meydana gelen Bi'ru Meûne Vak'ası'nda 70 kadar hâfız sahâbî şehid olmuştur.

Bundan başka, hicrî 12. yılda gerçekleşen Yemâme Savaşı'nda da en az 70 hâfızın (bazı rivâyetlerde 500, 700 ve daha fazlasının) şehid düştüğü kaydedilmekte ve hatta bu son savaşta, yüz bin kişilik düşman ordusuna karşı savaşan, on üç bin Müslüman askerin içinden üç bininin "kurrâ" olduğu, savaşın da bunların gayretiyle kazanıldığı bildirilmektedir.¹³²

Bu arada Peygamberimiz'in çok önem verdiği ve sayıları zaman zaman 400'e ulaşan ve yatılı mektep öğrencileri durumunda olan Suffe ashâbını da unutmamak lâzımdır. Bunların başlıca meşguliyeti Kur'an öğrenmek ve öğretmek idi.

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, Rasûlullah zamanında ve daha sonra, Kur'an-ı Kerim, pek çok sahâbî tarafından ezberlenmiştir ki o devirde bunlara "kurrâ" denilirdi.

Netice itibarıyla bütün ashâb, imkân ölçüsünde, kimi tamamını, kimi bir kısmını yazarak ve ezberleyerek, Kur'an'ı ve onun kıraatlarını korumuşlar, hem okumuş hem okutmuşlar; böylece onun eksiksiz bir şekilde kendilerinden sonraki nesillere intikalini sağlamışlardır.

*

4. *Soru*: Kıraat kitaplarında, kıraatların senetlerinin de verildiği görülmektedir. Senet söz konusu olunca, bunların tenkidini yapmak, yahut bunlar arasında tercihte bulunmak tabii bir sonuç değil midir? Üstelik bu durum, kıraatların âhâd yoldan geldiğini göstermez mi?

Cevap: Kıraatlar nakle dayanarak sâbit olmuştur. Kıraat kitaplarında ve kıraat tedrisini tamamlayan kimselere verilen icazetnâmelerde, o kıraatı okuyup okutanların isimleri birer birer sayılır ve bu isim zinciri, sahâbe kanalıyla Peygamberimiz'e kadar ulaşır. Bu şekildeki bir nakil, ilk bakışta âhâd haber gibi görünür. Âhâd haber olunca

¹³¹ Bkz: İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 28-29.

¹³² Bkz: Kurtubî, *Teşîr*, I, 10; İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, s. 9; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, IX, 9; Süyûtî, *el-İtkan*, I, 71; Zerkânî, *Menâhîl*, I, 235.

da, bunun tenkidinin veya tercihinin yapılabileceği akla gelir. Oysa durum böyle değildir. Bunu hadislerle karıştırmamak gerekir. Diyelim ki siz bir kıraatı tamamıyla öğrenip icazet aldınız. Ve size verilen icazetnâmede, okuduğunuz kıraatın senedi de kaydedilmiştir. Pekiyi, o kıraatı, yeryüzünde sadece siz mi öğrendiniz? Yahut, sadece sizin icazetnâmenizde isimleri zikredilen kişiler mi biliyordu? Elbette hayır. Sizin gibi her devirde daha binlerce kişi aynı kıraatı okuyor ve okutuyordu. Dolayısıyla o kıraat tevâtüren sâbit oldu. Bu durum, sahâbe döneminden itibaren, günümüze kadar böyle devam edegelmiştir. Öyleyse, sadece bir kıraat kitabındaki veya icâzetnâmedeki senet zincirine bakıp yanılığa düşmemek gerekir.

*

5. Soru: Taberî gibi önde gelen bazı müfessirler, niçin bazı kıraatları tenkit ediyor, yahut kıraatlardan birini diğerine tercih ediyor? Eğer kıraatlar ihtiyârî olmayıp tevâtüren sâbit olsaydı, Taberî gibi bir âlim böyle bir hataya düşer miydi?

Cevap: Bazı dil bilginlerinin ve bazı müfessirlerin, kıraatları yukarıda belirtilen şekilde değerlendirdikleri doğrudur. Taberî ve Zemahşerî de bunlar arasındadır. Fakat Fahrüddîn Râzî, Kâdî Beydâvî, Ebu's-Suud ve Elmalılı gibi birçok büyük müfessir, kıraatlar konusunda, böyle hataya düşmemiştir.

Taberî ve Zemahşerî gibi bazı müfessirler, kendi anlayışlarına uygun olan dil bilgisi kurallarını ve mânâyı gözettileri için, kıraatlar konusunda bazı olumsuz değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Onların kendi otoritelerine güvenerek, bu konuda gereken hassasiyeti gösteremedikleri söylenebilir. Ayrıca onların bu tür beyanları topluca gözden geçirilirse kendi kendileriyle çelişkiye düştükleri de görülür.

Bilindiği gibi Taberî, tefsir, tarih, fıkıh ve kıraat başta olmak üzere, birçok alanda eser yazmış büyük bir bilginidir. Hiç evlenmeyen ve kendini ilme adayan bu zâtın, 40 yıl boyunca her gün 40 varak yazmak sûretiyle eserlerini meydana getirdiği nakledilir. Rakamda abartı olsa bile, yoğun bir çalışma içinde olduğu hacimli eserlerinden anlaşılın müellifin, kitaplarında bazı hataların bulunması da gayet tabiidir.

Taberî'nin Tefsir'inde kıraatlarla ilgili de birçok bilgi ve nakil mevcuttur.¹³³ Ancak bunlardan bazılarında bilgi eksikliği ve değerlendirme hataları bulunmaktadır. Bilhassa onun kıraatlar arasında yaptığı tercih ve değerlendirmelerinde yanlışlığı görülmektedir. Onun bu tür hatalarını; ilgili kıraatın kendisine ulaşmadığını, yahut o kıraatın sıhhatından haberi olmadığını; şâyet bilseydi bu tür hatalara düşmeyeceğini ifade ederek te'vil etmek mümkündür. Ayrıca Taberî zamanında meşhur Yedi ve On Kıraat, bilinen şekliyle tasnif edilip yaygınlaşmadığı için böyle bir durum söz konusu olmuş olabilir.

Taberî'nin bu konuda, kendi kendisiyle çelişkiye düştüğü görülmektedir. Mesele o, Yedi Harf'ten herhangi birisini inkâr etmenin küfür olduğunu söylemektedir.¹³⁴ Fakat Yedi Harf ruhsatıyla gerçekleşen kıraatları da tenkit ve tercih etmekten geri durmamaktadır. Ayrıca, tefsirinin bazı yerlerinde kıraatları değerlendirirken, "Okuyucu bunlardan hangi kıraatı okursa okusun doğrudur"¹³⁵ şeklindeki sözleri de, onun, kıraatları eleştiren genel tutumuyla tenakuz teşkil etmektedir.

¹³³ Taberî'nin kıraatlar konusundaki değerlendirmeleri hakkında Halis Albayrak'ın, "Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi" isimli basılmamış geniş bir araştırması bulunmaktadır. (Ankara-2000) Taberî ile ilgili kısım hazırlanırken bu makaleden de istifade edilmiştir.

¹³⁴ Bkz: Taberî, *Tefsir*, I, 22.

¹³⁵ Msl. bkz: Taberî, *age*, VIII, 12; XIII, 10; XIV, 7; XXV, 50, 58; XXVI, 207.

Onun, Tefsir'inin birçok yerinde kıraatlar arasında "şu kıraatla okumak evlâdır, bu kıraat daha doğrudur" gibi ifadelerle tercihler yaptığı¹³⁶ görülür. Hattâ bazen çoğunluğu değil, daha az sayıda temsil edilenleri tercih eder.¹³⁷ Ayrıca az miktarda da olsa, bazı sahih kıraatları câiz görmediği de olur.¹³⁸ Bu durum birçok kimseyi, kıraatlar hakkında yanlış kanaate sevketmiş, "sen Taberî'den daha mı iyi bileceksin?" noktasına götürmüştür. Oysa Taberî'nin de yanılabilmesi, bilhassa kıraat noktasında gerekli hassasiyeti göstermediği değerlendirilmesi yapılabilmelidir.

Nitekim onun Tefsir'inde, bazı kıraatlar konusunda yanıldığı görülmektedir. Bu konuyla ilgili bazı örnekler:

Bakara 2/140. âyette iki sahih kıraat vardır. Birinci kıraat: *أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ* şeklinde olup İbn Âmir, Hafs, Hamze, Kisâî, Ruveys ve Halefû'l-Âşir farâfından okunmuştur.¹³⁹ İkinci kıraat ise *أَمْ يَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ* şeklinde "yâ" iledir ve Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Bekr Şu'be, Ebû Ca'fer ve Ravh tarafından okunmuştur.¹⁴⁰ Taberî bu âyetin iki türlü okunduğunu söyler ve şöyle der: "Bize göre doğru olan "tâ" ile okuyuştur. "Yâ" ile kıraat, kurrâ'nın kıraatı dışında şâz olduğu için câiz değildir."¹⁴¹ Görüldüğü gibi Taberî, 6 kıraatta bulunan "yâ" ile okuyuşu şâz olarak değerlendirmiştir. Oysa kıraat ilminde şâz, On Kıraat dışında kalan okuyuşlara denir.

Nisâ 4/3. âyetinde bulunan *فَإِنْ حَفْتُمْ فَأْتَعِدُوا فَوَاحِدَةً* lâfzındaki *فَوَاحِدَةً* kelimesini Ebû Ca'fer *فَوَاحِدَةً* şeklinde okumuştur.¹⁴² Taberî buna temas etmemekte, fakat "Bu şekilde bir kıraat bulunsaydı câiz olurdu" demektedir.¹⁴³

Mâide 5/119. âyette geçen *يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ* cümlesindeki *يَوْمَ* kelimesini, İmam Nâfi' fetha ile, diğerleri ise zamme ile okumuştur.¹⁴⁴ Taberî'ye göre ise bir kısım Hicaz ve Medine kurrâsı fethalı; bir kısım Medine ve Hicaz kurrâsı ile Iraklı kâriilerin tümü zammeli okumuştur.¹⁴⁵ Taberî, sadece Nâfi'ye ait kıraatı, birçok kâriye nispet ederek hataya düşmüştür.

En'âm 6/23 *أَمْ تَكُنْ فَتَنُهُمْ* kelimesinde bulunan tâ'yı İbn Kesîr, İbn Âmir ve Hafs ötre ile; diğerleri fethalı olarak okumuştur.¹⁴⁶ Taberî, ötreli kıraattan bahsetmemektedir.¹⁴⁷

Meryem 19/19. âyetindeki *لَا هَبَّ لَكَ غُلَامًا* ifadesini Verş, Ebû Amr, ve Ya'kûb *لَكَ* şeklinde okumuşlardır. Ayrıca Kâlûn'dan da iki türlü okuyuş rivâyet edilmiştir.¹⁴⁸ Taberî, sadece Ebû Amr'ın bu şekilde okuduğunu kaydederek diğerlerini zikretmez.¹⁴⁹

¹³⁶ Msl. bkz: Taberî, *age*, I, 534-535; II, 497, 578; III, 230; V, 228; VII, 43; XII, 158, 181; XIII, 175, 246; XV, 160, 251; XVI, 184; XIX, 97; XXII, 3; XXX, 81.

¹³⁷ Bkz: Taberî, *age*, VIII, 13; XII, 28; XIV, 76.

¹³⁸ Msl. bkz: Taberî, *age*, IV, 228; VII, 311; VIII, 43-44; XV, 145.

¹³⁹ Dâni, *age*, s.77; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 223.

¹⁴⁰ Aynı yerler.

¹⁴¹ Taberî, *age*, I, 573.

¹⁴² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 247.

¹⁴³ Taberî, *age*, IV, 238; Albayrak, *agm*, s. 6.

¹⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 256.

¹⁴⁵ Taberî, *age*, VII, 140; Albayrak, *agm*, s. 15.

¹⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 257.

¹⁴⁷ Taberî, *age*, VII, 166; Albayrak, *agm*, s. 6.

¹⁴⁸ Dâni, *age*, s. 148; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 317.

¹⁴⁹ Taberî, *age*, XVI, 61.

Enbiyâ 21/45. âyetinde bulunan وَلَا تَسْمَعُ الصَّمَّ وَلَا يَسْمَعُ الصَّمَّ ibaresini İbn Âmir الصَّمَّ şeklinde okumuştur.¹⁵⁰ Taberî, İbn Âmir'in bu okuyuşundan bahsetmemekte; Ebû Abdırrahman es-Sülemî'den bu şekilde bir kıraatın rivâyet edildiğini kaydetmektedir.¹⁵¹

Enbiyâ 21/112 رَبُّ أَحْكُمُ قَالَ رَبُّ أَحْكُمُ lafzını Hafs bu şekilde; Ebû Ca'fer hariç diğerleri ise رَبُّ أَحْكُمُ şeklinde; Ebû Ca'fer ise رَبُّ أَحْكُمُ tarzında okumuştur.¹⁵² Taberî, Hafs'ın okuyuşundan bahsetmemekte, Ebû Ca'fer'in okuyuşunu ise şâz olarak değerlendirmektedir.¹⁵³

Şuarâ 26/137 هَذَا الْخَلْقُ الْأَوَّلِينَ âyetini İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb خَلْقُ şeklinde okumuşlardır.¹⁵⁴ Taberî bu imamlardan sadece Ebû Amr ile Ebû Ca'fer'in isimlerini kaydederek diğer üçünü zikretmemektedir.¹⁵⁵

Rûm 30/41 âyetinde geçen لِنُدِّيقَهُمْ kelimesini, Kunbül ve Ravh "nûn" ile نُدِّيقَهُمْ şeklinde okumuşlardır.¹⁵⁶ Taberî bunlardan bahsetmemekte, sadece Ebû Abdırrahmân es-Sülemî'den böyle bir okuyuşun rivâyet edildiğini kaydetmektedir.¹⁵⁷

Ahzâb 33/20 يَسْأَلُونَ عَنْ آيَاتِكُمْ لَفْزِينَ يَسْأَلُونَ عَنْ آيَاتِكُمْ lafzını Ruveys يَسْأَلُونَ şeklinde okumuştur.¹⁵⁸ Taberî ise bu kıraatı Âsım'a izâfe etmektedir.¹⁵⁹

Ahzâb 33/30 نُضَعِفَ لَهَا الْعَذَابُ يُضَاعَفُ لَهَا الْعَذَابُ âyetini İbn Kesîr ve İbn Âmir نُضَعِفَ لَهَا الْعَذَابُ ; Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb ise يُضَعَّفُ لَهَا الْعَذَابُ şeklinde okumuşlardır.¹⁶⁰ Taberî, çoğunluğun يُضَاعَفُ لَهَا الْعَذَابُ şeklinde; sadece Ebû Amr'ın يُضَعَّفُ şeklinde okuduğunu zikretmektedir.¹⁶¹ Görüldüğü gibi burada da hatalı ve eksik bilgi verilmiştir.

Necm 53/11 مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ âyetini Hişâm ve Ebû Ca'fer şeddeli olarak okumuştur.¹⁶² Taberî bu şeddeli okuyuşu Âsım, Ebû Ca'fer ve Hasan Basrî'ye izafe etmiştir.¹⁶³

Nebe' 78/23 لَبِيبِينَ فِيهَا أَحْقَابًا âyetini sadece Hamze ve Ravh لَبِيبِينَ şeklinde okumuştur.¹⁶⁴ Taberî yine burada hatalı bir bilgi vererek, son kıraatı Kûfê kurrâsının çoğunluğuna izafe etmektedir.¹⁶⁵

Fecr 89/16. âyetindeki فَقَدَّرَ lafzını İbn Âmir ve Ebû Ca'fer şeddeli olarak فَقَدَّرَ şeklinde okumuşlardır.¹⁶⁶ Taberî bu kıraatı Ebû Ca'fer ile birlikte Ebû Amr'a da izafe ederek hatalı bir nakilde bulunmuştur.¹⁶⁷

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bizim bunları kaydetmemizin sebebi, büyük âlim Taberî'nin hata ve kusurlarını ortaya koymak değil; ona güvenerek veya onu delil göstererek kıraatlar konusunda yanlış değerlendirmelerde bulunanları uyarmaktır.

¹⁵⁰ Dâni, *age*, s. 155; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 323-324.

¹⁵¹ Taberî, *age*, XVII, 32.

¹⁵² Dâni, *age*, s. 156; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 325.

¹⁵³ Taberî, *age*, XVII, 108.

¹⁵⁴ Dâni, *age*, s. 166; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 335.

¹⁵⁵ Taberî, *age*, XIX, 97.

¹⁵⁶ Dâni, *age*, s. 175; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 345; Paluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, s. 108.

¹⁵⁷ Taberî, *age*, XXI, 50.

¹⁵⁸ İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 348; Paluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, s. 111.

¹⁵⁹ Taberî, *age*, XXI, 143.

¹⁶⁰ Dâni, *age*, s. 179; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 348.

¹⁶¹ Taberî, *age*, XXI, 159.

¹⁶² Dâni, *age*, s. 204; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 379.

¹⁶³ Taberî, *age*, XXVII, 49.

¹⁶⁴ Dâni, *age*, s. 219; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 397.

¹⁶⁵ Taberî, *age*, XXX, 9.

¹⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 400; Paluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, s. 144.

¹⁶⁷ Taberî, *age*, XXX, 182.

Her bilim dalı uzmanlığının ayrı olması gibi, Kıraat bilim dalıyla Tefsir bilim dalının da ayrı ayrı uzmanlık konusu olduğu unutulmamalıdır. Her ne kadar Taberî'nin kıraat alanında da eser yazdığı naklediliyorsa da, *onun döneminde Yedi ve On Kıraat'a dair tespit ve tasnif çalışmaları henüz sonuçlanmamıştı. Yedi Kıraat'ta temel eserlerden birisinin müellifi olarak kabul edilen İbn Mücâhid'in vefatı hicrî 324, On Kıraat'a dair ilk eser yazarlardan birisi olan İbn Mihrân'ın vefatı 381, Taberî'nin ise 311'dir.* Demek ki Taberî'nin vefatı her iki müelliften öncedir. Böyle olmasaydı bile, nakle dayanan bir bilim dalı olan Kıraat ilmi uzmanlarının nakle dayanarak kabul ettiği bir hususta, herhangi bir naklî delili bulunmadan karşı çıkmak yine de gerçekçi olarak değerlendirilemezdi.

Zemahşerî de Tefsir'inde kıraatlara büyük ölçüde yer vermiş; fakat o da, Taberî gibi bir takım hatalı değerlendirmelerde bulunmuş; bazen de kendi kendisiyle çelişkiye düşmüştür.

Meselâ Zemahşerî, daha önce söz konusu ettiğimiz Nisa 4/162'de geçen والمقيمين kelimesinde gramer hatası olduğuna ilişkin iddiaları şiddetle reddeder ve Mushaf'ta imlâ hatası olduğuna dair zanlara iltifat edilemeyeceğini, bu gibi şeylere, Arapça'nın lehçelerini ve dil bilgisiyle ilgili değişik görüşleri bilmeyen, söz sanatında ihtisastan nasibini almamış kimselerin itibar edebileceğini... söyler.¹⁶⁸ Bunu söyleyen Zemahşerî, Tefsir'inde birçok kıraatı tenkit etmekten ve işine geldiği yerde şâz kıraatları da tercih etmekten geri durmaz.

Meselâ هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ (Kehf/44) âyetini tefsir ederken, mütevâtir kıraatlar arasında bulunmayan هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ kıraatını naklederek, bu kıraatı "güzel ve fasih" diye över.¹⁶⁹

Kezâ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (Nisâ 4/164) âyeti ile ilgili olarak, kendi mezhebî anlayışını desteklemesi için, وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا şeklinde sahih olmayan bir kıraatı nakleder.¹⁷⁰

Zemahşerî, bazı kıraatları doğru bulmaz, güzel görmez veya zayıf olarak değerlendirir.¹⁷¹ Bazen eleştirinin ölçüsünü de kaçıır.¹⁷²

Onun Taberî gibi, eleştirilerinin dışında yanıldığı da olmuştur: Meselâ Enfâl 8/59 âyetindeki وَلَا يَحْسَبَنَّ kelimesini sadece İmam Hamze'nin "yâ" ile okuduğunu kaydeder.¹⁷³ Oysa bu kıraat İbn Âmir, Hafs, Hamze ve Ebû Ca'fer tarafından okunmuştur.¹⁷⁴

Aynı şekilde Meryem 19/34 قَوْلَ الْحَقِّ lafzını, İbn Âmir, Âsım ve Ya'kûb bu şekilde lâm'ı fethalı olarak, diğerleri ise zammeli olarak okumuşlardır.¹⁷⁵ Zemahşerî, İmam Ya'kûb'dan bahsetmemekte, "Âsım ve İbn Âmir nasb ile, Hasan ise zamme ile okumuştur" diyerek eksik bilgi vermektedir.¹⁷⁶ Genelde o, kıraat farklılıklarını çoğunlukla isim zikretmeden "kurie/ şöyle de okundu" lafzıyla zikrederek hataya düşmekten korunmuştur.

¹⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 582.

¹⁶⁹ Zemahşerî, *age*, II, 486.

¹⁷⁰ Zemahşerî, *age*, ve yer.

¹⁷¹ Örnek olarak bkz: Zemahşerî, *age*, I,378, 407, 493; II, 374.

¹⁷² Bkz: Aynı eser, II, 54.

¹⁷³ Aynı eser, II, 165.

¹⁷⁴ Dâni, *age*, s. 117; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 277.

¹⁷⁵ Dâni, *age*, s. 149; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 318.

¹⁷⁶ Bkz: Zemahşerî, *age*, II,509.

Zemahşerî'nin kıraatlarla ilgili ölçsüz değerlendirmelerine, bazı tefsirlerde ve kıraat kitaplarında; ayrıca aynı tefsir içinde yer alan ve İbnü'l-Müneyyir olarak tanınan Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (683/1284)'in *el-İntisâf fîmâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* isimli eserinde gereken cevaplar verildiği için biz bu kadarı ile yetiniyoruz.¹⁷⁷

Bizce bir müfessirin yapması gereken şey, kendisine verilen kıraat malzemesini, yorumlama açısından kullanmasıdır. Bir müfessirin, hadis uzmanlarınca sahihliği kabul edilmiş bir hadisi zayıf görmesi durumunda, onun bu görüşüne ne kadar itibar edilirse, kıraat konusundaki cumhûra muhalif görüşleri de böyle değerlendirmek daha uygun olur.

Öte yandan İbn Kuteybe gibi bazı bilginlerin Hamze kıraatında zorlayıcı olarak gördüğü bazı uygulamaları eleştirmiş olmasını,¹⁷⁸ bu kıraatın sıhhatine yönelik bir tenkit olarak değerlendirmemek gerekir. Hamze kıraatını okuyanlardan bazılarının, med ve imâleler ile, hemze'den önce gelen sâkin harfte yapılan sekte konusunda aşırılığa kaçmaları sebebiyle, bu kıraatı tenkit edenler olmuşsa da, aslında bunu, kıraatın kendisinden değil, uygulamadaki yanlışlıktan kaynaklanan bir husus olarak görmek gerekir. Nitekim İmam Hamze de, şahit olduğu bu tür uygulamaları hoş görmemiş, talebelerini bundan men etmiştir. 179 Bu bakımdan, bazılarının hatalı uygulamalarına bakıp herhangi bir kıraatı tenkit etmek doğru değildir.

Aynı şekilde bazı kıraat bilginleri tarafından İbn Âmir Kıraatı'na yönelik tenkitler de görmek mümkündür.¹⁸⁰ Meselâ İbn Hâleveyh'in *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân* adlı eserinde (s. 29-30, 47, 50, 164), İbn Âmir'den nakledilen bazı vecihleri şûâz olarak değerlendirdiği bildirilir: ¹⁸¹ Âlü İmrân sûresinin 169. âyetini, □İbn Âmir'in râvîsi Hişâm'ın مَا قَاتَلُوا ; A'râf sûresinin 3. âyetini, İbn Âmir'in يَتَذَكَّرُونَ ; aynı sûrenin 111. âyetini râvîsi İbn Zekvân'ın أَرْجَنَّهُ ; Müzzemmil sûresinin 20. âyetini, râvîsi Hişâm'ın تَلَّى şeklinde okuması. Oysa aynı müellif, Yedi Kıraat'ın tevcihini, bir bakıma savunmasını yaptığı *İ'râbü Kırrâti's-Seb'i ve İlelühâ* isimle neşredilen eserinde, bunları şûâz olarak değerlendirmek şöyle dursun, aksine savunmasını yapmıştır.¹⁸² Demek ki, kıraat alanında eser yazmış bazı bilginler bile bazı konularda hata yapabilmektedir.

*

6. Soru: Kıraatlar vahiy kaynaklı olsaydı, aralarında tercih olmazdı. Bakıyoruz müfessirler kıraatları seçiyor ve diyorlar ki "Bana göre bu kıraat daha doğrudur." Eğer böyle deniyorsa, demek ki kıraatlar ilâhi olamaz. Ayrıca Kur'an'da açık âyet var: "Allah ve Rasûlü bir konuda emrettiği zaman Müslümanların seçimi olmaz."

Cevap: Bir iki müfessirin düştüğü hatayı, bütün müfessirlere mal etmemek lâzımdır. Bir önceki soruda bu konu hakkında ayrıntılı olarak durulmuştur. Sorunun ikinci kısmını ise şu şekilde anlamak mümkündür: Kıraatlar ilâhi kaynaklı ise, niçin bir

¹⁷⁷ Zemahşerî'nin kıraatlar konusundaki görüşlerini Nihat Temel "Keşşâf Tefsirinde Kıraat Tahlilleri" isimli basılmamış bir araştırmasında geniş bir şekilde incelemiştir. (İst.-2001) Daha fazla örnek görmek için bu çalışmaya bakılabilir.

¹⁷⁸ Bkz: İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, Beyrut-1983, s. 59 vd.

¹⁷⁹ İbn Mücâhid, *age*, s. 77.

¹⁸⁰ Oysa, İbnü'l-Cezerî'nin de ifade ettiği gibi, İbn Âmir kıraatının her vechinin sahih bir isnadı vardır ve kıraatında nakle aykırı bir unsur yoktur. Bkz: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 425.

¹⁸¹ Tayyar Altıkulaç, "İbn Âmir", *DİA*, XIX, 309.

¹⁸² Bkz: İbn Hâleveyh, *İ'râbü Kurrâti's-Seb'i ve İlelühâ*, Kahire-1992, I, 122, 176, 198; II, 407.

kıraatı okuyoruz, hepsiyle okumakla mükellef olmamız gerekmez miydi? Madem vahye dayanıyorsa, birisini tercih edip diğerlerini niye bırakıyoruz? Buna hakkımız var mıdır?

Aslında bu sorunun cevabı Yedi Harf'le ilgili hadislerde mevcuttur. Peygamberimiz Müslümanları öğrendikleri kıraatlardan birisiyle okumakta serbest bırakmıştır, "Ondan kolayınıza geleni okuyun" buyurmuştur. Demek ki ortada "emir" yok, aksine ruhsat vardır, "seçim" hakkı tanınmıştır. Ancak bir tek şartla: Bir kıraatı takip eden kişi, diğer kıraatları reddetmeyecek, onları da hak kabul edecektir. Başkasının okuduğu "sahih kıraatı" kınamayacaktır, "Bu yanlıştır" demeyecektir. Nitekim, sahâbe böyle yapmıştır. Duyduğu farklı bir kıraat hakkında "Bu yanlıştır" dememiş; "Sana bunu kim okuttu? Ben bu âyeti şöyle biliyorum" diyerek Rasûlullah'a (sav) müracaat etmişlerdir. Bu konuyu inceleyen bilginler de kıraatların tümünü öğrenmenin ümmet için mecbûriyet olmadığını, isteyenin istediği sahîh kıraat ile Kur'an'ı okuyabileceğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte bütün sahîh kıraatlar, farz-ı kifâye yerine gelecek şekilde, her devirde yeteri kadar Müslüman tarafından okunmuş ve okutulmuş, ayrıca kitaplarda tespit edilmiştir.

*

7. Soru: Kur'an-ı Kerim'in Allah kelâmı olduğuna kesin imanımız vardır. Kıraatlar, Kur'an'la özdeş midir? Kur'an'a inandığımız gibi, kıraatlara da inanmamız gerekir mi? Eğer "evet" diyeceksek, kıraatlar netice itibarıyla birer "rivâyet" değil midir? Her rivâyete inanır mıyız? Meselâ İslâmî bazı konularda, aynı hususla ilgili birbirinden farklı rivâyetler vardır. Kıraatlarda da bu durum söz konusu ise, hangisini doğru kabul edeceğiz?

Cevap: Kur'an'ın gerçek olduğuna elbette imanımız vardır. Kıraatlar da Kur'an'dan ayrı bir şey değildir; bir bakıma Kur'an'ın seslendirilmesidir. Bu haliyle elbette Kur'an ile özdeştir. Bize "Kur'an'dan bir bölüm oku" denilince, işte onu bu kıraatlardan birisiyle okuruz; daha doğrusu bu kıraatlardan birisiyle okumak zorunda kalırız. Öte yandan sahihliği sabit olmuş bir kıraatı, sıradan bir "rivâyet" olarak değerlendiremeyiz. O mertebede göremeyiz. Ümmetin icmasıyla sabit olmuş On Kıraat'ın hepsi de doğrudur. Bunlar sıradan birer "rivâyet" değildir. Tevâtürle sabit olmuş kesin bilgidir. Yani Peygamberimiz zamanından itibaren bugüne kadar, güvenilir topluluklar tarafından, nesilden nesile hem yazı ile hem sözlü olarak nakledilmiştir. Kıraat kitaplarındaki senetler bizi yanıltmamalıdır. Yani bunlar, nesilden nesile birer ikişer kişi tarafından nakledilen haberler değildir. O senet, sadece ilgili kıraat kitabını yazan zâta yahut o kıraatı okuyan kişiye ait senettir. Oysa *aynı kıraat, aynı dönemde ve her dönemde, daha birçok kişi tarafından okunmuş ve okutulmuştur*; bu bakımdan mütevâtirdir. İşte her bir kıraatı böyle değerlendirmemiz gerekir; hepsi de sahihtir, hepsi de doğrudur. Öte yandan, mütevâtir On Kıraat arasında bulunmayan ve fakat "filan sahâbî şu âyeti şöyle okudu, filan kişi de böyle okudu" türünden rivâyetlerin bağlayıcılığı yoktur. Eğer bu bilgiler sahîh olsaydı, On Kıraat arasında yer alırdı. Senet yönünden sahîh kabul edilse bile, bunların mensuh kıraat yahut açıklama kabilinden söylenmiş veya yazılmış ifadeler olma ihtimali vardır. Kur'an tevâtürle sabit olduğu için, senet durumu ne olursa olsun, bu tür âhâd haberlerin bağlayıcılığı yoktur. Bunlardan, sadece Kur'an'ı yorumlamada istifade etmek mümkündür.

*

8. Soru: Bazıları, ilk dönemlerde Kıraat alanında geniş bir özgürlük bulunduğunu, daha sonraki zamanlarda bu özgürlüğün kaldırılıp, kıraatların "tabu" haline getirildiğini iddia etmektedir. Bu konuda ne söylenebilir?

Cevap: Aynı görüşü önce bir müsteşrik söylemiş, sonra bize intikal etmiştir. Aslında bu tür iddiaların hemen tamamı yabancılara aittir. Yerli araştırmalarda dile getirilenler, bunların yeni ambalajlanmış şekli ibarettir. Soruya dönersek; Kur'an'ın kıraatı konusunda ilk zamanlarda geniş bir serbestlik bulunduğu, kıraatların sonradan "tabu" haline getirildiği düşüncesi doğru değildir. Bunun böyle olmadığı, Yedi Harf'le ilgili rivâyetler incelenirse açıkça görülecektir. Bu rivâyetlerin bazısında da görüldüğü gibi, ashâbdan birisi farklı bir kıraat işitince, duruma aldırılmazlık edip geçmiyor, ilgili kişiyi alıp, doğru Allah'ın Elçisi'ne götürüyor. Mesele anlatılıyor. Peygamberimiz her ikisinin kıraatını da dinliyor ve Yedi Harf gerçeğini bildiriyor ve bu konuda şüpheye düşülmemesini, tartışma yapılmamasını buyuruyor. Demek ki tâ Peygamberimiz zamanından itibaren, bu konuda çok hassas olunmuş ve ayrıca münakaşa edilmesi, tartışma konusu yapılması yasaklanmıştır. Allah'ın Elçisi "tartışmayın" buyurduysa, bize itaat düşer. Kıraatlarla ilgili bazı rivâyetlerin elbette değerlendirilmesi, tahkik edilmesi mümkündür. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, "bu kıraat doğru, şu kıraat yanlış" şeklinde bir tartışma olmamalıdır. Bu rivâyetin senedi sağlam mıdır? Bu rivâyette ne anlatılmak istenmiştir? Niçin böyle bir hâdise cereyan etmiştir? Mesele nasıl halledilmiştir? Bu şekilde okuyuşla nasıl bir mânâ elde edilebilir?... şeklinde araştırmaya yönelik gayretler olmalıdır. Kimsenin "ilim yapıyorum, tabuları yıkıyorum" edasıyla, kesinliği sabit olmuş On Kıraat hakkında ileri geri konuşmaya hakkı yoktur. Zaten Kıraat İlmi'ne hakkıyla vâkıf olanlar bu tür iddiada bulunmamışlardır.

*

9. *Soru:* Yedi Harf'le ilgili bazı hadislerinde Peygamberimiz: "...Eğer sen سميعا عليما - عزيزا حكيما desen, azab âyetini rahmet, yahut rahmet âyetini azab'la bitirmedikçe, hepsi de doğrudur" buyurmuştur.¹⁸³ Bu tür hadislerden Kur'an kıraatında geniş bir hoşgörü tanındığı sonucu çıkarılabilir mi?

Cevap: Peygamberimiz'in bu tür hadislerinden, kıraatlarda gelişigüzel okumaya izin verildiği anlamı çıkmaz. Peygamberimiz, bir örnekle meselenin farklı bir boyutuna işaret etmiştir. Meselâ "سميعا عليما - عزيزا حكيما demiş olsan" ifadesinden, yapılacak bu tür okumaların, ezbere okuma sırasında olduğu anlaşılır. Yani namazda veya namaz dışında ezbere Kur'an okurken, mânâyı bozmayacak şekilde ve geçici bir yanılma sebebiyle Kur'an'ın bazı lâfızlarını, yine Kur'an'da bulunan ve benzer gerçekleri ifade eden başka lâfızlarla (söz gelimi, başka bir hadiste de geçtiği üzere عليما حكيما yerine (غفورا رحيمًا)¹⁸⁴ okumak sakıncalı değildir, demektir. Yüzünden okumada bu tür okumalar olmaz. Dolayısıyla bu anlamdaki hadisleri böyle değerlendirmek lâzımdır.

*

10. *Soru:* Bazı kimselerin, kıraatların farklı olmasını, Kur'an'ın güvenilirliği konusunda tereddütlerin ortaya çıkmasından endişe ettikleri için tenkit cihetine gittikleri anlaşılmaktadır. Gerçekten kıraat farklılıkları Kur'an hakkında tereddüte sevk eder mi?

Cevap: Böyle bir endişe takdirle karşılanır. Ancak, farklı kıraatların bulunması, meselâ mütevâtir On Kıraat'ın mevcut olması, on tane Kur'an var mânâsına gelmez ki! Kıraat sayısı kaç olursa olsun, Kur'an bir tanedir. Kıraatlar, bir bakıma Kur'an'ın seslendirilmesi demektir ve hepsi de mütevâtir nakle dayanmaktadır. Bu bakımdan endişe edilecek, garipsenecek, yadırganacak bir durum yoktur. Aradan 15 asır geçmiş

¹⁸³ Ebû Davud, *Vitr*, 22.

¹⁸⁴ Hadis için bkz: Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II,332, 440.

olmasına rağmen Müslümanların, Kitaplarıyla ilgili bir tereddütleri olmamıştır, bundan sonra da olmayacaktır. Yeter ki bir takım maksatlarla zihinler bulandırılmasın.

*

11. *Soru:* Yedi Harf hadisleri, çeşitli kıraatların ilâhi olduğunu ortaya koymak, Müslümanları rahatlatmak için uydurulmuştur. Aslında kıraatlar yazının yetersiz olmasından kaynaklanmaktadır, denilirse buna nasıl cevap verilebilir?

Cevap: Yedi Harf hadisleri, başta hadis kitapları olmak üzere pek çok kaynakta yer almaktadır. Genel anlayış ve uygulama da göz önünde bulundurulunca, konunun tevâtüren sabit olduğu anlaşılır. Bunun yanında sahâbeden hiç kimse bu gerçeği reddetmemiş, "böyle bir hadis yoktur" dememiştir. Şu halde bu mütevâtir haberi reddetmek, inandırıcı olmaz; bir bakıma gerçeklerden kaçmak demektir. Buraya kadar verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, bu tür hadislerin ve kıraatların izah edilemeyecek bir tarafı da yoktur.

Sorunun ikinci kısmına, yani yazının yetersizliği iddiasına ise, yukarıda ayrıntılı olarak cevap verilmiştir.

*

12. *Soru:* Hz. Osman Mushaf'ları ile, Abdullah b. Mes'ûd ve Übeyy b. Kâ'b'ın özel Mushaf'larındaki ihtilaflar nereden kaynaklanmaktadır?

Cevap: Bu soruya üç madde halinde cevap verebiliriz. Birincisi: İbn Mes'ûd Mushaf'ı veya Übeyy b. Kâ'b Mushaf'ı denilince, bu zâtların kendilerine mahsus özel Mushaf'lar anlaşılır. Ama Hz. Osman Mushaf'ları denilince Hz. Osman'a ait özel Mushaf anlaşılmamalıdır; çünkü bu tâbir burada mecâzi anlamda kullanılmıştır. Mushaf'lar Hz. Osman'ın hilafeti zamanında çoğaltıldığı için bu isim ona zafe edilmiştir. Aslında bu Mushaf'lar bütün sahâbenin üzerinde icma ettiği, kabul ettiği Mushaf'lardır.

İkincisi: Hz. Osman Mushaf'ları ile diğer bazı özel Mushaf'lar arasında bazı farklılıkların bulunduğu iddia edilmektedir. Burada tekrar edelim ki, Hz. Osman Mushaf'ları sahâbenin ittifakiyla sâbit olmuş, kabul edilmiş Mushaf'lardır. Bunun dışında kalan ve herhangi bir sahâbiye izâfe edilen Mushaf'larla ilgili farklılığı ifade eden bilgiler acaba sağlıklı mıdır? Birisi bir rivâyette bulunuyor ve "İbn Mes'ûd Mushaf'ında şöyle bir farklılık vardır" diyor. Pekiyi bu bilgiye ne kadar güveneceğiz? Ortada ümmetin icma ettiği, ittifakla kabul ettiği Mushaf'lar varken ve bunlar o günden bugüne tevâtüren günümüze kadar gelmişken, bunları bırakıp, sıhhati şüpheli bir habere mi itibar edeceğiz?

Üçüncüsü: Diyelim ki bu haber doğrudur ve filan sahâbînin Mushaf'ında farklı bir kelime vardır. Acaba bu farklılık kıraat mıdır, yoksa tefsir kabilinden kaydedilmiş bir açıklamadan mı ibarettir? Yani herhangi bir sahâbî kendi özel Mushaf'ına, ilgili âyeti veya âyetin bir kelimesini açıklayıcı herhangi bir açıklama yazmış olamaz mı? Daha sonra da bu tür açıklamalar, bazı kimseler tarafından kıraat zannedilmiş olamaz mı? Elbette olabilir. Şu halde bu tür rivâyetlerin senet açısından zayıf olma ihtimali bulunduğu gibi, tefsir kabilinden söylenmiş veya yazılmış bazı ilavelerin kıraattan zannedilmesi ihtimali de mevcuttur. Bu tür bilgiler gerçekten Mushaf'lara not edilmiş olabilir yahut bir va'z veya sohbet sırasında söylenmiş olabilir. Bu bakımdan bu tür bilgileri makbul kıraatlardan saymak mümkün değildir. Eğer bunlar gerçekten Hz. Peygamber'den sâbit olmuş kıraatlar olsaydı, mutlaka Hz. Osman Mushaf'ları'na ve On Kıraat'a dahil edilirdi.

Burada dördüncü bir husus da şudur: Kaynaklarda rastladıkları bu tür haberlere itibar edenlerin, yine aynı kaynaklarda geçen ve bütün ashâbın, Hz. Osman Mus-

hafları'nı kabul ettiklerini bildiren rivâyetlere de itibar etmeleri gerekir. Aynı kaynakta bulunan iki haberden birisine itibar edip diğeri terketmek doğru olmaz.

*

13. *Soru:* Hz. Osman Mushaf'ları'nın sahâbenin icmasıyla sâbit olması nasıl değerlendirilebilir? Yani bunun, siyasi otoritenin bir baskısı sonucu gerçekleştiği söylenebilir mi?

Cevap: Böyle bir iddiada bulunmak, sahâbeyi tanımamak demektir. Böyle bir konuda kim kime baskı yapacak ve ne için baskı yapacak? Allah'ın Kitabı'nda bir değişiklik yapılacak da onlar susacak mı? Siyasi otorite denilen Hz. Osman, ilgili komisyonun başkanı Zeyd b. Sâbit; bunlar mı baskı yapacak? Kur'an uğruna herşeylerini feda eden sahâbiler; bunlar mı baskıdan yılacak? Gerçi bazı kaynaklarda ifade edildiğine göre, Mushaf'ların istinsahı tamamlandıktan sonra, Hz. Osman tarafından, bu Mushaf'lara uymayan nüshaların imha edilmesi istenmiştir. Müslümanlar da bu talebe uymuşlardır. Fakat hiç kimse bu işte zorlanmamıştır. Nitekim Abdullah b. Mes'ûd'un ilk zamanlarda bu talebi reddettiği, daha sonra hatasını anlayıp umûma uyduğu nakledilir.¹⁸⁵ Eğer İbn Mes'ûd'la ilgili bu bilgi doğruysa, bu durum aynı zamanda baskı yapılmadığının da apaçık bir delilidir. Aslında imha emrinin zorla yerine getirilmesi pratik olarak da mümkün değildir; çünkü isteyen Mushaf'ını saklayabilirdi. Bu işte gönüllülük esastır ve böyle olmuştur. Zira Hz. Osman, Mushaf'ların istinsah işini diğer sahâbilerle istişare ederek yapmıştır. İstinsah edilen Mushaf'lar sahâbenin onayıyla sâbit olmuştur. Böylece Kur'an sağlam bir şekilde günümüze kadar gelebilmiştir. O insanların hepsini de minnetle anmak gerekir.

*

14. *Soru:* Bazı kıraatların senetlerinin Abdullah b. Mes'ûd, Übeyy b. Kâ'b kanaıyla Hz. Peygamber'e ulaştığı görülmektedir. Oysa bu iki zâtın, Hz. Osman Mushaf'ları'nda ve On Kıraat'ta bulunmayan farklı lâfızlı özel Mushaf'ları vardı. Bu durumu nasıl izah etmek gerekir?

Cevap: Aslında sorunun içinde cevabına da işaret vardır. Soruda da ifade edildiği gibi, birçok kıraatın sahâbe zincirinde Abdullah b. Mes'ûd ve Übeyy b. Kâ'b da bulunmaktadır. Ama On Kıraat arasında, bu iki zâta izafe edilen bir takım farklı kıraatlar bulunmamaktadır. İşte sorunun cevabı buradadır. Eğer söz konusu bu rivâyetler sahih olsaydı, On Kıraat arasında yer almaz mıydı? Elbette yer alırdı. Bunlar mevcut olmadığına göre, demek ki bunlar kıraat değildir. Onların özel Mushaf'larında bulunduğu idda edilen –çünkü gerçekten var mıdır yok mudur onu da bilmiyoruz– tefsir kabilinden yazılmış ve sonradan kıraat zannedilmiş bir takım açıklamalardan ibarettir.

*

15. *Soru:* Böyle çeşit çeşit kıraat olmaz. Cebrâil Kur'an'ı bir kıraatla indirmiştir, diğer kıraatlar sonradan ortaya çıkmıştır, diyenlere neler söylenebilir?

Cevap: Böyle iddiada bulunanlar, işin sonunun nereye varacağını düşünmeden konuşuyorlar demektir. Ortada tevâtür seviyesine ulaşmış, açık açık Kur'an'ın Yedi Harf üzere indirildiğini, bunlardan hangisiyle okunursa doğru olduğunu bildiren hadisler varken, hâlâ sadece bir kıraat olabilir iddiasında bulunmak, bunca hadisi ve 15 asırlık kıraat gerçeğini görmezlikten gelmek demektir. Farz-ı muhal bu iddianın doğru

¹⁸⁵ Zerkânî, *Menâhil*, I, 254; ayrıca bkz: Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s.18; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü*, s.195-199.

olduğu kabul edilirse, arkasından şu soru gelmez mi: Kıraat-ı Aşera olarak bilinen bu On Kıraat'tan hangisi doğrudur? Kur'an bir lehçe ve kıraat üzere indirilmişse, sizin okuduğunuz bu kıraatların hangisi, Kur'an'ın asıl indirildiği kıraat olmaktadır? Kur'an'ın resmine, yani yazısına bakıp mı geçeceğiz? Yoksa seslendirecek miyiz, kelimeleri telaffuz edecek miyiz? Edeceksek neye göre, nasıl veya kimin okuyuşuna göre seslendireceğiz? Meselâ Fâtiha sûresinde bulunan *ملك يوم الدين* âyetindeki "mâliki" kıraatı mı doğru, yoksa "meliki" kıraatı mı? Bu soruya, böyle iddiada bulunanların cevap vermesi gerekir. Bu işin sonu, elimizdeki Kur'an'ın sıhhatinin tartışılması sonucunu doğurur ki, her halde hiçbir Müslüman böyle bir neticeyi arzu etmez.

Böyle düşünenler Âsim Kıraatı'nın Hafs rivâyetini esas alarak, diğer kıraatları değerlendirme hatasına düşmektedir. Yani Kur'an sanki sadece Âsim Kıraatı üzere inmiş, diğer kıraatlar sonradan çıkmış zannedilmektedir. Oysa diğer dokuz kıraat ne ise, Âsim Kıraatı da odur. Bugün İslâm âleminde Âsim Kıraatı'nın yaygın oluşuna bakıp, diğerlerini tâli kıraat gibi görmek son derecede yanlıştır. İbn Mücâhid'in bildirdiğine göre Âsim Kıraatı, ilk dönemlerde Kûfe'de bile yaygınlık kazanmamıştı; burada daha çok Hamze Kıraatı okunuyordu.¹⁸⁶ "İbn Mücâhid'e kadar çevresini pek fazla genişletemeyen Âsim Kıraatı, özellikle Hafs'ın rivâyetiyle -belki de İbn Mücâhid'in vefatını takip eden yıllardan itibaren- Kûfe'nin ve hatta Orta Doğu'nun sınırlarını aşmış, nihayet yirminci yüzyıl Müslümanlarının yaklaşık yüzde doksanının takip ettiği bir okuyuş tarzı olmuştur."¹⁸⁷ Şu halde bilinen bir Kıraatı esas alıp, diğerlerini buna göre değerlendirmek hatalı bir yaklaşım tarzı olmaktadır.

Öte yandan "doğru" her zaman bir tane olmaz. Bazen bir konuda birçok "doğru"lar vardır. Meselâ bir noktaya her zaman bir yoldan ulaşılmaz, bazen birçok yoldan aynı hedefe ulaşılır. Keza iki kerre iki, dört ettiği gibi, iki ile ikinin toplamı da dört eder, üç ile bir toplanınca veya beşten bir çıkarılınca... vb. dört eder. Keza aynı konuda, mezhepler arasında İslâmî pek çok farklı hüküm vardır ki, bunların hiçbirisi için yanlış denilmez. İşte kıraatlar da böyledir; sahihliği sâbit olmuş bütün kıraatlara itibar etmek lâzımdır. Kıraatlar nakle dayanır. Kimse kafasından uydurarak bir âyeti okuyamaz. Kıraatlardan sadece birisinin doğru olabileceğini iddia edenler, diğer kıraatın yanlış olduğunu ve o şekilde okumanın câiz olmadığını nakle dayanarak delillendirmek zorundadır. Böyle bir delil getirilemeyeceğine göre, delil getirenlere itibar edip, kıraatları olduğu gibi kabul etmek zarûreti vardır.

*

16. Soru: Kur'an'ın muhtelif kıraatları var. Hz. Peygamber'in ve ashâbının yapacak başka işi mi yoktu da, böyle türlü türlü kıraat okudular, okuttular, denilirse ne cevap verilir?

Cevap: Bu da yukarıdaki sorunun bir benzeridir. Aslında bu, gözde büyütülecek bir mesele de değildir. Hâfız bir kişi isterse, On Kıraat'ın vücûhâtını birkaç ay içinde ezberden okuyacak hale gelebilir. Diyelim ki zor bir iş. Hz. Peygamber ve ashâbının işi gücü yok da bununla mı uğraştılar? Evet, Peygamberimiz'in başka işi yoktu. Peygamberimiz'in işi gücü Kur'an'dı, Kur'an'ı tebliğdi, Kur'an'ı insanlara öğretmekti. Allah'ın Elçisi'nin asıl işi bu olmayacak da ne olacak? O'nun asıl görevi bu değil midir? Allah O'nu niye gönderdi? Kitabını insanlara öğretmek için göndermedi mi? Demek ki Peygamberimiz'in işi bu idi. Rasûlullah'ın elbette zaman zaman başka meşguliyetleri de

¹⁸⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, s.71.

¹⁸⁷ Mehmet Ali Sarı, "Âsim b. Behdele", DiA, III, 476.

olabiliyordu. Ama O, böyle bir durumda da konuyu ihmal etmiyor, Kur'an öğretilmesi gereken bir kişi gelince, kendi yetiştirdiği hâfız sahâbîlerden birisini bu işle görevlendiriyordu.¹⁸⁸

Sahâbeye gelince: Onlar, Peygamberimiz'in izinde giden insanlardı. Peygamberimiz'in gözünün içine bakan, ne buyuracak diye gözleyen, ilâhi vahyi iştiyakla bekleyen insanlardı. Bir sahâbînin ifadesiyle, başlarına kuş konmuş gibi,¹⁸⁹ (o kuş uçup kaçmasın diye kıpırdamadan duran insan gibi, dikkatle) onu dinleyen insanlardı. Onlar, Kur'an yolunda her türlü baskıya göğüs geren; mallarını, yurtlarını ve canlarını feda etmekten çekinmeyen insanlardı. Elbette onların günlük işleri, geçim telaşları da vardı. Fakat bugün şehirlerde yaşayan insanlar gibi meşguliyetleri yoktu. Ellerinde güvenle, zevkle ve ihlâsla okuyabilecekleri *bir tane kitap vardı*, o da Kur'an'dı. Onların zihinlerini karıştıracak, dikkatlerini dağıtacak başka kitap, dergi, gazete, radyo, televizyon gibi şeyler de yoktu. En azından akşam güneşin batmasından, sabah gün doğuncaya kadar zamanları vardı. Onun için geceleri evlerden arı uğultusu gibi Kur'an sesleri yükselirdi. Aynı şekilde daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Mescid-i Nebî'den de, Kur'an sesleri yükselirdi. Öyle ki, bir defasında Peygamberimiz, birbirlerini şaşırtmasınlar diye ashâbına seslerini kısmalarını emretmişti.¹⁹⁰

Buhârî ve Müslim'in naklettiklerine göre Hz. Ömer ile komşusu, birer gün nöbetleşerek, sabahtan akşama kadar Peygamberimiz'in yanında kalır, o gün gelen vahyi ve benzeri hususları öğrenir, dönüşünde de diğerine aktarırdı.¹⁹¹ Daha önce de kaydettiğimiz gibi önde gelen hâfız sahâbîlerden olan Ebû Mûsa el-Eş'arî, bazı öğütlerde bulunmak üzere Basra'nın hâfızlarını çağırıncaya, bu davete 300 civarında hâfız iştirak etmişti.¹⁹² Yine hâfız sahâbîlerden olan Ebu'd-Derdâ da sabah namazından sonra talebelerini okutmaya başlardı. O, öğrencilerinin sayısının bazen 1600 kişiye kadar ulaştığını bildirmiştir.¹⁹³

İşte, Peygamber Efendimiz'e bağlılıklarıyla, iman ve ihlâslarıyla, Kur'an'a ve ibadete düşkünlükleriyle bildiğimiz bu insanların gayretlerini de takdirle ve şükranla kaydetmek gerekir.

*

17. Soru: Bazı kimseler, Kur'an'ın, kıraatları da ihtiva edecek şekilde yeniden neşredilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bu doğru bir düşünce midir?

Cevap: Maalesef bu da yerli bir fikir ve teklif değildir; bu görüşün ilk sahipleri müsteşriklerdir. Nitekim Montgomery Watt, 1985 yılında İzmir'de katıldığı ilmî bir toplantıda bu hususu şöyle ifade etmiştir: "Batılı ilim adamlarının ideal mânâda görmek istedikleri şey; içinde her sayfasının alt tarafında kıraat farklılıklarının gösterilmiş olduğu bir Kur'an baskısıdır."¹⁹⁴ Sorunun kaynağını tespit ettikten sonra cevabına geçelim:

¹⁸⁸ Bkz: Hâkim, *el-Müstedrek*, Beyrut-ts., III, 356.

¹⁸⁹ Bkz: Buhârî, *Cihâd*, 37; Ebû Dâvûd, *Tıb*, 1; Nesâî, *Cenâiz*, 81; İbn Mâce, *Cenâiz*, 37.

¹⁹⁰ Ebû Dâvûd, *Salât*, 315.

¹⁹¹ Buhârî, *İlim*, 27; Müslim, *Talâk*, 34.

¹⁹² Müslim, *Zekât*, 119.

¹⁹³ İbnü'l-Cezerî, *Çâyetü'n-Nihâye*, I, 606-607.

¹⁹⁴ Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, İzmir-1985, s.35.

Bilindiği gibi kıymetli yazma eserlerin bazen birden fazla nüshası mevcuttur. Böyle bir eseri yayınlamak düşünülürse, eserin nüshalarından birkaçı seçilir; bir nüsha esas alınarak, diğerlerindeki farklılıklar dipnotlar halinde gösterilir. Böylece eserin güvenli yeni bir nüshası ortaya çıkmış olur. Eğer eserin yazarı tarafından kendi yazısı veya yazdırması sebebiyle herhangi bir değişiklik yapılmamışsa, böyle bir eserin aslı bir tane demektir. Nüshalar arasında görülen farklılıklar ise çok defa müstensih hatalarından, bazen de müstensihin kendi görüşüne uygun hale getirmek istemesinden kaynaklanmış olabilir. İşte böyle bir çalışma ile esas eser ortaya çıkarılmış olur. Pekiyi, Kur'an için böyle bir durum söz konusu olabilir mi? Elbette olamaz; çünkü Kur'an üzerinde bu tür hata ve tasarruflar hiçbir zaman olmamıştır. Kıraat farklılıkları da böyle bir çerçeveye dahil edilemez. Çünkü bunlar, hata veya kasıttan kaynaklanmış farklılıklar değildir. On Kıraat'a dahil olanların hepsi de doğru, hepsi de haktır.

Pekiyi, bir kıraat esas alınıp diğerleri dipnotlar halinde gösterilirse ne olur?

Lüzumsuz, faydasız, hatta zararlı ve fitne uyandıracak bir iş yapılmış olur. Kıraat farklılıkları, kıraat kitaplarında birer birer tespit edilmiştir. Merak eden, bu tür eserlerden birisine bakar. Asırlardan beri uygulama bu şekilde iken ve hiç gereği yokken, bir Mushaf içinde bunları gösterip fitne uyandırmak doğru mudur? Çünkü, Müslümanların çoğu bu konuya vâkıf değildir; olmaları da gerekmez. Hatta Müslüman âlimlerin çoğunun bile bu konuya hakkıyla vâkıf oldukları söylenemez. Hal böyle iken, böyle bir teşebbüs hayır getirir mi? Müslümanları, Kitapları hakkında şüpheye düşürmek kime hizmet olur?

Kıraat uzmanlarına göre, namazda On Kıraat'ı cem etmek câiz değildir. Namaz dışında bile, konuyu bilmeyenler arasında okumak uygun görülmemiştir. Öyleyse kıraatların hepsini bir Mushaf içinde ve dipnotlarda göstermek de câiz olamaz. Kıraatlar denince, içinde birçok ufak tefek ayrıntı vardır: İzhar, idğam, ihfâ, fetih, imâle, taklîl, ibdâl, teshîl, ihtilâs, işmâm, revm, tahrîk, iskân, isbat, hazif, sıla, teşdîd, tahfîf, tefhîm, terkîk, medd, kasr, nakl, sekte, müfred, cemi, müzekker, müennes, ma'lûm, mechûl, gâib, muhâtab, mütekellim, takdim, te'hir... bütün bunların hangi birisi gösterilecek? Kime ve neye yarayacak?

Kur'an, yukarıda da izah edildiği gibi, yazma nüsha neşretmeye benzemez. Bize göre, eğer art niyet taşımıyorsa, Kur'an hakkında böyle bir teklifte bulunmak, şöyle bir teklifte bulunmak gibi abestir: Bir kimsenin, birbirinden güzel on çeşit elbisesi olduğunu görüyorsunuz ve ona şöyle diyorsunuz: "Haydi şunları üst üste giy de, şöyle hepsini bir arada görmüş olalım!"

*

18. Soru: Sahâbeye dayandırılan bazı kıraatları On Kıraat'ta bulunmuyor diye şâz kıraattan saymak doğru mudur?

Cevap: Şâz kıraat demek, âhâd yolla gelen, sahih olup olmadığı belli olmayan, daha önemlisi tevâtürle sâbit olmayan kıraat demektir. Oysa Kur'an ve ona ait On Kıraat tevâtürle sâbit olmuştur. Eğer bazı sahâbîlere dayandırılan kıraatlar da aynı durumda olsaydı, On Kıraat arasında yaşardı. Böyle olmadığına göre bunların şâz sayılması gayet tabiidir. Daha önce de ifade edildiği gibi, belki de bunlar açıklama olarak not edilmiş, fakat sonradan kıraattan zannedilmiş bilgilerden ibarettir.

*

19. Soru: On Kıraat İmami'nden ve onların râvîlerinden bazıları hakkında, bir takım hadis bilginleri tarafından, onların hadis alanındaki konumlarını tenkit eden de-

ğerlendirmeler yapılmıştır. Bu durum, onların kıraat alanında da güvenilir olmalarına engel olarak görülebilir mi?

Cevap: Kıraat imamları ve onların râvîleri, kıraat alanında uzman kimselerdir. Onlardan bazıları hadis de rivâyet etmiştir. İçlerinden hadis rivâyet eden bu zâtlardan bazıları ise, hadis rivâyeti konusunda itimat edilir bulunmamıştır. Kıraat uzmanlığı ayrı, hadis uzmanlığı ayrıdır. Herkesin her alanda uzman olması beklenmez. Bir hadis âliminin, kıraatları iyi bilmediği veya hatalı nakilde bulunduğu için, nasıl hadis alanındaki uzmanlığı inkâr edilemezse, bir kıraat imamı veya râvîsi de, hadis naklindeki hatası sebebiyle kıraat alanındaki uzmanlığı inkâr edilemez. Bu bakımdan hadis ile kıraatı birbirine karıştırmamak gerekir. Bazıları iş edinip, bu tür rivâyetleri gündeme getirerek ve kıraatlar hakkında istifham uyandırmaya çalışarak nasıl bir sonuca varmak istiyorlar, anlamak mümkün değildir.

*

20. Soru: Bazı eserlerde "kıraat sünnettir" deniliyor. Bunu nasıl anlamak gerekir?

Cevap: "Kıraat sünnettir" sözü, aralarında Hz. Ömer ve Zeyd b. Sâbit'in de bulunduğu birçok kimse tarafından ifade edilmiştir. İbn Mücâhid ve Ebû Amr ed-Dânî, bunları senetleriyle birlikte kaydetmişlerdir.¹⁹⁵ Buradaki bazı rivâyetlerde "Sonra gelen, önce gelenden alır", "Size öğretildiği gibi okuyunuz" ilaveleri de vardır ki, bu ifadelerle mesele anlaşılabilir olmaktadır. Böylece bu sözün mânâsı; 'kıraat gelişigüzel olamaz; bu, bir neslin, bir önceki nesilden alması yoluyla gerçekleşebilen ve uyulması gereken bir usûl ve yoldur' demektir. Böylece kıraatın, keyfî ve gelişigüzel değil, işin uzmanı olan bir kimseden (fem-i muhsinden) alınması ve kişinin kendisine öğretildiği şekilde okuması gerektiği bildirilmiş olmaktadır.

Sahâbe, Kur'an'ı Peygamberimiz'den öğrenmiştir. Tâbiîler de sahâbeden öğrenmiştir. Böylece nesilden nesile Kur'an öğretimi hem kitâbî hem de şifâhî olarak kesintisiz devam ettirilmiştir. Her dönemin Müslümanları, Kur'an'ın kıraatı konusunda aynı hassasiyeti göstermişlerdir. Asr-ı Saadet'ten bugüne, Kur'an okunmadan geçen dakika yoktur, denilebilir. Nesilden nesile böyle öğretilmiş ve öğretilmektedir.

Öyleyse, bütün bu gerçekler ortada iken, bir takım zayıf rivâyetlere ve ihtimallere dayanarak, Kur'an'ın sıhhati ve kıraatlar konusunda şüpheye düşürme gayretleri başarılı olamaz. Bizim bazı yerli araştırmacıların da, tek taraflı yönlendirme gayretine dönük çalışmaların etkisi altında kalarak veya dikkat çekmek, yeni bir şeyler söylüyor görünmek için bu tür meseleleri tek taraflı olarak gündeme getirmeleri doğru değildir. Objektifliğe, dürüstlüğe evet; fakat bir takım hesaplarla bir takım rivâyetleri istismara hayır diyebilmelidir. İnsanları dinden soğutmanın en emin yolu, onları dayandıkları temellerin sağlam olmadığına inandırmak/kandırmak, tutunduğu dalları kesmektir. Ne maksatla olursa olsun, bu noktaya varacak emellere âlet olmamak lâzımdır.

VII. SONUÇ

Yeryüzünde gelişip kökleşmiş en eski dillerden birisi Arapça'dır. Son mukaddes kitap Kur'an-ı Kerim de Arapça olarak indirilmiştir. Arapça pek çok lehçeye sahip zengin bir dildir. Bu lehçeler arasında da birçok farklılıklar mevcuttur. Bu durum, harke ve telaffuz farklılığından, harf, kelime ve anlam farklılıklarına kadar geniş bir alana

¹⁹⁵ Bkz: İbn Mücâhid, *age*, s. 49-52; Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, vr: 8b.

yayılmıştır. Esasen her dilde aynı durum söz konusudur. İşte dillerin, özellikle Arap dilinin özelliğini göz önünde bulunduranlar, kıraatları yadırgamaz.

Kıraatların menşei ve dayanağı Hz. Peygamber'dir; dolayısıyla vahiydir. Bu bakımdan senedinin sahihliği sâbit olmuş, başka bir ifade ile On Kıraat arasına girmiş bütün kıraatları, birini diğerine tercih etmeksizin kabul etmek gerekir. Bazı âlimlerin özellikle bazı müfessirlerin, sahih kıraatları tenkit etmesi doğru değildir. Her bilim dalı uzmanlığının ayrı olması gibi, Kıraat bilim dalıyla Tefsir bilim dalının da ayrı ayrı uzmanlık konusu olduğu unutulmamalıdır. Bizce bir müfessirin yapması gereken şey, kendisine verilen kıraat malzemesini, yorumlama açısından kullanmasıdır. Bir müfessirin, hadis uzmanlarınca sahihliği kabul edilmiş bir hadisi zayıf görmesi durumunda, onun bu görüşüne ne kadar itibar edilirse, kıraat konusundaki cumhûra muhalif görüşleri de böyle değerlendirmek daha uygun olur.

Kıraatların çoğu kitâbî değil, şifâhîdir. Müşahhas bir fikir vermesi için ifade etmek gerekirse, bunların yüzde sekseni (izhar, idğam, ihfâ, fetih, imâle, takfîl, ibdâl, teshîl, ihtilâs, işmâm, revm, tahrîk, iskân, isbat, hazif, sıla, teşdîd, tahfîf, tefhîm, terkîk, medd, kasr, nakl, sekte... vb.) farklı mânâ çıkarılmasına hiçbir etkisi olmayan şifâhî ihtilâflardır. Bu bakımdan bunları ihtilâftan saymak bile gerekmez. Bunlar, okuyuşa ses zenginliği ve çeşni katan uygulamalardan ibarettir. Kalan yüzde yirmiden on beşi de mânâyâ çok az tesir eden müfred-cemi, müzekker-müennes, ma'lûm-mechûl, gâib-muhatab-mütekellim sıyga farklılıkları, az sayıda görülen takdim-te'hir, hazif ve isbat ile aynı kelimenin değişik lehçelerdeki yansımasından kaynaklanan farklılıklardır. Esasen söz konusu olan bu tür farklılıklar, Arapça'da çokça görülen ve dilin özelliğinden kaynaklanan hususlardır. Netice itibariyle bu farklılıkların yüzde beşinin, farklı mânâlar elde edilmesine ve bunlar arasında çok azının da değişik hükümler çıkarılmasına tesir ettiğini söylemek mümkündür. Ancak bunların hiçbirisinde çelişki ve zıtlık söz konusu değildir.

On Kıraat'ın sahihliği konusunda ittifak vardır; bu bakımdan bunların kabulü gerekir. Bunun dışında kıraat olarak nakledilen rivâyetlerin ise bağlayıcılık yönü yoktur. Muhtemelen bunlar, sahâbenin Mushaf'larına tefsir amacıyla yazdığı ve sonradan kıraat zannedilen yahut neshedilmiş rivâyetlerdir. Eğer bunlar da sahih ve geçerli olsaydı mütevâtir kıraatlar arasına girerdi. Hangi kıraatların sahih, hangilerinin de şâz olduğu, kıraat uzmanları tarafından vaktiyle tespit edildiği için, artık bundan sonra On Kıraat arasına yeni başka bir kıraat ilave etmek mümkün olmadığı gibi, bunlardan birisini çıkarmak veya On Kıraat'ta bulunan vecihlerden birisini iptal veya bunlara yeni bir vecih katmak mümkün değildir. Çünkü kıraatlar ictihâdî olmayıp nakle dayanır, uyulması gereken bir sünnet, tâkip edilmesi gereken bir yoldur.

Kıraatların, bilinen kıraat imamlarına nispet edilmesi, onların o kıraatı en çok okuyan ve okutan, o kıraatla ilgilenen ve bu alanda meşhur olup otorite olarak kabul edilen kimseler olmasından kaynaklanmaktadır. Yoksa onların kendi icadı, re'y ve ictihâdî mânâsına gelmemektedir.

Başlangıçta kârilere tarafından ağızdan ağıza, hocadan talebeye şifâhî olarak nakledilen kıraatlar, zamanla kitaplarda toplanmaya başlamış; böylece ortaya çıkabilecek karışıklık ve disiplinsizlik, ilk dönemden itibaren önlenmiştir. Bu tespitler sonucunda kıraatlar, "meşhur-mütevâtir" ve "şâz" olmak üzere iki grupta toplanmış; On Kıraat'ın ihtiva ettiği vecihler sahih ve muteber, bunların dışında kalanlar da şâz olarak değerlendirilmiştir.

Farklı kıraatlarla okunması, Kur'an hakkında şüphe ve tereddüt uyandıracak bir mesele olarak görülmemelidir. Söz gelimi mütevâtir On Kıraat'ın mevcut olması, on tane Kur'an var mânâsına gelmez. Kıraat sayısı kaç olursa olsun, Kur'an bir tanedir. Bu bakımdan endişe edilecek, garipsenecek, yadırganacak bir durum yoktur. Aradan 15 asır geçmiş olmasına rağmen Müslümanların, Kitaplarıyla ilgili bir tereddütleri olmamıştır, bundan sonra da olmayacaktır. Yeter ki bir takım maksatlarla zihinler bulandırılmasın.

Kıraatları garipseyenler, yanlış bir noktadan hareket ederek görüş beyan etmektedir. Çünkü böyle düşünenler, Âsım Kıraatı'nın Hafs rivâyetini esas alarak, diğer kıraatları değerlendirme hatasına düşmektedir. Yani Kur'an sanki sadece Âsım Kıraatı üzere inmiş, diğer kıraatlar sonradan çıkmış zannedilmektedir. Oysa diğer dokuz kıraat ne ise, Âsım Kıraatı da odur. Şu halde bilinen bir kıraatı esas alıp, diğerlerini buna göre değerlendirmek hatalı bir yaklaşım tarzı olmaktadır.

Kıraat konusu, müsteşriklerin de önemli ilgi alanlarından birisidir. Onların bu sahadaki çalışmaları daha çok, "sahih" dışında kalan "şâz" kıraatlar ve "zayıf" rivâyetler üzerinde olmuştur. Onlar bu tür rivâyetleri kendileri uydurmuş değildir; Müslümanların eserlerine aldıkları bilgileri kullanmışlardır. Ancak işlerine gelen nakilleri alıp değerlendirdikleri, kaynaklarda bunların her biriyle ilgili olarak verilmiş cevaplara yer vermedikleri de bir gerçektir.

Müsteşrikler kıraat farklılıklarını "Mushaf'ların yazı özelliği", "tefsir amacıyla ilaveler yapılması", "eş anlamlı kelimeler kullanılması", "tenzih ve ta'zim amaçlı okumaların bulunması" ve "müstensih hataları" gibi sebeplere bağlamışlardır. Bu tür iddialar, makalemizin ilgili kısımlarında değerlendirilmiştir. Onların kıraatlar konusunda bilerek veya bilmeyerek gözden kaçırdıkları en önemli nokta; Kur'an'ın yazı ile nakli yanında, Peygamberimiz zamanından itibaren *şifâhi* olarak ve *okunarak* da nesilden nesile kesintisiz nakledilmiş bulunması ve kıraat farklılıklarının o zamandan beri mevcut olmasıdır. Buna rağmen, kıraatların ortaya çıkış sebebi olarak ilk dönem Mushaf'larında hareke ve nokta bulunmaması ve yazının yetersizliği gibi hususların gösterilmesi doğru bir tespit olamaz. Bazı bilginlerin de ifade ettiği gibi Kur'an, varlığını kâtiplere borçlu değildir; her devirde binlercesi bulunan hâfızların hâfızalarında yaşayarak ve okunarak günümüze kadar gelmiştir. Başka hiçbir kitabın bu şekilde muhafazası gerçekleşmemiştir.

YAKIN DOĞU SEYAHATI VE ESERLERİ BAĞLAMINDA İGNAZ GOLDZİHER VE İSLÂM DÜNYASI İLE FİKRÎ ETKİLEŞİMİ

İbrahim HATİBOĞLU*

WITHIN THE CONTEXT OF İGNAZ GOLDZİHER'S NEAR-EASTERN TRAVEL AND WORKS HIS MUTUAL INFLUENCE WITH THE İSLAMIC WORLD IN THOUGHT

In this article, depending upon his *Oriental Diary* and *Tagebuch* I have brought out Goldziher's initial experience of the Muslim world, since this experience had great impact upon developing his own comprehensive methodology in Islamic studies. His Near east study tour, which he describes as "the happiest years of my life" was quite important not only his scholarly approach but also his political functions. Taking these informations into consideration, I have realised his "emotional" and "logical" aspects, as well as his idea concerning the evolution of religions. In his travel, which contains visiting Budapest , Istanbul , Damascus and Cairo , he met Tahir al-Jazairi and Jamaledin al-Afganî who were engaged with resurgence and independence movements and then they became his close friends. On the other hand, in the Islamic world Goldziher became the focus of great interest in his early days whereas in the West, he became famous after gaining enormous success in oriental studies. Therefore, in this article, I have suggested that Goldziher can be understood, criticised, and approved properly by only taking him into consideration as a whole.

I/

Çağdaş İslâm tetkiklerini sistemleştiren bir araştırmacı olarak İgnaz Goldziher, sadece Batı'da değil, uyguladığı yöntem ve eserleri ile İslâm dünyasında da ciddi etkileri olan bir şahsiyettir. Goldziher'e gösterilen bu teveccüh, dinî-tarihî verileri yorumlama konusunda, Batı'da dağınık şekilde kullanılan muhtelif yöntemleri tek gaye çerçevesinde birleştirip *terkîbî tetkik yöntemi* şeklinde de ifade edilebilecek olan kapsamlı bir usul geliştirmesinden kaynaklanır.

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ihatiboglu@hotmail.com, Bu makalenin muhtelif safhalarında fikirlerinden istifade ettiğim Dr. Tahsin Görgün'e ve Dr. Casim Avcı'ya şükranlarımı sunarım.

Goldziher, *terkîbî tetkik yönteminin* temellerini Budapeşte Üniversitesi'nde oluşturmaya başlamış, ardından Almanya ve Yakın Doğu'ya yaptığı seyahatler ile bilimsel ve kültürel anlamda zihnî alt yapısını şekillendirmiştir. İslâm'ın ve özellikle hadislerin anlaşılması konusundaki yazdıkları değerlendirilirken, onun zihnî ve ilmî arka plânını oluşturarak kariyerinin şekillenmesinde ilk yıllarında yaptığı gezilerin etkisi dikkate alınmalıdır. Esasen Goldziher'in doğum yeri Zigetvar'dan Doğu dillerini öğrenmeye başladığı Budapeşte'ye gelişi onun ilim yolculuğunun ilk safhasını oluşturmakla birlikte, on sekiz yaşında gittiği Almanya ve daha on dokuz yaşının ortalarında bitirdiği doktorasının ardından yaptığı yaklaşık bir yıllık Leiden ve Viyana seyahati onun ilmî kişiliğinin önemli köşe taşlarını oluşturur. Bu anlamda Goldziher'in yirmi üç yaşında Yakın Doğu'ya ilmî gayelerle gerçekleştirdiği söylenen seyahati de sonraki araştırmalarına yön veren önemli bir tecrübe olmuştur. Goldziher'in dinî ilimlerin ve klâsik ulemanın İslâm toplumu üzerindeki etkisini anlamak amacı ile İslâm dünyasına yaptığı bu yolculuğu, şayet sadece ilmî gayelerle yapılmışsa, hadis literatüründe kullanılan ifadeyle, 'rihle' olarak tavsif etmek mümkündür. Goldziher'in 14 Ekim 1873 tarihinde başlayan ve Nisan 1874'te sona eren Yakın Doğu seyahati, İslâm dini ve kültürü adına bildiklerinin yerinde tespiti ve *terkîbî tetkik yönteminde* eksik kalan Doğu tecrübesinin tamamlanması açısından büyük ehemmiyeti hâizdir.

II/

Goldziher'in Yakın Doğu seyahatine gönderilmesi/çıkması, liberalleşme sürecini yaşayan Avusturya-Macaristan İmparatorluğu Eğitim ve Kültür Bakanlığı'nın, katolik Hıristiyanların ve diğer muhafazakâr kesimlerin baskılarına karşı koyabilmek için, liberal Yahudilik yanlılarının desteğine ihtiyaç duyduğu bir ortamda gündeme geldi. Ayrıca seyahat, bu imparatorluğuun bir başka büyük devlet olan Osmanlı'nın Orta Doğu'daki varlığına son verme düşünceci açısından da önem taşıyordu. Seyahat fikrini ilk defa ortaya atan bakan Joseph Eötvös'ün (1813-1871) 2 şubat 1871 tarihinde ölümünün ardından yerine geçen Agoston Trefort da (1817-1888) aynı gerekçelerle Goldziher'e Yakın Doğu'ya seyahat etme imkânı sağladı. Bu seyahat sadece ilmî araştırmalar yapma amaçlı olmayıp, aynı zamanda Doğu Arapları'nı tanıma, bölge Araplarının yerel ve resmî dillerini öğrenme, kitap toplama, siyasî gayelere yönelik olarak kurulacak Doğu Araştırmaları biriminde kendisi için planlanan göreve hazırlanma gibi amaçlarla da yapılmıştı. Böyle geniş hedefleri olan bir vazife elbette, Goldziher'in akademik yönünü etkilediği gibi, gittiği her yerde geniş entelektüel bağlar kurmasını da sağladı. Seyahatin siyasî bir yönü olmasına rağmen, Goldziher'in dinî tercihleri yüzünden ülkesinde fazla yankı bulmadı ise de, Arap toplumu ve buradaki Batılılar katında önemli etkileri oldu.

İlgililerin istifadesine sunulmuş birinci el kaynaklar sayesinde, bugün Goldziher'in Yakın Doğu seyahati hakkında detaylı bilgi edinmek mümkündür. şarkiyat tetkiklerine yön vermiş bir şahsiyet olarak Goldziher, gerek Yakın Doğu seyahatinde gerekse tüm ilmî kariyerinde özel hayatını anlatan ve ruh alemini yansıtan önemli kaynaklar bırakmış, toplumsal ve kişisel huzursuzluklarını, yazdığı günlüklerine dökmüştür. Bunların ilki, ölümünün üzerinden 57 yıl geçtikten sonra yayımlanan *Tagebuch*

(nşr. Alexander Scheiber, Leiden 1978),¹ diğeri ölümünden 66 yıl sonra yayımlanan *Keleti Naplom (My Oriental Diary)* (nşr. Raphael Patai, Detroit 1987)² adlı kişisel notlarıdır. Bunların dışında Goldziher'in iç dünyasına ve ilişkilerine dair bilgiler ihtiva eden ve sayısı 13.700'e varan mektup ile *Arabisches Notizbuch* adlı Arapça not defteri de önem taşımaktadır.³ Elde mevcut matbû günlüğü ve seyahat notlarına oranla Arapça notlarının, Goldziher'in 'Müslümanlık yılları' hakkında daha samimi ve derunî âlemi hakkında 'içten' bilgiler ihtiva eden otantik bir vesika niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür. *Oriental Diary*'nin bir eki (ya da devamı) olarak yazıldığı bilinen *Arabisches Notizbuch*'a Goldziher muhtelif kereler atıfta bulunur.⁴ Yine seyahat notlarında, Ezher'e başladığı ilk on bir güne dair bilgilerin son derece kısa ve yüzeysel olması, daha sonraki günler hakkında ise hiçbir kayda yer verilmemesi, bu döneme ait bilgilerin *Arabisches Notizbuch*'ta yazıldığı fikrini akla getirir.⁵ Dolayısıyla Goldziher'in Kahire'den ayrılıncaya kadar notlarını Arapça olarak tutmayı sürdürdüğünü ancak bunun, zayıf bir ihtimalle, kaybolduğunu veya muhtelif gerekçelerle neşredilmediğini söylemek mümkündür. Yine Kahire'de tanıştığı bazı kimselere ve özellikle Ezher şeyhi (1871-1886) Muhammed Abbâsî el-Mehdî'ye, Avrupa'ya gidince, seyahat notlarını yayımlayacağını söylediği ve 1890 yılında "Benim Ezher'deki tecrübelerim İslâm ulemâsı ve kültürü hakkında bir bilgi hazinesi gibidir" dediği halde, diğer günlükleri gibi, bu notlarını da neşretmeyi uygun görmemiştir. Muhtemelen sözü edilen 'bilgi hazinesi' *Arabisches Notizbuch* şeklinde söz ettiği kayıtlardır. Ayrıca Goldziher *Tagebuch*'un bir yerinde, Ezher Camii'nde kıldığı Cuma namazı ve hissiyâtı konusunda detaylı bilgiyi *Arabisches Notizbuch*'ta yazdığından söz eder.⁶ Öte yandan kendisinin resmî görevle geldiği Yakın Doğu seyahati hakkında resmî makamlara sunduğu geniş bir raporda da önemli hususlara yer vermiş olmalıdır.

Goldziher'in hayatı hakkında yazdığı ve yayımlanmış iki kaynaktan biri olan ve konuyla doğrudan ilgisi bulunan *Oriental Diary*, ilk defa meşhur şarkiyatçı ve antropolog Raphael Patai tarafından uzun bir Goldziher biyografisiyle birlikte, İngilizce'ye tercüme edilerek neşredilmiştir.⁷ İngilizce çeviride ve Latince metinlerin yazımında hayli titizlik gösterilmekle birlikte eserdeki Türkçe, Arapça kelime ve metinlerin okun-

¹ Goldziher, *Muhammedanische Studien*'in ilk cildini yayımladıktan ve ilmî şöhretini yakaladıktan sonra sadece yakınlarına başından geçenleri anlatmak üzere günlük tutmaya karar verip, kırkıncı doğum yıl dönümünden itibaren yazmaya başlamış, ölümünden iki yıl öncesine kadar da yazmaya devam etmiştir.

² Onun, altı aylık Yakın Doğu seyahatine dair notlarını ihtiva eden bu eser Almanca'dan İngilizce'ye tercüme edilerek ilk defa 1987 yılında yayımlanmıştır. Eser, seyahatin ilk 4,5 aylık süresinde günü gününe veya birkaç gün geçikmeli tutulan notları ihtiva etmektedir (15 Eylül 1873-14 Ocak 1874). *Oriental Diary*'nin 14 Ocak'tan sonraki kısmının veya bugün istifade imkânı bulamadığımız *Arabisches Notizbuch*'un II. Dünya Savaşı'nda Alman işgali esnasında kaybolduğu ileri sürülmüşse de, Goldziher'in bütün eser ve notlarının korunduğu bir ortamda bunların yok olması ihtimali zayıftır.

³ Goldziher, *Tagebuch* (nşr. Alexander Scheiber), Leiden 1978, s. 72.

⁴ Söz gelimi, Goldziher'in 10 Muharrem 1291 (27 Şubat 1874) tarihinde Ezher Camii'nde kıldığı Cuma namazı hakkındaki ayrıntıları *Arabisches Notizbuch*'ta anlatmış ise de bu yayımlanmış değildir.

⁵ Goldziher'in Yakın Doğu seyahati dönemi ve İslâm'a ılımlı yaklaşımı onun 'Müslümanlık Yılları' şeklinde nitelendirilmiş ve seyahat notları da bu dönemin bir dökümü kabul edilmiştir. (M. M. Ahsan, "Ignaz Goldziher and his Oriental Diary, by Raphael Patai, Detroit 1987", *Muslim World Book Review*, VIII, no 4, 1988, s. 39)

⁶ Goldziher, *Tagebuch*, Leiden 1978, s. 72.

⁷ Daha önceki çalışmalarda hep erken dönem Goldziher biyografilerine atıfta bulunulurken, günlüğün ve seyahat notlarının yayımlanmasından sonra bunlara atıfta bulunmak daha uygun görülmüştür. Patai de yeni bilgiler ışığında Goldziher biyografisinin yeniden yazılması gerektiği düşüncesinden hareketle *Oriental Diary*'den önce böyle bir biyografi yazma gereği hissetmiştir.

masında önemli hatalara düşülmüştür. Ayrıca bu hatalara bağlı olarak, şahıs, yer ve ıstılah gibi konulara dair verilen ek bilgiler de hayli yanlış ve yetersizdir.⁸

Elimizdeki ikinci vesika olan *Tagebuch*'u yazmaya karar verdiğinde, Goldziher'in Avrupa'nın en büyük oryantalisti olduğu tescillenmişti. *Tagebuch*, müellifin kaleme aldığı şekilde Almanca olarak Alexander Scheiber (1913-1985) tarafından *Ignaz Goldziher Tagebuch* (Leiden 1978) adıyla yayımlanmıştır. Goldziher, liberal bir Macar Yahudi entelektüel ve hayatının bu safhasında başarının zirvesine ulaşmış bir şarkiyatçı olarak, geçirdiği ilmî ve ruhî gelişim sürecini ve yaşadıklarını karısı, çocukları ve en yakın arkadaşlarına anlatma arzusuyla yazmıştı. Aileye dönük bir yönü olması dolayısıyla, eserin, Goldziher'in oğlu Karl (1880-1955) tarafından yayımlanması uygun görülmemiş, ölümünden hemen önce yazma nüshasını Karl'dan alan Scheiber de, ancak ilmî kariyerinin sonlarında *Tagebuch*'u yayımlama kararı alabilmişti. Goldziher'in özel hayatıyla ilgili bilgiler içeren notlarının muhtevasına bakınca, bunların yayımlanması konusundaki isteksizliğin, Goldziher'in vasiyetine sadâkatten çok, içindeki 'duyurulması istenmeyen' bilgilerden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu sebeple ancak bir iki nesil geçmesinden sonradır ki, *Tagebuch* ve *Oriental Diary*'nin neşrinin uygun olacağı düşünülmüştür.

İstifadeye açık olmakla birlikte, Goldziher'in büyük çoğunluğu yayımlanmamış mektupları⁹ ise, entelektüel iletişimini sağladığı önemli bir araç olarak, kendisinin ilmî arka plânı hakkında bilgi vermekte ve görüşüp tanıştığı kişilerle fikrî irtibatlarını kalıcı hale getirdiğini göstermektedir. Macar Bilimler Akademisi'ndeki 'Goldziher Odası'nda okuyucunun istifadesine sunulan mektuplar, Goldziher'e meslektaş ve dostlarından gelmiştir. Oysa, ilmî kişiliği hakkında ipuçları ihtiva etmesi açısından, kendisine yollanan mektuplardan çok, Goldziher'in gönderdiği ve ilgili kişilerin mirasçılarının elinde bulunması ihtimâl dahilinde olan mektuplar önem taşır.¹⁰ Bunlardan hareketle

⁸ Lawrence I. Conrad *Oriental Diary*'deki neşir hatalarına "The Near East Study Tour of Ignaz Goldziher" adlı makalesinde geniş bir şekilde temas etmiştir (*Journal of the Royal Asiatic Society*, yıl 1990 no: 1, s. 105-126). Bu tür hatalı okumalara; çubuk (chibouk), hadi (adieu), ezan (idhan), şapka (shabqa), yuqari (yukarı), çıkamaz (ciqamaz), çok (choq), elbette (elbetten), kağıt (kâqhîd), Mecidiye (majidiyye), bakshish (bahşîş), beşlik (beilik), harçlık (alslik) gibi yazılışlar örnek gösterilebilir.

⁹ 1650 arkadaşından gelen özel mektupları 18 Ekim 1933 yılında Macar Bilimler Akademisi dönem başkanı Albert de Berzeviczy tarafından 'Goldziher Odası' olarak tahsis edilen bölümde kullanıma açıldı. Ailesi tarafından buraya verilen koleksiyon içerisinde bütün ilmî yazışmaları, nâdir yazmalar, notları, küçük alıntı ve pasajlar, muhtelif yazılar, kendisine ait özel eşyaları ve pek çok sayıdaki arkadaşının portreleri yer almaktadır (Joseph de Somogyi, "A Collection of the Lirerary Remains of Ignace Goldziher", *Journal of the Royal Asiatic Society*, London 1935, s. 149). Gelen mektupların büyük çoğunluğu Fleischer, Jean de Goeje, Nöldeke, Hurgronje gibi devrinin meşhur şarkiyatçılarına gönderilmiştir. Bunlar arasında F. Max Müller, R. A. Nicholson, D. S. Margoliouth, S. M. Zwemer gibi başka meşhur kişiler de vardır. Bunların dışında, aynı odada bulunan, Goldziher'in İslâmî konularla ilgili üzerinde çalışılması gereken hususlara dair notları da bu alana ilgi duyan araştırmacılara yardımcı olacak niteliktedir. Yine Leipzig, Leiden, Berlin, Gotha, Kahire, Şam, Paris ve Viyana kütüphanelerindeki yazmalardan yaptığı iktibaslara dair notların da hayli yekun tuttuğu kaydedilmektedir.

¹⁰ Bu mektupların muhtelif yerlerde örnekleri bulunmaktadır. Söz gelimi onun Tâhir el-Cezâirî'ye yazdığı bir mektup, Cezâirî'nin bir talebesi tarafından *Mecelletü'l-Ezher*'de yayımlanmıştır ("Goldziher ve eş-Şeyh Tâhir el-Cezâirî", XXV, Kahire 1954, sayı 2, s. 173-174). Yine Goldziher'in Theodor Nöldeke ile yazışmalarının bir kısmı da yayımlanmıştır (Robert Simon, *Ignaz Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence*, Leiden 1986, s. 157-447). Ayrıca Goldziher'in, Varşova'da bulunan A. S. Poznanski'ye yazdığı 118 mektubun da Hebrew Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunduğu kaydedilir.

Goldziher'in araştırma metot ve teknikleri konusunda daha ayrıntılı bilgi edinmek mümkündür.¹¹

Oriental Diary'de, Goldziher'in 15 Eylül 1873 tarihinde Budapeşte'den çıkışından itibaren, 14 Ocak 1874'te Kahire'de Ezher Camii'nde derslere başlamasından bir hafta sonrasına kadar yaşadığı olaylar anlatılmıştır. Seyahat güzergâhı Tuna'dan vapur yoluyla Budapeşte-Guirgiu, tren yoluyla Rusçuk-Varna, deniz yoluyla İstanbul-Çanakkale-İzmir-Larnaka-Beyrut, otobüs ile Şam-Beyrut, vapurla Sayda-Hayfa-Tel Aviv, binek üstünde Kudüs, Süveys'ten vapurla Port Said-İsmâiliyye, trenle Zekâzîk-Kâhire idi. Dönüşte ise, trenle Kahire-İskenderiye, deniz yoluyla Avusturya'nın Trieste şehrinden Budapeşte güzergâhını izledi ve gezinin yirmi günü İstanbul, bir buçuk ayı Şam, dört ayı Kahire'de geçti.

III/

Goldziher seyahati boyunca geçtiği bölgeler, bölge insanları, âdetleri, şehirlerin yapısı, inanışları gibi konulara dair bilgiler vermiş, gördükleri ile Yahudi inanış ve adetlerini karşılaştırmış, bildiği diller ve kültürler sayesinde insanlarla çok rahat iletişim kurmuştur. Yine gittiği her yerleşim biriminde, isimlerini verdiği yirmiyi aşkın şarkiyatçı ve misyonerle karşılaşmış, Arap dünyasındaki misyonerlik faaliyetlerinin boyutları karşısında kendisi de şaşkınlığını gizleyememiştir. Ayrıca ziyaret ettiği yerlerdeki Avusturya-Macaristan resmî makamları ile sürekli iletişim halinde olmuş, geziyi daha çok siyasî amaçla yaptığını düşündürecek şekilde, gittiği her yerde önce elçilikler ve Yahudi çevreleri ile görüşmüştür. Yine ortama göre Müslüman, Hıristiyan veya Yahudi gibi davranmaktan çekinmemiş, ancak kendi haline kalınca, gerçeği yansıtmayan davranışları için 'tövbe' etmeyi de ihmal etmemiştir. Bu konulara dair önemli bilgiler içermesi yönü ile *Oriental Diary*'nin Goldziher konusundaki bilgilerimize ve onun fikirlerini anlamamıza yeni boyutlar kattığı muhakkaktır.

Goldziher'in iç dünyasına ışık tutan *Oriental Diary* ve *Tagebuch*, yazıldıkları şartlar itibarıyla bazı farklılıklar içerir. Söz gelimi, ilki şöhreti tatmamış bir kişinin eseri olarak daha samimi ve 'gerçekçi' bir mahiyet arz ederken, ikincisi bir büyük şarkiyatçının kendisini anlattığı bir kaynaktır. Yine *Oriental Diary* günü gününe yazılmış olmakla daha güvenilir bir belge niteliğindedir ve ayrıntılı bilgi içermek yerine daha ziyade 'kendisine not' kabilinden kısa bilgiler ihtiva eder. Öte yandan Goldziher'in hayatının iki önemli dönüm noktası hakkında bilgiler içeren eserler mukayeseli olarak incelendiğinde, onun kişiliğindeki gelişim ve değişimin seyrini görmek mümkündür. Bu farklılıklar, eserlerdeki çelişik bilgileri de daha anlaşılır kılmaktadır. Bugün İslâm araştırmacıları, 1873-1874 yıllarında yazılan *Oriental Diary* sayesinde Goldziher'in gençliğinde Orta Doğu'ya özellikle zamanın iki büyük ilim merkezi Şam ve Kahire'ye dair tecrübelerini öğrenme fırsatı elde etmişlerdir. Eser, kırk yaşından itibaren yazmaya başladığı günlüğü ile karşılaştırıldığında, Goldziher'in siyâsî, dînî, ilmî kişiliği ve taraflı yaklaşımlarını yanında, kişisel zafiyetleri ve duygusal yönü hakkında da önemli bilgiler içermektedir. Dolayısıyla bir yandan Goldziher'in kişisel yönü ve ilmî kişiliği hakkında önemli

¹¹ Meselâ, Goldziher'in yazdığı makale veya kitabı yayımlama konusunda hiç aceleci davranmadığı, çalışmalarını muhtelif kereler olgunlaşmaya terk ettiği, ilgili malzeme için ciltlerce eseri defalarca elden geçirdiği, İslâm'a dair çalışmalarının neşri konusunda özellikle Yahudi meslektaşlarıyla yoğun baskı yapıldığı kendisine gelen mektuplardan anlaşılmuştur (S. D. Gothein, "Goldziher as Seen Through his Letters", *Ignaz Goldziher Memorial Volume I* (nşr. Samuel Löwinger ve Joseph de Somogyi), s. 433).

bilgiler sunarken, bir yandan da büyük değişikliklerin öncesindeki Arap dünyası hakkında mühim bilgiler verir. Öte yandan, kin ve nefret dolu ifadeler içermesinden hareketle, *Oriental Diary*'yi *Tagebuch*'un ham bir versiyonu olarak nitelendirmek¹² isabetli değildir; aksine her ikisi de Goldziher'in kişiliğini yansıtan önemli ve farklı vesikalardır.

Goldziher'in hayatına dair yazılı vesikaların geç yayımlanmasının sebepleri ile hakkında 'geç yayımlanan' notların tahlil edilmesiyle bazı sonuçlara varmak mümkündür: Bir ilim adamının karakteri, akademik nitelikli eserlerinden hareketle anlaşılrsa da, Goldziher'in yoğun bir hissî ve aklî kişiliğe sahip olduğu ve bu iki yönünün belirgin bir şekilde ayrılmış bulunduğu ancak *Tagebuch* ve *Oriental Diary*'deki bilgiler ışığında ortaya çıkmıştır. Bunu Patai, 'aklî melekelerle sahip Goldziher' ve 'hissî melekelerle sahip Goldziher' şeklinde ayırarak dile getirir ve iki Goldziher portresi arasında ciddî bir uyumsuzluk bulunduğundan söz eder.¹³ Yine *Tagebuch*'un yayımlandığı 1978 yılına kadar, Goldziher'in kişisel zafiyetleri, ileri gelen Macar entelektüelleri, özellikle içinde yaşadığı Yahudi toplumu ve o zamana kadar hâkim şarkiyat geleneğini temsil eden Hıristiyanlar hakkında bu derece aşırı eleştirilerinin olabileceği düşünülmemiştir. Nitekim Goldziher'in en genç talebesi Joseph de Somogyi'nin (ö. 1976) hatıralarında anlatılan Goldziher ile günlüklerde tasvir edilen Goldziher arasında hayli farklılıklar vardır.

Hiç şüphesiz, Goldziher'in bir yandan 'ırkçı vatanperverliği', bir yandan da sonraları kaleme aldığı meşhur eserlerindeki açık 'analitik ilmî bakış açısı' onun çift yönlü kişiliğinin tezahürüdür. Onun 'hissî' ve 'mantıkî' yönü, gençlik yıllarında yazdığı eser ve notlarında çok daha belirgin şekilde görülmekle birlikte, Patai'ye göre, aslında Goldziher birbirine zıt bu iki özelliğini ömür boyu aynı şekilde sergilemiştir: Araştırmalarında ve özellikle İslâm'ın gelişim serüvenine dair problemlere önerdiği çözümlerde, mantıkî yönü öne çıkan Goldziher'i temsil etmiş gözükse de bu konularda bile onun, dinî anlamda 'hissîliğinden' söz etmek mümkündür. İslâm'ı ve Hıristiyanlığı Yahudilik'ten muharref anlayışlar olarak görmesi ve asıl iddiasına uygun olarak, Hıristiyanlığın oluşum süreci ile İslâm'ın oluşum süreci arasında doğrudan paralellik kurması bu yüzdendir. Yakın Doğu seyahatindeki bazı davranışları da, büyük ölçüde onun hissî yönünün yansımalarıdır.¹⁴ Patai'nin yaptığı, Goldziher'in kişiliği ile ilgili bu ikili izah tarzı ve İslâm tetkiklerinde mantıkî yönü öne çıkan Goldziher'i temsil ettiği iddiası, şarkiyat tetkikleri sahasında görüşlerinin mîlat kabul edilmesi bakımından özellikle önem taşır. Zira, ancak böyle bir ayırım sayesinde, onu, sadece ilmî kişiliğiyle sınırlı akademik bir çerçevede değerlendirmek mümkün olmaktadır.¹⁵ Halbuki, Goldziher'in

¹² Andras Hamori, "Ignaz Goldziher and his Oriental Diary: A Translation and Psychological Portrait by Raphael Patai", *Middle East Studies Association Bulletin*, December 1987, XXI, no 2, s. 244.

¹³ Lawrence I. Conrad, "The Dervish's Disciple: On the Personality and Intellectual Milieu of the Young Ignaz Goldziher", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1990, no 2, 235.

¹⁴ Hoşlanmadığı kişiler için kullandığı, davar, köpek, pis, aptal, iğrenç gibi sıfatlar; görüştüğü hemen herkesi câhil olarak nitelenmesi ve kendisini sürekli övmesi, âlim, câhil herkese bilgisini gösterme çabası onun duygusal yönünü ortaya koyar. Yine seyahat notlarındaki son derece hissî tavırları, Macar milleti dışındaki bütün insanlara karşı küçümseyici yaklaşımı sıkça karşılaşılan davranışlarıdır.

¹⁵ Ayrıca Patai'nin bu yaklaşımı, onun Kudüs'te gördüğü geleneksel Yahudi uygulamaları ile karşılaştığı zaman sergilediği tutum sırasında da işe yarar gözükmektedir. Patai, Goldziher'in Yahudiliğe dair söylediklerini duygusal yaklaşımı çerçevesinde ele alırken, İslâm'a dair görüşlerini mantıkî yaklaşımı ile ortaya koyduğu şeklinde bir açıklamaya gitmektedir.

günlüğünü ve gezi notlarını okuyan kişi, onun meşhur olduğu dönemlerde bile, bu ruh halinden kurtulamayıp, aşırı duygusal bir kişilik sergilediğini görür.¹⁶

Kişisel notlarının yayımlanmasından sonra Batı'da ve Doğu'da Goldziher'in algılanışı konusunda önemli değişikliklerin olacağı ihtimal dâhilinde görülse de, bu eserlere Goldziher'in hayatı ile doğrudan ilgilenen 'sınırlı sayıda' şarkiyatçının vakıf olması dolayısıyla, böyle bir değişiklik gerçekleşmemiştir. Ancak, 'yeni bilgilerin' Batı'daki 'Goldziher Efsanesi'ne ne gibi etkileri olacağı, bunların yazdıkları ile ilişkilendirilmesi ve görüşlerinin yeniden değerlendirilmesi gibi hususlara atıfta bulunmaksızın, Goldziher biyografisinin yeniden yazılması gerektiğini söyleyenler de yok değildir. Bununla birlikte *Oriental Diary*'yi yayımlayan Patai, Fransız şarkiyatçı Luis Massignon'un (ö. 1962) Goldziher hakkındaki "İslâm araştırmalarının rakipsiz efendisi" şeklindeki sözüne işaret ettikten sonra;

"İslâm araştırmalarının yaratıcısı ve öncüsü olarak Goldziher'in mevkii her zamankinden daha muhkem bir şekilde devam etmektedir."¹⁷

demesi en azından şarkiyatçılar nezdinde, algılama değişikliğinin beklenmemesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Zira Goldziher'in şarkiyat geleneği açısından önemi, onun, psikolojik ve fikrî arka plânı ile ilgili olmayıp, daha ziyade İslâm'ın ve özellikle hadisin tekâmül tarihi ve kaynakları hakkında yazdıklarıyla alakalıdır. Goldziher'in günlük ve notlarında geleneksel Yahudiliğin ibadet ve âdetlerine yönelik eleştirel yaklaşımları ile, Hıristiyanlık hakkındaki aşırı tenkitleri de bu çerçevede müsamaha ile karşılanmış veya muhtelif şekillerde izah edilmiştir. Bununla birlikte, günlük ve seyahat notlarının neşrinin ardından Goldziher'in kişiliği, hissi ve ilmî karakteri, içtimâî sıkıntılar karşısındaki tutumu, entelektüel çevresi, fikrî arka plânı, geleneksel Yahudiliğe, Hıristiyanlığa ve özellikle Protestanlığa yönelik eleştirileri, monoteist din telakkisi, günlük siyasetle ilgisi gibi akademik yönü dışındaki konulara da temas edilmeye başlanmıştır.

Goldziher'in günlüğünün beklenilenden çok daha fazla ayrıntılı bilgi içerdiğini söyleyen Lawrence I. Conrad, eserin bu zamana kadar neşredilmemiş olmasını, *Tagebuch*'taki duygusal yoğunluğun çağdaş akademik seviyeye getireceği zafiyetlere bağlar. Yeni bilgiler ve bazı mektupları ışığında Goldziher'i müstakil bir çalışmaya konu eden Robert Simon da, günlüğün neşrinin ardından, önceki tasavvurların bütünü ile alt üst olduğuna işaret etmiştir. Ne var ki her iki araştırmacı da, yeni bilgilerin Goldziher'in İslâm'a dair akademik yaklaşımına etkisi konusunu incelemekten geri durmuştur. Şu halde burada üzerinde durulması gereken husus, Goldziher'in ilmî çalışmalarında duygusallığı ile ilmîliği yeterince ayırıp ayıramadığı ve İslâm'a dair değerlendirmelerine duygusallığının tesir edip etmediği meselesidir.

İslâm dünyasında ise günlüğün ve seyahat notlarının neşrinin ardından Goldziher'in birbirine zıt iki algılama biçimine dair kayda değer bir tepkiden söz et-

¹⁶ Söz gelimi, Budapeşte Yahudi Cemiyeti'nde sekreter iken karşılaştığı sıkıntılar dolayısıyla girdiği bunalımı atlatmak amacıyla, 1884 yılında iki buçuk aylık bir Almanya, Fransa, İsviçre seyahatine çıkması, buna rağmen sıkıntısından kurtulamayıp, gelini Mariska'ya karşı hissettiği yakınlık ve onun veba salgınından genç yaşta ölümü karşısındaki kederli hali ve şöhretinin zirvesinde yaşadığı ruhî çöküntü onun duygusal zafiyetlerinin tezahürüdür. Cezâirî'nin talebesi Muhammed Kürd Ali, 1914 Şubat'ında kendisini ziyaretinde uzun uzun gelininden bahsedip fikrini somuş, Kürd Ali de "Bilgili, zeki ve güzel" karşılığını vermiştir.

¹⁷ Raphael Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary: A Translation and Psychological Portrait*, Detroit 1987, s. 60.

mek mümkün değildir.¹⁸ Menâzir M. Ahsan'ın *Oriental Diary*'nin neşri üzerine yazdığı kısa açıklamada, Batı'daki benzer değerlendirmeler gibi, eserin Goldziher'in 'Müslümanlık Yılları'na ışık tutan dokümanter nitelikli çok mühim bilgiler içerdiği vurgulanmış, bunlardan Goldziher ve geliniyle aralarında yaşanan yakınlık, cemiyet sekreterliğindeki sıkıntıları, Hıristiyan misyonerlere eleştirileri, Arap dünyasında geçirdiği dönemi 'mutlu yıllar' olarak değerlendirmesi gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Burada da onun İslâm'a ve hadise dair görüşlerinin yeni bilgiler ışığında gözden geçirilmesi gerektiğinden söz edilmemiştir. Türkiye'de ise, görebildiğimiz kadarıyla, günlükleri ve muhtevasının Goldziher algılamalarına tesiri konusunda herhangi bir değerlendirme yoktur.

IV/

Yakın Doğu seyahatinin Goldziher'e sağladığı en önemli fayda, eksik kalan *ter-kîbî tetkik yöntemini*, İslâm'ın islahatçı yorumu ile tamamlaması¹⁹ ve İslâm dünyası hakkındaki tahminî ve önceki kabullere dayalı bilgisini test etmesidir. Sonraları Macaristan'da sekreterlik yaparak geçirdiği otuz yılın aksine Goldziher, Yakın Doğu seyahatini hayatının en mutlu ve verimli dönemi sayar. *Oriental Diary*'de görüleceği üzere, onun Şam'a varıncaya kadar yaşadığı İslâm dünyası izlenimleri son derece karamsar, duygusal ve küçümseyicidir. Aynı yaklaşım, islahatçı düşünürlerin oluşturduğu entelektüel çevre dışında, bütün Arap dünyası için de geçerlidir. Bununla birlikte, mukayeseli olarak işaret etmek gerekirse, Arapları daha sıcak ve nâzik,²⁰ Türkleri ise daha kaba, abartıcı ve tefessüh etmiş bir millet şeklinde tanımlar. Goldziher'in Türklere karşı eleştirel yaklaşımı, onları istilâcı bir millet olarak görmesi dolayısıyladır ve esasen onun bu değerlendirmeleri Yakın Doğu seyahati sırasındaki siyasî misyonu ile de doğrudan alakalıdır. Sünniliğin, İslâm'ın ruhunu tahrip eden ilâvelere müsait bir yapı arz ettiğini söylemesine rağmen, Müslümanların ibadetlerindeki samimiyeti Goldziher'i etkilemiştir. Arapların, Avrupa hakkında bilgiler sormasından sürekli rahatsızlık duymuş, onların Batı merak ve hayranlığını şaşkınlıkla karşılamıştır.²¹ Buna karşı, Tâhir el-Cezâirî (1851-1920) ile karşılaştığı andan itibaren, islahatçı düşünce ile kurduğu duygusal ve fikrî bağ ömür boyu devam etmiş, tekrar görüşmeler de yazışmaları ve talepleri aracılığı ile irtibatlarını sürdürmüşlerdir. Tâhir el-Cezâirî'nin talebesi Muhammed Kürd Ali'nin (1876/1953) kaydettiğine göre, Goldziher kendisini İslâm kültü-

¹⁸ Ne *Tagebuch*'ün ne de *Oriental Diary*'nin yayımlanmasının ardından Arap aleminde konuya dair bir eser veya değerlendirme yapıldığı tarafımızdan tespit edilemedi. Batı ile daha yakın alakası olan Hint alt kıtası müellifleri ise az da olsa eser hakkında değerlendirmeler yapmıştır.

¹⁹ Yakın Doğu seyahatinin Goldziher'in fikrî tekâmülünü sağlamasına olan katkısı, Yahudiliği anlayıp yorumlama konusuna bile yansımıştır: "Benim gayem, Yahudiliği de [İslâm'a] benzer bir akfî düzeye ulaştırmaktır." (Goldziher, *Tagebuch*, s. 59) derken bir anlamda, İslâm'ın akfî yorumuna benzer bir yorum biçimini Yahudiliğe de uygulamak ve Yahudiliği de bu şekilde anlamak ister.

²⁰ Şam'dan ayrılırken Tâhir el-Cezâirî ve arkadaşlarından gördüğü sıcak ilgi karşısında "Siz asla yalan söylemez ve gerçeği örtbas etmezsiniz. Hayatımda son kez sizin ellerinizi sıktığımda riyâkarlık, soğukluk ve Avrupa'nın duygusuz arkadaşlığından eser bile taşımadığınızı hissettim." ifadelerini kullanmış ve "riyakâr Avrupa", "pis domuzlar" gibi hissi ifadelerle iki toplumu mukayese etmiştir (Goldziher, *Oriental Diary*, s. 128).

²¹ Kısa bir seyahat amacı ile 1896 yılında Kahire'ye tekrar giden Goldziher, yirmi yedi yıl sonra bir kez daha ilim çevrelerinin şuursuz Batılılaşma teşebbüslerine şahit olunca, buradaki temel kaynaklardan yoksun, Fransızca ve İngilizce'den çevirilerle yürütülmeye çalışılan eğitim sistemini şiddetle eleştirir (Goldziher, *Tagebuch*, s. 198-199). Hidiv İsmâil Paşa döneminde hız kazanan Batılılaşma ile bütün kurumlarda modernleşme çabalarının artması, idareci ve ileri gelen Arap ailelerin çocuklarını Hıristiyan misyoner okullarına göndermeleri onu derinden etkilemiştir.

rüne nispet etmekte bir sakınca görmemiş, Cezâirî'ye yazdığı mektuplarda 'el-Fakîr Ignaz Goldziher el-Macarî el-Ezherî' ünvanını kullanmış, şöhret yıllarından sonra da bazı kitaplarını bu şekilde imzalamıştır.²² Ayrıca meşhur olduğu dönemden sonra da, her din ve milletten oluşan talebe grubu arasında Arap ve Müslümanların olması ve Arap dostlarından gelen mektupların hayli yekûn tutması, Doğu ile irtibatının sürekliliğinin bir tezahürüdür.²³ Münekkit bir kişiliğe sahip olması dolayısıyla Goldziher'in, benzer yönleri ile dikkat çeken Şam'da Tâhir el-Cezâirî, Kahire'de Cemâleddîn Efgânî (1838-1897), Muhammed Abdüh (1849-1905) ve Muhammed Abbâsî el-Mehdî (1803-1903) ile karşılaşması, bu bölgelere müspet atıfta bulunması ve dikkatini buralara yoğunlaştırması sonucunu doğurdu.²⁴ Uyanış ve ıslâhat hareketlerine olan bu desteğine rağmen, Arapların körü körüne Avrupa hayranlığını şiddetle eleştirdi. Kendisi de Hıristiyan bir ülkede azınlık olarak yaşayan bir kişi olarak, bölgede, gerek Osmanlı'nın gerekse İngilizlerin hakimiyetine son verilmesi ve yerel halkların özgürlüğünü elde etmesi için çalışan hareketlere destek verdi. Gerçekleşmesinden yaklaşık on yıl önce, yabancıların ülkeden çıkarılması amacıyla yapılan Urâbî isyanını daha seyahati yıllarında öngördüğünü söylemesi, kendi devleti adına siyasî amaçlı olarak gönderildiğini açıkça ortaya koyar.

Seyahati boyunca İslâm topraklarında Goldziher'e gösterilen ilgi, büyük ölçüde müspettir. Gerek söz konusu dönemde Müslümanların Avrupa'ya teveccühü, gerekse İslâm konusunda bu kadar bilgiye sahip bir Avrupalının 'ihtidâ etme' ihtimali Goldziher'e ilgiyi arttırmış; Ehl-i kitap oluşu hesaba katılarak veya 'kalbinin dine ısındırılacağı' düşünülerek kendisi sürekli samimi bir şekilde karşılanmıştır. Özellikle Arap dünyasının siyasî ve idarî çevreleri ona karşı daha bir 'sıcak ve içten' davranmıştır. Bu yakın ilgide Batılı olmasının ve yerel idarenin güçlenmesine yaptığı vurgunun etkisi olmalıdır. Önce Mısır Kültür Bakanı Riyâz Paşa'nın yakın ilgisi ve birlikte çalışma teklifi,²⁵ ardından yeni kurulan Hidiviyye Kütüphanesi idareciliği teklifi, daha sonraları Ezher'e alternatif olarak kurulan Kral Fuad (Kahire) Üniversitesi Arap Dili Bölümü'nün kurulma çalışmalarının teklifi konusunda kralın ısrarları bu sıcaklık dolayısıyladır. Esasen Goldziher'in seyahat günlerinden kalan bu ilgi, Mustafa Sibâî (ö. 1964) gibi âlimler, Goldziher'in hadisler ve bazı muhaddislere dair fikirlerini eleştirmeye başlayınca kadar devam etmiştir. Ancak bu eleştiri de çok belirli konularda ve sınırlı bir ilim adamı grubu tarafından yürütülmüştür.²⁶ Eleştirilerin büyük ölçüde çeviri eserlere dayanması, eleştiri sahiplerinin Batı düşüncesi konusunda hiçbir fikrî alt yapıya sahip bulunmaması, Goldziher'e ait fikirlerin İslâmî kavramlar kullanılarak çevrilmesinden kay-

²² Muhammed Kürd Ali, "Ignaz Goldziher: 1850-1921", *el-Mu'âsirân* (nşr. Muhammed el-Mısırî), Dimaşk 1401/1980, s. 132; Shalom Goldman, "Ignaz Goldziher (1850-1921) Nestor of Islamic Studies in the West", *al-Usur al-Wusta*, cilt X, sayı 2, October 1998, Chicago, s. 50.

²³ Joseph de Somogyi, "A Collection of the Liberary Remains of Ignace Goldziher", s. 149. Muhammed Kürd Ali Budapeşte'ye geldiğinde de Arap müelliflerden gelen mektupları ihtiva eden arşivini kendisine göstermiş, ilmi tetkikleri sırasında ihtiyaç hissettikçe onlara müracaat ettiğini ifade etmiştir.

²⁴ Lawrence I. Conrad, "The Dervish's Disciple: On the Personality and Intellectual Milieu of the Young Ignaz Goldziher", s. 240-241.

²⁵ 4 Ocak 1874 tarihinde ziyareti sırasında ilk karşılaşmalarında bilgisine hayran kalan ve nezaketle karşılayan bakan, ona birlikte çalışma teklifinde bulunmuş ise de, Goldziher amacına uygun biçimde, Ezher'de talebe olmak istediğini söyleyip mazeret beyan etmiştir. Ayrıca Paşa kendisine bu sırada "Sen Mısır'a gelen ve bizim dilimizi ve kitaplarımızı bu kadar güzel bilen ilk Avrupalısın." demiştir (Goldziher, *Oriental Diary*, s. 150).

²⁶ Arap dünyasının daha sonraki dönemlerde Goldziher'i algılayışı ve reddiyeler bağlamında ona yöneltilen tenkitleri ayrı bir çalışma konusu olup burada üzerinde durulmayacaktır.

naklanan anlam kaymalarının farkına varılmaması ve söylenenleri peşinen reddetme amacı ile hareket edilmesi gibi sebepler, daha baştan bu eleştirilerin yetersiz ve başa-rısız kalması sonucunu doğurdu. Kaldı ki bu eleştiriler, temel İslâmî ilimlerle ilgilenen kişiler dışında fazla dikkate alınmamış, seyahat yıllarından kalma Goldziher sevgisi, özellikle edebî, fikrî, tarihî ve siyasî çevrelerde daha sonra devam etmiştir. Nitekim bazı Batılılarca, onun, Müslüman entelektüeller tarafından da muteber kabul edildiğine işaret edilmiştir.²⁷

Goldziher'in, seyahati sırasında son dönem Osmanlı ve Türk ilim çevreleriyle, hacca giden bazı okumuş kişilerle münakaşaları dışında, entelektüel anlamda ilişkisinin olduğuna dair *Oriental Diary*'de bir kayıt olmamakla birlikte, sadece Şam'a müşir olarak gönderilen Ahmed İzzet Paşa (1813-1892) ve yakınları ile gemide karşılaştığına ve onların kendisine hayran kaldıklarına dair notlar vardır. Burada Paşa ve yakınları hakkında hiç de olumlu kanaat beyan etmemiş olmasına rağmen, Paşa'nın kendisini Şam müftüsü ile tanıştırma sözü verdiğiinden ve müftüyü "harekesiz Arapça okuyabilir" diyerek övdüğünden söz eder.²⁸ Paşa'nın bu sıcak ilgisinin Cumhuriyet Dönemi resmî çevrelerinde devam ettiği konusunda bilgi olmamakla birlikte,²⁹ İstanbul merkezli akademik ilim çevrelerinde ona yönelik müspet atıflar görmek mümkündür.³⁰ Bu müspet bakışın ortaya çıkışında, özellikle daha önceki dönemde Reinhart Dozy (1820-1883) gibi bazı şahıslarca sergilenen, İslâm'ı, Hz. Peygamber'i ve bazı sahâbîleri küçük gören yaklaşımlardan kaynaklanan rahatsızlıklardan sonra, konuların 'akademik' bir çerçevede ele alınmasından duyulan memnuniyetin etkisi olmalıdır.

Goldziher'in Doğu ile karşılaşma tecrübesi sırasında kurulan sıcak ve samimi ilişkiler, ne Goldziher'in İslâm'ın tekâmül serüveniyle ilgili iddiasını ortaya atmasıyla, ne de bu iddiaların vefatından çok sonra *Tagebuch*'un ve *Oriental Diary*'nin yayımlanmasından sonra bozulmuştur. *Muhammedanische Studien*'in neşrinin ardından (I-II, Halle 1889-1890) İslâm dünyasında uzun yıllar ciddî bir değerlendirme yapılmamış olması bunu gösterir. Muhammed Kürd Ali, 1914 yılı başında evinde ziyaretindeki tecrübele-rine dayanarak Goldziher'in metoduna dair kanaatine ışık tutacak olan şu değerlendirmeyi yapar:

"Ziyaretim sırasında Goldziher'in Fransızca yazılmış bazı eserlerini, fıkıh ve benzeri konulara dair yayımlanmış çevirilerini inceledim ve gördüm ki, yöntemi, hakîkat âşığı olan, bunun dışında hiçbir şeye aldırış etmeyen ulemânın yöntemidir. Goldziher'in kendi asrında Batı'da İslâm araştırmacıları arasında merci' olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Çeşitli dillerde yazdığı makale ve eserleri sayılacak olsa, ilmin

²⁷ A. A. Bevan, "Professor Ignaz Goldziher", *Journal of Royal Asiatic Society*, 1922, s. 144.

²⁸ Goldziher, *Oriental Diary*, s. 102. Paşa'nın yakınlarının, İslâm ile ilgilerinin bulunmadığı, önlerine ne gelirse yiyip içtikleri, hiç namaz kılmadıkları, dinden haberleri olmadığı, dünya seviyesinde üst düzey eğitim aldıklarını düşünmelerine rağmen birkaç kelime Fransızca bilgisi dışında tümüyle cahil oldukları gibi tespitler yapmaktadır.

²⁹ Cumhuriyet'in ilk yılları Türkiye'sinde İslâm genelde, Batı perspektifinden, Leone Caetani (1869-1935) çerçevesinde ilgilenilmiş, geleneksel ulemâ da tenkitlerini onun etrafında yoğunlaştırmıştır. Caetani'nin *Annali dell'Islam* adlı eseri Hüseyin Cahit tarafından Türkçe'ye çevrilmişse de sadece hicretin 12. yılına kadar olan kısmı İslâm Tarihi adıyla yayımlanmıştır (I-X, İstanbul 1924-1927). Atatürk'ün okuduğu kitaplar arasında yer alan bu tercümenin yayımlanmayan müsveddeleri Türk Tarih Kurumu'nun yazma eserler bölümünde bulunmaktadır (Mahmut H. Şakiroğlu, "Caetani, Leone", *DİA*, VI, s. 544).

³⁰ Zâkir Kâdirî Ugan, M. Fuad Köprülü, İsmâil Hâmi Danişmed, Zeki Velidî Togan, M. Tayyib Okıç gibi Türk ilim adamları Goldziher'in İslâm araştırmaları alanında yüksek bir mevki işgal ettiğini ifade etmişlerdir (Mehmet S. Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (DİA), XVI, s. 103).

hangi noktasına ulaştığı şaşkınlık ve gıpta ile müşahede edilir." (Muhammed Kürd Ali, el-Mu'âsirün, s. 135-136).

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Goldziher ile önceden kurulan ferdi, siyasi ve ilmî ilişkiler ışığında şekillenen telakkiler, fikirleri ve eserleri yaygınlık kazandıktan sonra da değişmeden sürdürülmüştür. 1913 yılında Goldziher'in önemli talebelerinden A. S. Yahuda (1877-1951) Tâhir el-Cezâirî'yi evinde ziyaret ettiğinde halâ özlemle Goldziher hâtıralarının yâd edildiğini, ona büyük itibar gösterildiğini ve orada halâ 'eş-Şeyh ez-Zerevî (Altın Şeyh)' denildiğini müşahede etmiştir.³¹ Goldziher'in İslâm ve hadisin teşekkülüne dair iddialarının Batılı araştırmacılardan daha çok Müslüman ilim ehlini ilgilendirmesine rağmen, Müslümanlardan yeni bilgiler ışığında Goldziher'in düşünce arka plânını öğrenmeye ve görüşlerini bu çerçevede tahlil etmeye yönelik bir teşebbüste bulunulmuş değildir. Söz gelimi, Türkiye'de yapılan değerlendirmeler Goldziher'in *Muhammedanische Studien*'in neşirinden yarım asır sonra gündeme gelmeye başlamıştır.³² Bu bağlamda, Goldziher'in hadislerin rivayetine dair iddialarına teorik çerçevede en ciddi tenkit Fuad Sezgin tarafından yine 1950'li yıllardan sonra yapılmakla birlikte,³³ Sezgin tarafından Buhârî'nin yazılı kaynakları çerçevesinde ortaya konulan eleştirilerin, Salih Tuğ'un Züheyr b. Harb'in *Kitâbü'l-İlm*'ine tatbiki dışında,³⁴ devam ettirilememiştir. Sezgin'in Goldziher'e yönelttiği eleştirilere, siyere dair ilk eserler olmaları dolayısıyla temas eden Mustafa Fayda da³⁵ konunun önemine işaret etmiş, ne var ki, bu tarz çalışmalar sürdürülememiştir. Gerek Türkiye'de gerekse Arap dünyasında Goldziher'in eksik ve yanlış algılanmasının sebebi, akademik nitelikli eserlerinin bile, Müslüman entelektüellerin o gün için daha yaygın olarak bildiği Fransızca ve İngilizce yerine Macarca ve Almanca yayımlanması ve meselâ *Muhammedanische Studien*'in Fransızca'ya sadece II. cildinin tercüme edilmesidir.³⁶ İlmî

³¹ Lawrence I. Conrad, "The Pilgrim from Pest: Goldziher's Study Tour to Near East (1873-1874)", *Golden Roads: Migration Pilgrimage and Travel in Medieval and Modern Islam*, Richmond Surrey 1993, s. 135.

³² 1961 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Umumî Türk Tarihi Bölümü bünyesinde, İslâm ilimleri ve Medeniyetleri Kürsüsü kurulması amacıyla fakülte kurulu tarafından yapılan bir teklifte, tefsir ve hadis derslerinin Goldziher'in eserlerinin esas alınarak okutulması gündeme getirilmiş ise de kürsü kurulma önerisi üniversite senatosunca reddedilince teklif gerçekleşmemiştir (Zeki Velidî Togan, "Enstitü ve Kürsü Çalışmaları", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, III, no 1-2, s. 273, 275). Bununla birlikte AÜ İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasının ardından, Tefsir Hadis Kürsüsü başkanı M. Tayyib Okıç vasıtası ile Goldziher Türkiye'de tanınıp tenkide konu edilmeye başlamıştır (Talat Koçyiğit, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", A.Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XV, yıl 1967, Ankara 1968, s. 43-55; Mehmet S. Hatiboğlu, "Batıdaki Hadis Çalışmaları Üzerine", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir 1985, s. 96). Ne var ki bu tenkitler Goldziher'in eserlerinde yanlış ve kasıtlı olarak yaptığı bazı yanlışlıklara dikkat çekme boyutu ile sınırlı kalmış, özel notlarının yayımlanmamış olması sebebi ile, bilinen sınırlı sayıdaki eserinden hareketle ve fikrî arka plân derinliğine fazla inilmeden yapılmıştır.

³³ Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956. Burada özellikle hadislerin tedvini, nakli ve ilk yazılı kaynaklarına dair bölümlerde Goldziher'in tezlerine cevaplar vermektedir (s. 3-66).

³⁴ Salih Tuğ, *Züheyr'ün Harb ve Kitâbü'l-İlm Adlı Eseri*, İstanbul 1984, s. 25-31, 38-39. Bu çalışmada müellif, *Kitâbü'l-İlm*'den hareketle III. hicrî asır müelliflerinin II. asır müelliflerine dayandığını ortaya koymuştur.

³⁵ Mustafa Fayda, "Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, s. 359-360.

³⁶ *Muhammedanische Studien*'in sadece II. cildinin Fransızca tercümesi *Etudes sur la tradition islamique* (trc. Léon Bercher, Paris 1952); sadece II. cildin Türkçe tercümesi *Hadis Tetkikleri* (trc. Mehmet S. Hatiboğlu, yayımlanmamış çeviri, Ankara 1969) ve Goldziher'i eleştirmek gayesi ile yazılan *Dirâsâtü Goldziher fi's-Sünne ve Mekânetühâ'l-İlmîyye* (Muhsin Abdünnâzir, Tunus Zeytûne Üniversitesi Şeriat ve Usûlü'd-dîn Fakültesi) adlı teze ek olarak da yine, eserin sadece II. cildinin Arapça'ya tercüme edilmesi Goldziher'in eksik algılanması açısından önemli birer göstergedir. Halbuki İslâm dünyasında, Goldziher'in tüm eserleri ve günükleri bir yana, İslâm'ın Yahudilik'ten

ve hissî anlamda gerçek kimliği ile anlaşılmamış bir Goldziher, genel bağlamından kopartılmış demektir. Bu yüzden Müslümanlarca yapılan tenkitler büyük ölçüde hamasî olup, Goldziher'in delil kullanımına dayalı bir yöntemle sınırlıdır ve bunlar Goldziher'in düşünce sistemi ile ilgili tenkitler değildir. Goldziher ile ilgili yanlış algı-lamanın bir başka sebebi de, Batı'daki algılanışının tam aksine, Müslümanlarca, onun, 'hadis araştırmaları ile meşhur ve munsif bir araştırmacı' şeklinde telakkî edilmesidir. Bu da Goldziher'i, çok dar ve sınırlı bir çerçevede görmek demektir. Zira o, genel anlamda dinler hakkında olduğu gibi, özel anlamda İslâm'ın oluşum süreci konusunda da, bir kabuller manzumesi ortaya atmıştır. Oysa, Goldziher'in sadece bir 'hadisçi' olduğu şeklindeki yanlış ve eksik varsayım, onun sözü edilen kabullerinin dikkatlerden kaçtığını gösterir. Şu halde, Goldziher tetkiklerinin, Haçlı Seferleri veya Batı'nın İslâm aleyhtarı çalışmaları bağlamında değil, kişiliği, düşünce sistemi, metodu, iddiaları ve eserleri bütünlüğü içerisinde, küllî bir şekilde yapılması ve onun çalışmalarına akset-tirdiği sistemli din eleştirisine dikkat çekilmesi gerekir.

V/

Goldziher'in, Yakın Doğu seyahati dolayısıyla gündeme gelen ve dinlerin tekâm-ülülü ve etkileşimi teorisi ile doğrudan alakalı olan bir başka husus da, onun, İslâm'a bakışı ve bu yaklaşımına İslâm âleminde bulduğu destek meselesidir. Bilindiği üzere, Goldziher samimi bir Yahudi'dir ve ölümüne kadar bu inanç üzere devam etmiştir. Bununla birlikte daha on iki yaşında sunduğu *Sichat Yiczchak (Isaac's Discourse, Budapeşte 1882)*³⁷ adlı ilk eserinden itibaren, ailesinin tercihinin uygun olarak, yenilikçi Yahudi-lik çizgisini benimsemiş ve genel anlamda din anlayışını bu çerçevede şekillendirmiştir. Goldziher'e göre, dinler özü itibariyle ilâhî kökenli olmakla birlikte, toplumlar, daha sonraki dönemlerde onu muhtelif ilâvelerle mütekâmil hale getirirler.³⁸ Dolayısıyla, inanç ve ibadete dair konular dahil bütün hususlar birer 'ayrıntı' olup dine sonradan ilâve edilmişlerdir.³⁹ Goldziher'in monoteist din dediği ve dinlerin kökeni olarak gördüğü anlayış esas itibariyle Nebevî Yahudilik'tir.⁴⁰ Hıristiyanlık ve İslâm da bu esasa dayanan muharref birer dinî yapılanmadır.⁴¹ Goldziher, tek tanrılı dinlerin ortak noktasını⁴² Yahudi geleneğine uygun olarak, üstün ırk anlayışından hareketle "Nebevî Yahu-

→

muharef olduğunun ispatı sadedinde, Cahiliyye toplumu üzerinde yaptığı uzun etütlerini ihtiva eden I. cildi bile ciddiyetle incelenme konusu yapılmamıştır.

³⁷ Yahudilik'te ibadet konusunu ele aldığı bu eserinin tanınmasından sonra kendisi 'hür düşünceli', 'Spinozacı' gibi ithamlara maruz kalmıştır (Goldziher, *Tagebuch*, s. 22).

³⁸ Hourani'nin tespitine göre, Goldziher, Alman Protestan teolojisinin önde gelen temsilcilerinden Friedrich D. Schleiermacher'in (1768-1834, *On Religion*, İngilizce'ye çev. Richard Crouter, Cambridge 1988) din teorisi etrafında şekillenmiş olup, bu anlayışa göre, dinin amacı bir hakikat anlayışına ulaşmaktır.

³⁹ Monoteist din anlayışı konusunda Goldziher hocası Abraham Geiger'den etkilenmiştir. Ona göre de, Yahudilik tek tanrıya inanmayı emreden bir dindir, belirli yer ve zamana bağlı hukuk ve ibadetler dine sonradan ilâve edilmiştir (Albert Hourani, *Islam in European Thought*, Cambridge 1993, s. 37, 40).

⁴⁰ Nebevî Yahudilik, Goldziher'in Hz. Mûsâ'ya indirildiğine inandığı, uygulanmakta olan Yahudi inanışları ile çoğu zaman uyum arz etmeyen 'ideal Yahudilik' olup, kendisi buna ait birçok unsuru 'ideal İslâm'da bulduğunu düşünür.

⁴¹ Goldziher'in bu kabulü de Yahudiliğin İslâm'a tesiri konusunda bir doktora tezi hazırlayan hocası Geiger'in fikrine dayanır.

⁴² Özellikle Kudüs ziyaretinde üç dinle ilgili gözlemleri sırasında "Monoteizmin ne hale sokulduğunu görmek isteyen buraya gelsin" diyerek burada gördüğü uygulamaları eleştirir, Yunan paganizminin asil ve güzel olanın yerine nasıl geçirildiğine vurgu yapar (Goldziher, *Oriental Diary*, s. 134).

dilik' veya 'peygamberlerin evrensel dini" kavramı etrafında algılar.⁴³ Özellikle Yakın Doğu seyahati sırasında İslâm'daki pek çok esasın Yahudilik'tekine benzerliği⁴⁴ iddiasıyla bu algılayışı desteklemeye çalışır. Yenilikçi Yahudiliğin ve ıslâhatçı İslâmcılığın ortak noktası olarak 'peygamberlerin evrensel dini' fikrine vurgu yapması, kendisi nazarında bu ikisinin birbirinden farklı olmayışı sebebiyledir. "Benim nabzımın atışı Yahudiliğe göredir" diyecek derecede Yahudilik'ten taviz vermeden, İslâm hakkında son derece samimi ifadeler kullanması da, İslâm'ı zihnindeki Yahudi kökenli monoteist dinlerin ortak noktasına yakın görmesi dolayısıyladır. İddiasına göre, birbirine benzer bir oluşum süreci yaşamış olan Hıristiyanlık ve İslâm'dan ikincisinin kendisine daha yakın ve sıcak görünmesi de İslâm'ı birçok yönden Yahudiliğe daha yakın bulmasının sonucudur. Goldziher, Ezher'de takip ettiği ilk derslerde kendisinden söz ederken "ene hanîfullâh" ifadesini kullanır ve bununla "Şâfi'î değil Hanefî'yim" mesajı vermek ister,⁴⁵ oysa bu ifade ile üç tek tanrılı dinin kesişme noktası olan Hanîfliğe mensubiyetini belirtmiş olmaktadır. Bu, esası Hanîflik olan 'mutlak din' telakkisine uygun düşer. Ona göre, zaten söz konusu mutlak din sadece Yahudilik'tir. Talebesi Somogyi'ye göre, Goldziher'in üç monoteist dini uyumlu bir şekilde izahının en temel sebebi, aldığı sistemli *Kitâb-ı Mukaddes* ve *Talmud* dersleridir. Somogyi'nin de sık sık ifade ettiği üzere, şayet iyi bir Yahudilik inancına sahip olmasaydı, vahdâniyetçi yönü ile derinden etkilendiği İslâm'ın kıymetini asla takdir edemezdi.⁴⁶

Goldziher, Yakın Doğu seyahatiyle, zihninde şekillendirdiği yenilikçi ve tek tanrılı anlayışına uygun bir yaklaşım örneğini, akranı Tâhir el-Cezâirî ile İslâm bağlamında müşahede ettiğini düşünüyordu.⁴⁷ Bundan duyduğu hoşnutluk ve gördüğü yakın ilgi sebebiyle, Şam'dan ayrılırken Mektebetü'z-Zâhiriyye'deki dostlarına şu şekilde veda etmiştir:

"Sizden ayrılmak zorundayım. Sizin veda göz yaşlarınızın içten ve samimi olduğu konusunda şüpheye düşmem için ne gerekçem olabilir ki: Sâlih el-Gazzî, Şehbender, ... Tâhir, Müneyyir ve diğerleri. Siz asla yalan söyleyemez ve gerçeği örtbas edemezsiniz. Hayatımda son kez ellerinizi sıktığımda, sizde riyakarlık, soğukluk ve Avrupa'nın duygusuz arkadaşlığından eser olmadığını hissettim. Ayrılırken, sadece sizin ve benim çektiğim üzüntüleri düşündüm." (Goldziher, *Oriental Diary*, s. 128).

Aralarında tesis edilen yakın dostluk sebebi ile Goldziher'in Cezâirî'ye tam bir itimadı vardır. Hadis ilminde râvîlerin dereceleri konusunu anlamada Arap müelliflerin kusurları bulunduğu hususunda kendisine şarkiyatçılar tarafından şikayetler gelmeye

⁴³ Geleneksel Yahudiliğe uymayan bu tür 'yeni' anlayışları dolayısıyla, yayımladığı ilk eserinden itibaren kendisine karşı toplumunda bir tepki oluşmuştu. Yahudi ibadeti ile ilgili ilk eserinin ardından, Yahudiliği mitoloji bağlamında çalışmalara konu edip, yeni yaklaşımlar dile getirmesi dolayısıyla 1877'de organize edilen Rabbinical Seminary of Budapest'e davet edilmedi. Yine, 1887-1888 yıllarında "Yahudiliğin Temelleri ve Gelişimi" konusunda verdiği bir dizi seminere, başlangıçta çok sayıda dinleyici gelmesine rağmen dinlendikçe salon terk edildi ve sonuçta seminerleri yarıda bırakmak zorunda kaldı. Yahudi bilgînlerinin de ithamı sayesinde kötü bir konuşmacı olarak şöhret buldu (Goldziher, *Tagebuch*, s. 111-112).

⁴⁴ İstanbul'da gördüğü yaşantıyı "Müslümanların Yahudi yerleşimi" olarak ifade eder ve iki toplum arasındaki benzerliklerin Müslüman topraklarına yerleşmiş Yahudilerin etkisi ile meydana geldiğini söyler (Goldziher, *Oriental Diary*, s. 97).

⁴⁵ Goldziher, *Oriental Diary*, s. 152.

⁴⁶ Joseph de Somogyi, "My Reminiscences of Ignace Goldziher", *Muslim World*, LI, 1961, no 1, s. 14.

⁴⁷ Goldziher'in, Şam'da geçirdiği bir buçuk ay süresince Tâhir el-Cezâirî ile aralarında kurulan yakın ilgi ile beraber, onun İslâm dünyası hakkında beslediği samimi duyguların ve ömür boyu sürecek bir dostluğun temelleri atılmış oldu.

ve bu konuda bir eser yazması gerektiği telkin edilmeye başlayınca, o sıralar neşredilen Tâhir el-Cezâirî'nin *Tevcîhü'n-Nazar* adlı eserini görmüş ve yeni bir çalışmaya gerek olmadığını söyleyip, arzu ettiği şeylerin orada olduğunu belirtmiş ve "Şeyh Tâhir'in bu konuya dair yazmış olduğu eser bize yeter" diyerek eseri Almanca'ya tercüme etmiştir.⁴⁸

Kahire'de ise uzun akşamları birlikte geçirdiği İslâm dünyasındaki uyanış ve is-lâhat hareketlerinin öncüsü Cemâleddin Efgânî ile siyâsî, ilmî ve fikrî konularda müzakerelerde bulundu. Söz konusu dönemde, tartışmaların tam ortasında yer alan Efgânî ve yandaşları tarafından ortaya atılan fikirler o derece yaygın biçimde gündemi belirliyordu ki, Goldziher'in Ezher'de katıldığı ilk tefsir dersinde bile ilgili meseleler müzakere ediliyordu. Katolik hâkimiyeti altında yaşayan bir Yahudi olarak Goldziher, bu derece aktif bir şahsiyet olan Efgânî'nin İslâm dünyasında yürüttüğü siyasî ve fikrî uyanış hareketini gönülden destekledi. Zira onun çağrısı, İslâm birliğini savunan (Pan-İslâmist), sömürgecilğe ve istilâcılığa karşı çıkmaya yönelik idi. Efgânî ile emperyalizm karşıtlığı, 'ideal din' anlayışı, Sâmi ırk savunusu gibi konularda pek çok müşterek noktası bulunan Goldziher, onunla ilgili *Tagebuch*'ta şu ifadeleri kullanır:

"Arkadaşlarım arasında en orijinal olanı, tahrik edici olarak tartışmaların tam merkezinde yer alan bir kişidir. Bu kişi, bir sürgün, bir gazeteci ve Renan ile münakaşaya girmiştir. Bu zat Cemâleddîn Efgânî'dir." (Goldziher, *Tagebuch*, s. 68).

Özellikle Ezher Camii'nde devam ettiği dersler ve kendileri ile ilmî müzakerelerde bulunmaktan büyük zevk aldığı düşünce önderleri sayesinde, monoteist din esasına dayalı olarak şekillenen 'Hanîflik' fikri kendisini tasavvurundaki İslâm'a o derece yakınlaştırmıştı ki sonuçta, yaşadığı bu dönem hakkında şu ifadeleri kaleme aldı:

"Entelektüel anlamda söylemek gerekirse bütünüyle İslâm'a yöneldim. Ayrıca kişisel sempati de beni İslâm'a tevcih etti. Kendi inandığım monoteizmi İslâm olarak nitelendirdim ve gerçekten Muhammed'in peygamberliğine inandım. Benim Kur'an'ım, benimle İslâm arasındaki bağın ne derece sağlam olduğunun açık bir delilidir." (Goldziher, *Tagebuch*, s. 71).

Elbette bu ifadelerden hareketle, geçici bir süre için bile olsa, Goldziher'in gerçek manada Müslüman olduğu sonucunu çıkarmak mümkün değildir. Burada asıl vurgulanması gereken, kendi inandığı monoteizmi İslâm olarak nitelemesi ve bu anlayışına Kur'an'ı delil göstermesidir. Ayrıca, Goldziher'in Hz. Peygamber için söylediği müspet ifadeler, dönemin müsteşrikleri arasında yaygın söz konusu olan anlayış dikkate alındığında hayli olumlu gözükür ki, bu da seyahati ve İslâm toplumunu bizzat yakından tanması ile alakalıdır. Yine Goldziher, belki de zihninde tasavvur ettiği Nebvî Yahudilik veya peygamberlerin evrensel dinî anlayışını, entelektüel sohbetlerde tasvir edilen İslâm'a yakın bulmuş olmalı ki, Yakın Doğu seyahatinden yirmi yıl sonra da olsa böyle değerlendirme yapmakta bir sakınca görmemiştir.

Hiç şüphesiz, yaşadıkları topluma ve mensubu buldukları dine karşı tenkitçi tutumları hususundaki ortak görüşleri, Goldziher ile Efgânî'nin dostluğunu kalıcı kılmıştı. Hakim durumdaki Katolik Macar toplumunu ve Ortodoks Yahudi cemaatini tasvip etmeyen ve dolayısıyla yenilik yanlısı idarecilerle işbirliği yapan reformist bir Yahudi ile İslâm toplumunun kurtuluşunun geleneksel düşünceden kurtuluşuna bağlı

⁴⁸ Muhammed Kürd Ali, *el-Mu'âsirün*, s. 132. Eserin Almanca'ya tercüme edildiğine dair bilgiler Batılı müelliflerce teyit edilmemiş olup, sadece Muhammed Kürd Ali'ye dayanır.

olduğunu savunan, bu uğurda mücadele eden bir ıslâhatçı Müslüman elbette ıslâhatçılık müşterekliği etrafında birleşebilirlerdi. İki dostun aralarında müşterek bir başka nokta da, Ernest Renan'a (1823-1892) reddiye yazma ihtiyacı hissetmeleri idi. Efgânî onun "L'İslamisme et la Science [İslâmiyet ve Bilim]" konulu bir konuşmada⁴⁹ İslâm hakkındaki iddialarına cevap vermeye çalışırken, Goldziher, Yahudilik ve diğer Sâmi dinlerin ilerlemeye mânî olduğu şeklindeki iddiası ile ilgilenmiş; Efgânî'den on yıl sonra Renan'a cevap mahiyetinde müstakil bir tenkit yazmıştır.⁵⁰ Dolayısıyla, Kahire'de müştereklikler etrafında şekillenen uzun sohbetler, uzun seneler sonra da bir reddiye bağlamında benzer şekilde devam etmiştir.

VI/

Sonuç olarak, Goldziher'in Yakın Doğu seyahati sırasında kaydettiği *Oriental Diary* ve daha sonra yazdığı *Tagebuch*, yayımlandıkları dönem öncesi Goldziher algılamışında ciddî tezatlar ve boşluklar meydana getirecek bilgiler içermektedir. Bununla birlikte Goldziher'in, İslâm'ın ve hadislerin tekâmül süreci hakkındaki iddialarının, özellikle Batı notka-i nazarından büyük önem taşıması ve şarkiyat geleneğinin ana çizgisini oluşturması dolayısıyla, yeni bilgilerin, yerleşik Goldziher algılamasına fazla bir etkisinin olmayacağı aşıkardır. Klâsik şarkiyat geleneğinin zarar görmemesi açısından bu ilgisizlik oldukça anlamlıdır. Bununla birlikte, kaynak göstermeksizin fikirlerinden yararlanan Müslüman entelektüeller dışında, İslâm dünyasında da, Goldziher'in düşünce dünyası ile fazla ilgilenilmemiş, dolayısıyla günlük ve seyahat notlarının yayımlanması da, Yakın Doğu'ya yaptığı seyahati de bu çevrelerde fazla yankı bulmamıştır. Goldziher'in görüşlerine karşı çıkan Müslümanlar ise, onun zihnî arka plânı boyutuyla ilgilenmek yerine, hamasî bir şekilde bazı iddialarına cevap verme aceleciliği içerisinde olmuşlardır. Dolayısıyla, Arap dünyasının Goldziher telakkisi büyük ölçüde duygusal ve yüzeysel iken, Osmanlı ve sonrası Türk aydınların algılayışı ise sınırlı ve parçacı bir nitelik arz eder. Ayrıca, Goldziher'in hadislerin 'teşekkülüne dair iddiaları, genel anlamda dinler ve İslâm'ın kökeni konusundaki kanaatinden bağımsız, buna bağlı olarak da, eksik ve yersiz tenkitler bağlamında ele alınmıştır. Yine, fikrî etkileşimleri bağlamında, Goldziher'in bölge ıslâhatçıları ile tanışması ve düşüncesini oluştururken onlardan yararlanması da, genel çerçevede Yahudilik merkezli vahiy olgusu bütünlüğü içerisinde anlam kazanır. Goldziher tetkikleri, hamâset ve aceleciliğe düşmeden; onun kişiliği, düşünce sistemi, metodu, iddiaları ve eserleri bütünlüğü içerisinde ve küllî bir şekilde yapılmadıkça, tarihî verilerin tetkikine dair yeni yöntemler geliştirilse bile, İslâm tetkikleri üzerinde, halâ Goldziher tarafından yüz yıl önce ortaya atılan pozitivist ve tekâmülcü tetkik yöntemi hakimiyetini sürdürmeye devam edecektir.

⁴⁹ Ernest Renan'ın 29 Mart 1883 tarihinde yayımlanan bu nutkuna Efgânî 18 Mayıs 1883'te *Journal des Debats* dergisinde neşredilen yazısı ile cevap vermiştir. Efgânî de düşüncesini Goldziher gibi, 'tarihî İslâm' ile 'ideâl İslâm' ayırımı üzerine bina etmiştir. Konuşma için bkz. Renan, "İslâmlık ve Bilim", *Nutuklar ve Konferanslar* (çev. Ziya İhsan), Ankara 1946. Renan'a göre nasıl ki Avrupa'daki keşifler Hıristiyan ilâhiyatçılara rağmen gerçekleştiyse, geçmişte İslâm toplumunda yaşanan ilmi ve fikrî başarılar da Müslüman din adamlarına rağmen gerçekleşmiştir. Zira hakikatte din terakkîye mânîdir (Renan, "İslâmlık ve Bilim", s. 183-205).

⁵⁰ Goldziher reddiye amacıyla, Macarca olarak *Renan mint orientalista* (*The Orientalist Renan. A Commemorative Speech*, Budapeşte 1894, 100 sh.) başlıklı bir eser hazırlamıştı. Kaldı ki onun *Mythology Among Hebrews* (Laipzig 1876, İngilizce çev. London 1877) adlı eseri de büyük ölçüde Renan'a reddiyedir.

Dolayısıyla, en azından üniversiteler bağlamında 'akademik hadisçiliğin' gereğinin yerine getirilebilmesi adına, Batı'da yapılan tetkik ve tenkitlerin yakından takip edilmesi, bu çalışmaların ön kabullerden uzak bir şekilde, teori ve pratikteki çelişkilerine dikkat çekilmesi zorunludur. Müslüman ilim adamları tarafından bu tarz çalışmalar yapılmadığı sürece, Batı'da sosyal bilimlere dair yeni yöntemler geliştirilse bile, istifade edilmediği sürece, İslâm tetkikleri bağlamında bunların müspet katkısından söz edilemeyecektir.

İSLAM HUKUKUNUN DOĞASINA KLASİK ORYANTALİST BİR BAKIŞ: N. J. COULSON ÖRNEĞİ

Muharrem KILIÇ*

A CLASSICAL ORIENTALISTIC APPROACH TO THE NATURE OF ISLAMIC LAW: THE CASE OF N. J. COULSON

The fundamental theoretical basis of classical orientalist discourse can be traced back to the Western positivist social theories which describe the 'East' or the 'other' as an irrational. And it idealizes the 'West' as a rational one. This generalizing and subjective approach which is the dominant characteristic of the positivistic social theory had an influence on the classical orientalist approach to Islamic law. This article tries to criticize this orientalist approach which is impressed by above mentioned theoretical perspective to the nature of Islamic law by taking N. J. Coulson as a representative figure. In line with his orientalist predecessors he characterizes Islamic law with some conflicts and tensions. Such as conflicts and tensions between revelation and reason, change and stability and idealism and realism etc. This west-oriented subjective orientalist approach constructed an Islamic law imagination which has an idealistic nature. Accordingly in its historical process it never adapted itself –after its formation period- to the social changes. In this article, these orientalist arguments which do not appropriate with the historical reality of Islamic law will be criticized.

Giriş

İslam hukuku alanında yapmış olduğu çalışmalarıyla klasik oryantalist söylemin önde gelen temsilcilerinden biri olan İngiliz oryantalist Noel James Coulson (1928-1986), Oxford'da klasik diller ve doğu dilleri üzerine çalışmalar yapmıştır. Daha sonra, İslam hukuku alanında yaptığı çalışmalarla oryantalist çevrede ün kazanan ve düşünceleri bu alanda yapılan diğer oryantalist çalışmalar üzerinde derin bir etki yaratan Joseph Schacht'ın (1902-1969) yönlendirmesi ile İslam hukuku üzerine çalışmaları

* Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muharremkl@hotmail.com

na devam etmiştir. Akademik çalışmalarını İslam hukuku alanında yoğunlaştıran Coulson, çeşitli yerlerde İslam hukuku dersleri de vermiş bir şarkiyatçıdır.¹

Batı'da oryantalist gelenek içerisinde İslam hukukunda doğuş ve oluşum evresini akademik düzeyde analiz eden Schacht, kuşku yok ki bu alanda halefleri için bir otorite olarak kabul edilmiştir. Schacht, klasik oryantalist geleneğin İslam hukuku yorumunu akademik bir yetkinlikle formüle etmiştir. Bu yüzden, klasik oryantalist geleneğin bu alanda üstadı kabul edilebilecek olan Schacht'ın yönlendirmeleriyle Coulson'un ilgi alanı şekillenmiştir. Bu doğrultuda çalışmalarını daha çok klasik oryantalist söylemin temel yaklaşımları üzerine inşa etmiş, İslam hukukunda tarihsel süreci içinde gelişimine ve doğasına ilişkin bir takım sorunlar üzerinde yoğunlaştırmıştır.

Doğal olarak, Coulson'ın İslam hukuk tasavvuru da Batı orijinli kavram ve kuramları merkeze alan, idolleştiren ve ötekini marjinalize eden klasik oryantalist geleneğin temel paradigması üzerine şekillenmiş ve bu geleneğin bir temsilcisi olarak oryantalist literatüre katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda, Coulson'ın *İslam Hukuk Tarihi* (A History of Islamic Law) adlı yapıtı üzerine kaleme aldığı çalışmasında M. Selim El-Awa'nın, onu oryantalist geleneğin bir temsilcisi olarak değerlendirmemesinin bir yanılığdan ibaret olduğunu belirtmeliyiz. Coulson'ı tarih, kültür ve doğu gelenekleri ile ilgili bir oryantalist olarak değerlendirmekten çok, farklı hukuk sistemleri arasında karşılaştırma yapmayı amaçlayan bir medeni hukuk uzmanı olarak değerlendiren El-Awa, onun karşılaştırmalı çalışmalarında ondan önce gelen bir çok oryantalistin ya da meslektaşının çalışmalarına hakim olan manipülatif içeriğe sahip olmadığını ileri sürer.²

Bu çalışmamızda, kaleme almış olduğu çalışmaları çerçevesinde Coulson'ın - yukarıda iddia edildiğinin aksine- Batı'da klasik oryantalist geleneğin bir temsilcisi olarak, İslam hukukunda doğasına ilişkin ileri sürdüğü argümanların eleştirel bir perspektifle analizini amaçlamaktayız. Genel anlamda İslam hukukunda doğasına ilişkin üretilen klasik oryantalist söylem, teori-pratik ikilemi, durağanlık-değişkenlik, hukuk-ahlak ve idealizm-realizm gibi kavramsal dikotomiler çerçevesinde formüle edilmiştir. Klasik oryantalist söylemin, İslam hukukunda temel karakteristiği olarak belirlediği idealist ve değişmeyen hukuk nitelendirmesini Coulson'ın çalışmalarında da görmekteyiz.

Kuşku yok ki, oryantalist söylemin daha net bir biçimde algılanabilmesi için boy verdiği düşünsel vasatın temel parametrelerinin ayırında olunması gerekir. Zira, konuya analitik bir bakış bu gerekliliği doğurmaktadır. Oryantalist zihin dünyasını besleyen teorik ve sosyal bilimsel arka plân bilgisi üzerine oluşturulacak olan tablonun daha açık ve net olacağını ifade edebiliriz. Bu yüzden, klasik oryantalist söylemin teorik arka plânına giriş niteliğinde yapılacak olan bir atıfla konuya başlamak daha uygun olacaktır.

I. KLASİK ORYANTALİST SÖYLEMİN TEORİK TEMELLERİ

"Oryantalizm, Batı'nın tanımladığı ve kontrol ettiği kavramlar, tablolar ve kategorilerin içinde anlamlandırılacak...bir Doğu anlayışını ön plana çıkaran bir söylemdir." Bu söylem, "mantıklı Batılı ile tembel Doğulu karşıtlığı çerçevesinde

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz., Kallek, Cengiz, İA, "Coulson, Noel James" md., c. VIII, s. 71-72.

² El-Awa, Muhammed Selim, "Approaches to Shariah: A Response to N. J. Coulson's A History of Islamic Law", *Journal of Islamic Studies*, Oxford, 1991, II, 2, s. 143.

örgülenmiş bir karakterler, tipolojiler bütünü yaratmıştır." Bir anlamda kendisini 'öteki' üzerinden tanımlamaya çalışan "bir sistem olarak oryantalizm, Batı'nın ilerlemeci yönlerini açıklarken aynı zamanda Doğunun sosyal durağanlığını da ifade etmiş oluyordu."³

Oryantalizmin dayandığı temel önermelerden ilki, İslam toplumlarının statik tarihi ile Batı kültürünün dinamik evrimsel özelliği arasında çelişen bir karşıtlığın kurulmasıdır. Oryantalizm, bu durağan ve statik toplumun gerileme nedenlerini açıklamaya dönük çabalar olarak görünür. Böylece, oryantalizmin temel önermesinin altında yatan epistemolojinin, İslamı statik ve durağan, bunun karşısında Hristiyanlığı dinamik olarak karakterize eden bir epistemolojidir.⁴ Böyle bir epistemoloji üzerine kurulu olan oryantalist söylem, Batı'nın biricikliğini ve eşsiz oluşunu vurgulama amacıyla Batı-Doğu karşıtlığını ve farklılığını ön plana çıkarmaktadır.⁵ Oryantalizm, "Doğu ile Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayırma dayalı bir düşünüş biçimidir." Batılı oryantalist, Doğu üzerine yaptığı çalışmalarına başlangıç noktası olarak, Doğu ile Batı arasındaki bu temel ayırımı esas kabul etmektedir.⁶

Oryantalist söylemin ideolojik ve kültürel arka plânını kritik eden Edward Said, Batı'nın bütün olarak Doğu'ya değişmeyen tek bir kimlik empoze etmeyi amaçladığını öne sürer. Batı'nın kendi kültürel niteliklerinin bir yansıması olan bu kültürel karakterizasyonu eleştiri konusu yapar. Said, oryantalist söylemin, Batı'nın siyasal ve emperyal amaçlarına hizmet eden bir söylem olduğunu vurgular.⁷ Batı'nın bir karşıt imge ve öteki olarak tasarladığı Doğu'nun kendisini kurmasına da yardımcı olan oryantalizm, Doğu'ya egemen olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için Batı'nın kullandığı bir yöntem olarak nitelendirilebilir.⁸ Said, oryantalizmin ideolojik bir arka plândan beslendiğini ve beslenmeye de devam ettiğini göstermeye çalışmıştır.⁹

Oryantalist söylemi besleyen ideolojik ve düşünsel arka plânın ayırıcılığı kadar önemli olan bir diğer nokta da, bu söylemin farklı alanlarda ortaya çıkan yansımalarının Batı kaynaklı felsefi köklerinin analiz edilmesidir. Zira, 'Doğu kadar Batı'nın gerçeğiyle ilgili olan' oryantalist söylem, Batı modernitesine egemen olan düzcizgisel evrimci-ilerlemeci paradigmanın etkisi altında kalmıştır. Toplumsal ilerleme modeli öngören bu paradigmanın izlerini, A. Comte'un pozitivist sosyolojisinde, Marx'ın tarih anlayışında ve Max Weber'in (1864-1920) ussallığın evrimi modelinde görmekteyiz. Tarihi, geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş olarak sunan ve modern Batı toplumunu ve tarihini idealize eden ve evrenselleştiren bu paradigma¹⁰ doğal olarak oryantalist söylemin şekillenmesinde etkin olmuştur. Dolayısıyla, oryantalist çalışmaların değerlendirilmesinde, öncelikle kendi dönemlerindeki hakim sosyal teorilerin tahlilinin gerekliliği ortadadır. Dönemin yaygın olan sosyal

³ Turner, Bryan S., "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi" (*Oryantalistler ve İslamiyatçılar, Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, adlı eserin içinde), (çev. Bedirhan Muhip), İstanbul, 1989, s. 37.

⁴ Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, (çev. Ahmet Demirhan), İstanbul, 1997, s. 17, 19.

⁵ Turner, "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", s. 51.

⁶ Said, Edward, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, (çev. Salahattin Ayaz), İstanbul, 1991, s. 15-16.

⁷ Binder, Leonard, *Liberal İslam*, (çev. Yusuf Kaplan), Kayseri, 1996, s. 175.

⁸ Said, *Oryantalizm*, s. 14, 16.

⁹ Binder, *Liberal İslam*, s. 183.

¹⁰ Keyman, F.; Mutman, M.; Yeğenoğlu, M., *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, İstanbul, 1999, s. 12.

teorilerinde kullanılan yöntemsel ve kavramsal araçların oryantalist çalışmalarda belirleyici çerçeveyi çizdiğini öne sürebiliriz.¹¹

Oryantalist söylemin İslam hukuk yorumunun üzerine kurulu olduğu teorik zeminin sosyal teorisyenlerinden biri de Max Weber'dir.¹² Weber, tümüyle Batı kültürünü merkeze alır ve onun biricikliğini ve yetkinliğini kategorize ettiği öteki/Doğu tasavvuru üzerinde inşa etmeye çalışır. Ona göre, aydınlanmadan bu yana Batı kültürünün temel karakteristiğini rasyonelleştirme oluşturur. Rasyonelleştirme ise, düşünce ve eylemde her şeyin akıl ölçütüne vurulması çabasıdır.¹³ Bu bağlamda Weber, toplumsal eylem tiplerini dörtlü bir sınıflamaya tabi tutar. Bunlar, rasyonel eylem, değersel eylem, geleneksel eylem ve duygusal eylem tipleridir. Weber'e göre Batı toplumları rasyonel/amaçsal bir eylem tipi sergilerler.¹⁴

Buna bağlı olarak, 'bir gelişme düzeyi içinde' bilimi yalnızca Batı kültürü ile özdeşleştiren Weber'e göre, rasyonel bir hukuk öğretisi de sadece Batı'ya özgü bir şeydir. Ona göre, sadece Roma ve onun bir uzantısı olan Batı hukukunda kesin hukuksal ayrımlar ve sağlam düşünüş biçimleri var olmuştur.¹⁵ Bunun yanında sistematik, rasyonel ve soyut bir hukukî kodun ekonomik faydalarını kullanabilme yetisini gösterme açısından da Batı tektir. Batı dışı toplumların hukuk gelenekleri ise keyfilikle malüldür. Rasyonel ve irrasyonel hukuk ayırımı yapan Weber, irrasyonel ve bağımsız hukuku, hakim hükümlerini yasalara dayandırmak yerine kendi duygularına dayandırdığı hukuk olarak niteler. Ona göre, bu hukuk türünün en iyi örneğini Müslüman *kadı*'nın önsüzleri ve bir takım ahlakî ve pratik değerlendirmeleri ile kararlarını verdiği hükümlerden oluşan hukuk oluşturur.¹⁶

İslam hukukuna ilişkin olarak Weber iki noktaya işaret eder: "İslam hukukunda esnemeyen içeriği ve *kadı*'nın yasal kararlarının bağımsız istikrarsızlığı". Ona göre de İslam hukuku, hukuk bilginlerinin 'spekülatif çabalarının' bir ürünü olan, 'hukukçuların hukuku' olarak nitelendirilebilir. İctihad etkinliğinin son bulması ile hukuk geleneğinin kutsallığı ve değişmezliğinin kabul edilmesiyle hukuk ile toplumsal gerçeklik arasında bir boşluk oluşmuştur.¹⁷

Weber'e göre teoride katı olan İslam hukuku, uygulamada akıcı ve istikrarsız bir görünüm arz etmektedir. Bu niteliği, *kadı-adaletinin* doğası ve kurumsallaşmasıyla daha da güçlenmiştir. Ona göre, *kadı-adaleti*, hukuk kurallarından çok, öznel kararlara göre uygulama alanı bulmuştur. Oluşan bu katı ve kutsal hukuk geleneğinin, keyfî ve bağımsız yargılarla kendine özgü bir biçimde birleşiminin tüm patrimonyal sistemlerin tipik özelliği olduğunu ileri sürer. Bu tür sistemlerde "hukuk hakimlerinin, mahkemele- rin yönetici memurları olduğunu ve bu nedenle hukukun soyut ilkelerinden ziyade, hükümdarın siyasi amaçlarına hizmet ettiklerini belirtir. Bu ortamlar altında sistematik bir hukukun oluşturulması ve özerk bir hukuk mesleğinin gelişmesi" mümkün değildir.

¹¹ Bu tezin örneklendirilmiş sunumu için bkz., Recep Şentürk, "Oryantalizm ve Sosyal Teori" (yayınlanmamış tebliği), 'Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslam Çalışmaları' Sempozyumu, 12 Mayıs 2002, Sakarya.

¹² İslam hukukuna dair oryantalist çalışmalarda Weber'in etkisi konusunda bkz., Bedir, Murteza, "Oryantalistlerin İslam hukukunda Mahiyetine Dair Tartışmaları" (yayınlanmamış tebliği), 'Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslam Çalışmaları' Sempozyumu, 12 Mayıs 2002, Sakarya.

¹³ Özlem, Doğan, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul, 1999, s. 58.

¹⁴ Özlem, *a.g.e.*, s. 150-151.

¹⁵ Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (çev. Zeynep Aruoba), İstanbul, 1997, s. 13-14.

¹⁶ Turner, Bryan, *Max Weber ve İslam*, (çev. Yasin Aktay), Ankara, 1997, s. 192-193.

¹⁷ Turner, *a.g.e.*, s. 196.

"Kadı-adaleti bu yüzden, biçimsel rasyonel hukuku ve Batılı hukuksal yönetimi karakterize eden hukukî istikrarın tam zıddı bir şeydir."¹⁸

Weber, İslam hukuk bilginlerinin hukuk pratiğini ahlakî çöküşle niteleyip çoğunlukla bundan uzak durduklarını ve bağımsız biçimde kendi hukuk çalışmalarını yaptıklarını ifade eder. Hukuk bilginlerinin karşısında, hukuk pragmatistleri olarak nitelendirdiği uygulayıcılar (*kadılar*) yer almaktadır. Ona göre, bunlar teori ile pratik ya da toplumsal gerçeklik arasındaki boşluğu bir takım keyfî yöntemlerle kapatmaya çalışmışlardır. Weber, İslam hukukunda içerik ve toplumsal bağlamı açısından katı kurallaştırma yoluna gidilmesi nedeniyle, biçimsel-rasyonel bir hukuk sisteminin oluşumunun engellendiğini ortaya koymaya çalışır. Sonuçta rasyonel hukukun yokluğu, İslam ülkelerinin çağdaş kapitalist gelişimi gerçekleştirmesine engel olmuştur.¹⁹

II. İSLAM HUKUKUNDA DOĞASI

Geleneksel formunda İslam hukukunda, tarihsel değerlendirmelerden bağımsız bir hukuk bilimi niteliğini haiz olduğunu öne süren Coulson, hukukun devlet ve toplumun kontrolünden azade olan vahye dayalı tanrısal iradenin bir ürünü olduğunu belirtir. Tarihsel bir fenomen olarak toplumsal gelişme ile sıkı bir ilişki içinde evrilen/gelişen bir hukuk nosyonu bulunmamaktadır. Ona göre bu ilâhî hukukun gelişim sürecinin, toplumun tarihsel gelişiminden tümüyle ayrılmış olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda İslam hukukunda gelişiminin, tarihsel derinlikten yoksun bir görüntü verdiğini öne sürer. Dolayısıyla bu da, ideal doktrin ile fiilî uygulama ve klasik hukuk bilginleri tarafından ortaya konan İslam hukuku ile mahkemelerce uygulanan pozitif hukuk arasında bir ayırım yaratmıştır.²⁰

Coulson'a göre, İslam hukukunda tek kanun koyucunun Tanrı olduğu ve O'nun emirlerinin yaşamın tüm yönlerini en üst düzeyde kontrol etmiş olduğu ilkesi açık bir biçimde inşa edilmiştir.²¹ İslam hukukunda ilâhî vahyin ifadesi olan Kur'an ve sünnet gibi iki aslî kaynak temelinde şekillenip gelişmesi de onun ilâhî bir hukuk olarak kategorize edilmesi sonucunu doğurduğunu öne sürer.²² Bu yüzden, İslam hukuku, Batılı hukuk sistemlerden farklı olarak, toplum tarafından şekillendirilip geliştirilmemiştir. İlahî bir hukuk olması nedeniyle toplumu önceleyen ve sosyal yapıyı kendisine göre biçimlendiren bir hukuk sistemidir.²³

Ona göre, İslam hukuku, Roma hukuku ve İngiliz hukukunda olduğu gibi mahkemelerin uygulamaları ile değil, akademik bir formülasyon olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla otoritesi, var olan olgular üzerine değil, bilginlerin teorik argümanları üzerine dayanmaktadır. İlk hukuk ekollerinin kurucusu olan bilginler fiilî hukuksal uygulamaya gereken önemi vermişlerdir. Ancak dört hukuk ekolünün gelişip olgunlaştığı onuncu yüzyıla birlikte hukuk, fiilî uygulamadan ayrılmıştır.²⁴

İslam hukukunu bir hukuk ve ahlak kodu olarak gören Coulson'a göre hukuk, ilâhî iradenin üstün otoritesinden kaynaklanan kapsayıcı bir beşerî davranış şeması-

¹⁸ Turner, *a.g.e.*, s. 197.

¹⁹ Turner, *a.g.e.*, s. 207, 209.

²⁰ Coulson, N. J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964, s. 1-3.

²¹ Coulson, *a.g.e.*, s. 20.

²² Bkz., Coulson, *a.g.e.*, s. 1-2.

²³ Coulson, *a.g.e.*, s. 85.

²⁴ Coulson, *a.g.e.*, s. 82.

dır. Bu yüzden, hukuk ile ahlak arasında genelde batı toplumlarında olduğu üzere açık bir ayırım ortaya konmamıştır. İslam hukukunda ilk temel kaynağı olan Kur'an'da, moral ve hukuksal kurallar arasında net bir ayırım söz konusu değildir. Genelde beşerî davranışların hukukî sonuçlarına değil daha çok ahlakî sonuçlarına işaret edilir.²⁵

Buna bağlı olarak, İslam hukukunda ilk kaynağını oluşturan Kur'an'ın temel amacının, insanın insanla olan ilişkisini değil, insanın yaratıcısıyla olan ilişkisini düzenlemek olduğunu iddia eder. Bu yüzden ona göre, Kur'anî yasamanın ahlakî niteliği baskındır. Yaklaşık altı yüz ayetin hukukla ilişkilendirilmesine rağmen, yalnızca seksen ayetin tam anlamıyla hukukî konuları içerdiğini, diğerlerinin çoğunluğunu ise, dinsel görevler ve ritüelleri düzenleyen hükümlerin oluşturduğunu ileri sürer.²⁶ İslam hukukunda toplumsal ilişkileri düzenleyen ilk hukuk kurallarının Roma hukukunda On İki Levha Kanunları'nda olduğu gibi, doğal olarak kısa ve basit terimlerle ifadelendirildiklerini ancak, On İki Levha Kanunları'nın tersine, Kur'an'ın hukuksal ilişkilerin tüm temel unsurlarını içermediğini ileri sürer.²⁷

Hukuktaki tarihsel gelişim nosyonunun, klasik İslam hukuk bilimine tümüyle yabancı olduğunu öne süren Coulson, batılı anlamda hukuk tarihinin olmadığını ifade eder.²⁸ Burada Coulson'ın İslam hukuk yorumunun, rasyonel ve sistematik düşünüşü Batılı kültür havzası ile özdeşleştiren Weberyen yaklaşımın derinden etkisi altında olduğunu görmekteyiz.

Yine, Weber'in konuya ilişkin yaklaşımına paralel biçimde Coulson, yürütmenin yargıya müdahalesi nedeniyle bağımsız bir yargı kurumunun söz konusu olmadığını öne sürer. Yargıçların/kadıların, onları atayan siyasal erkin müdahalesine daima açık bir biçimde yargısal görevlerini icra ettiklerini ileri sürer.²⁹ Siyasal otoritenin yargı kurumu üzerindeki müdahalesi ve baskısı nedeniyle mahkemeler, İslam hukuk ilkelerine değil, dönemin hukuk uygulamalarına dayanmak zorunda kalmışlardır. Buna bağlı olarak da, ikili bir yargı sistemi oluşmuştur. Bu ikili sistemin bir yanında seküler mahkemeler yer alırken diğer yanında da dinî yargı kurumları varlık kazanmıştır.³⁰

İslam hukukunda iki yüzyıllık oluşum döneminden sonra dinamizmini tümüyle yitirerek durağan bir yapıya büründüğünü ileri süren klasik oryantalist yaklaşımın, Coulson tarafından da sorgulanmaksızın benimsendiğini görmekteyiz. Yedinci yüzyıldan dokuzuncu yüzyıla kadar süren oluşum döneminde, farklı bölgelerde hukuk doktrininin farklılaşması tedricen azalmış ve hukukun devingenliği giderek sınırlandırılmıştır. Böylece, klasik teoriye doğru yol alan hareket giderek güç kazanmıştır. Yirminci yüzyıla kadar bu kalıptan çıkmayacak biçimde hukuk, onuncu yüzyılda katı bir yapıya bürünmüştür. Bunun sonucunda, klasik hukuk terimleri ile Müslüman toplumun değişen talepleri arasında bir boşluk oluşmuştur. İslam hukukunda gerekli uyumu sağlayamadığı yerlerde, yerel örfi hukuk uygulamada geçerli olmaya devam etmiş ve şer'î olmayan mahkemelerin yargılama yetkisi genişlemiştir. Bu katılma evresinden sonra, İslam hukuku hukukî modernizmle yeniden canlanmıştır. Hakkaniyet hukukun-

²⁵ Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago, 1968, s. 79-80.

²⁶ Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 12. Bu konuda Coulson'a yöneltilen eleştiri için bkz., Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, İslamabad, 1988, s. 43.

²⁷ Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 12-13.

²⁸ Coulson, *a.g.e.*, s. 4.

²⁹ Coulson, *a.g.e.*, s. 121-122.

³⁰ Coulson, *a.g.e.*, s. 128-129.

da/*Equity*'nin can çekişen Orta Çağ İngiliz hukukuna etkisine benzer biçimde, bu hareket İslam hukukunda tıkanan damarlarını açmıştır.³¹ Weber'in ilerlemeci ve düz çizgisel tarih anlayışının sunduğu perspektifle yaptığı oryantalist okumaya benzer biçimde, Coulson'ın bir İslam hukuk tasavvuru formüle etmiş olduğunu görmekteyiz. Batı modernitesinin bir yansıması olarak ortaya çıkan hukuk modernizmi ile ancak İslam hukukunda toplumsal gerçekliğe duyarlı hale gelebildiğini savunan Coulson'ın, klasik oryantalist tutumun içkin olduğu genellemeci ve indirgemeci bir bakışa sahip olduğu görülmektedir.

Bu genellemeci ve indirgemeci tutumuyla Coulson, modern İslam hukuk felsefesi ve klasik hukuk bilimi arasında temel bir ayırımın varlığından söz eder. Klasik geleneğe göre, hukuk tepeden empoze edilen ve devlet ve toplumsal yapının uyması zorunlu evrensel geçerliliği olan değerler öngörür. Modernist yaklaşımda ise hukuk, toplumun gereksinimleri ile şekillenmiştir ve onun fonksiyonu sosyal sorunlara cevap vermektir. Ona göre bu ayırım, modern batı hukuk biliminde doğal hukuk ve sosyolojik hukuk okulu temsilcilerinin arasındaki çatışma ile paraleldir. Ancak, İslam'da toplumun talepleri ve gereksinimleri hukukun tek belirleyicisi olmayıp, ilâhî vahiy tarafından kesin bir biçimde vaz' edilen normların sınırları içinde hareket etmek zorunludur.³² Zira, insan aklı doğru davranış kurallarının değerlerini bulabilecek yetiye sahip değildir ve ilâhî vahye dayalı olan bu hukuk, toplumu önceler.³³ Halbuki, hukukun epistemolojik ve metodolojik anlamda bir temellendirimi niteliğindeki İslam hukuk metodolojisi (*fıkıh usulü*) alanında üretilen eserlerin objektif bir analizi, doğal hukuk ve sosyolojik hukuk bilimi arasındaki ayırımı benzer bir ayırımın İslam hukuku için geçersizliğini ortaya koyar. İslam hukuk metodolojisine özgü olan istihsan ve istislah kavramları, hukukun sosyal gerçeklik ve adalet idesine bağlı olarak yorumlanmasında metodik araçlar olarak var olmuştur.³⁴ Dolayısıyla Coulson'ın klasik geleneği tümünden toplumsal gerçeklikten kopuk vahiy temelli bir hukuk anlayışı ile özdeşleştirmesi, yine onun genellemeci tutumunun bir göstergesidir.

Coulson, İslam hukukunu tümüyle idealist normlar içeren, dinî düşüncenin spekülâtif bir sistemi olma özelliği gösteren bir hukuk olarak niteler. Oluşumu açısından İslam hukukunu, ilk üç yüzyılda Tanrı'nın iradesini belirlemeye çalışan hukuk bilginlerinin spekülâtif çabalarının bir hasılası olarak değerlendirir. Coulson, hukuk bilginlerinin pratik sosyal gereksinimlerden ve verili koşullardan azade, hukukî uygulamaya ters düşen dinî ideali yansıtan bir normlar sistemi ürettiklerini iddia eder.³⁵ İslam hukukunu spekülâtif bir hukuk sistemi olarak niteleyen Coulson'a karşı Hallaq, hukukî bir söylem ve sosyal bir enstrüman olarak fetva ile hukuk arasında sıkı bir bağın olduğunu öne sürer. Zira, klasik kaynaklarda İslam pozitif hukukunda gelişimi ve tedrici değişiminde fetvaların oynadığı merkezî rolü ortaya çıkaran oldukça fazla veri bulunmaktadır.³⁶

³¹ Coulson, *a.g.e.*, s. 5-6.

³² Coulson, *a.g.e.*, s. 6.

³³ Coulson, *a.g.e.*, s. 85.

³⁴ Doğal hukuk açısından istihsan ve istislah kavramlarının karşılaştırmalı olarak ele alınışı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz., Bardakoğlu, Ali, "Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü", *EÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 1986.

³⁵ Coulson, "The State and Individual in Islamic Law", *International and Comparative Law Quarterly*, 6, 1957, s. 57.

³⁶ Hallaq, Wael B., "From *Fatwas* to *Furu*: Growth and Change in Islamic Substantive Law", *Islamic Law and Society*, 1 (February 1994), s. 30-31. Eleştirel-revizyonist bir tutumla Klasik oryantalist söylemin temel argümanlarını kritik

→

III. İSLAM HUKUKUNDA TEORİ-PRATİK İKİLEMİ

Klasik oryantalist söylemin temel yöntemsel araçlarından olan kavramsal dikotomilere başvuran Coulson'a göre, İslam hukuku doktriner bir sistem olarak, var olan hukuk uygulamasından bağımsız ve ayrı olarak ortaya çıkmıştır.³⁷ İslam hukukunda uygulanan pratik bir hukuk sistemi olmaktan ziyade, kendisi uğruna çalışılan dinsel bir ideal olduğunu öne süren Coulson,³⁸ İslam hukukunu İslam'ın ilk üç yüzyılında Allah'ın iradesini belirlemeye çalışan bilginlerin spekülâtif girişimlerinin bir sonucu olduğunu ifade eder. Coulson, âlimlerin pratik gereksinimlerden ve mevcut şartlardan bağımsız bir biçimde var olan ve hukukî uygulamaya ters düşen dinî ideali ifadelendiren bir kurallar sistemi ürettiklerini ileri sürer.³⁹

İslam hukukunu ideal ve pratik arasında var olduğunu kabul ettikleri bir dikotomi ile karakterize eden klasik oryantalist söylemi⁴⁰ revizyonist bir tutumla kritik eden Hallağ'ın yaklaşımları, bilimsel objektivitenin somut bir göstergesi niteliğindedir. Hallağ, İslam hukukunda farklı alanlarında son dönemde yapılan çalışmaların, pozitif hukuk ile siyasal, sosyal, ekonomik ve diğer gerçeklikler arasında sıkı bir bağın olduğunu ortaya koyduğunu belirtir. Pozitif hukuk ile hukuk teorisi arasındaki bağın da çok sıkı olduğunu ileri sürer. Hanefi hukuk bilginlerinden Serahsi'nin (beşinci/on birinci yüzyıl) hukuk teorisine ilişkin olan orijinal eserini, onun pozitif hukuk sistemini üzerine inşa ettiği hukuk metodolojisinin açıklanması amacıyla kaleme aldığını belirttiğini zikreder. Onun bu eserinin iyi bir analizi, onun pozitif hukuk ve hukuk uygulamasına verdiği dikkat ve önemi gösterir. Benzer biçimde, Debusi ve Pezdevi'nin de kendi dönemlerinin hukukî uygulamalarına büyük bir önem atfettiklerini belirtir. Yine, Kârâfi'nin de *ez-Zâhire* adlı eserinde ortaya koyduğu pozitif hukukunu, metodolojik giriş olarak tasarladığı *Tenkîh'ul-Fusûl*'de sistematize ettiği hukuk teorisi ile birleştirir.⁴¹

İslam hukukunu teori-pratik ya da idealizm-realizm arasındaki çelişki ile karakterize eden klasik oryantalist bakışın tersine⁴² Hallağ, *usûl-i fıkḥın* gerçek varlık nedeninin ve temel amacının pozitif hukuk olduğunu belirtir. Teori ile pratik arasında bir köprü kuran *edebü'l-kaza* literatürünün bunun kanıtı olduğunu ifade eder. Bu bağlamda, Maverdi'nin *Edebü'l-Kâdi* adlı eserinin bir bölümünü, ictihad ederken *kadılar* ve *müftiler* için gerekli olduğunu ifade ederek fıkḥ usûlü konularına ayırmasına işaret eder. Hicri beşinci/on birinci ve özellikle de yedinci/on üçüncü yüzyılda yeni bir hukuk bilimi dalı olarak ortaya çıkan *tahrîc*'in amacı da, hukuk metodolojisi ve hukuk teorisinin spesifik prensiplerini pozitif hukukun olayları ile birlikte tahlil etmek olmuştur. Bu konuda yazılan eserlerden, Zincânî'nin *Tahrîci*, İsnevi'nin *Temhîdi*, ve Tilimsani'nin *Miftâh*'ı zikredilebilir.⁴³

→

eden Wael B. Hallağ'ın yaklaşımları konusunda bkz., Muharrem Kılıç, "Klasik Oryantalist Söylemin İslam Hukukuna Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Wael b. Hallağ Örneği" (yayınlanmamış tebliği), 'Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslam Çalışmaları' Sempozyumu, 12 Mayıs 2002, Sakarya.

³⁷ Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 120.

³⁸ Bkz., Coulson, "Doctrine and Practice in Islamic Law", BSOAS, 1956, vol. 18/2, s. 220.

³⁹ Coulson, "The State and Individual in Islamic Law", s. 57.

⁴⁰ Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, s. 60.

⁴¹ Hallağ, "Usul Al-Fiqh: Beyond Tradition", *Journal of Islamic Studies*, sy. 3, (1992), s. 182-183.

⁴² Bkz., Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: 1965, s. 199.

⁴³ Hallağ, "Usul Al-Fiqh: Beyond Tradition", s. 183.

İslam pozitif hukukunda oluşum döneminden sonra gittikçe katılma sürecine girdiğini ve nihayetinde sosyal, siyasal ve ekonomik gelişmelerle bağını kopardığını ileri süren bu modern İslâmiyâtçılara karşı Hallaq, ilk dönem ve sonrasında fetvaların pozitif hukuk külliyyatına girerek hukuku güncelleştirmek suretiyle, hukukî değişimin bir aracı olduğunu ifade eder. Hallaq, hukuk ekollerinde kaleme alınan hukuk metnlerinin tahlilinin fetvalar ve onların sosyal arka plânı arasındaki güçlü bağı ortaya koyabileceğini belirtir. İslam hukukunu tamamen idealist normlarla dolu ve teori-pratik ikilemi içeren, dinî düşüncenin spekülâtif bir yapısını temsil ettiğini öne süren oryantalistlerin yaklaşımını eleştirir.⁴⁴

IV. İSLAM HUKUKU VE SOSYAL DEĞİŞİM

Tarihsel açıdan İslam hukukunda sosyal değişimler karşısındaki durumu üzerine yapılan tartışmalar, bir yönüyle de onun modern anlamda bir hukuk sisteminin temel niteliklerini karşılayan bir hukuk olup olmadığı konusuna ilişkindir. Bu konuda klasik oryantalist söylemde çoğunluğun dillendirdiği temel yaklaşım, İslam hukukunda bir 'ödevler doktrini' olduğu ve bu nedenle de gerçek anlamda bir hukuk sistemi olmadığı yönündeki yaklaşımdır. Bunun doğal sonucu olarak da İslam hukuku dinsel nitelikli ve değişmez bir sistemi deyimler.⁴⁵ Schacht tarafından da savunulagelen bu yaklaşım, Coulson'ın İslam hukukunda doğası konusundaki görüşlerinin temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Coulson'ın bu yaklaşımını, sosyal değişimlere açık olan ve toplumsal gerçeklikle çelişmeyen rasyonel bir hukuk anlayışının Batı'ya özgü olduğunu ileri süren Weberyen tutumun, oryantalist söylem üzerindeki bir izdüşümü olarak nitelendirebiliriz.

İslam hukuk literatüründe teklif edilen yargıcılık (*kadı*) görevini reddeden bir çok hukuk bilgininin adına rastlayabileceğimizi ifade eden Coulson, bu türden anekdotların İslam hukuk bilimine egemen olan idealizmin bir göstergesi olduğunu öne sürer. Hukukun ilk oluşum döneminde teori ve pratik arasında daha sıkı bir ilişkinin var olmasına rağmen, sekizinci yüzyılın sonu ile birlikte toplumdan ve toplumsal gelişmelerden bağımsız bir hukuk anlayışının egemen olduğunu ileri sürmüştür. Böylece İslam hukukunda pratikten soyutlanmış, sadece kendine dönük pür bir hukuk bilimi görüntüsü verdiğini savunmuştur. Orta Çağ hukuk bilginlerindeki bu idealist tutum, hukuk doktrini ve hukuk uygulaması ile, hukuk bilgini ve yargıcın konumları arasında kesin bir ayırım doğurmuştur. Sonuç olarak bu, hukukî ideal ile sosyal realite arasındaki gerilimi yaratmıştır.⁴⁶ Teori ve pratik arasındaki ikilemin İslam hukukunda temel karakteristiği olduğunu savunan Coulson'a göre, yargısal görevlere karşı hoşnutsuzluğun nedeni de, hukukun pratize edilemeyecek denli idealist bir niteliğe sahip oluşudur.⁴⁷

Coulson, 'ictihad kapısının kapanması' şeklinde deyimsel ifadesini bulan ictihad etkinliğinin İslam hukuk tarihinde sona erişimin onuncu yüzyılda gerçekleştiğini ifade eder. Ona göre, hukukun dinamizmini sağlayan bu yaratıcı etkinliğin nihayete ermesi ile taklit dönemi başlamıştır. Bir anlamda 'ictihad kapısının kapanması' ile birlikte ictihad hakkı yerini *taklit* yükümüne bırakmıştır. Her bir hukuk bilgini kendinden önce gelen selefleri tarafından kurulmuş olan doktrini kabul etmiş ve onu takiple yükümlü olan *mukallitler* olmuşlardır. Doğal olarak da *taklit*, İslam hukukunda teorik ve

⁴⁴ Hallaq, "From Fatwas to Furu: Growth and Change in Islamic Substantive Law", s. 29-31.

⁴⁵ Hurgronje, J. S., *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, Leiden, Brill, 1957, s. 256.

⁴⁶ Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, s. 42-43. Coulson, *A History of Islamic Law*, s.58-61.

⁴⁷ Bkz., Coulson, "Doctrine and Practice in Islamic Law", BSOAS, vol. 18/2, s. 211, 1956.

pratik gelişimini engelleyen bir unsur olmuştur.⁴⁸ İslam hukuk çalışmalarını belli ekollerin sınırlarına indirgeyen bu *taklit* zihniyeti, İslam hukukunda gelişimine sekte vurmuş ve bunun sonucunda, icthad prosedürü mekanikleşmiş ve hukuk bağımsız gelişmeye izin vermeyen katı bir kalıba sokulmuştur.⁴⁹ Hukuk literatüründe *taklit* doktrininin egemen olduğu onuncu yüzyıl ve sonrasında gelen hukuk bilginlerinin ilk dönem hukuk bilginlerini *taklit* ettiklerini öne süren Coulson, yaratıcılığın yerini *taklidin* aldığı bu dönemin hukuk bilginlerinin, oluşmuş olan hukuk doktrininin sadece içeriğini değil, biçim ve sistematikliğini de *taklit* eder olduklarını iddia eder.⁵⁰ Ona göre, icthad kapısının kapanması ve *taklit* zihniyetinin egemen olması ile birlikte, dönemin hukuk bilginleri yalnızca seleflerinin yapmış oldukları çalışmaları şerhle uğraşır olmuşlardır.⁵¹

Halbuki İslam hukuk literatürü tarihsel süreci içinde objektif bir analize tabi tutulduğu zaman, ilk üç yüzyıldan sonra hukuk alanında açık bir gelişimin kendisini gösterdiği ortaya çıkar. Örneğin beşinci/on birinci yüzyıl Hanefi hukuk bilginlerinden Kuduri ve Serahsi'nin, yine altıncı/on ikinci yüzyıl Hanefi hukuk bilginlerinden Alaaddin es-Semerikandi ve Kâsânî'nin yapıtlarının seleflerinin eserlerine göre daha yetkin olduklarını ifade edebiliriz.⁵²

"*The Origins of Muhammadan Jurisprudence*" adlı eserine referansla Schacht'ın İslam hukuku alanındaki yetkinliğini kabul eden Coulson, onun 'İslam hukukunda kaynaklarına ilişkin geniş ilkeleri çerçevesinde çürütülemez bir tez geliştirdiğini' ifade eder.⁵³ Bu önkabulü, onun İslam hukuk yorumunun temel referansını oluşturmuştur. Nitekim, İslam hukukunda oluşum döneminin sona ermesiyle birlikte bir çöküşe tanıklık ettiğini savunan hocası Schacht'ın tutumunu, yukarıda görüldüğü üzere sorgulamaksızın benimsemektedir.

Hallaq, İslam hukukunda gelişim ve sosyal değişim karşısındaki dönüşümünün temel dinamiğini oluşturan icthad etkinliğinin üçüncü/dokuzuncu yüzyılın sonu ile birlikte durduğu yönündeki başta Schacht⁵⁴ ve onun tilmizi Coulson tarafından öne sürülen bu iddianın gerçekliğini sorgular.⁵⁵ Hocası Schacht ile aynı düşünceyi paylaşan Coulson'ın tersine, icthad etkinliğinin İslam'ın ilk beş yüzyılında pratik ve teorik düzeyde aralıksız devam ettiğini öne süren Hallaq, beşinci yüzyıla kadar 'icthad kapısının kapanması' konusunun gündemde olmadığını vurgular. Hallaq, "icthad kapısının kapanması" ifadesinin ilk olarak beşinci yüzyıl Hanbeli hukuk bilgini İbn Akil tarafından kullanıldığını ifade eder. Daha sonra bu konuyu ilk olarak özel bir bölümde, farklı yaklaşımları da ortaya koyarak ele alan usul bilgininin Amidi olduğunu belirtir.⁵⁶

Klasik oryantalist yaklaşımdan farklı olarak Hallaq, teori ve uygulamada icthad etkinliğinin devam etmiş olması nedeniyle, bu sorunun kaynağını hukuk sisteminde değil onun dışında aramıştır. O döneme ilişkin bir literatür taramasının, sorunun kaynağının teolojik olduğunu gösterdiğini belirtmiştir. İslam dünyasında o döneme dam-

⁴⁸ Bkz., Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 80-85.

⁴⁹ Bkz., Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, s. 42-43. Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 80.

⁵⁰ Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 84.

⁵¹ Coulson, *a.g.e.*, s. 81.

⁵² Hallaq, "Was The Gate of Ijtihad Closed", *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984) Reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Medieval Islam*, s. 19-20.

⁵³ Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 4.

⁵⁴ Schacht'ın bu konudaki görüşlerinin ayrıntıları için bkz., Schacht, J., *An Introduction to Islamic Law*, s. 70-72, Oxford: 1965.

⁵⁵ Hallaq, "Was The Gate of Ijtihad Closed", s. 3-41.

⁵⁶ Bkz., Hallaq, *a.g.m.*, 19-24.

gasını vuran kötüye gidiş düşüncesi, beşinci/on birinci yüzyılın ortalarından itibaren, siyasal gerileme düşüncesi ile beraber, eski hukuk bilginleri gibi hukuk bilginlerinin bir daha gelmeyeceği düşüncesini doğurmuştur. Bu düşüncenin teolojik arka plânında, "En iyi çağ benim çağım, sonra onu izleyen çağ, sonra da onu izleyen çağdır..." ve buna benzer teolojik içerimleri olan hadis literatürü yer almıştır. Ancak, teolojik doktrinlerin hukuk teorisine etkisi ile yapılan bu teorik tartışmalar sürmekle birlikte, Orta Çağ'da pozitif hukuk gelişimini sürdürmüştür.⁵⁷

Dördüncü/onuncu yüzyıldan itibaren kaleme alınmış olan ilgili literatürün analizi, klasik oryantalist söyleme egemen olan bu çöküş senaryosunun büyük bir yanlığı olduğunu ortaya koyar. Zira, İslam hukuk tarihinde hemen her dönemde ictihad edebilme yetkinliğine sahip hukuk bilginleri var olmuş ve İslam hukuk ekollerinin oluşum evresinden sonra da pozitif hukukun gelişiminde ictihad kullanılmagelmiştir. Yine, "ictihad kapısının kapanması" konusunda var olan görüş ayrılığı, hukuk bilginlerinin ictihad etkinliğinin son bulduğu konusunda bir görüş birliğine varmalarına engel olmuştur.⁵⁸

İslam hukuk teorisi geleneğinde yer alan "ictihad edip, isabet edene iki, isabet edemeyene ise bir sevab vardır" ilkesi ictihadi etkinliğin devamlılığının teminini amaçlamış ve sünnî hukuk geleneğinde ictihad hukukunda gelişiminde tek ana damar olarak algılanmıştır. Bu yüzden ictihad karşıtı bir tutum sergileyen Hâşevîyye ve Zahîrî hukuk ekolleri gibi gruplar sünnî hukuk geleneğinden dışlanmışlardır.⁵⁹

Coulson, 'vahiy-akıl', 'birlik-çokluk', 'otoriteryanizm-liberalizm', 'idealizm-realizm', 'hukuk-ahlak' ve 'durağanlık-değişkenlik' dikotomileri ile karakterize ettiği İslam hukukunda asıl gerilimini, 'durağanlık-değişkenlik' ikileminin oluşturduğunu belirtir. Diğer gerilim alanlarının tamamlayıcısı niteliğindeki bu gerilim noktasının, çağdaş Müslüman hukuk bilginlerinin de yüzleştiği bir sorun olduğunu ifade eder. İlahî vahiy düşüncesi, birlik doktrini, taklit doktrini biçiminde ortaya çıkan otoriteryanizm ve İslam hukukunu ebedî geçerli bir yaşam tarzı olarak öngören idealizm anlayışının tümünün katı durağan bir hukuka yol açtığını ileri sürer.⁶⁰

Coulson, Batı orijinli modernist paradigmanın egemenlik alanlarından biri olan modern Batı hukukunda etki alanına giren Müslüman reformistlerin, hukuk modernizmini gerçekleştirebildiklerini öne sürer. Bu çerçevede geçen birkaç onyılıda mahkemeler tarafından uygulanan İslam aile hukukunda özündeki değişikliklerin büyük bir öneme sahip olduğunu ifade eder. Örneğin, kadının veli ya da vasisi tarafından zorla evlendirilmesinin önüne geçilmesi, kadının nikah akdinde bir takım özel şartlar ileri sürmesine izin verilmesi, tek taraflı boşanma hakkı ve çok evliliğin sınırlandırılması gibi kadının sosyal statüsünün iyileştirilmesini amaçlayan düzenlemeler getirilmiştir. Bu reformlara koşut olarak, geçen yıllarda mahkemelerde uygulanan İslam hukukunda formunda da radikal değişimler olmuş ve Orta Doğu'da İslam aile hukuku modern kodlar biçiminde düzenlenmiştir. Yine birçok ülkede, temyiz yargılamasını da içerecek biçimde yargı sistemi tekrar düzenlenmiştir.⁶¹ Toplumsal gereksinimler ve sosyal değişim doğrultusunda reformistlerin eliyle İslam hukukunda gerçekleşen dönüşümün merkezine, esin kaynağı Batı olan hukuksal modernizmi yerleştir-

⁵⁷ Hallaq, "On the Origins of the Controversy About the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad," *Studia Islamica*, LXIII, (1986), Reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Medieval Islam*, s. 134-141.

⁵⁸ Hallaq, "Was The Gate of Ijtihad Closed", s. 4.

⁵⁹ Hallaq, *agm.*, s. 7-9.

⁶⁰ Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, s. 96.

⁶¹ Coulson, *a.g.e.*, s. 99.

mektedir. Burada, tarihsel pratikleri ile toplumsal değişimlerle eş zamanlı biçimde dinamizmini koruyabilecek kavramsal ve kurumsal yeterliliğe sahip olduğunu kanıtlayan İslam hukukunda, ideolojik oryantalist söyleme kurban edilmesini görmekteyiz.

Nitekim, çoğunlukla bir hukukî spekülasyon ürünü olmayan ve hiçbir biçimde teorik ve hipotetik olmayan ilk fetvaların kaynağı, Müslüman toplumların karşılaştıkları aktüel gerçeklikler olmuştur. Hukuk ekollerinin furû çalışmalarına giren fetvalar, hukuk ekolünün doktrinindeki gelişim ve değişimini yansıtır. Böylece fetva, pozitif hukuku güncelleme ve tadil etmede bir araç olarak ortaya çıkmıştır.⁶² İslam hukukunda doktriner gelişim ve değişimin baş aktörü fetva olmuştur. Klasik oryantalist söylemde fiilî gereksinimler ve yargısal uygulamaların ürettiği bir hukuk değil, 'hukuk bilginlerinin hukuku' olarak nitelendirilen İslam hukuku,⁶³ gerçekte *müftilerin* hukuku olarak karakterize edilebilir.⁶⁴

SONUÇ

Batılı zihin dünyasının Doğu tasarımı olan oryantalist söylemin temel belirleyicileri, doğal olarak o düşünsel evrenin sosyal teorileri olmuştur. Sosyal teorilerle oryantalist söylem arasındaki bu diyalektik, klasik oryantalizmin İslam hukukuna yaklaşımında da kendini göstermektedir. Batı modernitesinin temel karakteristiği olan düzçizgisel ilerlemeci paradigmanın oryantalist söylem üzerindeki hegemonyası, Batı zihin dünyasının ürettiği kavram ve kurumların idealize edilmesi ve 'öteki'nin buna göre tasarılanmasını doğurmuştur. Oryantalist çalışmalar, bir takım kavramsal dikotomiler kullanma yöntemiyle, negatif değer yüklü olan 'öteki' ile pozitif değer yüklü olan 'berikini' tanımlamayı, daha doğrusu idealize etmeyi amaçlamışlardır. Bu zihinsel sürecin kaçınılmaz olarak, genelleyci ve indirgemeci bir tutumu sergiliyor olması da önemsizmemiştir.

Bu tutum, İslam hukukunda can damarı olan ictihad etkinliğinin ilk iki yüzyıldan sonra sona erdiğini ve hukuk bilginlerinin (*müctehidler*) kalmadığını ifade eden yaklaşımda kendini gösterir. İslam hukukunda temel karakteristiklerinden biri olarak teori-pratik ikileminin öne sürülmesi de bu tutumun bir göstergesidir. Yine, İslam hukukunu hukuk bilginlerinin hukuku olarak gören ve bu hukukun ne fiilî gereksinimler ve ne de yargısal uygulamalardan çıktığını öne süren tutum da aynı zaafiyetle maluldür.

Tarihsel süreçte İslam hukuk doktrinleri, toplumsal gereksinimler ve sosyal değişimler karşısında esnekliğini ve dinamizmini sağlayacak kendine özgü kavramsal ve kurumsal gelişimini ortaya koymuştur. Hukuksal formalizmin aşılmasında yöntemsel bir araç olarak istihsan ve istislah gibi kavramlar yer alırken, İslam hukukunda devinliğinin bir aracı olarak da fetva kurumu varlığını sürdürmüştür.

Ne yazık ki, klasik oryantalist söylemin Şark tasavvuru, Batı'ya özgü olanın biricikliğinin ortaya konulmasının teminine dönük bir çaba olduğu için, 'ötekine' negatif bir değer yükleme gerekliliğini doğurmuştur. Bu temel yargı üzerine kurulan tasavvur da kaçınılmaz biçimde akademik dürüstlikle bağdaşmayan öznellik malul olmuştur.

⁶² Hallaq, "From *Fatwas* to *Furu*: Growth and Change in Islamic Substantive Law", s. 61.

⁶³ Bkz., Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 209. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, s. 19.

⁶⁴ Hallaq, "From *Fatwas* to *Furu*: Growth and Change in Islamic Substantive Law", s. 65.

KUR'AN'DA YABANCI KELİMELER MESELESİNE ORYANTALİST BİR YAKLAŞIM

Bilal GÖKKİR*

ARTHUR JEFFERY AND THE FOREIGN VOCABULARY OF THE QUR'AN

Arthur Jeffery (1893-1959), an Anglo-Saxon orientalist, was trained as a Methodist priest and worked for Christian mission all his life. The Foreign Vocabulary of The Qur'an, was his PhD thesis submitted to the University of Edinburgh (1929) and later published in 1938 (Baroda). In his book, Jeffery listed 325 words of the Qur'an as foreign. The most influential foreign language on the Qur'anic vocabulary, for him, was Aramaic-Syriac, the language of Christian religious literature at the time of the Prophet and, he claims, of the Jews of Madina. He seemed to have approached the issue with some religious and linguistic presuppositions.

GİRİŞ

Arthur Jeffery'nin *The Foreign Vocabulary of The Qur'an* (Baroda 1938) adlı eseri yayınlandığı tarihten itibaren oryantalist literatür içinde önemli bir ilgi görmüş ve günümüze kadar da bu ilgiyi koruyagelmiştir.

Jeffery'nin bu eserine bilhassa İslamî kavramların ele alındığı çalışmalarda¹ sıkça atıfta bulunmaktadır. Batılı olsun Doğulu olsun, Kur'an'da yabancı kelimeler konusunu işleyen her çalışmada bu eserin daima hatırı sayılır bir yeri olagelmiştir. Jeffery'nin bu eserini referans göstermeksizin veya ondan destek almaksızın Kur'an'da yabancı kelimeler mevzuunu işlemek adeta imkansız gibidir. Bütün bunlara rağmen eserin tahlil ve tenkidinin pek fazla yapıldığı da söylenemez.

Biz bu çalışmamızda faydalı olacağı kanaatiyle Jeffery'nin dinî ve akademik alt yapısı üzerinde durduktan sonra onun söz konusu eserini eleştirel bir yaklaşımla tahlil etmeye çalışacağız.

* Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bgokkir@hotmail.com

¹ Örnek olarak oryantalistlerce hazırlanan *İslam Ansiklopedisi*'ne bakıldığında Kur'an terimlerinin etimolojisinde Jeffery'nin eserine sıkça yer verildiği görülür.

I. ARTHUR JEFFERY (1893-1959): DİNDAR, MİSYONER VE LİNGUIST

Avustralya asıllı olan Arthur Jeffery (1893-1959), lisans (1918), master (1920) ve Hristiyan Teolojisi eğitimini (1926) Melbourne Üniversitesi'nde tamamlamıştır.

Jeffery I. Dünya Savaşı esnasında Hindistan'daki sömürgeci İngiliz ordusunda görev almak istemiş, ancak orduya girmeye muvaffak olamamıştır. Fakat 'birtakım gayr-i askeri savaş hizmetlerinde'² bulunmak üzere Hindistan'daki sömürge hükümeti tarafından Madras Hristiyan Koleji'nde istihdam edilmiştir.

Jeffery Hindistan'daki bu Hristiyan kolejinde çalışırken, Doğu'nun dini ve mahalli dillerine de merak sarmış olmalı ki, bu yıllarda tamamladığı *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Kur'an'da Yabancı Kelimeler) adlı çalışmasıyla, Edinburgh Üniversitesi'nden doktora unvanı almıştır (1929). Jeffery'nin çalışmamıza konu teşkil eden bu eseri *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, Edinburgh Üniversitesi bünyesinde meşhur oryantalistler Richard Bell ve D. S. Margoliouth tarafından incelenerek doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Bu esnada Jeffery, Amerikan Üniversitesi Kahire Doğu Araştırmaları Okulu (The School of Oriental Studies) tarafından öğretim üyeliği teklifi alır. Jeffery'e teklifte bulunan bu okul, aslında 'Mısır'da hizmet verecek olan misyoner adaylarının eğitimini hedefleyen' bir kurumdur.³ Adı geçen bu okul ilk zamanlarda Language Study Centre of the American Mission (Amerikan Misyonerliği Dil Merkezi) adı altında faaliyet göstermekteydi. 1929'da burası her ne kadar The School of Oriental Studies adını almışsa da, asıl fonksiyonu olan misyoner, diplomat ve iş adamlarına hizmet veren dil merkezi olma özelliğini kaybetmemiştir. Zamanla biraz daha genişleyerek İslam Araştırmaları Merkezi halini almaya doğru adımlar atmıştır.⁴

Mısır ve Orta Doğu'daki misyoner, diplomat ve iş adamlarına hizmet veren The School of Oriental Studies'in sadece öğrencileri değil, aynı zamanda öğretim elemanları da, 'Mısır'da faaliyet gösteren çeşitli misyoner grupların üyelerinden' oluşmaktaydı.⁵ Ancak Jeffery için bu okulun dinî atmosferi pek de garipsenecek bir ortam olmayacaktı. Zira Jeffery'nin bizzat kendisi Methodist bir din adamı idi. Yakın dostu Badeau'nun ifadesiyle, Jeffery kendini Hristiyan misyonuna adanmış, ömrü boyunca bunu yaşamış ve hayatı dinî endişelerle, akademik çalışmalarıyla dinî hedeflerle dolu bir Hristiyan idi.⁶

Jeffery, 1938'de Kahire'yi terk edip Amerika'da Kolombiya Üniversitesi'nde Union Theological Seminary' de işe başlayınca, bu dinî faaliyetlerine orada da devam etmiştir. Oradaki misyon ve dinî heyecanını ise bu kez bize arkadaşı Fredrick C. Grant anlatmaktadır. Jeffery için 'din, dinî literatürün dinî tarihin akademik incelenmesinden ya da teolojik kavramların analizinden çok öte bir şeydir' diyen Grant'ın ifadesine göre Jeffery' de din sade bir şekilde, bir öğretmen, yazar, ilim adamı ve hatta bir komşu olarak hayatının merkezinde yer almıştır. Jeffery, eğer vaaz için bir başka okula gitmemişse her sabah saat 08.30 ve pazarları saat 11.00 de okul kilisesinde buluna-

² Badeau, John S., (1960) 'Arthur Jeffery- A Tribute' *Muslim World*, c.50, s.50.

³ Badeau, (1960) 'A Tribute', s.49.

⁴ Badeau, (1960) 'A Tribute', s.49.

⁵ Badeau bu isimler arasında Samuel Zwemer, Earl E Elder ve Canon Temple Gairdner gibileri saymaktadır. bkz.

Badeau, (1960) 'A Tribute', s.49.

⁶ Badeau, (1960) 'A Tribute', s.51.

cağını söyleyen Grant ⁷ bize, Jeffery'nin Hristiyan misyonuyla ne denli ilgilendiğini belirtmiş olmaktadır.

Jeffery'nin eserini değerlendirmemizde onun bu dinî alt yapısı muhakkak ki önem arz eder. Ancak daha da önemli olan nokta Jeffery'nin İslam ve Arap dili eğitimi-ne dair alt yapısıdır. Bu hususta ise pek fazla bir veriye sahip değiliz. Jeffery'nin İslamî ilimlere ve Arap diline nerede ve nasıl vukûfiyet kazandığı eldeki kaynaklarda pek fazla aydınlanmamıştır.

Bununla beraber, Jeffery'nin Arap dili konusundaki tecrübesini ifadelendirmesi açısından iki önemli hususa burada değinmekte fayda vardır. Birincisi Kahire'deki Arapça kürsüsü öğretim elemanlığı teklifi kendisine ulaştırıldığında teklifi tereddütle karşılamış olmasıdır. O tereddüdünü ifade ederken kendisinin 5-6 dilde çalışabilecek kadar ancak genel bir bilgiye sahip olduğunu, henüz Arapça öğretmenliği yapabilecek kadar Arap dilinde ilerlemediğini ifade etmiştir.⁸ Arkadaşı Eric Bishop da daha sonra onun Arapça konusunda çekingenliğini ve Arapça'yı zor bir dil olarak algıladığını belirtcektir.⁹ İkincisi ise Abdullah İsmail el-Sawy'nin *Two Muqaddimas to the Qur'anic Sciences* (1954)¹⁰ adlı eserin ilk baskısının editörü olarak Jeffery'nin yaptığı dil hatalarına dikkat çekmesidir¹¹

2. İSLAM VE BATI KAYNAKLARI

Jeffery, her ne kadar alıntı yapsa da konuyla ilgili İslam kaynaklarına oldukça şüpheli ve eleştirel yaklaşmaktadır. Jeffery'e göre, her şeyden önce klasik İslam âlimleri atıfta buldukları diller hakkında yeterli bilgiye sahip değildirlere. Her ne zaman yabancı bir kelimeye rastlasalar, onu kendilerine uzak bir dille irtibatlandırmışlar hiç kaynak vermemektense doğru ya da yanlış bir kaynak gösterme çabası içinde olmuşlardır.¹² Onun referans olarak kullandığı kaynakların başında Cevalikî, Cevherî, Suyutî, Râğîp al-İsfahanî ve Beyzavî'nin eserleri gelmektedir.

Jeffery bu eserinde kendinden önceki oryantalist literatürden istifade etmiş ve bu noktada dilbilim çalışmalarıyla tanınan oryantalistlerin yanısıra teolojik-polemik yaklaşımlarıyla bilinen oryantalistleri de kullanmaktan geri durmamıştır. W. Robertson Smith, K. Ahrens, Tor Andrae, A. Geiger, I. Goldziher, J. Horowitz, Th. Nöldeke, S. Fraenkel, H. Hirschfeld, J. Wellhausen, A. J Wensinck ve A. Mingana gibi isimlerle beraber, bizzat Kur'an ve İslam'a teolojik-polemik yaklaşımlarıyla tanınan Tisdall, Torrey ve Bell gibi isimlerin görüşlerine de sıkça yer vermiştir.

3. ESERİN İÇERİĞİ

The Foreign Vocabulary of The Qur'an iki ana bölümden oluşmaktadır.

1)Giriş

⁷ Grant, Frederick C., (1960) 'Arthur Jeffery- A Tribute' *Muslim World*, c.50, s.53.

⁸ Badeau, (1960) 'A Tribute', s.49.

⁹ Bishop, Eric (1960) 'A Tribute', s.52.

¹⁰ Arthur Jeffery (1954) *Two Muqaddimas to the Qur'anic Sciences*, The Muqaddima to the Kitab al-Mabani and the Muqaddima of Ibn Atiyya to his Tafsir, edited from the MSS in Berlin and in Cairo, by Arthur Jeffery (Professor of Semitic Languages in Columbia University, Annual Director of the American Research Centre in Egypt, 1953-1954).

¹¹ Abdullah İsmail el-Sawy, (1972), *Muqadimatan fi Ulum al-Qur'an*, 2nd edition, Cairo.

¹² Jeffery, (1938) *Foreign Vocabulary*, s.30.

2)Jeffery'nin yabancı saydığı kelimelerin açıklamalı listesi.

Girişte genellikle Suyutî'nin *el-Itkan*'ından alıntılarla Kur'an'da yabancı kelimeler üzerine yapılan ilk dönem klasik tartışmaları ortaya koymaya çalışmıştır. Suyutî'nin menşeyini tartıştığı Kur'an'daki yabancı kelimelerin listesini kullanan Jeffery bu diller hakkında kısa da olsa bir açıklamada bulunur. Bu diller tablo halinde şu şekilde gösterilebilir:

Diller	Suyutî	Jeffery
Habeşçe	<i>lisan al- Habashah</i>	Abyssinian (Ethiopic)
Farsça	<i>al- lughat al- Farisiyyah</i>	Persian
Rumca	<i>al- lughat al- Rumiyyah</i>	Greek
Hindce	<i>al- lughat al- Hindiyyah</i>	Indian
Süryanice	<i>al- lughat al- Suryaniyyah</i>	Syriac
İbranice	<i>al- lughat al- İbraniyyah</i>	Hebrew
Nabatice	<i>al- lughat al- Nabatiyyah</i>	Nabatean
Kiptice	<i>al- lughat al- Qiptiyyah</i>	Coptic
Türkçe	<i>al- lughat al- Turkiyyah</i>	Turkish
Zencice	<i>al- lughat al- Zanjıyyah</i>	Negro
Berberice	<i>al- lughat al- Barbariyyah</i>	Berber

Eserin ana gövdesini oluşturan liste bölümünde, Arapça olarak yazılıp alfabetik dizime tabi tutulan kelimelerin ilk önce Kur'an'da yer aldığı ayet ve sure numaraları ve anlamları verilmiştir. Kelimelerin tahlilinde ise, sırasıyla önce dilci ya da müfessir İslam âlimlerinin, daha sonra da müsteşriklerin görüşleri ortaya konmuş, sonunda da müellifin kendi tercihi serdedilmiştir. Jeffery kelimelerin diğer dillerdeki muhtemel köklerini irdelerken o dillerin orijinal alfabesini de kullanmaktadır.

Kur'an'ın yabancı kökenli kelimeleri olarak 325 kadar kelimeyi listelemekle Jeffery, kendinden önce iddia edilenden çok daha fazla bir kelime grubunu yabancı asıllı saymıştır.

Jeffery Kur'an dilinde üç tip 'yabancı unsur' (foreign elements) görür:

- Arapça herhangi bir kök taşımayan, tümüyle Arapça dışından olan kelimeler.
- Sami dillerde ortak bir köke sahip ve Arapça'da da bir kökü bulunan fakat Kur'an'da Arapça'daki anlamından çok, diğer Sami dillerdeki anlamında kullanılan kelimeler.
- Gerçekte aslı itibariyle Arapça olan fakat anlamında İbranice, Süryanice, Habeşçe vs. gibi diğer Sami dillerin etkisinde bulunan kelimeler.¹³

Kelimeler yapıları itibariyle aşağıdaki şekilde üç grupta toplanır:

- Özel isimler
 - Peygamber isimleri *İbrahim, Musa, Süleyman, Yahya* vs
 - Kitap isimleri *Tevrat, Zebur, İncil* gibi
 - Din, kabile ve milletler *Rum, Yehud, Nasara, Mecus* vs.
- Kültürel cins isimler (*kirtas, esatir, rumman, sicil* vs.)
- Dinî ıstılahlar (*kıssis, rabbani, sawm, salat* vs.).

¹³ Jeffery, (1938) *Foreign Vocabulary*, s.39.

Jeffery, tarihî ve coğrafi ilişkiden ötürü, peygamber isimleri ile ve dinî terimlerin pek çoğu Kitab-ı Mukaddes'te de geçtiği için genelde bu isim ve terimleri Kitab-ı Mukaddes'e ve kelimeleri de dil olarak Kitab-ı Mukaddes dillerinden İbranice, Süryanice, Habeşçe ve Grekçe'ye dayandırmıştır. Kültürel sözcükleri ise Fars, Yunan, Kıpti vb. diğer çevre kültürlerine bağlama eğilimi içinde olmuştur.

4. KUR'AN DİLİNE EN FAZLA ETKİ EDEN DİL: SÜRYANİCE

Jeffery'nin tartışmasında Kur'an diline etki eden yabancı diller arasında özellikle Süryanice büyük önem arz eder. Bu önem Süryanice'nin Hristiyanlık'la olan tarihî bağından ötürüdür. Jeffery'e göre Süryanice Peygamber'den önce Arapça üzerinde etkili olduğu gibi, Peygamber üzerinde de etkili olmuştur. Jeffery, bu hususta Peygamber'in Suriye'ye olan seyahati ve Süryani Hristiyanlarla olan ilişkisi üzerinde ısrarla durmuştur.¹⁴

Jeffery'e göre Süryanice'nin etkisi bununla da sınırlı kalmaz. Ona göre Süryanice Kur'an'daki İbranice kelimeler üzerinde de etkilidir. Jeffery'e göre Medine Yahudileri Kitab-ı Mukaddes'ten ziyade ikinci dereceden öneme sahip haham literatürüne hakimdiler. Haham literatürü ise İbranice olan Kitab-ı Mukaddes'in aksine Arami dilinin hakim olduğu bir literatürdü. Bu nedenle Yahudilerin İbranice bildikleri şüphelidir. Büyük ihtimalle Süryanice'nin bir önceki tarihsel versiyonu olan Aramice'yi kullanmaktaydılar. Bu da Kur'an'daki İbranice kelimelerin bile genelde Arami-Süryani formunda yer bulmasına sebep olmuştur.¹⁵

5. JEFFERY'DE TEOLOJİK ÖNKABULLER

Jeffery'nin yabancı kelimelerin kökenini tahlil ve tespitinde bazı teolojik önkabuller etkili olmuştur. Bu önkabuller daha çok yabancı kelimelerin Kur'an'a girişinde Peygamber'in rolü ile çevresindeki diğer din ve kültürlerle olan ilişkisi etrafında döner.

Jeffery yabancı kelimelerin Kur'an diline geçişini şöyle açıklamıştır:

Bu terimlerin çoğu, aslında, [Hz. Peygamber'in] elinin altında hazır beklemekteydi. Zira Arap yarımadasında bu kelimeler, daha İslam öncesinde zaman zaman Hristiyan olan Araplar, zaman zaman Yahudi, Hristiyan ve Farslarla yapılan ticari alışverişler aracılığıyla, zaman zaman da ilk dönem bu dinlere duyulan ilgiler aracılığıyla kullanıma girmiş bulunmaktaydı.¹⁶

Yukarıdaki ifadesinde de görüldüğü gibi, teoride Jeffery bu terimlerin Peygamber öncesinde Arap diline geçtiğini söylemektedir. Pratikte ise çoğu zaman Jeffery, kelimeleri Yahudi ve Hristiyanlardan öğrenen Peygamber'in onlara gelip söz edinceye kadar, bu terimlerin Cahiliye Arapları'nın malûmu olmadığını belirtir.¹⁷

Burada Jeffery'nin bu ifadesinde linguistik bir tahlilden ziyade 'İslam, Yahudi-Hristiyan çevrede gelişmiş bir dindir' şeklindeki teolojik önkabulu etkili olmuş gözükmektedir. Jeffery, Peygamber'in 'Yahudi ve Hristiyanlığa ait şeyleri öğrenmeye azmet-

¹⁴ bkz Jeffery, (1938) *Foreign Vocabulary*, s.19-21.

¹⁵ Jeffery, (1938) *Foreign Vocabulary*, s.27.

¹⁶ Jeffery,(1938) *Foreign Vocabulary*, s.38.

¹⁷ Jeffery, (1938) *Foreign Vocabulary*, s.22 ve s.25.

miş' olduğunu ve bu nedenle de 'yeni teknik terimleri bu kaynaklardan bizzat kendisinin aldığı' iddiasını sıkça tekrarlar.¹⁸

Jeffery'e göre, bu nedenle hepsi değilse bile, teknik dinî terimlerin çoğu bu Yahudi - Hristiyan etkisi altında gelişmiştir. O bu düşüncesini özellikle İslam fıkının belli bazı doneleriyle delillendirmeye çalışır. Jeffery, örneğin 'İslam'daki yiyeceklerle ilgili hukukî düzenlemeler Yahudi geleneğinin etkisinde şekillenmiştir' önkabulünden yola çıkarak, *behime* (hayvan) ve *dhekka* (temizlemek) gibi ilgili teknik sözcüklerin Arapça'ya ve dolayısıyla da Kur'an'a Yahudi geleneğinin dili olan İbrani dilinden gelmiş olması gerekir. Jeffery'e göre, dinî teknik bir terim olarak bir başka örnek *Sawm* (oruç) 'kuşkusuz bir başka dış kaynaktan alınmıştır', ancak ona göre, İslam'daki [oruç] ibadetinin kökeni tespit edilemeden kelimenin kökenine karar vermek kolay görülmemektedir (bkz. *sawm*).

Jeffery'de yer bulan, 'bu yabancı kelimelerin genelde bozuk formda alınarak adapte edildiği, orijinal formlarında alınmadığı' şeklindeki diğer bir iddia da aynı şekilde teolojik bir önkabulun yansımasıdır (örnek olarak bkz. *Zebur*). Çünkü ona göre, Muhammed -ya da onu bu hususlarda bilgilendiren kimse (*informant*)- kelimelerin orijinallerini muhakkak ya yanlış algılamış ya da yanlış okumuş olmalıdır. Hatta, Jeffery, Peygamber'in, bazen kelimeleri yeniden üretmiş (*reproduced*) ya da birini diğerine uydurarak seslendirmiş (*vocalised*) olduğunu söyler.¹⁹ Jeffery daha da ileri giderek bazen Peygamber'in kelime türettiği iddiasında bulunur. Jeffery'nin bu iddiasını ifade şekli en az bu iddiası kadar ilginçtir. Onun iddiasına göre:

Pek sık dile getirilmez ama, Peygamber garip ve gizemli sesler taşıyan sözcüklere karşı bir hevese sahipti ve görünüşe göre muhataplarını bu türden terimlerle hayrette bırakmayı sevmekteydi.²⁰

6. JEFFERY'DE LİNGVİSTİK ÖNKABULLER

Jeffery'nin yaklaşımında her ne kadar açıkça dile getirmese de birtakım linguistik önkabullerin etkisi altında kaldığı düşüncesindeyiz. Bunların en önemlisi şunlardır

1. Aynı kökten gelen iki sözcük birbirini çağrıştırmalıdır.
2. Her kelime kök anlamını her hâlükârda muhafaza etmelidir.

Bu nedenledir ki kelimelerdeki çok anlamlılık (polysemy) Jeffery'nin kelimeye yabancılaşma atfetmesinin en önemli âmillerinden biri olmuştur. 'Azzara Kur'an'da Jeffery'nin de dikkat çektiği gibi iki anlamda kullanılmıştır: 'yardım etmek' ve 'cezalandırmak'. Jeffery aynı kelimeye yüklenmiş bu iki anlam arasında bir çağrışım oluşmasına da dayanarak ikinci anlamın başka dilden aktarım olduğunu iddia etmiştir. Aynı iddiasını 'atik (tarihi) kelimesi için de yinelemiş ve bu form içinde kelimenin 'ataka, 'hür olmak' ile herhangi bir anlam ilgisine sahip olmadığını ve bu nedenle de anlamın Latin *antiquus*'tan aktarım olduğunu söylemiştir.

Çok anlamlı kelimelerde kök anlamda çağrışımın tespit zorluğunu da Jeffery, kelimenin kökenini başka bir dilde aramak için önemli bir neden saymıştır. *Miskal* sözcüğünü incelerken, sözcüğün aynı formdaki Süryanice kelimedenden geldiğini savunmuş, zira Jeffery'e göre kelime kökü itibarıyla Arapça'da 'ağır olmak, sert olmak' an-

¹⁸ bkz. s.38-39 ve *milleh* maddesi.

¹⁹ örnek için bkz. *Talut* ve *Karun* maddeleri.

²⁰ Jeffery, (1938), *Foreign Vocabulary*, s.38-39.

lamlarını taşımaktadır. Bu da sözcüğün Kur'an'daki anlamından uzaktır. Dolayısıyla kelime başka bir dilden gelmiş olmalıdır. Görüldüğü gibi burada kelimenin kök anlamına gereğinden fazla önem verilmekte ve kök anlamın bir nevi bağlayıcı olduğu iddia edilmektedir.

8. ESER ÜZERİNE ELEŞTİRİLER

Jeffery'nin çalışmasını, jürinin iki üyesinden biri olarak inceleyen Edinburgh Üniversitesi öğretim üyesi oryantalist Richard Bell, tez için yazdığı resmî raporda çalışmanın 'Kur'an'da yabancı kelimelere dair ilk elden bir tahlil çalışması olmadığı' üzerinde önemle durur. Bell'e göre, Jeffery bu çalışmada pek fazla linguistik değerlendirmelerde bulunmamış sadece konuya dair kendinden önce Müslüman ve çoğunlukla da Batılı bilim adamları tarafından söylenenleri derlemiştir. Bu nedenle de çalışma orijinal olma özelliğine sahip değildir. Bell'e göre, çalışmanın tek orijinalliği, kendinden önce bu konuda yazılmış, fakat dergi ve kitap sayfaları arasında dağınık şekilde bulunan çalışmalarını bir araya getirmiş olmasıdır.²¹

Tezin diğer jüri üyesi D. S. Margoliouth ise, Arapça'nın Sami dillerle ortak kelime hazinesine sahip bir dil olmasından ötürü bir kelimenin gerçekte Arapça'da var olan bir kelime mi, yoksa başka bir Sami dilden geçme mi olduğunu tespitin zorluktan söz etmektedir. Aslında o bir anlamda Jeffery'nin yaklaşımının pek fazla elle tutulur bir sonuca götürmeyeceği kanaatini de vurgulamaktadır.²²

Aslında 18. y.y.' dan başlamak üzere Sami dil araştırmalarına ve özellikle de Kur'an dilinin bu yöndeki tahliline büyük bir ilgi olmuşsa da, bu yaklaşıma yönelik çekinceler azımsanamayacak kadar önemlidir. Oryantalizmin en önemli isimlerinden olan Goldziher bile bu konuda bir kesinliğe ulaşmanın imkansızlığından söz ettiği yazısında, bu diller arasında 'gri bir alan' olduğunu ve köken tespit teşebbüsünün ise meyyesiz kısır bir iş olacağı kanaatini ifade eder.²³

Bütün bu olumsuzluklara rağmen gerek bu alandaki tahliller ve gerekse de Jeffery'nin bu çalışması popülaritesini pek fazla yitirmiş görünmüyor.

Buna bir örnek olarak Andrew Rippin'in daha yakın zamanda yaptığı bir çalışmasındaki ifade hatırlanabilir. Rippin, Jeffery'nin çalışmasını Kur'an'a filolojik yaklaşımda 'ana kaynak' olarak tasvir eder.²⁴ Oryantalistlerce hazırlanan *İslam Ansiklopedisi* ve diğer ansiklopedik çalışmalar incelendiğinde görülecektir ki, eser İslamî terimlerin incelenmesinde etimolojik tahlil ve tespitlerde ilk kaynak görevi görmektedir.

SONUÇ

Bu yazımızda Arthur Jeffery ve eseri hakkında bilgi vermeye, onun konuya yaklaşımının tahlil ve tenkidini yapmaya çalıştık. Hayatını incelerken Jeffery'nin teoloji eğitimi almış Methodist bir Hristiyan olduğunu gördük. Hindistan'da sömürgeci İngiliz ordusuna katılma teşebbüsünden de anlaşılacağı gibi, gayret-i milliyesi hayli ağır basan Jeffery, gerek Hindistan'da gerekse Mısır'da Hristiyan misyoner çevreyle birlikte

²¹ Bell'in orijinal raporu Edinburgh Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

²² Margoliouth, D. S. , (1939) 'Some Additions to Professor Jeffery's Foreign Vocabulary of the Qur'an' *The Journal of Royal Asiatic Society*, s.55.

²³ Jeffery, (1938) *Foreign Vocabulary*, s. 31 nin alıntıldığı şekliyle, Goldziher, (1872) 'Linguistisches aus der Literature der Muhammedanischen Mystik' ZDMG, XXVI s.766.

²⁴ Rippin, Andrew (2001) *The Qur'an Style and Contents*, s.XVI.

çalışmış ve bu birlikteliğini hayatının geri kalan kısmını geçirdiği Amerika'da da devam ettirmiştir. Bu tür bir dinî ve akademik alt yapıya sahip Jeffery'nin akademik çalışmalarında dinî hedef ve endişelerin bulunması doğal olsa gerektir. Nitekim Jeffery'nin bu gayret-i diniyesi bizzat yakın arkadaşları tarafından da yer yer ifade edilmiştir.

Bizzat eseri doktora unvanına liyakatini ölçmek için inceleyen Bell'in de ifade ettiği gibi, Jeffery'nin eseri orijinal bir bakış açısı getirmemekte, derleme bir mahiyet arz etmektedir. Kendinden önce dağılık şekilde duran ifadeleri bir araya getiren Jeffery'nin eserinde bazı dinî ve linguistik önkabullerle hareket ettiği gözlemlenir. Bu önkabullerin eserin akademik değerine hanel getirdiği muhakkaktır. Ancak bu alanda daha sonra herhangi bir çalışmanın olmaması eserin popülaritesini korumasında önemli rol oynamıştır düşüncesindeyiz.

Biz bu çalışmamızda eserin genel bir tahlil ve tenkidini yapmakla yetindik. Eserde Jeffery'nin Kur'an'daki yabancı kelimelere yaklaşımı hususunda özellikle üç nokta üzerinde durulması gerektiğine inanıyoruz.

Biricisi, eserin özellikle linguistik kritiğinin yapılması gereğidir. Kur'an'da yabancı kelimeler meselesi ilk etapta dil bilimin konusu içinde ele alınması gereken bir husus olduğundan özellikle mukayeseli Sami dil çalışmaları ve genel dil çalışmaları donanımı isteyen bir konudur. Etimoloji ve semantik çalışmaların bu konuya katkısı muhakkak ki azımsanamaz. Bu tür bilimsel donanımlardan yoksun bir yaklaşım muhakkak ki konunun bir şekilde farklı mecralara çekilmesine zemin hazırlayacaktır.

İkinci önemli nokta ise, eserin vermeye çalıştığı 'teolojik mesaj'ın iyi tahlil edilmesi gereğidir. Bu yazımızda yer yer değindiğimiz gibi eser her ne kadar linguistik bir konuyu almakta ise de aslında linguistik boyutta kalmayan teolojik ve polemik uzantılara sahip bir yaklaşıma sahiptir.

Üçüncü husus ise, eserin ve Kur'an'da yabancı kelimeler konusunun İslam âlemindeki yansımalarıdır.

Konunun önemli boyutlarını teşkil eden bu hususların üzerinde önemle durulması gerektiği kanaatini taşımaktayız.

BATILILARIN ALEVİLİK İLE İLGİLİ ÇALIŞMALARDA İSLÂM DIŞI ÖĞELERİ ÖNE ÇIKARMALARI

Melikoff'un Alevîlik'te Ali'nin Konumuyla İlgili
Tespitlerinde Seçmeci Ve Genellemeci Tavrı

İlyas ÜZÜM*

WESTERNERS' EMPHASIS ON THE HERETICAL ELEMENTS IN THE STUDIES ON THE ALAOUITE SECT

(Melikoff's Eclectic and Inclusive Attitude in the Assessments on the Position of Ali in the Alaoite Sect)

Irene Melikoff as a leading western figure who has gained a special status in the researches on Alawi issue, has attempted to solve the Alawi syncretism by only depending on Alawi sources. She, although quite aware of the fact that Alawi sources are the part and parcel of Islamic sources, deliberately has ignored Islamic faiths and motifs. Melikoff has claimed that Alawies ascribe transcendentness (holiness) to Ali by depending on some materials found in Alawi sources. But she has never taken those Alawi materials, which consider Ali as a simple saint and God as wholly transcendent, into considerations. As I have shown in our article, Melikoff has not analysed the materials that exist in Buyruk, Mankıname's and Alawi poems as a whole. Instead she has picked up only materials that would serve her own purpose. Such attitude cannot be considered as scientific let alone objective.

Kendi gelenekleri, ilim anlayışları ve geliştirdikleri metotlar çerçevesinde İslâmiyat alanında çok önemli çalışmalar yapan müsteşrikler, İslâm fırkaları alanında da birçok hatırı sayılır çalışmaya imza atmış, klasik "fırak", "nihal" ve "makâlât" türü kaynakların bazılarının edisyon kritiğini yapmış, günümüzde varlığını devam ettiren fırkaların bazı temel eserlerini bilim dünyasına kazandırmış, grupların doğuş ve gelişmeleriyle ilgili geniş perspektifli analizler ortaya koymuşlardır.

* Doç. Dr., TDV. İslam Araştırmaları Merkezi, ilyasuzum@hotmail.com

Bununla birlikte Batılı araştırmacılar "vak'a tespiti"ne yönelik olumlu ve faydalı çalışmalar yanında, kimi defa "açıklama ve yorumlama" konusunda aynı olumluluk ve yararlılıkla paralellik arz etmeyen yaklaşımlar sergilemiş, fırkaların İslâm dışı öğelerine özel ilgi göstermiş, bazı "zayıf" bağlantılardan hareket ederek, söz gelimi, bazı fırkaların "yitik Hristiyanlar" olduğunu ileri sürmüşlerdir. Aynı "sübjektif ve "yanlı" bakışlar, değişen mertebeye ve derecelerde Alevîlik ve Bektaşîlik çalışmalarında da (burada birbirine yakın bu iki yapı Alevîlik ortak terimi ile ifadelendirilecektir) kendini göstermiş, en azından bazı araştırmacılar Alevîlik'teki İslâm dışı inançlara ilişkin öğeleri öne çıkararak "İslâmî bağlantı"nın zayıf, yüzeysel ve gevşek olduğu fikrini işlemişlerdir.

Esas itibarıyla Alevîlik, on asırlık uzun geçmişe sahip olup geniş bir coğrafi alanı içine aldığı için tarihi arka plânından inanç yapısı ve temel ritüellerine kadar geniş açılımlara sahiptir. Bu tarihi olgunun ana dönüşüm noktalarını teşkil eden göçebe yahut yarı göçebe Türkmen oymaklarının Müslüman olması, bu Müslümanlığın Yesevîlik, Vefailik, Kalenderilik ve Haydarilik adlarıyla sufi kalıplarla gelişmesi, Anadolu ve Balkanlar'a yapılan göçler, Babailik Hareketi ve Babai Ayaklanması, Hacı Bektaş Veli ve Bektaşîliğin teşekkülü, Safeviyye Tarikatı ve Safevi Devleti'nin teessüsü, Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları, içe kapanış ve sessizlik süreci, modern dönem gibi başlıklarla Eski Türk dinî inanışları, Hurufî izler, Şîî tesirler gibi birçok boyuta sahip olup bu alanlarda geçmişten günümüze birçok çalışma yapılmıştır. Söz gelimi, Babailer İsyanı'na dair Vladimir A. Gordlevsky, Türk tarihi çalışmalarının önemli ismi Claude Cahen, Anadolu'nun İslâmlaşması konusundaki eserleriyle tanınan Speros Vryonis, Safevi Tarikatı ve bunun Şîî ve siyasi yapısı hakkında Vlademir Federovich Minorsky, Elke Eberhard, Jean Aubin, Hans R. Roemer ve Walther Hinz, Kızılbaş Ayaklanmalarıyla ilgili Hanna Sohrweide, Barbara Flemming ve Jean-Louis Bacque-Grammont'un çalışmalarına gönderme yapmak gerekir. Keza önemli incelemeleriyle Krisztine Kehl-Bodrogi, *Buyruk* hakkındaki çalışmasıyla Anket Otter-Beaujean, bazı farklı etnik yapıya mensup Alevî gruplara dair çalışmasıyla Peter Bumke, Martin van Bruinessen, Balkan ayağıyla ilgili Machiel Kiel, Bernard Lory, Alexandre Popovic, Clayer Nathalie ve bu alanda özel bir önemi olan Irene Melikoff mutlaka zikredilmelidir. Bazı eksiklikler bulunmakla birlikte Ali Yaman, konuyla ilgili bibliyografik eserinde, yabancı dilde kaleme alınmış 153 kitap, 269 makale adı kaydetmiştir.¹

Öte yandan bugün de Batı'da Alevîlik'le ilgili doktora çalışmaları bütün hızıyla devam etmektedir. Amerika, Fransa, İngiltere, Hollanda ve Almanya'daki bazı üniversitelerde konunun tarihi, mistik, siyasi, sosyolojik vs. yönleriyle ilgili pek çok çalışma yapılmaktadır. Bu çalışmaların arkasında hangi niyet ve emellerin bulunduğu ve gerçekte oryantalizmin temel işlevinin ne olduğu sorularının cevabı bu makalenin alanı ve amacı dışındadır. Fakat şu kadarını söylemek gerekir ki, bu çalışmaların bir kısmı konunun muhtelif boyutlarının aydınlanmasına önemli katkılar yaptığı gibi, bir kısmı da kasıtlı veya kasıtsız konuyu çarpıtan, anlamayı zorlaştıran ve gerisinde birtakım başka hedefler bulunduğu izlenimi veren yaklaşımlar içermektedir. İkinci gruba girenlere örnek olmak üzere Frederick W. Hasluck (ö. 1920) verilebilir. Balkanlar'da ve Anadolu'da Alevî muhitleri dolaşan, tekkeler üzerinde incelemeler yapan Hasluck, Alevî ya da Bektaşî geleneği mensuplarının Müslümanlık adı altında Hristiyanlık öğretilerini benimseyen kimseler olduğunu, Alevî-Bektaşî dergâhlarının da çoğunun geçmişteki

¹ Ali Yaman, *Alevîlik-Bektaşîlik Bibliyografyası*, Mannheim 1998, s. 261-316.

Hristiyan azizlerine ait mekanlar olduğunu iddia etmiştir.² John Kingsley Birge de konuyla ilgili kıymetli bir çalışma yapmış olmakla birlikte, zorlamalara giderek yedi noktada Bektaşîlik ile Doğu kilisesindeki uygulamaların çarpıcı benzerlik arz ettiğini ileri sürmüştür.³ İbrahim Arslanoğlu, bu çerçevede bazı örnekler üzerinde durarak Batılıların Alevîlik araştırmalarının, en azından bir kısmının arkasında bazı siyasi ve stratejik hesaplar bulunduğunu ortaya koymuştur.⁴

Bu makalede, gerek batı dünyasında gerekse ülkemizde Alevîlik araştırmalarında ismi ilk plânda aklı gelen Irene Melikoff'un, Alevîlik açısından merkezî öneme sahip olan Ali'nin kimliği ile ilgili tespitlerine değinilip kısaca değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Melikoff, kısa biyografisi itibarıyla, 7 Kasım 1917 yılında Petrograd'da (Rusya) doğmuştur. Babası petrol kralı bir Azerî, annesi ise Ukrayna asıllıdır. Bolşevik İhtilali'nden sonra Rusya'dan ayrılan ailesiyle birlikte Fransa'ya gelmiştir. İlk ve orta öğretimini Paris'te yapmıştır. Kültürlü ve varlıklı bir aileye mensup olan Melikoff, evdeki mürebbiyesinin İngiliz olmasından dolayı İngilizce'ye, aile içi konuşulan dil olması sebebiyle Rusça'ya, babasının dili olduğu için Türkçe'ye erken yaşlardan itibaren aşına olmaya başlamış, resmi dil olması bakımından da Fransızca'yı öğrenmiştir. Yüksek öğrenimini Paris Edebiyat Fakültesi'nde (Sorbonne) tamamlamıştır. Lisans diplomasından sonra akademik hayata intisap etmiş ve *La Geste Melik Danismend* (Paris 1960) adını taşıyan teziyle doktora derecesi almıştır.

Lisans ve lisansüstü çalışmalarında Jean Deny, Henri Masse ve Louis Massignon gibi hocalardan ders alan Melikoff, bilhassa Massignon'un da etkisiyle tasavvuf araştırmalarına ilgi duymuştur. Bu vesileyle Ömer Lütfi Barkan, Faik Reşit Unat ve Fuat Köprülü'den çok yararlanmış. Türk epik edebiyatı ile Türk-İslâm bîatını edebiyatı kendisine oldukça cazip gelmiştir. Önce *Ebû Muslimname* ile ilgilenmiş ve *Abu Muslim, le "Porte-Hache" du Khorassan dans la tradition epique turco-iranienne* (Paris 1962) adlı bir kitap kaleme almıştır. Giderek bu alanda derinleşmiş, 1968 yılında Strasbourg Türk Etütleri Enstitüsü direktörlüğüne atanmıştır. 1970 yılından itibaren *Turcica* adlı dergiyi neşretmeye başlamıştır.

1940 yılında ünlü matematikçi Salih Zeki'nin oğluyla evlenen Melikoff'un bu evlilikten üç çocuğu olmuştur. 1986 yılında emekli olan Melikoff'un kendi alanında kitap, makale ve tebliğ bazında birçok çalışması bulunmaktadır.⁵

Melikoff, Türk epik edebiyatından Alevîlik ve Bektaşîlik araştırmalarına nasıl gelmiştir? O, bu serüvenin arka plânını eserinin "Bir Araştırmanın Doğuşu" başlığında samimiyetle anlatır. Buna göre Umur Paşa, Emir Aydın, Melik Danışmend ve Ebû Müslim Horasanî üzerine yaptığı çalışmalardan büyük haz alan yazar, özellikle Horasanî üzerinde çalışırken "bir anlatıcının düzenlediği olağanüstünün, doğa üstüne ve mistik ögenin katılışına karıştığı, kendisine kutsallık veren menkıbesinden" büyük zevk almış,

² F. W. Hasluck'un etütleri, hanımı Margaret K. Hasluck tarafından derlenerek *Christianity and Islam under the Sultans* adıyla iki cilt halinde (New York 1973), bazı makalelerinin bir araya getirildiği Türkçe çeviri ise *Anadolu ve Balkanlar'da Bektaşîlik* (trc. Yücel Demirel, İstanbul 1995) adıyla yayımlanmıştır.

³ John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1994, s. 215-218.

⁴ Bk. İbrahim Arslanoğlu, "Alevîlik-Bektaşîlik ve Batılı Araştırmacılar", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Kış 2000, sy. 16, s. 101-113.

⁵ Melikoff'un biyografisiyle ilgili olarak bk. Server Tanilli, "Irene Melikoff", *Turcica*, XXI-XXIII, 1991, s. 9-12; ayrıca bk. aynı yazar, "Irene Melikoff Üstüne" (Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, trc. Turan Alptekin, İstanbul 1993 içinde), s. 9-13.

çalışmalarını bu alana kaydırmaya karar vermiştir. Bur çerçevede çalışmadan aldığı zevki yeniden yaşamak üzere *Menâkıb-ı Maktel-i Hüseyin'e*⁶ yönelip Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini incelemeye başlamış, ne var ki çalışmada beklediği hazzı yakalayamamıştır. Zira İranlılarda Hüseyin'in şehit edilmesi olayı bir "kendini feda edişi" yansıtırken, Türklerde ileride öcü alınacak bir yenilgiyi ifade ettiğini, nitekim onun haksız yere öldürülüşünün intikamını Ebû Müslim'in aldığını görmüştür.

Diğer taraftan yazar, *Menâkıb-ı Maktel-i Hüseyin* üzerinde çalışırken anlamı gözden kaçırın üstü örtülü tasavvufî bir dilin olduğunu fark etmiş, bu dilin de Ehl-i Sünnet dışı Türk İslâmlığı'nda bulunacağını, öncelikle de bunun Bektaşîlik olduğunu kestirmiş ve çalışmalarını bu alana yönlendirmiştir. Bu çerçevede Bektaşîlerle temasa geçmeyi planlamış, bir vesile bularak önce bir Bektaşî babasının evine gitmiş fakat yolun gizlilik ilkesini dikkate almadığı için istediğini elde edememiştir. Aradan çok geçmeden bir "Hacı Bektaş Gecesi" ilanı görmüş, önceki tecrübesinden de ders alarak daha uygun vasatlar bulmuş ve ilgili çevreyle yakınlık kurmada önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Artık iş mecrasına girmiş, gelişen temaslara bağlı olarak pek kısa süre sonra Hacı Bektaş Veli'nin türbesini ziyaret etmiş, ileri gelen bazı kimselerle görüşme imkanı bulmuştur.

Bu bağlantı ve görüşmelerinde Melikoff, kendi ifadesiyle, "Alevî aşkların dünyasını keşfetmiş", onların okuduğu nefesleri hayranlıkla takip etmiştir. Bunlardan "Sen Allah'ın aslanısın ya Ali" ifadesinin geçtiği bir nefes çok hoşuna gitmiştir. O dönemde karşılaştığı Feyzullah Çınar'a bir gün aynı nefesi tekrar okumasını teklif ettiğinde, aşık omzunu silkerek "Ya Ali, Allah'ın kendisidir" diyerek Derviş Ali'nin (XIX. Yüzyıl)' "Ben Ali'den gayri Tanrı bilmezem" mısrasının yer aldığı bir nefes okumuştur. Bu ifade, yine Melikoff'un deyişiyle, kendisinde "yıldırım çarpma etkisi" göstermiş, duygularını altüst etmiştir. Sünnî bilinen bir ülkede aşırı Şîî inançlarla birden karşılaşmış olmak onu hem şaşırtmış, hem de ilgisinin bu alana yoğunlaşmasına yol açmıştır.⁸

İşaret edilen olayın gerçekleştiği 1969 yılı sonundan itibaren, kendisini büyük ölçüde Alevîlik ve Bektaşîlik araştırmalarına veren Melikoff, bir taraftan konunun tarihi geçmişi ile doktriner yapısına ilişkin çalışmalara girerken, bir taraftan da bu kökene mensup kişi ve çevrelerle sıkı bir ilişki içinde bulunmayı sürdürmüştür.

Melikoff'un Alevîlik'le ilgili makale, tebliğ ve kitap çalışmaları nicelik bakımından azımsanmayacak bir sayıya ulaşmıştır. Alevîlik bibliyografyası hüviyetindeki eserlerle, kendi kitaplarının bibliyografyasında belli başlı çalışmaları takip edilebilmektedir. Bazılarına temas etmek gerekirse, o ilkin "Les Babas Turcomans contemporains de Mevlana" adıyla Mevlana'nın çağdaşı olan Türkmen babalarına dair bir tebliğ sunmuş (*Uluslararası Mevlana Seminerleri* (15-17 Aralık 1973), Ankara 1974, s. 268-274), daha sonra "Kızılbaş" kavramı ile Kızılbaşlığa ait çok önemli tespitler içeren bir makale hazırlamıştır ("Le Probleme Kızılbaş", *Turcica*, 6, 1975, s. 49-67). Konuyla ilgili bir diğer çalışması ise Paris'te bir eser içinde yer almıştır ("Notes sur les coutumes des Alevîs...", *Quand le crible etait dans la paille*, Pertev Naili Boratav anısına, Paris 1978, 273-280). Onun bir diğer çalışması ise Namık Kemal'in Bektaşîliğini irdeleyen bir yazı-

⁶ Maktel-i Hüseyin'lerle ilgi bilgi için bk. İlyas Üzüm, "Hüseyin (Literatür), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), XVIII, 523.

⁷ Derviş Ali'nin hayatı ve şiirlerinden örnekler için bk. İsmail Özmen, *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, Ankara 1995, IV, 379-386.

⁸ Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 15-17.

sı olup ("Namık Kemal'in Bektaşîliği ve Masonluğu") *Tarih ve Toplum* dergisinde yayımlanmıştır (Aralık 1988, s. 60-62). Anadolu'da Heterodoks İslâm adıyla başka bir makalesi ("L'İslam heterodoxe en Anatolie", *Turcica*, XIV, 1982, s. 370-395) ile yeniçeriliğin kaldırılmasından sonraki Bektaşîliğe dair diğer bir yazısı ("L'orde des Bektachis apres 1826") *Turcica*'da neşrolunmuştur (XV, 1983, 155-178). Alevîliğin Orta Asya'daki köklerine yönelik bir makalesi de ("Les origines centre-asiatiques du Soufisme anatolien") aynı dergide (XX, 1988, s. 7-18) basılmıştır. Keza Alevîlik'te çok özel yeri olan musâhiplik erkânı hakkında hazırladığı makalesi ("Recherche sur une coutume des Alevîs: "Musahip", Frere de l'Au-dela" (Bektachiyya, ed. Alexandre Popovic-Gilles Veinstein, İstanbul 1995, s. 75-84), Bektaşîlikte cem ayinine dair önemli bir yazısı ("La ceremonie du Ayn-i Djem (Anatolie centrale)" (s. 65-68) ile Bulgaristan'daki Alevîler hakkındaki gözlem ve değerlendirmelerinden oluşan diğer bir çalışması ("La communaute Kızılbaş du Deli Orman, en Bulgarie" (a.g.e., s. 401-411) aynı edit kitapta yayımlanmıştır.⁹

Melikoff daha sonra bu makalelerini derleyerek *Sur Les Traces Du Soufisme Turc* adlı kitapta bir araya getirerek basmış (İstanbul 1992), onun bu eseri *Uyur İdik Uyardılar* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilerek yayımlanmıştır (trc. Turan Alptekin, İstanbul 1993). Daha sonra araştırmalarını daha da derinleştiren Melikoff, "şaheseri" sayılabilecek *Hadji Bektach: un mythe & ses avatars* (Leiden, Bostan, Köln, 1998) adıyla bir kitap hazırlamış, bu eser *Hacı Bektaş/Efsaneden Gerçeğe* (trc. Turan Alptekin, İstanbul 1998) ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Ayrıca onun *Au Banquet des Quarante* isimli çalışması da İstanbul'da (2001) yayımlanmıştır. Melikoff *Hadji Bektach: un mythe & ses avatars* eserinin bibliyografyasında da kendine ait 30 dolayında çalışmasını sıralar.¹⁰

Bunların dışında Melikoff Alevîlik'le ilgili olarak dünyanın muhtelif ilim muhitlerinde birçok sempozyum, konferans ve panele katılmış, kendisiyle pek çok yayın kuruluşu görüşme yapmış, aralarında bu alanda önemli çalışmalarıyla tanınan Ahmet Yaşar Ocak'ın da bulunduğu öğrenciler yetiştirmiştir.

Melikoff'un Alevîlik ve Bektaşîlik hakkındaki çalışmalarına bakıldığında, onun konunun tarihi yönüyle de ilgilenmiş olmakla birlikte, daha çok doktriner yönüne ağırlık verdiği görülmektedir. Esasen yazarın bir siyasi tarihçi olmaktan çok kültür tarihçisi olduğu dikkate alınrsa bunu tabii görmek gerekir.

Gerek dünyada, gerekse Alevî camia içerisinde Alevîlik araştırmalarında Melikoff isminin saygın bir yeri olduğunu kabul etmek gerekir. Şüphesiz ki bu saygının arkasında, onun yıllarca titizlik içinde devam eden çalışma ve emeğinin büyük payı vardır. Öyle ki bugün bile ilerlemiş yaşına rağmen konuyla ilgili çalışmalarını devam ettirmektedir. Ancak şunu samimiyet içinde belirtmek gerekir ki -Batılı İslâm araştırmacılarının hiç değilse bir bölümünde görüldüğü üzere- Melikoff'un da bazı hassas konularda yeterince objektif davranmadığı, kullandığı malzemede seçmeci bir yol izlediği, özellikle kitabî İslâm'la çelişen malzemeye özel bir önem atfettiği müşahade edilmektedir.

Melikoff, esasında konuya objektif yaklaştığını, herhangi bir ön yargı olmaksızın Alevîliği anlamaya çalıştığını ifade eden güzel bir hatırasını nakletmektedir: 1986 yılında Strasburg'da "Hacı Bektaş ve İlişkili Zümreler Kongresi" sonrasında davetlilere

⁹ Melikoff'un çalışmaları hakkında geniş bilgi için bk. Ali Yaman, *Alevîlik-Bektaşîlik Bibliyografyası*, s. 301-302; ayrıca bk. Mürsel Öztürk, *Hacı Bektaş Veli ve Çevresinde Oluşan Kültür Değerleri Bibliyografyası*, İstanbul 1991, s. 71.

¹⁰ Bk. Irene Melikoff, *Hadji Bektach: un mythe & ses avatars*, s. 299-300.

bir "ayin-i cem" icrası yapılmış, bu esnada bir dostum bana "Şu gördüğünüz şeye inanıyor musunuz?" diye sorduğunda, "Ben bir araştırmacıyım, benim rolüm inanmak değil, gözlemek ve anlamaya çalışmaktır" diye cevap vermişim.¹¹ Ancak Melikoff'un çalışmalarını takip ettiğimizde bu rolüne sadık kalmaya çalışmakla birlikte, Alevîlik'teki İslâmî öğelere İslâm dışı öğeler kadar eğilmediği, "heterodoks unsurları" iştiha ile irdelediği, bütünsel bakışı terk ederek yanlı bir tutum sergilediği de görülmektedir.

Esas itibarıyla, Melikoff'un Alevîlik çalışmalarındaki yeri, onun konunun "senkretik" karakterinin açıklanmasına yönelik yaptığı katkı ve değerlendirmelerde gözüktür. Bu çerçevede Alevîliğin eski Türk inanışlarından, Şamanlık'tan ve Hurûflîlik'ten geçen öğelerle ilgili tespitleri son derece önemlidir.¹² Ne var ki o, senkretizmi çözümlerken İslâmî inanç ve anlayışlara yok denecek kadar az yer vermiştir. Söz gelimi, *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Veli*'nin muhteva tahliline girdiğinde, İslâm öncesi inanç ve sembollerle ilgili uzun tahlillerde bulunduğu halde, İslâmî öğelerle ilgili olarak benzer tahlil denemelerini esirgemiştir. "İslâmî çerçevenin *Vilâyetnâme*'de yer alan bütün olayları kuşattığı" itirafında bulunmakla birlikte, hiçbir detaya inmemiş, sadece birkaç cümle ile İslâm'ın dış görünüşüne saygı ile birlikte kuralların pek önemsenmediğini bir iki örnekle zikretmiştir.¹³ Oysa yapılan bir çalışmada, *Vilâyetnâme*'de aşkın bir Tanrı inancı, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve Kur'ân'ın hak kelam olduğu, birkaç müphem ve kısmen farklı bazı kayıtlarla birlikte ahiretin gerçekliği gibi temel İslâmî inançların hemen hemen aynen benimsendiği, İslâmî ibadetler bakımından ise müphemlik ve çelişkilerin daha fazla olmakla birlikte ağırlıklı olarak bir dereceye kadar olumlu bir bakışın söz konusu olduğu, örneğin Hünkar'ın abdestsiz yere basmadığı, hac farızasını yerine getirdiği gibi ifadelerin yer aldığı ortaya konulmuştur.¹⁴

Temelde, Melikoff'un çalışmaları –elbette hemen her çalışma gibi- çeşitli bakımlardan değerlendirmeye tabi tutulabilir. Fakat burada çok belirleyici bir nokta üzerinde durulacaktır: Onun doktriner yapıdan bahsettiği yerlerde, farklılıklara dikkat çekmeden, genellemeci bir eda ile Alevîlik'te "Ali'nin Tanrı yerine konduğu ya da ona tanrısalık verildiğine" ilişkin tespitleridir. Bu tespitin nereye kadar doğru olduğuna ve Alevî kaynaklarının nasıl bir tutum sergilediğine değinmek zorunluluk arz etmektedir.

Önce Melikoff'un bu konudaki tespitlerine yer vermek gerekir. Yazar, bu konuyu eserlerinin çeşitli bölümlerinde –münasebet düştükçe- ele alır. Ona göre bu Alevîliğin en temel özelliklerinden birisidir. Bunu Alevîliğin mahiyetine dair onun şu ifadesinde açıkça görmek mümkündür: Bektaşî (Alevî) senkretizmi (karışım) çözümlenecek olursa, her şeyden önce sûfî ve On İki İmam temelli Şîî bir görünüş altında, ruhun beden göçü ve hatta bazen tenasüh, yani ruhun sürekli dolaşımı inançlarına Ali'nin tanrısalığı görüşü karışmış aşırı Şîî inançların da gelip katıldığı, Hurûflîliğin kabalistik (Tevrat gelenekli) ve antropomorfik (insan nitelikli) öğretileri ortaya çıkar.¹⁵

Benzer düşünceleri Kızılbaşlığın ana mahiyetini ortaya koyduğu yazısında da müşahade edilir: Kızılbaşlık, ilk Safevilerin kırmızı bir serpuş giyen taraftarlarını adlan-

¹¹ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 18.

¹² Bu öğelerle ilgili geniş bilgi için bk. Melikoff, *a.g.e.*, s. 151-166; aynı yazar, *Efsaneden Gerçeğe*, s. 131 vd.

¹³ Melikoff, *Efsaneden Gerçeğe*, s. 132.

¹⁴ İlyas Üzüm, *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Veli'ye Göre İslâmî İnanç ve İbadetler*, I. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1999), s. 390. Ayrıca bk. aynı yazar, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevîlik*, İstanbul 2002, s. 38 vd.

¹⁵ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 23.

dırmada kullanılan ve başlangıçta siyasi olan bir deyim olup, bu deyim ilk Safevîlerin dinî propagandaları sonucu, temelde On İki İmam inancına bağlı kalmakla birlikte tecelli, tenasüh inançları ve bizzat Ali'nin tecessümü sayılan Safevî hükümdara tapınış (onlara bir tür ilahlık atfetme) ile birleşerek aşırı Şîîliğin bütün ayırıcı niteliklerini ortaya koyan Türkmen bir Şîîlik biçiminin adı olmuştur.¹⁶

Yazar aynı konuya değindiği bir başka yerde, Alevîlerin konar göçer topluluk olduklarını, konar göçerlerde hayatın mevsimlere ve doğal güçlerle, hayat kaynağı olması sebebiyle güneşe bağlı olduğunu, eski Türklerin tanrısının Gök Tanrı olduğunu, bunun Müslüman bir ada bürünerek Ali ismini aldığını söyler ve buna şaşmamak gerektiğini ifade eder.¹⁷

Melikoff, Ali'nin Müslüman bir adla Gök Tanrı olarak anılması gerçeğine zaman zaman Tanrı'nın Ali adı ile insanoğluna tecellisinin de eklendiğini belirtir. Ona göre Ali, yerine göre peygamberlerde, imamlarda ve asıl Ali'nin kendisinden, sonuç olarak da doğrudan doğruya ulûhiyetten başkası olmayan Hacı Bektaş Veli'de tecelli edebilir.¹⁸

Yine o şöyle der: Alevîlik'te Ali olgusu derinleştirilmeye çalışılırsa, bunun bir güneş tanrısallığı olduğu görülür. Ali görülmesi için dua edilen, 'doğan gün'le özdeşleştirilmiştir. Bu da bizi eski Türklerin Gökyüzü Tanrısı, Gök-Tengri'ye götürür.¹⁹

Melikoff, "Anadolu Sûfilîğinin Orta Asya Kökenleri" başlıklı yazısında aynı hususu tekrarlar: "...Fakat burada her şeyden önce bir güneş inancının kalıntısını görmek gerekir: Ali, İslâmî bir cila altında bir güneş tanrısallığını, eski Türklerin Gök Tengrisi'ni temsil etmektedir."²⁰

Melikoff, cem ayinini kısaca anlatırken de aynı konuya değinir. "Bundan sonra, oluşunda çok şeylerin geçtiği Mirac'a geçilir. Aşık-ozan Peygamber'in miracını anlatan "miraçlama"yı okur. Muhammed, önce, kendisine yolu kapatan bir aslana rastlar. Peygamberlik yüzüğünü onun ağızına atar. Daha sonra Ali yüzüğü kendisine verdiğinde, aslanın Ali olduğunu anlayacaktır. Sonra Peygamber, Tanrı'nın tahtına varır. Perde arkasından bir ses işitir, bu ona Ali'nin sesini çağırıştır. Perdeyi aralar ve Taht'ta Ali'yi görür. Ona: "Ey Ali, anandan doğduğunu görmeseydim, sana Tanrı diyecektim. Sana ulaştım ama sırrına varamadım" der. Sonunda Peygamber Kırklar Meclisi'ne varır..."²¹

Şu ifadelerinde ise bu tespiti daha da detaylandırır: "Allah, insanı kendi benzeri olarak yaratmıştır. Ancak Tanrı, madde dışı bir kavram olduğundan, yaratan ve yaratılan arasında kaçınılmaz olarak üçüncü bir öge gerekir. Bu üçüncü öge, Allah'ın tecellisi ve mazharı olarak biçimlenen Tanrı'dır. O da "Hüsn-i Mutlak"ı, yani insan güzelliğinin onun bir benzeri olarak yaratıldığı ilâhî güzelliği temsil eden Ali'dir. Ali bunun için cemel timsalidir... Allah'ın nuru, bütün alemlerde tecelli eder. Ali bu tecellilerin en yükseğidir. İlahî nurun eksiksiz mahzarıdır..."²²

Bulgaristan'da Deli Orman Bölgesi Alevîleri'yle görüşen ve gözlemlerini kaydeden Melikoff, ilgili yazısında, "Bulgaristan Kızılbaşları'nın inançları, Türkiye Alevîle-

¹⁶ A.g.e., s. 54.

¹⁷ A.g.e., s. 30.

¹⁸ A.g.e., s. 40.

¹⁹ A.g.e., s. 44.

²⁰ A.g.e., s. 152.

²¹ A.g.e., s. 46.

²² A.g.e., s. 111.

ri'ninkinden farklı değildir. Ali'nin tanrısallığına inanır, On İki İmam ve Kerbelâ şehitlerine dinî bir saygı gösterirler. Sûflük cılası altında bir güneş inancının kalıntısı apaçık görünür durur"²³ der. Görüldüğü gibi yazar burada gayet açık ve kesin olarak hem Anadolu'daki Alevîlerin hem de Bulgaristan'dakilerin Ali'nin tanrısallığına inandığını ifade etmektedir.

Melikoff, aynı konuyla ilgili olarak Derviş Ali'nin²⁴ (XIX. Yüzyıl):

"Yeri göğü yaratan/ Men Ali'den gayrı Tanrı bilmezem" sözüne yer vererek bunu ilk defa işittiğinde kendisini alt üst ettiğini belirtir.²⁵

Başka bir yerde şöyle der: "Anladım ki Ali bir güneş tanrısallığının belirmesidir. Nitekim Ali, köylerde doğan güneşle özdeşleşmekte ve doğuşunda ona dua edilmektedir. Güneş saygı ögesidir: Güneşe karşı işenmez. Ali'nin simgesi olan hayvanlar da güneş bağlantılıdır. En üst düzeyde güneş simgesi, aslan; Feniksle karışmış bir güneş simgesi olarak turna, aynı şekilde güneşle bağlantılı simge olarak koç... Böylece Ali göğün ve yıldırımın Tanrısı olarak belirmektedir. O, hem Tengri, hem Zeus'tur."²⁶

Görüldüğü gibi Melikoff hiçbir ihtiyat ifadesi kullanmaksızın Alevîlerin Ali'ye tanrılık yahut tanrısallık atfettiğini birçok kez söylemektedir. Bunu, Alevîlerin bazen Ali'yi "Tanrı" yerine koyduğu, bazen ona "tanrısallık" atfettiği, bazen Ali'yi "Tanrı'nın tecellisi" olarak gördükleri gibi ifadelerle ortaya koymaktadır. Bu makale, Melikoff'un bu konudaki malzemeyi bütün olarak görmek yerine "seçmeci" bir yol izlediğini göstermeye matuf olduğu için, bu farklı kullanımlar arasındaki ayırma –çok önemli olmasına rağmen- hassasiyet gösterilmemiştir. Esasında Alevîliğin doktriner karakteriyle uğraşanlar, bulguları "bütüncül" bir gözle incelediklerinde Alevîlik'te Tanrı kavramının önemli ölçüde, yüzeysel bir vahdet-i vücut telakkisiyle irtibatlı olduğunu görür. Burada konuyu bu açıdan tahlil etmeksizin, yazarın yaklaşımının iki yönünü de yansıtmak üzere "Ali'ye tanrılık yahut tanrısallık atfetme" ifadesi tercih edilecektir.

Melikoff'un, Alevîlik'te Ali'nin konumuna ilişkin tanrılık yahut tanrısallık yüklem ile ilgili tespitleri ne olursa olsun, şu mutlaka ifade edilmelidir ki, gerek Alevî literatüründe gerekse Alevî kökenden gelen kimselerle yapılan görüşmelerde bu anlayışı destekleyen sınırlı malzeme bulunmakla beraber malzemenin bütünü asla bundan ibaret değildir. Diğer bir deyişle, Ali'nin tanrılığı ya da tanrısallığı konusunda Alevîliğin temel kaynaklarına bakıldığında ve Alevî kitleye mensup kimselerle görüşüldüğünde bu tespitle bağdaşmayan çok zengin bir malzemenin bulunduğu; dolayısıyla Melikoff'un bu konuda sübjektif davrandığı, malzemelere seçmeci bir tavırla yaklaştığı, genellemeye giderek aşırı tutum sergilediği görülmektedir.

"Alevîlik'te Allah inancı" ve "Alevîlik'te Ali'nin konumu" bu makalenin doğrudan konusu olmamakla beraber, Melikoff'un belirtilen tespitinin ve bu tespitin genellenerek verilmesinin doğruluk derecesine değinmek gerekir.

Öncelikle şu söylenmelidir ki, Alevîliğin kültürel kaynakları sınırlı oranda "Ali'nin tanrılığı ya da tanrısallığına" yönelik gönderme yapmakla birlikte, ağırlıklı anlayış Ali'den ilişkisiz "aşkın bir Tanrı inancının bulunduğu ve Ali'nin de O'nun velisi" olduğu

²³ A.g.e. s. 144.

²⁴ Derviş Ali'nin bu şiirinin ilk kıtasını İsmail Özmen şöyle vermektedir: Yeri göğü arşı kürsü(yü) yaradan/ Men Ali'den başka Tanrı görmedim/ Yaradup kulunun kismetin veren/ Men Ali'den başka Tanrı görmedim (Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, IV, 379.

²⁵ Melikoff, Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe, s. 45.

²⁶ A.g.e., s. 54-55.

istikametindedir. Yukarıda geçtiği üzere, Melikoff bu tespitinde bazı dayanaklara tutunmaktadır. Bunlardan ilki "cem" ayini sırasında Hz. Muhammed'in miraca çıktığında Hakk'ın divanında Ali'yi gördüğüne yönelik ifadesidir. Mehmet Eröz'ün de Ali'nin Tanrı kabul edildiğine delil gösterdiği bu olay,²⁷ Alevîliğin en esaslı kaynağı olan *Buyruk*'ta iki yerde zikredilmektedir. Hemen ifade etmek gerekir ki buradaki anlatımların zahiri, bu hususu açık bir biçimde teyit edici nitelikte değildir. Çok muhtemelen Melikoff, bu sebeple olaya temas ederken Muhammed'in miraçta Ali'yi Tanrı makamında gördüğünü belirtip geçmiş, ne bu ana kaynağa ne de başka bir esere atıf yapmıştır. *Buyruk*'taki iki iktibastan ilki, eserin hemen başında yer alan "Kırklar Cem'i" başlığında yer almaktadır:

"Hz. Muhammed bir sabah erken(den) miraca gidiyordu. Ansızın yoluna bir aslan çıktı. Aslan üzerine kükremeye başladı. Muhammed ne yapacağını şaşırды. Birden bir ses duydu: "Ey Muhammed, yüzüğünü aslanın ağzına ver." Muhammed söyleneni yaptı. Aslan nişanı alınca sakinleşti. Muhammed yoluna devam etti. Göğün en yüksek katına erişti. Orada dostuna kavuştu. O'nunla doksan bin söz konuştu. Bunun otuz bini şeriat üzerine idi, insanlara indi. Kalan altmış bini ise Ali'de sır oldu. Cennet'te Hz. Muhammed'e bal, süt ve elmadan oluşan bir yemek geldi..."²⁸

İkinci iktibas ise cem ayininin teferruatlı anlatımı demek olan "On İki Hizmet" başlığında yer almakta olup "Miraçlama" adıyla da anılan dizelerde dile getirilmektedir (şirde düzeltme yapılmamış, ifadeler aynen korunmuştur):

"Geldi Cebrail çağırды, Hak Muhammed Mustafa
Hak seni miraca ister, davete kadir Hüda
Evel emanet budur ki, piri rehber tutasın
Kadim-i erkana yatıp, Hak buyurdu vedduha
İmdi senden el tutayım, ahi, anda Cebrail
İki gönül bir ediben yürüdüler dergaha
Vardı dergah kapusuna, gördü bir aslan yatar
Aslan anda hamle kıldı, başa koştur bir fena
Buyurdu sırr-ı kainat, "Korkma sen habibimsin, dedi
Hatemin ağzına verdi ki, aslan ister nişane
Hatemin ağzına verdi, aslan anda sakin oldu
Muhammed'e yol veriben aslan gitti nihane
Vardı Hakkı tavaf etti, ewel bunu söyledi
Ne yeğin şîrin var imiş, hayli tavr etti bana
Eğliben secde etti, eşîğin kiblegâha
Doksan bin kelam danıştı iki gönül dostuna
Ayak üzerine kalktı, ümmetini diledi
"Ümmetine rahmet olsun" dedi, anda Kibriya
Kudretten üç hon geldi, sütü, elma, baldan aldı..."²⁹

Görüldüğü gibi ana kaynaktaki bu iki iktibasta, "Ali'ye tanrılık ya da tanrısallık" atfeden açık hiçbir kayıt bulunmamaktadır. Ancak "Hakk'ın divanında perde açıldığında Muhammed'in Ali'yi gördüğü, böylece de Alevîlik'te Ali ile Hakk'ın yahut Tanrı'nın aynileştirildiği" fikri, belki belli dönem ya da bölgelerde bir biçimde tasavvur edilmiş

²⁷ Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlik*, İstanbul 1977, s. 222-223.

²⁸ *Buyruk* (nşr. Fuat Bozkurt), İstanbul 1982, s. 7.

²⁹ *A.g.e.*, s. 163-164.

olabilir. Ancak bunun hakim bir anlayış olduğunu –en azından kaynaklar çerçevesinde- söylemek mümkün görünmemektedir. Kaldı ki *Buyruk*'ta Ali'nin tanrısallığına işaret eden tek bir kayıt bulunmakta olup,³⁰ öteki pek çok kayıta hakim bir telakki olarak her çeşit beşerî özelliğin ötesinde aşkın bir Tanrı anlayışını işleyen, söz gelimi, O'nun gücü sonsuz, bağışlayıcı, hikmet sahibi, yaratıcı, kudret sahibi gibi vasıflarla anan onlarca ifade yer almaktadır.³¹

Yerine göre çok detaya ait bir konuda bile –haklı olarak- kaynak gösteren Melikoff'un, Alevîliğin en temel karakteristiğinden birini oluşturduğunu söylediği "Ali'nin Tanrı yerine konduğu ya da ona tanrısallık verildiği" gibi çok önemli bir iddiasında, klasik Alevî kaynağı olan *Buyruk*'a yer vermemesi ilmî açıdan toleransla karşılanabilecek bir durum arz etmemektedir.

Diğer taraftan Melikoff'un söz konusu temel iddiasıyla ilgili olarak tutunduğu bir başka dayanak da Alevî edebiyatından bulduğu birkaç örnektir. Esasen deyişlerin Alevîliğin en önemli kaynaklarından biri olduğunda şüphe yoktur. Ne var ki yazar, bu malzemeyi bir bütün halinde inceleyip Ali'nin konumuna ilişkin yaklaşımları "seçmecî bir tavra girmeksizin" değerlendirme yönüne gitmemiş, iddiasını destekleyen birkaç örneği genelleyerek adeta "Alevî şiirlerinin tümünde Ali'nin tanrılığı ya da tanrısallığı ihtilafsız, genel geçer nitelikli bir anlayış imiş" gibi sunmuştur. Bu edebiyatın en büyüklerinden sayılan, söz gelimi, Hataî ile Pir Sultan'ın deyişlerine çok kabaca bakıldığında bile iki tür şiirler bulunduğu kolayca görülmektedir. Meselâ Şah İsmail Hataî'nin şiirlerinde Tanrı, ezeli, ebedî, yaratıcı, vahyedip kitap gönderen gibi genel İslâmî anlayışa uygun özelliklerle anlatılırken³² sayıları sınırlı da olsa Ali'ye tanrılık atfeden şiirlere de rastlanmaktadır.³³

Alevîliğin en büyük şairlerinden biri olduğu muhakkak olan Pir Sultan Abdal'ın deyişlerinde de durum aynıdır. Bu konuda müstakil bir inceleme bulunduğu için daha net şeyler söyleme imkanı vardır. Şöyle ki, şairin 430 kadar deyişinin yer aldığı *Pir Sultan Abdal Divanı*'nda (İstanbul 1994) Tanrı anlayışı bakımından bütün şiirler gözden geçirilmiş, şairin Tanrı'yı Hak (198), Allah (101), Kadir Mevla (19), Hüda (9) ve diğer bazı isimlerle (16) olmak üzere 350'ye yakın defa andığı, –yüzeysel nitelikte olmakla birlikte- O'nu yaratıcı, her şeyi bilen, gınâ sahibi, hidayet eden, rahîm, cömert, bağışlayıcı gibi hâkim İslâmî anlayışa paralel özelliklerle zikrettiği, buna mukabil on kadar yerde de O'nu Ali'yle ilişkilendirerek Ali'ye bir tür tanrılık veya tanrısallık atfettiği görülmüştür. Ayrıca çalışmada aradaki çelişkinin sebeplerine değinilmiştir.³⁴

Melikoff'un, Alevîlik'te "Ali'ye tanrılık veya tanrısallık verildiği" istikametindeki görüşünü dile getirdiği bir başka tutamak da Bulgaristan Alevîleriyle yaptığı görüşmelerdir. Yazar, 1983 ve 1985 yıllarında Kuzey Bulgaristan'a gitmiş, Sevar ve Midrova köylerinde bulunmuş, kendisine bir zakir rehberlik etmiştir. Daha sonra bu gezi notlarını makale olarak yayımlamış; burada da yine genellemeci bir tavır sergileyerek "Deli Orman Bölgesi Alevîleri'nin Ali'nin tanrılığına ya da tanrısallığına inandıklarını" belirt-

³⁰ *Buyruk*, s. 11.

³¹ Mesela bk. A.g.e., s. 136-137.

³² Örnekler için bk. Şah İsmail Hataî, *Divan (Şah İsmail Hatayî ve Anadolu Hatayîleri)* içinde, nşr. İbrahim Arslanoğlu, İstanbul 1992, s. 159-160.

³³ Bk. A.g.e., s. 151.

³⁴ Geniş bilgi için bk. İlyas Üzüm, "Pir Sultan Abdal'ın Tanrı Anlayışı", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (Güz 2000, sy. 15, s. 133-153); ayrıca bk. aynı yazar, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevîlik*, s. 86-121.

miştir. Tam bir saha çalışması niteliği taşımayan bu çalışmasında -konuyla ilgili başka eksiklik ve yanlışlıklar bir tarafa- onların "Ali'nin tanrılığına ya da tanrısallığına inandıkları" şeklindeki hükmü, yine ifade etmek gerekir ki objektif ve sağlıklı bir tespit değildir. Zira Melikoff'un gittiği köyleri de kapsayan bir saha çalışmasında 29 kişi ile derinlemesine yapılan görüşmelerde "Ali'yi algılama" biçimi de gündeme getirilmiş ve şu sonuçlar ortaya çıkmıştır:

- a) Ali'ye tanrılık atfedenler: 10 kişi (%34,4)
- b) Ali'ye tasavufî anlamda velayet atfedenler: 11 kişi (%37,9)
- c) Ali'nin siyasî anlamda velayetini öne çıkaranlar: 2 kişi (%6,8)
- d) Ali'yi tarihî kişiliğine uygun biçimde algılayanlar: 2 kişi (6,8)
- e) Ali hakkında kanaat oluşturamamış yahut kanaatini paylaşmak istemeyenler:

4 kişi (%13,7)³⁵

Görüldüğü gibi Melikoff'un iddia ettiği şekilde Deli Orman Bölgesi Alevîleri'nin tümü Ali'ye tanrılık yahut tanrısallık atfetmekte olmayıp bu, bütün içinde sadece sınırlı bir kesimi teşkil etmektedir.

Yine Melikoff, aynı konuyla ilgili olarak Ali telakkisinde güneş tanrısallığının izleri olduğunu söylemektedir. Oysa Ali'in Alevî kültüründeki sembollerine bakıldığında "aslan" sembolünün güçlü bir şekilde vurgulandığı gözükmektedir. Ali "Tanrı'nın aslanı", "Haydar-ı kerrâr"dır. Bu ise tamamen İslâmî bir sembol olup onun yiğitliğini, korkusuzluğunu, kahramanlığını temsil etmektedir. Onun Hayber Kalesi'nin fethinde Hz. Muhammed'in övgüsüne mazhar olduğu kaynaklarda mevcuttur.³⁶

Öte yandan şunu da ifade etmek gerekir ki, bir Alevî vakfı tarafından yapılan inanç önderleri toplantısında, "Alevî İnançları" konulu oturum düzenlenmiş, burada söz alıp inançlarını açıklayan 20 dolayındaki Alevî dedesinin hiçbiri Melikoff'n tespitleri doğrultusunda açıklama yapmamış, aksine Alevîliğin hakim İslâmî anlayışta olduğu şekilde "Allah'ın birliğine, Ali'nin de velayetine inandıkları" istikametinde düşünceleri ileri sürmüşlerdir.³⁷

Günümüzde Alevî toplumunun Tanrı inancını tespit etmeye yönelik çalışmalarda, içeriği çözümlenmemiş olmakla birlikte, toplumun %96,7'sinin Tanrı'ya inandığı tespiti yapılmıştır.³⁸ Ayrıca, kişisel görüşme ve gözlemlerimizde gerek Alevî ileri gelenleri, gerekse sıradan talipler arasında aşkın bir Tanrı anlayışına sahip olanların ağırlıklı olduğu tespit edilmiş, Ali'ye tanrılık verenlere hemen hemen hiç rastlanmamış, tanrısallık verenlerin ise bunu yüzeysel biçimde "vahdet-i vücut" anlayışı doğrultusunda temellendirmeye çalıştıkları görülmüştür. Bu sonuçlar da esas itibarıyla, Melikoff'un tespitlerinin tek yönlü, seçmeci ve genellemeci olduğunu göstermektedir.

SONUÇ

İlim dünyasında Alevîlik araştırmalarının en önemli isimlerinden biri olan Melikoff'un, Alevîliğin doktriner yönüyle ilgili çok önemli çalışmalar gerçekleştireti

³⁵ İlyas Üzümlü, *Ne Heybeli Ne Torbalı/Günümüz Bulgaristan Alevîleri* (Henüz basılmamış çalışma), İstanbul 1999, s. 49.

³⁶ Msl. bk. Buhârî, "Cihâd", 102, 121; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 32-35. Ayrıca Ali'ye aslan anlamına gelen "esed" veya aynı anlamda "haydar" denildiği ile ilgili bilgi için bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mü'minlerin Emiri Hz. Ali*, İstanbul 1978, s. 12.

³⁷ Bk. Cem Vakfı Anadolu İnanç Önderleri Birinci Toplantısı, İstanbul 2000, s. 114-147.

³⁸ Bk. Ali Aktaş, "Kent Ortamında Alevîlerin Kendini Tanımlama Biçimleri ve İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açısından Değerlendirilmesi", *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1999, s. 465.

Alevî senkretizmini çözümlenmeye dönük ciddi katkılar yapmasına rağmen, bu senkretizmin çok önemli bir unsurunu teşkil eden İslâmî öğeler hakkında büyük ölçüde ilgisiz kaldığı görülmüştür

Başlıca Alevî kaynakları niteliğindeki Vilâyetnâmeler, deyiş ya da nefesler ile *Buyruk*'ta aşkın bir Tanrı anlayışının aşıkâr biçimde ifadelendirilmesine dair malzeme ile yine aynı kaynaklarda daha sınırlı ve zayıf bir dokuda yer alan "Ali'ye tanrılık yahut tanrısalılık" atfeden malzemedeki, ilkiyle ilgili olanları neredeyse tamamen görmezlikten gelmiş, ikinci tür malzemeyi ise genelleyerek işlemiştir. Öyle ki Alevîliğin en temel karakteristiğinden birinin Ali'ye böyle bir özellik yüklemek olduğunu ifade etmekten geri kalmamıştır. Gerek Alevî literatüründeki malzemeyi, gerekse Alevî kesime mensup insanların kanaatlerini farklılıkları ve çelişkileriyle "bir bütün halinde" ele alıp değerlendirmeye gitmek yerine, seçmeci ve genellemeci tutum takınmış olması, onun meseleye sübjektif yaklaştığı vakiasını ortaya çıkarmıştır.

Ömrünün otuz yılı aşkın bir bölümünü Alevîlik çalışmalarına hasreden ve gerçekten bu alandaki çalışmalara dikkate değer katkı yapan Melikoff'u bu katkılarından dolayı takdir etmek ne kadar zaruri ise, Alevîliğin doktriner yönüyle ilgili çok önemli bir hususu seçmeci ve genellemeci bir yol izleyerek çarpıtması dolayısıyla eleştirmek de o kadar zorunlu olsa gerektir.

KUR'ÂN-I KERÎM ÂYETLERİNİN TERTÎBİ HAKKINDAKİ ORYANTALİST SÖYLEME GENEL BİR BAKIŞ

İsmail ALBAYRAK*

A GENERAL OUTLOOK FOR ORIENTALISTIC DISCOURSE ON THE CHRONOLOGY OF THE QUR'AN

Late Nineteenth and the first half of the twentieth centuries of Western literature on the Qur'an mainly concentrate on two issues. The first group try to seek to trace the influence of Jewish and Christian ideas on the Qur'an while the second group pay more attention to the reconstruction of the chronological order of the Qur'an. This article deals with mainly on the most important figures in the West whose works are still being read in the Universities. Theodor Nöldeke, Hartwig Hirschfeld, Richard Bell can be mentioned among these wellknown Western students of İslam. Having disclosed their dissatisfaction with tradition, and acknowledged their exclusive reliance on the Qur'an, they developed different kinds of Qur'anic order. Although Nöldeke was the pioneer of the other two, they went further and rejected the unity of the Qur'anic surahs. Consequently, in contrast to Nöldeke's overall scheme they preferred a chronological order which are limited exclusively to the passages of the Qur'an rather than surahs. Nonetheless, there are also differences between these two. The difference between Hirschfeld and Bell lies in their concept of the history of the Qur'an. While Hirschfeld focused on the dogmatic concern of Qur'anic passages, Bell tried to analyse from several aspects to order Qur'anic passages. This article displays their similarities and differences together with the conclusion they have reached.

Kur'ân-ı Kerîm'in sûreleri ve âyetlerinin tertîbiyle ilgili klasik ve modern usûl kitaplarımız bize çok detaylı bilgiler vermektedir. Özellikle Kur'ân âyetlerinin tertîbinin tevkîfîliği konusunda İslâm ümmetinin âlimleri arasında icma vardır.¹ Kısaca, âyetlerin

* Yrd.Doç.Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, albayrak@sakarya.edu.tr

¹ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut-Şam: Dâr-u İbn Kesîr-Dâru'l-Ulûm'i-İnsâniyye 1993; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara: TDV 1985, 56; Davut Aydüz, *Kur'ân'a Dair İncelemeler*, İstanbul: Nil Y. 2000, 103-108; Subhi

sûreler içindeki düzeni tamamen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bildirmesiyle gerçekleşmiştir; bu nedenle konuyla ilgili farklı bir tasarrufa kimsenin yetkisinin olmadığı belirtilmiştir. Şâyet inen Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından düzenli bir şekilde hem namazlarda hem de özel görüşmelerinde okuduğu, vahiy kâtiplerine yazdırdığı ve çok sayıda sahabenin de bu âyetleri Allah Rasûlü'nden (s.a.s.) işittikleri gibi ezberledikleri göz önünde bulundurulursa, konu hakkında çok söylenecek sözün olmadığı açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Söz konusu durum Kur'ân'ın Batılı okurları arasında tamamen farklılık arz etmektedir. Bu makalede biz, oryantalist kültürde Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin tertibiyle ilgili görüşleri tasvîrî bir şekilde özetlemeye çalışacağız.

12. Asırda Latince çevirisiyle² Kur'ân-ı Kerîm'le tanışma imkânı bulan ve son iki asırda onunla ilgili sayısız literatür ortaya çıkaran Batılı araştırmacılar için durum tamamen farklıdır. Edward Said'in ifadesiyle ötekini tanımlama gayreti olarak gördüğü oryantalist faaliyetlerini³ Kur'ân-ı Kerîm çalışmalarında özetleyecek olursak iki konu üzerinde yoğunlaştığını söyleyebiliriz; i. Kur'ân-ı Kerîm'in kökenini⁴ bulma girişimi ki, çoğunlukla Yahudi araştırmacılar her zaman Kur'ân-ı Kerîm'i Yahudi geleneğinin bir ürünü olarak görmüştür, Hıristiyan yazarlar da tabîi olarak (genelde iki grup birbirlerine tepki göstererek maalesef Kur'ân-ı Kerîm'i bir savaş alanına çevirmişlerdir) Kur'ân-ı Kerîm'in ana temasını Hıristiyan kültürünün oluşturduğunu belirtmişlerdir.⁵ ii. Kur'ân-ı Kerîm'in mevcut düzenini ne sûre ne de âyetler bazında yeterli görmekteyler. Bu nedenle kendilerine göre Kur'ân-ı Kerîm'i daha anlamlı bir hâle getirebilmek için(!) büyük bir oryantalist gürûh Kur'ân-ı Kerîm'i yeniden şekillendirme çabasına girişmiştir. Klasik oryantalistin yaşayan örneklerinden birisi olan A.T. Welch bu tür Kur'ân-ı Kerîm çalışmalarının Batı'da önemli bir yeri işgal ettiğini söylemektedir.⁶

→

Sâlih, *Mebâhîs fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-İlm 1965, 70. Subhî Sâlih hem âyetlerin hem de sûre başlarındaki Besmele'nin tevkîfîliği konusunda icma olduğunu, aksini iddianın ise caiz olmadığını belirtmektedir.

² Bu çeviri (*Lex Mahumet pseudoprophete que Arabica Alchoran id est collecto praeceptorum vocatur*) Peter de Venerable'nin (ö.1156) himayesinde, İngiliz asıllı çevirmen Robert Ketton tarafından gerçekleştirilmiştir. İlginçtir ki, çevirideki binlerce hata ve tahrife rağmen 18. yüzyıla kadar Batılıların elinde standart bir çeviri olarak hayatini devam ettirmiştir. (James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton: Princeton University Press 1964, 97-100.

³ Edward Said, (*Oryantalizm Doğubilim: Sömürgecilüğün Keşif Kolu*, (Fransızca'dan çev. Nezih Uzel) Pınar Y. 1982; Said'e göre, oryantalist 'Avrupa'nın havadan uydurması değildir. O, bir kaç neslin birlikte çalışarak uzun yatırımlarla meydana getirdiği önemli bir doktrinler ve uygulamalar paketidir. Karl Marx gibi Said de 'kendini takdim etmeyen takdim edilmek zorunda olduğunu' ifade eder (Said, *a.g.e.*, 22, 46).

⁴ Darwin'in *The Origin of Species* adlı eserindeki sihirli origin (köken) kelimesinden ilhamını alan oryantalistler *The Origin of Islam, The Origin of Islamic Tradition, The Origin of Muhammadan Jurisprudence, The Origin of Islam in its Christian Environment...* başlığı altında çok sayıda eser ortaya koymuşlardır.

⁵ Tyrggve Kronholm, Kur'an-ı Kerîm'in Yahudi veya Hıristiyan kökeniyle ilgili tartışmaları çok güzel bir şekilde özetlemektedir. Özellikle geçtiğimiz asırda neredeyse oryantalist çalışmaların modası kabul edilen köken arama gayretleri bugün çok sayıda Batılıyı bile güldürmektedir. Kronholm'un ilginç makalesindeki sonuç ise makalenin içeriğiyle uyumsuz olacak derecede gayriciddîdir. Ona göre, Kur'an-ı Kerîm öncelikle ne Yahudi ne de Hıristiyan geleneğine dayanmaktadır, O'nun asıl dayanağı Cahiliye Arap geleneğidir. (Tyrggve Kronholm, 'Dependence and Prophetic Originality in the Koran', *Orientalia Suecana* 31-32 (1982-1983) 49-70).

⁶ A.T. Welch, 'Al-Kur'an', *Encyclopaedia of Islam*, (ikinci baskı), V.414; Bu arada önemli bir konu da bazı oryantalistlerin kıraat farklılıkları ve sahabe Mushaf'larıyla ilgili rivayetlere istinaden, Hz. Osman döneminde çoğaltılan Mushaf'ların öncesinde farklı bir Mushaf'ın varlığına inanmaları ve ilgili malzemeyi kullanarak gerçek Mushaf'ı(!) (Hz. Osman öncesi Mushaf'ı) ortaya çıkartma girişimleri dikkati çekmektedir. İlginçtir ki, Bergstaräßer, Pretzl ve Jeffery gibi bazı oryantalistlerin bu tür girişimlerini başka bir oryantalist (Rudi Paret) abartı olarak nitelendirmektedir. (Rudi Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, (çev.) Ömer Özsoy, Ankara: Bilgi Vakfı Yay. 1995, 121).

Başta da ifade edildiği gibi tarihsel olarak Batı'da Kur'an-ı Kerim'in elimizdeki âyet ve sûre tertibine karşı irsî bir reaksiyon vardır. Latin Kur'an-ı Kerim çevirisiyle tanışalı bir asır olmuşken, 13. yüzyıl polemikçilerinden Ricoldo, diğer ilâhî metinlerde var olan tarz ve üslûptan Kur'an-ı Kerim'in yoksun olduğu için ilâhî bir Kitap, *lex dei*,⁷ olamayacağını öne sürmektedir. Ricoldo'dan yaklaşık 7 asır sonra İslâm ve Kur'an-ı Kerim hakkında değişik eserleri kaleme alan misyoner Rev. Canon Sell ise, 'şâyet Arapça'nın o kendine has akıcı güzelliği olmasa kimse Kur'an-ı Kerim'i –özellikle de son bölümlerini- iki defa okumaya dayanamaz' gibi zevksiz ve o derece de banal bir yargıda bulunmaktadır.⁸ En ilginç yaklaşım ise Geisler ve Saleeb'in bakış açılarıdır. Her ne kadar Arapça bilmeseler de, Kur'an-ı Kerim'in üslûp ve gramerinde sayısız(!) hatanın varlığını görebilecek kadar zeki(!) olan bu iki oryantalist, rahatlıkla onun ilâhî bir Kitap olamayacağını öne sürebilmektedir.⁹ Kısaca Kur'an-ı Kerim'le ilk elden tanışma imkanını asırlar önce elde eden Batılılar, Kur'an-ı Kerim'deki sûre ve özellikle de âyetlerin düzensiz bir şekilde sıralandıklarına inanmakta ve bu tertipte okunacak olan Kur'an-ı Kerim'in devamlı kapalı kalacağını iddia etmektedirler. Batılılar tarafından sergilenen bu tür bir yaklaşım kesinlikle yadırganmamalı, çünkü küçük bir istisna dışında Batılı, Kur'an-ı Kerim'i Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir ürünü olarak görmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözde Kur'an-ı Kerim'i oluşturma sürecini ise, Toledolu Mark'tan (ö.1216) Weil, Sprenger, Muir, Margiliouth ve Nöldeke'ye kadar tanınmış oryantalistler genelde O'nun (hâşâ) epilepsi, histeri, Şeytan'la kurduğu ilişki, kasıtlı bir şekilde insanların gözünü gizemli işlerle boyamak, meditasyon ya da kendisini ilâhî gücün altında olduğunu gösterecek bir takım tavırlarda¹⁰ aramışlardır. Özetle, bu tür bir yanlış önermenin sağlıklı bir sonuç vermesi de beklenemez. Değişik fizikî ve rûhî rahatsızlıklarla boğuşan bir insanın telif ettiği eserin hem tarz hem de içerik açısından tutarlı olması düşünülemez.

Bu aşamadan sonra Batılı araştırmacıları önemli bir görev beklemektedir(!). Acaba bu karışık bir şekilde düzenlenmiş Kur'an-ı Kerim metnini anlamlı bir hâle getirmek mümkün müdür? Batılılar tam olarak mümkün olmadığı kanaatinde idler, bununla beraber Kur'an-ı Kerim'i yeniden yapılandırma eyleminden de hiç vazgeçmemişlerdir. Bir taraftan sûrelerin kronolojik tertibi, diğer taraftan sûre içinde içeriğe uymayan(!) âyetleri ayıklama işleriyle uğraşmaya başladılar. Bu dönemde kaleme alınan her eserde 'Kur'an-ı Kerim sûrelerinin tahmini sırası'¹¹ başlığı altında bir bölümün bulunmaması imkansız gibidir. İlginçtir ki, aynı dönemlerde ilk defa J.M. Rodwell tarafından Kur'an-ı Kerim'in kronolojik olarak çevirisi yapılarak basılmıştır.¹²

⁷ Hartmut Bobzin, 'A Treasury of Heresies', *Qur'an as Text* (Stefan Wild ed.), Leiden: Brill 1996.

⁸ The Rev. Canon Sell, *The Historical Development of the Qur'an*, Kent: People International (tarihsiz).

⁹ Kate Zebiri, *Muslims and Christians: Face to Face*, Oxford: One World 1997, 107.

¹⁰ Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1980, 28; Richard Bell, *Introduction to the Qur'an*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1953, 80-81.

¹¹ Approximately Chronological Arrangement of the Revelations.

¹² J.M. Rodwell, *The Koran*, London: The Temple Press 1950 (ilk baskısı 1909'da yapılmıştır) Rodwell'in çevirisinden yaklaşık 50 yıl sonra Iraklı Yahudi oryantalist N.J. Dawood tarafından Kur'an-ı Kerim tekrar tahmini nüzûl sırasına göre İngilizce'ye çevrilmiştir. Bugün belki de 6 kez gözden geçirilen ve 10'dan fazla yeni baskısı yapılan bu çeviri Batı'da yaygın Kur'an-ı Kerim çevirileri arasında sayılmaktadır (N.J. Dawood, *The Koran*, Harmondsworth: Penguin Books 1979 -ilk baskısı 1956-).

Konuyla ilgili oryantalistik çalışmalar ise 19. asırda başlamıştır. Paret'in, batıda akademik seviyede yürütülen İslâm ve Kur'an çalışmalarının öncüleri olarak gördüğü¹³ Weil ve Nöldeke'yle başlamak uygun olur kanaatindeyiz. Weil'in 'Tarihî Eleştiri Perspektifinden Kur'an'a Giriş' (*Historische-kritische Einleitung in den Koran*) ve Nöldeke'nin 'Kur'an Tarihi' adlı eserleri (*Geschichte des Koran*) bu tür yaklaşımların en güzel örneğini sergilemektedir. Her ne kadar Kur'an-ı Kerim'in hâricinde İslâmî kaynakları ilk elden reddetmeseler de, bu kaynaklara genelde çok dikkatli ve seçici yaklaşan bu iki oryantalist Kur'an-ı Kerim sûrelerinin kronolojisini çıkarmak için Vahiy Dönemi'ni çeşitli başlıklar altında toplamışlardır. Söz gelimi Weil'in belirlediği formatı olduğu gibi kabul eden Nöldeke'ye göre, Vahiy Dönemi 4 bölümden oluşmaktadır: i. İlk dönem Mekkî sûreler, ii. Orta dönem Mekkî sûreler, iii. Son dönem Mekkî sûreler ve iv. Medenî sûreler.¹⁴ Nöldeke bu tür bir ayrımı yaparken iki önemli kriter üzerinde durmaktadır: i. Sûrelerin üslûp ve tarz özellikleri, ii. Sûrelerdeki bazı kelâmî ve teolojik kavramların gelişimleri. Buna göre ilk dönem Mekkî sûrelerde Kur'an dili daha şiirsel ve çok sık yeminler zikredilmektedir. Ayrıca âyetler oldukça kısa ve vurgulu. Orta dönem Mekkî sûreler ise daha çok son dönem Mekkî sûrelerle ilk dönemdekiler arasındaki geçişi sağlamaktadırlar. Ne çok kısa ne de çok uzun, dil özelliklerini genelde korumaktadırlar. Konu olarak Allah'ın yeryüzündeki varlığının delilleri (sema, dağlar vb.), ayrıca Allah yerine Rahmân¹⁵ isminin sıklıkla bu dönemde zikredilmesi. Son dönem Mekkî sûreler ise daha çok nesir şeklinde ve uzun sûrelerdir. Genellikle uzun kıssalar içermekte ve Medenî sûrelere benzemektedirler.¹⁶

Medenî sûrelerde ise münafıklardan bahsedilmekte ve daha çok hukukî âyetler yer almaktadır. Nöldeke, son dönem Mekkî sûrelerle Medenî sûreler arasındaki geçişi bir süreç olarak kabul eder. Ona göre, Hz. Peygamber sistematik bir düşünür değil, daha çok ufku açık bir doğuludur. Bunun anlamı şudur: Kur'an-ı Kerim'in kompozisyonunda Hz. Peygamber dikkatli davranmamıştır. Özellikle Medenî sûrelerin büyük bir bölümünü oluşturan âyet ve âyet gruplarının çoğunun şu anki buldukları yerlere ait olmadığına inanmaktadır.¹⁷ İlginçtir ki, aynı Nöldeke Kur'an-ı Kerim âyet ve sûrelerini yeniden inşa ederken fazla ileri gidilmemesi gerektiğini de söylemeyi ihmal etmemektedir. Nöldeke'ye göre, İslâm'ın gelişimini izleyebilmek, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) psikolojisini anlayabilmek için âyet ve sûreleri yeniden sıralamak çok önemli bir görevdir. Bununla beraber Nöldeke, Hz. Osman dönemindeki Mushaf'ın tam olmadığını,¹⁸ bazı parçaların Kur'an-ı Kerim'in dışında kaldığını, belki de gerçek Kur'an-ı Kerim'in inşasının imkânsız olduğunu söylemektedir. Nöldeke'ye göre, Hz. Muhammed (s.a.s.) ilk dönem Mekkî sûrelerde var olan edebî gücünü yitirdiği uzun Medenî sûrelerde bu tür çıkarmalar ya da eklemeler daha yaygındır. Hatta Nöldeke, Kur'an-ı Kerim mesajındaki fikirlerin bile âyetler arasındaki sözde dağınıklığı gösterdiğini söylemektedir. Söz gelimi, Nöldeke'ye göre, önceleri Leheb sûresinde olduğu gibi Hz. Peygam-

¹³ Rudi Paret, *Study of Arabic and Islam at German Universities*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH 1968, 8.

¹⁴ T. Nöldeke, *The Qur'an: An Introductory Essay by Nöldeke*, in (ed-tr.) N.A. Newman, Hatfield: Interdisciplinary Biblical Research Institute 1992, 13-25; İskoçyalı oryantalist Muir ise Kur'an-ı Kerim'i 6 bölüme ayırmaktadır. Bunlardan 5'i Mekke dönemine biri ise Medine dönemine aittir.

¹⁵ Bu tür genellemeler aslında Kur'an'ın içeriğini hiç yansıtmamaktadır. Allah'ın isimleri ile ilgili kullanımlar konusunda oryantalistik yanlışlar için bkz. (Suat Yıldırım, 'Âyetlerin Kronolojik Sıralaması', *Yeni Ümit*, 56 (2002) 5-7).

¹⁶ A.g.e., 13-25.

¹⁷ A.g.e., 4-5.

¹⁸ A.g.e., 24.

ber'in (s.a.s.) amcasıyla ilgili âyetlere benzer çok sayıda âyet Kur'ân-ı Kerîm'de vardı, fakat bunlar sonradan kaybolmuşlardır.¹⁹

Bir başka yerde ise Necm sûresinin 23. âyetini²⁰ sonradan eklemeye olarak telâkki etmektedir. Benzer bir şekilde *innâ* ile başlayan Kur'ân-ı Kerîm âyetleri hakkında yarısı kaybolmuş cümle parçacıkları demektir.²¹ En ilginç yargısı ise, Kur'ân-ı Kerîm ifadelerindeki bu fikrîsel dağınıklığı(!), onun gramer açısından zayıflığını sorgulayacak kişilerin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) etrafında bulunmamasıdır.²² Nöldeke'ye göre, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) misyonu mantıkî düşünceye alışkın Batılılardan ziyade, tamamen alıcı durumunda olan Arapları hedeflemektedir.²³ Bütün bunlara rağmen Nöldeke haleflerine göre daha ılımlı sayılabilir. En azından bazı Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin mevcut düzenini sorgulasa da genelde sûrelere bir bütün olarak bakabilmiştir. Bu nedenle Watt ve çok sayıdaki oryantalist onu bu yaklaşımından dolayı eleştirmektedirler.²⁴

Nöldeke'nin halefleri konuyu daha da ileriye götürmüşlerdir. Hartwig Hirschfeld, 1902'de yayınladığı 'Kur'ân Kerim Kompozisyonu ve Tefsirle İlgili Yeni Araştırmalar'²⁵ başlıklı eserinde konuyu geniş bir şekilde işlemektedir. Onu Nöldeke'den farklı kılan ise, Kur'ân-ı Kerîm sûrelerini kesinlikle bir bütün olarak kabul etmemesidir. Onun için önemli olan sûrelerden ziyade âyet gruplarıdır. Bu nedenle bütün mesaisini âyetleri gruplandırmaya hasretmiştir. Öncelikle Kur'ân-ı Kerîm pasajlarını içeriklerine göre 7 gruba ayıran Hirschfeld (i. İlk ilan/sesleniş, ii. Tasdik edici, iii. Dramatik, iv. Anlatımlar, v. Tarif edici, vi. Hukukî, vii. Meseller) kendisine göre yeni bir Kur'ân-ı Kerîm şablonu ortaya çıkarma peşindedir. Bu formata uymayan âyetleri de kaydetmeyi ihmal etmemektedir. Ona göre, Âl-i İmrân/3:138, Mâide/5:73, 101, Ahzab/33:40, Muhammed/47:2, Fetih/48:29, Necm/53:19-23, Saf/61:6 sûrelerinin bu âyetleri Kur'ân-ı Kerîm'e sonradan eklenmiştir. Kitabın en ilginç kısmını da 'Eklemeler, sûre isimleri, hurûf-ı mukattaa' başlığını taşıyan son bölüm oluşturmaktadır. Burada Hirschfeld Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kesinlikle arkasında Kitap bırakmak gibi bir niyetinin olmadığını ifade ederek konuya girdikten sonra şunları söyler 'O'nun vefatında Kur'ân-ı Kerîm adına ortada olan bazı dağınık pasajlardan ibarettir.'²⁶

Hirschfeld ısrarla Kur'ân-ı Kerîm ve hadis rivâyetleri arasında tarz ve üslûp açısından kesin hatlara ayrılacak bir farkın olmadığını belirterek, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatıyla birlikte bunların bazıları Mushaf'ta yer almıştır demektir.²⁷ Söz gelimi, yukarıda da yerleri belirtildiği gibi, Hz. Peygamber'in 'Muhammed' şeklinde zikredildiği âyetleri Hirschfeld Kur'ân-ı Kerîm'in bir parçası olarak kabul etmez. Aynı şekilde Sâf sûresinde Hz. Peygamber'den (s.a.s.) 'Ahmed' şeklinde bahseden âyeti de

¹⁹ A.g.e., 18.

²⁰ 'Onlar (o putlar), sizin ve babalarınızın, (tannı) diye isimlendirdiğiniz (boş) isimlerden başka bir şey değildir...'

²¹ Michael Sell, 'Sound, Spirit, and Gender', *Journal of the American Oriental Society*, 111 (1991) 239-59; Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach To a Veiled Text*, London: SCM 1996, 311.

²² T. Nöldeke, a.g.e., 6.

²³ Oryantalistlerin büyük bir kısmı özeldir Kur'an-ı Kerim'i, genelde ise İslâm'ı Araplara has görme gibi bir gayret içerisindedirler. Kanaatimizce en önemli nedenlerinden birisi, muhataplarına (Batılı okurlara) varlığı inkar edilmez olan bu olguyu izah ederken İslâm'ı evrensel olmaktan uzak, daha lokal bir şekilde sunma gayretlerinde yatmaktadır.

²⁴ W. M. Watt, *Richard Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1994, 111.

²⁵ Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition of the Qur'an and Exegesis*, London: Royal Asiatic Society 1902.

²⁶ A.g.e., 136.

²⁷ A.g.e., 132-3.

Kur'ânî bulmamaktadır. İlginçtir ki, bu isimleri Hz. Muhammed'in (s.a.s.) sonradan edindiğini, bu nedenle resmi Mushaf'ta isminin geçmesinin faydalı olacağı mülâhazasıyla Kur'ân-ı Kerîm metnine dahil edildiği gibi de delilsiz bir yorumda bulunmaktadır.²⁸ Benzer bir yaklaşımı hurûf-ı mukattaalar hakkında da dile getiren Hirschfeld, sonuç olarak Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin bugün elimizdeki düzenini kesinlikle Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemindeki tertîp olarak görmemektedir.

Sûre içindeki âyetlerin ya da âyet gruplarının tertîbiyle ilgili en fazla uğraşan İskoçyalı oryantalist Richard Bell'dir. O kendisinden önce gelen ve Kur'ân-ı Kerîm sûrelerinin yeniden kronolojisini yapmaya çalışan meslektaşlarını şiddetli bir şekilde eleştirmektedir. Ona göre, özellikle Medenî sûrelerde çok değişik konular vardır, bu nedenle kendi içinde bir bütün oluşturamazlar. Kur'ân-ı Kerîm'in uslûbu da bu konuda tatmin edici değildir. Çünkü Hz. Muhammed (s.a.s.) değişik konuları değişik şekillerde ifade etmektedir. Özetle Bell, Kur'ân-ı Kerîm sûrelerinden çok, sûre içindeki âyet grupları üzerinde durur. Kendisinden önceki çalışmaları bir başlangıç kabul eden Bell, Kur'ân-ı Kerîm'i üç bölümde ele alır:

i. İşaret pasajları dediği âyet grupları, Allah'ın evrende gücünü ve kudretini gösteren alâmetleri ve Allah'ın kullarına karşı gösterdiği lütufları içerir. Ayrıca bu âyetler, Yaraticı'nın kullarına yaptığı tavsiyeleri konu edinen ilk vahiy pasajlarıdır.

ii. Kur'ân dönemi ki, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) açıkça tebliğde bulunduğu Mekte döneminden başlar, Bedir Savaşı'na kadar devam eden süredir. Mekki ve Medenî sûrelerin bir bölümünü içeren bu dönem Bell'e göre, namazın farz kılınmasıyla başlayıp Medine'de kiblenin Kâ'be'ye çevrilmesiyle son bulmaktadır.²⁹

Konuyla ilgili önemli bir nokta da Bell'in, bu döneme adını veren Kur'ân kelimesiyle birlikte *karâe* ve *kur'ân* gibi müştaklarının Hıristiyanların kelime hazinesine ait olduğu vurgusudur. Süryani kilisesi, ilâhi kitabı okuma ya da mutâlaa etmeyi *qeryâna* kelimesiyle açıklamaktadır. Böylece Bell, 'Kur'ân' kelimesinin sadece kelime olarak değil, semantik örgüsünün de Süryanice'den geldiğini belirtmektedir. Bu anlayışa göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Hıristiyanların dinî metinleri nasıl okuduklarını görmüş, sonra da kendisi namaz ibadetiyle Kur'ân-ı Kerîm'i okumayı ortaya çıkarmıştır. Bell, Yûsuf sûresi gibi bazı kıssaların da bu dönemde oluşturulduğunu ileri sürmektedir.

iii. Kitab dönemi ise Bedir savaşıdan sonra, başka bir ifadeyle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Yahudilerle ilişkisinin bozulduğu dönemden başlar fakat hiç bir zaman son bulmaz. Kur'ân döneminde okuma ön plandayken bu dönemde artık Kur'ân-ı Kerîm yazılmakta ve bir kitap haline getirilmektedir. Bell, bu dönemde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ilk gelen âyetleri tekrar edisyona tabi tuttuğunu, işaret pasajlarıyla birlikte dünyevî ceza âyetlerinin bir kısmını da yukarıdaki bölüme eklediğini savunmaktadır.

Burada Bell'in hiç bir delil getirmeden 'zannedersen, olabilir, düşünülebilir' vb ifadelerle farklı şekilde değerlendirdiği önemli bir âyet grubu da, Allah'ın (cc) emir ve yasaklarına itaat etmeyen kullarını cezalandırmasıyla ilgilidir. Bell, genel olarak bu pasajları bir Kur'ân-ı Kerîm terimi olan *el-mesânî* ifadesiyle açıklamaktadır. Bu terim Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde geçmektedir, Hicr/15:87 ve Zümer/39:23-24. Bell, ne Müslüman ne de gayr-i müslimlerin *el-mesânî* hakkında doyurucu bilgi verdiğine inan-

²⁸ A.g.e., 140; Hz. Peygamber'in isminin Kur'an-ı Kerîm'de zikredilmesiyle ilgili oryantalist eleştiriler, konuyu ilk defa gündeme getiren meşhur Fransız oryantalist Silvestre Sacy'den günümüze kadar süregelmiştir.

²⁹ Bell, a.g.e., 1953, 90-91, 126.

maktadır. Bu pasajların ceza kıssalarına işaret ettiğini ve birbirlerine benzediklerinden dolayı *el-mesânî* adını aldıklarını belirtir. On dört adet kıssanın (Ashâb-ı Medyen, Eyke, Ress, Tubba', Sebe', Kavm-i Nûh, Âd, Semûd, Hicr, İbrâhîm, Lût, Mu'tefikât, Firavn, Kârûn-Hâmân) varlığına dikkat çeken Bell, sekizinin Arap geleneğinden kaynaklandığını, diğerlerinin ise Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid'le paralellik arz ettiğini vurgulamaktadır.³⁰ Bu pasajların bazen ayrı ayrı bazen de grup halinde Kur'ân-ı Kerîm'de zikredildiğini ve grup halinde zikredildiğinde birbirlerine benzer bir yapıda anlatıldığını söyleyen Bell, özellikle girizgâhların aynı olduğunu belirtmektedir. Bu sonuçtan hareketle Bell, Kur'ân-ı Kerîm'in tamamına bakıldığında asıl anlatımların ortaya çıkacağını iddia etmektedir. Söz gelimi, Nûh, Âd ve Semûd halkıyla ilgili anlatımların sık ve devamlı beraber zikredildiğini, İbrâhîm ve Mûsâ (as) ile ilgili anlatımların ise sonradan eklendiğini savunmaktadır.³¹ Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de geçen anlatımların sayısının 7'den fazla olduğunu, fakat temel anlatımların 7 ile sınırlı olduğunu belirten Bell, *seb' el-mesânî* sırrını da böylece çözmektedir. Bu yaklaşıma göre, Nûh, Âd, Semûd, İbrâhîm, Lût, Medyen ve Mûsâ (as) ile ilgili kıssalar ana şemayı oluşturmaktadır. Diğerleri ise, tam bir anlatımdan ziyade kısa kısa referanslardan ibaret ya da ana anlatımların kopyası hüviyetini taşımaktadır.³² Bell'in bu yüzeysel tahlillerden sonra asıl vurgulamak istediği konu ise, bu âyet gruplarının aslında Mekke döneminin orta ve sonlarına doğru ortaya çıktığını fakat o zamanlar Kur'ân-ı Kerîm'den sayılmadığı saplantısıdır. Daha sonraları özellikle Kitab döneminde bunların Kur'ân-ı Kerîm'e dahil edildiklerini iddia eder. Şunu ifade edelim ki, Bell çıkardığı bu sonuçları destekleyecek bir tane delile sahip değildir.

Bell, Kur'ân-ı Kerîm'in o dönemde yazıldığı malzemelerin yeterli olmadığını, bazen birbirlerine karıştığını, ve hangi âyet grubunun hangi sûreye ait olduğunu belirsizleştirdiğini belirterek, mevcut Mushaf düzeninden Kur'ân-ı Kerîm'i cem edenlerin sorumlu olduğunu söyler. Ona göre, elimizdeki Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Muhammed (s.a.s.) dönemindeki Kur'ân-ı Kerîm'le tamamen aynı değildir. Bell'e göre en azından 1/5 oranında yeni malzeme Kur'ân-ı Kerîm'e eklenmiştir.³³ Bell'in en ilginç yanı ise yapmış olduğu Kur'ân-ı Kerîm tercümesiyle birlikte C.E. Bosworth ve M.E.J. Richardson'un hazırladığı *A Commentary on the Qur'an Prepared by Richard Bell*'de³⁴ görüleceği gibi, sanki peygamberî bir misyon üstlenerek çok sayıda âyetin şu anda bulunduğu konuma ait olmadığını iddia edip ve değişik spekülasyonlarla bu âyetlere bazen başka sûrelerde yer bulurken, bazen da sonradan eklendiği hükmünü verip Kur'ân-ı Kerîm'de bu âyetlerin yerinin olmadığını varsaymaktadır. Zaman zaman bazı âyetleri ikiye böldüğü de görülmektedir.

Söz gelimi, Şems sûresinin 10. âyette bittiğini Semûd kavminden bahseden diğer 5 âyetin sonradan eklendiğini söylemektedir.³⁵ Kâri'a ve Hümeze sûrelerinde *kâri'a* ve *hutame* hakkında sorulan 'o *kâri'a*'nın (çarpan) ve *hutame*'nin ne olduğunu sana kim bildirecek' gibi âyetlerin kapalı bazı kelimeleri açmak için sonradan eklenmiş âyetler

³⁰ A.g.e., 127.

³¹ A.g.e., 126-7.

³² Watt, a.g.e., 131-132.

³³ A.g.e., 39.

³⁴ Edmund C. Bosworth and M.E.J. Richardson (ed), *A Commentary on the Qur'an Prepared by Richard Bell*, Manchester University Press 1991, I-II; Daha önceden yazdığı değişik makalelerde de âyetleri yeniden düzenlemeye çalışmıştır.

³⁵ Watt, a.g.e., 95.

olduğunu iddia etmektedir.³⁶ Aynı yaklaşımla Ğâşîye sûresinin 6. ve 7. âyetlerini kafiyeyi bozduğu için sonradan eklendiğini, bu nedenle ilgili âyetlerin asıl yerlerinin bu sûre olmadığını belirtir. Mu'minûn 79 ve 80. âyetleriyle ilgili de şunları söylemektedir '80. âyetle 79. âyet arasında sıkı bir ilişki yok, bu nedenle 80. âyet 117. âyetten sonra gelse çok daha iyi olur'.³⁷ Benzer bir şekilde Neml sûresinin 46-53 âyetlerinde geçen Salih (as) kıssasını yersiz bulmaktadır. Ona göre, Salih (as) ismi devamlı kavminin imtihan olduğu dışı deve ile beraber zikredilmelidir. Burada âyetlerin konusu ise, Hz. Salih'e karşı girişilen bir suikast teşebbüsüdür. Sonucu Bell şu şekilde bağlamaktadır: 'Her halde Hz. Muhammed (s.a.s.) Medine'ye hicret etmeden önce hakkında düzenlenen suikastı hatırlatmaktadır.'³⁸ Bell böylece Hz. Peygamber'in işine geldiği zaman istediği tarzda Kur'ân-ı Kerîm anlatımı seçtiğini hatta bazen değiştirdiğini söylemektedir. A'râf sûresinin 42. âyetiyle ilgili yorumları ise bir öncekinden farklı değildir: 'Şimdi yeni bir kişisel görüş belirteceğim, A'râf sûresinin 42. âyetinin son kısmı aslında bulunduğu yere ait değildir. Sadece ehl-i A'râf'a bir giriş sadedinde buraya konulmuştur. Asıl yeri 46. âyetin sonudur.'³⁹ Müzzemmil sûresinin 20. âyetinin çok uzun olduğunu, bu nedenle bu âyetin ilgili sûrenin girişine uyum sağlaması için değiştirildiğini söyler.⁴⁰ Benzer bir yaklaşımı Ahzâb sûresinin 55. âyeti hakkında da sergiler. Bell'e göre ilgili âyet sûreye sonradan eklenmiştir.⁴¹ Daha önceden olduğu gibi burada da Bell göreceli bir düzenlemeye başvurmaktadır. Bell'in bu tür tasarruflarla aslında vurgulamak istediği tek bir konu vardır; o da Kur'ân-ı Kerîm'in sûre ve özellikle de âyetlerinin gelişi güzel toplandığıdır. Bell'in durumunu daha iyi görebilmek için yukarıda ismini zikrettiğimiz eserlere bakmak yeterli olacaktır. Daha önce de belirtildiği gibi, sûre ve âyetlerin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatı boyunca devamlı düzeltildiği (editörlük safhalarından geçtiği), özellikle de ilk dönemlerde inen âyetleri değişik revizyonlara tabi tuttuğuna inanan Bell, bazen hangi âyet grubunun ne zaman ve nasıl şu an olduğu yere konduğu kehanetinde bulunacak kadar cesur bir oryantalisttir. Bu cesaret dolayısıyla çok sayıdaki meslektaşları tarafından eleştirilmiş ve eleştirilmeye de devam edilmektedir.

SONUÇ:

Kanaatimce, Batılı oryantalistlerin Kur'ân-ı Kerîm âyetleri hakkındaki bu ifratları iki önemli sebepten kaynaklanmaktadır. Birincisi Kur'ân-ı Kerîm'i okudukları zaman alışık olmadıkları bir üslûpla karşılaşmalarıdır. Kitab-ı Mukaddes'ten hatırladıkları ve olayların bir hikâye gibi birbirlerini takip ettiği anlatımı Kur'ân-ı Kerîm'de görmemelelidir. Halbuki Kur'ân-ı Kerîm, tarih kitabı gibi olayları kronolojik bir çerçevede sunmaz. Kur'ân-ı Kerîm aynı zamanda biyografi kitabı da değildir. Biyografi kitabı olmadığı için de ana maksatlarla alakalı olmayan detayları zikretmez. Dolayısıyla da neseb bilgileri de Kur'ân-ı Kerîm'de mevcut değildir. Benzer nedenlerle Kur'ân-ı Kerîm üslûbunu Batılı araştırmacılar aykırı görmekteyler. Buna birikmiş tarihi olumsuz yaklaşımları da

³⁶ A.g.e., 94.

³⁷ Richard Bell, 'A Duplicate in the Koran: The Composition of Surah XXIII', *The Moslem World*, 18 (1928) 228.

³⁸ Richard Bell, 'Muhammad and Previous Messengers', *The Moslem World*, 24 (1934), 334.

³⁹ Richard Bell, 'The Men of the A'raf', *The Moslem World*, 22 (1932) 46.

⁴⁰ Richard Bell, *The Qur'an: Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surah*, Edinburgh: T-T Clark Pub. (tarihsiz) II.613-4.

⁴¹ A.g.e., II.410.

eklersek, rahatlıkla onların bu konudaki ısrarlarını ve peşin hükümlerini daha iyi anlamış olacağız.

İkinci neden ise, "İlâhi Kitap" kavramının altında yatmaktadır. Konuyu irdelemeden önce kısa da olsa Yahudi ve Hıristiyanların kendi kitaplarının oluşum sürecini incelemekte fayda görüyoruz. Kitab-ı Mukaddes araştırmacılarının çoğu M.Ö. 1000 yıllarından ileriye gidildikçe değişik grupların elinde tam şeklini almamış Şeriat (Tevratlar) var olduğuna inanmaktadır. Babil sürgününden sonra dağılık da olsa Tevrat'ın içeriğinin bir şekilde belirlendiğini söylemektedirler (Eski Ahid değil, sadece Eski Ahid'in üç kitabından biri olan Tevrat'ın içeriği). Bununla beraber bilinen şu ki, Tevrat olarak (Torah) adlandırılan Eski Ahid'in ilk beş bölümü bir araya getirilinceye kadar 7 asırdan fazla bir zaman geçtiği gerçeğidir. İlginçtir ki, Tevrat'ın İbranice orijinallerinden önce elimizde Yunanca tercümeleri mevcuttur. 72 mütercim çalıştığı bu çeviri M.Ö. 132 yılında bitmiştir. İbranice ve Yunanca Eski Ahidler arasında küçümsenmeyecek derecede tertip ve anlam farklılıkları vardır.

Tevrat'tan sonra Nebium (Peygamberler) bölümü ve neredeyse Hz. İsa zamanından daha sonra da Kitabı Mukaddes'in son bölümü olan Ketubim (Kitaplar) tamamlanmıştır. Bağımsız geleneklerin varlığına rağmen bir nevi konsül hüviyeti taşıyan Camnia'da Yahudiler M.S. 90-100 yılları arası Eski Ahid'in genel olarak içeriğini belirlemişlerdir. Yahudi-Hıristiyan geleneğiyle ilgilenen herkes şunu kesinlikle bilir ki bugün ellerindeki kitaplar yüzyıllar süren bir geleneğin ürünüdür. Tabir yerindeyse bu süreç, sayısız koleksiyonların (toplamların) yapıldığı ve sonra da bunların bir o kadar redaksiyondan geçtiği bir prosedürdür. Bütün bunlara rağmen Kanon'un dışında kalan çok sayıda bölüm ve kitap vardır ve bugün Batılı ilahiyatçılar arasında onların gelenekteki konumu hâlâ tartışma konusudur.

Eski Ahid kadar uzun olmasa da Yeni Ahid de benzer bir tarihî süreçten geçmiştir. İncil araştırmacılarının da kabul ettiği gibi İncil'lerin otoritesi zaman içerisinde Hıristiyan gruplar arasında onaylanarak yerleşmiştir. Söz gelimi, S.E. Gillingham mutlak manada Yeni Ahid'in M.S. 4. asırdan önce oluşmadığını belirtmektedir.⁴² Tıpkı Eski Ahid gibi çok sayıdaki apokrafik İncil, Kanon'un dışında bırakılmıştır. Ayrıca, son dönemlerde elde edilen bazı bulgular ilk dönemlerde farklı İncil'lerin varlığına işaret etmektedir. 1945 yılında Nil Nehri'nin yakınlarında bulunan 12 papirüs örneği olarak verebiliriz. Bu el yazmaları M.S. 1. ve 2. asırlarda farklı İncil'lerin tedavülde olduğunu göstermektedir.⁴³

Bu kadar çok ve farklı dinî metinlere sahip olan Yahudi-Hıristiyan geleneği ellerindeki malzemeyi yorumlayabilmek için sayısız teknik ve metodolojiler geliştirmişlerdir. Tarihi, kaynak, gelenek, redaksiyon, kanon, semantik, linguistik, yapısal, anlattı[m]sal, retorik vb. eleştiri metotları bunlardan bazılarıdır. Her geçen gün bir yenisini keşfedilen bu metotların yegâne gayesi yukarıda da belirtildiği gibi Kitab-ı Mukaddes metinlerindeki farklılıkları, uyumsuzlukları, özellikle İnciller arasındaki çelişkileri vb problemleri nasıl çözebiliriz sorusu ve sorunudur. Bu geleneğe yetişen ve sonra da İslâmî alanlarda çalışan çok sayıdaki oryantalist, mensubu oldukları dinî geleneği maalesef Kur'ân-ı Kerîm araştırmalarına da taşımıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in ne Eski ne de Yeni Ahid gibi yüzyıllar süren bir tarihi gelişim süreci vardır. Aksine Kur'ân-ı Kerîm,

⁴² Susan E. Gillingham, *One Bible, Many Voices: Different Approaches to Biblical Studies*, Cambridge: William B. Eerdmans Pub. 1999, 60.

⁴³ A.g.e., 56.

tebliğcisinin hayatında kaydedilen ve onun vefatından sonra bir veya bir buçuk yıllık bir aradan sonra iki kapak arasına getirilen eşsiz bir kitaptır. Burada dikkatleri çeken önemli bir nokta da dağınık, ülkesiz ve otoritesiz Yahudi ve Hıristiyanların aksine, Kur'ân-ı Kerîm'in İslâm'ın hakim olduğu ve Müslümanların halifesinin otoritesi altında toplatıldığı gerçeğidir. Bu nedenle Müslümanlar, Kur'ân-ı Kerîm'i okurken O'nun tarihi serüveni hakkında Batıların kendi Kitapları hakkında taşıdıkları kaygıların hiçbirisini taşımamaktadırlar. *Hâzâ min fadli Rabbî*

İNKULTURASYON: KÜLTÜRLER KARŞILAŞMASINDA İNCİL

Yazan: Ary A. Roest CROLLIUS

Çeviren: Mehmet AYDIN*

“İnkulturation” terimi, özellikle üçüncü dünyanın ve “Mission’un” problemleriyle meşgul olanlar tarafından kullanılmıştır. Bugün,¹ İnkulturation terimine atfedilen anlam oldukça yenidir. İnkulturation sözü, İncil ve kültürün karşılaşmasıyla ilgilidir. Birçok insan, kültür deyince, İncil’in nüfuz etmediği eski kültürleri akla getirmektedir. Fakat İnkulturation, toplumlarda insanlara İncil’in hitap ettiği her yerde olmaktadır. Hakikatte kültür, toplumun bir fonksiyonu ve bir ifadesidir. Bu kısa makalede, İnkulturation problemi açıklanmaya çalışılacaktır. Bu açıklama, tezahürlerin çokluğu-na ve bu sürecin durumuna işaret edilerek ve insanın Hıristiyan imajının aracı ve merkezi pozisyonu gösterilerek yapılacaktır.

İncil’i Yayma ve İnkulturation: İncil’in her ilan tarzı bir İnkulturation hareketi değildir. Resullerin İşleri VIII bölümünde anlatıldığı gibi Philippe’in ve Habeşlilerin karşılaşması olayı, bir İncil’i yayma olayıdır. Ancak burada, İnkulturation olayının olduğunu söyleyemeyiz. Pentecote sabahında aynı inançta birleşen dillerin ve kültürlerin çokluğu, İnkulturationun bir sembolü olarak telakki edilebilir. Fakat bizzat bu vaaz, İnkulturationa bir örnek olamaz, İnkulturation, İncil’in ilanı ile temasa geçen bir toplumla kurulan ilişkidir. Burada yeni bir ayırım yapmak zorundayız. Toplumun bütün veçhelerinin, direkt olarak İnkulturationla ilişkisi yoktur. İnkulturation olayını incelemek için, kültür konusunda açık bir fikre sahip olmak gerekir.² Burada kullanılan kültür kavramı, tiyatro ile, müzikle, plastik sanatlarla sınırlı değil; bilakis beşerin gerçekleştirdiği bütün ifadeleri içine alacak şekilde genişler. Öyle ki bu kültür, beşer topluluklarının karakteristiği olarak nakledilmiş tutarlı bir birlik olarak takdim edilmiştir.

Kültürler: Bu muhteva içinde “kültür”den bahsederken, bugünkü cemiyette “kültür” terimini daima çoğul olarak dikkate almak gerekecektir. Bir toplum içinde İncil’in yayılması, daima, farklı kültürlerle temasa girerek olmaktadır. Gerçekten, mis-

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mhaydin@selcuk.edu.tr

¹ Bak: What is so New about İnkulturation? Rome, Gregorian University press, 1985, s. 1-18.

² a.g.e, s. 33-54.

yonerlik vaazı için İncil'i propaganda eden kişi, bir başka kültürden gelmektedir. Yine de bu, ikinci defa İncil'i yaymayı öngören bir toplum için de bir gerçektir. Çünkü bir kültür çerçevesinde hızlanmış bir gelişmede aynı kültür içinde, kültürel şekillerin çoğalmasına götürmektedir. Bununla beraber, kültürlerin bu çoğulculuğunun teolojik temeli bu antropolojik delilden daha uzağa uzanmaktadır. Bu özellikle Yeni-Ahit'teki kurtuluş tarihinin olayıdır ki, kültürlerin çokluğu, tek biçimliliğe indirilemez.³ Hakikatte "İnkulturation"un, İncil'in farklı kültürel ifadeleriyle; farklı farklı kültürlerin taşıyıcıları arasındaki karşılaşma vasıtasıyla gerçekleştiğini müşahede ediyoruz. Farklı kültürler arasındaki karşılaşma, İncil'i yaymanın gerçekleştiği bir ortam ve vasıta. İnkulturationu incelemek için farklı kültür gruplarının veya fertlerinin karşılaştığı yerde acculturatif sürecin bilgisi önemlidir.

İdeal ve Gerçek: Farklı kültürler teması içinde, bir takım âdetlerin, yapıların, değerlerin, normların, ifadelerin ve söz konusu kültüre ait davranış tavsiyelerinin bir karşılaşması vardır. Bu karşılaşma, pasif bir mukayese olabildiği gibi, çekişmelerle yüklü bir karşılaşma da olabilir. Her defasında karşılıklı bir saygı ve tercihi bir seçim meydana gelir. Saygı ve seçim her zaman akılcı bir sürece göre oluşmaz, söz konusu duruma duygusal faktörler de girmektedir. Kültürel unsurların mukayesesinde bazen, denklemin bir üyesi çok idealize edebilir ve diğer üyesi takribî olarak doğrulanabilir. Mesela "Doğu Kültürü"nü sık tebçilini müşahede ediyoruz. Bir yandan doğu kültürünün mistik, müşahedeci, barışa ve topluma temayülü anlamına işaret edilirken; diğer yandan, Batının akılcılıkla, aktifçilikle ve ferdiyetçiliğe varan bir hukukî fikirle lekelenildiği fikrine varılabilir. Tartışmalar içinde bu tür karşılaşma modelinden sakınmayı denemek ve ideali idealle, gerçeği gerçeğe mukayese etmek faydalı olabilir.

Soyutlama ve Gerçek: "İnkulturation" üzerindeki konuşmada bir takım süreçlerin mücerret bir durumdan daha öteye uzandığı daima söz konusudur. Bu durumlarda, kullanılan terimlerin, benzer bir muhtevayı muhafaza eden realiteden oldukça uzak olması, mümkün değildir. Mesela, "Batı Kilisesi'nden" veya "Afrika Kilisesi'nden" bahsedildiği zaman, "Batı Kilisesi" nasıl düşünülecek? Batı Avrupa'daki, Kuzey Amerika'daki, yahut Roma ayin usulü kilisesi mi düşünülecek? Tecrübî ve kültürel ifadeler boyutunda, Sicilya Kilisesi ile, Hollanda Kilisesi arasında belirli farklılıklar vardır. Yine, Peru kiliseleri ile Polonya kiliseleri arasında da aynı şeyi görmek mümkündür. Hollanda gibi nispeten küçük ülkelerde, dinî pratik seviyesinde kültürel farklılıklar görülmektedir. Az anlamlı ve genelleştirici terimlerin kullanılması, ülkelerde ve kıtalarda bulunan özel kiliseler arasında bazen çok derin kültürel farklılıklar olduğunu bilmemek, resmî bir mahallî kilisenin meydana gelmesine katkı sağlamayı isteyen bir inceleme için verimli bir husus değildir. O halde İnkulturation etüdünün daima misyonun realitesinde ve belli bir kilisenin bölgeselciliğinde gerçekleşmiş olması gerekir.

Kuyudaki Kurbağa: Muhtelif yerli dillerde, çok anlamlı bir ifade, yeterli bir tavra işaret etmektedir: Muhtemelen kurumuş bir kuyunun dibini kurbağa görmüştür. O, bütün dünyasının bilincine sahipti ve ondan yararlanıyordu: Bir başka bir şey düşünülemezdi. Aynı şekilde kültür alanında bazen kültürler arası sürekli temaslar realitesini tanımayan "Apartheid" bir tavır gösterebilir.

Bir kuyunun dibiyle ufkun sınırlandığı mahallî bir kiliseye ait kültürel bir karakter de böylece yutulmuştur. Tabiatıyla bunun bir ve evrensel kilise birliğinin tecrübesi

³ J. Gril, *L'expression de la foi dans les cultures humaines*, Paris, Le Centurion, 1975 "la pentecote et le pluriel des cultures" s, 109-118.

için; bir takım sonuçları da olmuştur. Bu birlik, mahallî kilisede müşahhas şekilde bulunuyor. Fakat o, bununla sınırlanamaz. O, mahallî kiliselerin kendi aralarında mümkün olan bütün temaslarından daha çok şeyi ifade etmektedir.

Benzer kültürel kimlikler seviyesinde, terminoloji, kültürel doktrin, dinî erkân ve âdetler, iletişim şekilleri ve yapıları, kilisenin evrenselliği gibi konularda bir kilise, kendi ifade şekillerine sahiptir. "Kültürel kimlik", imanî done'deki kimlik, kültüre indirgenebilen kilise pratikleri kimliği anlamına gelmemektedir. Ancak kültürü aşan bu done-lerin de bir takım kültürel veçheleri vardır. Bu kültürel veçhe, imanın donesiyle öylesine birleşmiştir ki, sadece insanî ve kültürel olanı aşmış, değişim ve adaptasyonun antropolijik kanunlarına mukavemet etmiş ve bir kilisenin özünün tarifi içinde değişmeyen ve evrensel bir ifade haline gelmiştir. Başka bir ifadeyle söylersek, İnkulturation ele alındığı zaman sadece ilk olarak kültürel antropoloji söz konusu değil; kilise ilahiyatı söz konusudur.

İnsanın Hıristiyan İmajı: Kiliseye ait müşahede bizi, zarurî olarak kilisenin temeli ve birinci yolu olan insana götürmektedir.⁴ Milletlerin kültürel realitesine daha derin şekilde İncil'in nüfuz ettiği yer, İnkulturation sürecidir. İnsanın Hıristiyan imajı kültürle İncil arasındaki bir bağ gibidir. İnsanın bu Hıristiyan imajı, asırlar boyunca şekillenmiştir. O, vahiy ile ilham edilmiştir. Fakat, insanlığın farklı kültürlerle temasının tarihi içinde gelişmiştir. İnsanın Hıristiyan imajı temel çizgileri içinde değişmemektedir. Bazı kültürlerde ve devrelerde o, daha belirli farklı yüzeyleri tanımaktadır. İnsanın bu Hıristiyan imajı, bir yandan beşerî müşahhas bir realite, bir done iken; diğer taraftan o bir idealdir. Bir done olarak insan, bugün olmadığı bir şeye olmaya çağırılmıştır.

O, done olarak, aynı zamanda yeni yaratılışa iştirak eden ve "Dirilmişliğin" zafere belirten bir durum sergilemektedir. İnsanın Hıristiyan imajının en temel çizgisi, İsa'nın örneğine göre Tanrı'nın imajı olmaktır. Çünkü İsa, babanın ve aşkının sırrını göstererek, insanı bizzat insanda göstermiştir.⁵ İnsanın Hıristiyan imajının gelişmesinde kristoloji, kritik bir fonksiyona sahiptir. Özellikle, tarihte görüldüğü gibi insanın imajındaki müphemiyet karşısında İnkulturation yolundaki her adımda, Tanrı'nın sözünün tamamını ve Tanrı'nın bir imajı olan insanın gelişmesini göz önünde bulundurmak gerekecektir. Çünkü burada, müşahhas tarihte iki realitenin nüfuzunun evrimi söz konusudur. Beşerî kültürle nakledilen insan imajının olduğu yer, kritik bir andır. Çünkü o, bu nüfuz olayına mukavemet etmekte ve o halde orada bir temizlenme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

Mükemmel olmayı istemeksizin Gaudium ve Spes'den hareketle, insanın Hıristiyan imajının önemli çizgilerine işaret edebiliriz: İnsanın değeri, insanın devredilmeyen hürriyeti, insanın orijini olan Tanrı ile birliğe eğilimi, insanın en derin temeli ve liyakatı, tarihte yaşayan ve tarihi aşan beden ve ruh olarak insanın temel birliği, eğilimi ve orijini nedeniyle cemiyetin bir üyesi olarak insan, bütün insanların bir tek beşerî aileyi oluşturma eğilimleri, her insan kalbinde ve her grupta sadece insan tarafından gerçekleştirilemeyen bir kurtuluşa ve birliğe doğru çağrı....

Bu insan imajı, Galatyalılara 6/14-16 da ve 2. Korintoslulara 5/17-18'in yeni yaratılışın proje ve realitelerinin yeniliklerinde takdim edilmektedir. İnsanın bu imajı, insanın en derin arzusuna cevap vermektedir. Bu imaj, insanlığın büyük dinlerinde ifade edilen beşer ruhunun en büyük şekilde gerçekleştirilmiş orijinal ve vadedilmiş

⁴ Jean Paul II, Encyclique "Redemptor Homminis" No:14.

⁵ Gaudium et Spes, No:22.

birliğin dinamik ilişkisi içinde yer almıştır. Yine bu imaj, farklı ideolojilerin yorumları ve kültürleri içinde yansımaktadır. Kilisenin misyoner şuuru, saygı ve sağduyu ile karakterleşmektedir. Misyoner tutumu, daima her insanda olan şey için büyük bir saygı ile hareket etmektedir. (Yuhanna:2/25) Bu da önemli ve çok derin problemleri ilgilendiren insan ruhunu derinlemesine hazırlamak içindir. Burada, istediği yerde üfleyen ruhun onda bıraktığı her şeye saygı söz konusudur (Yuhanna: 3/8).⁶

İnkulturation sürecinde insanın bu imajı, referansın merkez noktasıdır. Öyle ki, bu noktada vahiy ve kültür tarihi, birbirine eklenmiştir. Bu süreçte insanın bu imajı, İncil ve Kültür arasında bir ara bulucu fonksiyonuna sahiptir. İnsanın bu imajının hazırlanması, mahallî kilisede müşahhas bir durum içinde aktüelleşmesi, verimli bir İnkulturationun ilk gereğidir.

Bu evrensel boyut içinde, insanın Hıristiyan imajı, bir ayrıma kadar varan bir özellik içinde kapanma, İnkulturationu muhafaza etmektedir.

Koruma ve İlerleme: Bir kültür, her nesilde yenilenen, yaşayan bir organizmadır. Yaşlanan şekiller ve unsurların yerine, insan ruhunun yeni yaratılışları veya başka kültürlerden ödünç alınan unsurlar geçmektedir. İnkulturation sürecinde, yaşlanmanın muhafazası söz konusu olamaz. Fakat, kültürün yenileştirici güçlerini ayırmak ve onları, Hıristiyan imanı ve hayatının ifadesinde kullanmak söz konusudur.

Hedef mahallî kiliselerden, kaybolma noktasında olan kültürel edinmelerden bir müze yapmak değildir. Kilise misyonu, bütün milletleri, tarih boyunca Allah'ın yegâne cemaatinin haccına katılmaya davet etmekten ibarettir. Hacda, müzeyi arkasından sürüklemek mümkün değildir. Mahallî kilisede, özellikle, moderniteye bağlı kültürel değişikliklerin hızlanmaya başladığı bölgelerde, (zaten bu kilisenin inşasına yardım isteyen) eskiye olan kompleks bir tutum, bir koruyuculuk, yabancıya olan garip bir tercih keşfedilmektedir. Bu, özellikle, mahallî genç nesil tarafından anlaşılmış ve toleransla karşılanmıştır. Bu İnkulturation sürecinde, sorumluluğu taşıdığını bilmek önemlidir. Ancak hedefleri ve vasıtaları ayırmak kadar, projelerin gerçekleşmesi de bu işle alâkalıdır. Sorumlu olan sadece, misyoner, pastoral ve ilmihal değil, bu sorumluluğu taşıyan, kültürel ve hiyerarşik yapıların farkında olan bütün Hıristiyan cemaatidir. Burada cemaatin büyük grupları içindeki yönetime, kültürel değişime saygılı davranılacaktır. Orada sadece aydınlanmış veya aydınlanmamış fertlerin görüşüne ve arzusuna riayet edilmeyecektir. Çünkü kültürel doneler kadar hiyerarşik yapılar da kilisedeki mahallî yapılardan daha yaygındır. Olduğu gibi realiteye açılma, mahallî kilise cemaatinin kollektif ferdiyetçiliği veya buna ait bir grubun içine düşmenin en iyi garantisini vermektedir.

Kültür Durumunun Çoğulculuğu: Bir dünya medeniyetinden bahsetmek doğru olmasa da, kompleksli bir süreçten kısa şekilde bahsetmek veya sınırlı bir kavramı tespit etmek söz konusu olmaktadır.⁷ İnkulturationun evrensel süreci, kültürlerle ve alt kültürlerle nispetle ayrılan durumların çoğulculuğu içinde gerçekleşmektedir. Yine de İnkulturation sürecinin daha genel bir söylemini kolaylaştırmak için, bu durumların temel birkaç formunu ayırmak kolay değildir.

İlk olarak bir başka din tarafından şekillenmiş ve etkilenmiş bir kültürle, İncil arasındaki karşılaşmaya işaret edebiliriz. Yukarıda izah ettiğimiz insanın Hıristiyan

⁶ Redemptor Haminis, No: 12.

⁷ Le'vi- Straus, *Race et Histoire*. Paris. Gonthier, 1961, s.77 R. Schwarz, *Menschliche Existenz und modern welt*, Berlin, 1967,II, No:22.

imajının "antropolojik arabuluculuğu" burada merkezî bir durum gösterir. Çoğu zaman bu tip İnkulturation, dogmaların ve doktrinlerin mukayesesine kendini veren, profesyonel ilahiyatçıların işi haline gelmektedir.

Bununla beraber, zarurî olarak bu tip İnkulturationa refakat eden diyologda, tartışma olmayan, karşılaşma ve birlikte olma yine merkezî durumdadır. Dinî tecrübe, bayramların kutlanması, ilahiler ve danslar, ibadet ve dinî erkan, haclar ve hikayeler, birlikteliğin farklı şekilleri ve heteredokslar da önemli hale gelmektedir. Açıkça anlaşıyor ki, sadece iki kùltürle karşılaşma söz konusu değildir. Bu karşılaşmada İncil, bir kùltürden diğesine nakledilmiş olmalıdır. Çünkü İncil'in sorguladığı kùltür, tamamen İncil'in tesiri dışında bulunmaktadır. İnsanın, kilisesinin yolu olarak kabul edilmesi, ilk sırada gelmektedir. Yine Kutsal-Ruh'u, Tanrı'yı tanıma tarzında kabul etmek gerekir. Yine kabul etmek gerekir ki Kutsal-Ruh, herkese Paskalya'nın sırrına iştirak etme imkanını vermektedir.⁸ İsa'da insanlığın bütünlüğüne, her insanın temel eğilimi, kendini aktif bir kriter olarak kùltür seviyesinde takdim etmektedir. Bu aktif kriter ki, bir kùltürün farklı unsurlarını tasnif ediyor ve yönetiyor. Yine o, onları temizliyor ve değiştiriyor, onları yeniliyor ve onları zenginleştiriyor. Bu İnkulturation süreci içinde, temel tarzda var olan kriter, aktivitesini geliştirebilir.

Kùltürün bir başka durumu ise yapısal bir haksız durumdur. Bu ise ifadesini hakim kùltürde bulmaktadır. İnkulturation aksiyonunda insanın kişilik liyakatına muhalefet eden sosyal adaletsizlikler karşısında İncil'in tenkidi fonksiyonundan çıkan ve hürriyette onun gelişimine engel olan birtakım öncelikler vardır.

İnsanlar açıktan ızdırap çektiklerinde ve evsiz insanlarla karşılaşınca ilk önce Evharistiya kutlamalarının İnkulturationu ile meşgul olmamak gerekir. Böyle bir yerde, kilise mimarisinin, İnkulturation ilk iş değildir. İnsan haklarının evrensel beyanati içine demirlenmiş, meşru hürriyetler temelinde serbestçe hareket etmesi, imkansız hale geldiğinde veya hakim bir ideoloji ile kilise rahatsız edildiğinde bir başka oluşum ortaya çıkmaktadır. Bu durumlar, totaliter rejimlerde kendini göstermektedir. Bu durum, dinî deliller veya bu delillerin sistematik müzakeresi üzerine dayanmaktadır.

Nihayet, bir durum daha zikretmek gerekir ki, bu durumda "İnkulturation" laikleşmiş bir ortamda oluşmakta ve orada, "ikinci olarak İncil'i yayma" zarurî olarak ortaya çıkmaktadır.⁹ Açık ki bu durumlar karşılıklı olarak birbirini dışlamaz. Fakat bu durumlar kendilerini kombine olarak takdim etmektedir. Bu işaret, İnkulturation sürecinin çok çeşitliliğini vermekten ibarettir. Bu makale bu sürecin yüzeyel çoğulculuğunu gösterme hedefini gütmektedir. Müteakip bir çalışma içinde İnkulturation'un teolojik ve antropolojik veçhelerini derinleştirmeyi ümit ediyoruz.

⁸ Gandium et Spes, No:22

⁹ S. J. İnkulturation and the challenges of modernity, *İnkulturation* I. Rome, Gregorian Universty press, 1982.

ORYANTALİZMİN DOĞUŞU*

Yazan: Maxime RODINSON

Çeviren: Ahmet Turan YÜKSEL**

Batı'nın İslâm dünyası imajı ve İslâm alanındaki çalışmalarının tarihi bir geçmişi ve arka planı söz konusudur. Özellikle iki dünya, yani Batı ile Doğu arasında Orta Çağ'daki mücadelenin arkasından birarada olma ve yeni bir yaklaşımın neticesinde düşman olarak görülen İslâm ve İslâm dünyası artık bir ortak, partner olarak görülme-ye başlamıştır. Bu bağlamda zamanla objektiflik de gündeme gelmiştir. Bu süreçte oryantalizm karşımıza çıkmaktadır.

İnsanlar başlangıçta sadece ideolojik amaçlarla dilleri araştırmaya ve materyal toplamaya başladılar. Orta Çağ İspanyası'nda Arapça araştırmalar, misyonerlik faaliyetinin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla başlamıştı. Bu araştırmalar 1492'de Gırnata (Granada)'nın düşüşü ve sadece İspanyolca konuşan Morisko (Morisco) azınlığının hayatta kalmasıyla birlikte ilgi ve önemini kaybetti. Bunlar, senatonun Doğu kiliselerinin birleştirilmesi ile ilgilendiği Roma'da, genel olarak Sâmi araştırmaların bir parçası olarak sürdürüldü. Hümanizm, evrensel bir kültür ile birlikte aynı zamanda siyasî ve ekonomik çıkarlarını araştırırken, bu araştırmaları İslâmî çalışmalar şeklinde genişletti. Gerçekten özverili bir âlim olan Guillaume Postel (1510-1581), şayet gerçekten böyle birisi varsa o Gulliam Postel idi, mistisizmine rağmen, inanca hizmet etme konusundaki şevki, Fransız vatanperverliği ve hatta çılgınlığı, dillerin ve ayrıca insanların araştırılması sürecine ve aynı zamanda Doğu'da önemli bir yazmalar koleksiyonunun toplanmasına oldukça katkıda bulundu.¹ Ansiklopedik bir şahsiyet olan öğrencisi Joseph Scaliger (1540-1609), oryantalizm alanında çalıştı ve misyonerlik çabasından vazgeçti. 1586'da Avrupa'da Arapça kitap basımı Toscana (Tuscany) Kardinali Grand Duke ve Ferdinand de' Medici'nin tesis edip belirlediği matbaa çalışmalarını kullanmak zorundaydı. Şüphesiz açıkça ifade edilen amaç misyonerlik çabasına yardım etmektir. Ancak

* *The Legacy of Islam* (Yay. Joseph Schacht-Clifford Edmund Bosworth, 2.bsk., Oxford: The Clarendon Press, 1974) isimli kitabın 9- 62. sayfaları arasında yer alan Maxime Rodinson'un, *The Western Image and Western Studies of Islam* başlıklı makalesinin 34- 62. sayfalarının çevirisidir.

** Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, atyuksele@hotmail.com

¹ Krş. J.Fück, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig, 1955), ss. 36 vd. G. Postel ile ilgili olarak da özellikle bkz. F.Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (Paris, 1964), ss. 171 vd. ile kitabın farklı sayfaları.

ta başından itibaren burası İbn Sina (Avicenna)'nın tıp ve felsefe kitapları ile dil bilgisi, coğrafya ve matematik kitaplarını bastı. 16. y.y.'ın sonunda ve 17. y.y.'ın başında Paris, Hollanda ve Almanya'da özellikle İbn Sina tıbbı hakkında daha iyi bilgi sahibi olma düşüncesiyle Arapça kitap basımına yeniden teşebbüs edilmek zorunda kalındı.

Papalık ve pek çok Hıristiyan, kiliselerin birleştirilmesine önem verdiler ve Doğu Hıristiyanları ile bir ittifaka çabaladılar. Bu, onların dil ve (dinî) metinlerini araştırıp incelemek anlamına gelmekteydi. İngiltere, Fransa ve Birleşik Eyaletler daha çok Doğu ile ticaretleri ve siyasî projeleri ile ilgilendi. Artan seyahat kolaylığı ilim sahibi Maruniler (Maronites) Avrupa'ya ulaştırdı ve hatta Erpenius 1611'de Conflans'da bir Faslı tacir ile karşılaşmıştır. Protestanlar ile Katolikler arasındaki tartışmanın başlıca konularından birisi olan İncil tefsirleri de Doğu dilleri filoloji çalışmasına sevk etti. Hekimler, anti-Arap reaksiyonuna rağmen İbn Sina ile ilgilenmeyi sürdürdüler. Türk tehdidi, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve İslâm'ın daha yakından araştırılmasına yol açtı. Osmanlı İmparatorluğu güç ve kudretini kaybettiğinden, araştırma daha ılımlı olarak sürdürülebildi. Avrupa'nın güç ve kültürünün inkişafı, Doğu idari çevrelerinin her zamankinden daha çok sayıda Avrupalı seyyah ile ilgilenmelerine sebep oldu. Bu seyyahlar, halihazırda sınırlı olan ve özellikle askerî ilimleri içeren pek çok faaliyet ile ilgili yararlı pratik bilgi ve usulleri getirmişlerdi.

O dönemdeki bu tür daha yakın bağlar ve ilgiler ile bilimsel araştırma organizasyonuna yönelik genel eğilim, güzel bir şekilde örülmüş oryantalist ağının ortaya çıkışının sebebini açıklamaktadır. İlk Arapça kürsüsü 1539'da, bir aydın ve Rönesans ekolünün hayli tipik bir âlimi olan Guillaume Postel adına yeni tesis edilen College de France'da kuruldu. Guillaume Postel, yukarıda gördüğümüz gibi, ilk öncü yazmaları yayımlayan ve bunun ötesinde oryantalizm bilimindeki konumu zaten çok iyi olan Scalier gibi öğrencileri yetiştiren şahsiyettir. Kütüphanelerdeki el yazmaları koleksiyonları ilim adamlarına ciddi araştırmalar için gerekli olan materyali sağlamıştır. Kitap basımı ve özellikle başlangıcına işaret ettiğimiz Arapça basım, her bir ilim adamının çalışmasını diğerlerine ulaşılabilir hale getirmiştir. Mütehasıslar arka arkaya dil bilgileri, sözlükler ve metinlerin edisyonu gibi zorunlu araçları sağlamayı iş edinmiştir. Bu noktada iki Hollandalı hemen ilk sırada durmaktadır. Bunlar, ilk Arapça dil bilgisi kitabını ve doğru filolojik kurallara dayalı bir metnin ilk edisyonunu yayımlayan Thomas van Erpe veya Erpenius (1584-1624) ve öğrencisi Jacob Golius (1596-1667)'dur. Diğer taraftan 1680'de Avusturya'da Fransız ressam Claude Lorrain'in yolunu izleyen bir şahsiyet olan Franz Meninski, muazzam Türkçe sözlüğünü neşretti. Oryantalizm çalışmalarını kürsüleri oldukça çoğaldı. Paris artık tek başına değildi. Francis van Ravelingen veya Raphelengious (1539-1597), 1593 gibi erken bir dönemde Leiden'de Arapça öğretiyordu. VIII. Urban 1627'de Roma'da, aktif bir araştırma merkezi olan Propaganda Koleji'ni kurdu. Edward Pocock, 1638'de Oxford'da ilk Arapça kürsüsü başkanı idi.

Rölativizm inancı, entelektüelleri ve bu inanca bağlı olanları âlimlerden önce etkiledi; fakat oluşturduğu ortam âlimlere yol açtı. Müslüman Doğu'ya karşı çok özel şahsî eğilimi olan kimseler, hiçbir engel olmadan çalışmalar yapabiliyorlardı. B. d'Herbelot (1625-1695), elde bulunan oldukça zengin materyal birikimini kullanarak İslâm Ansiklopedisi'nin ilk teşebbüsü olan (ve ölümünden sonra 1697'de Galland tarafından yayımlanan) *Bibliothèque Orientale*'i kaleme aldı.

A. Galland, oldukça büyük tesiri olan *Arabian Nights* (1704-1717) kitabının çevirisini 18. y.y.'ın başında yayımladığında, Doğu dünyası ile ilgili şeylerin tadılmasına

kesinlikle yardımcı oldu.² O zamandan beri İslâm, artık Deccal ülkesi olarak değil, esas itibarıyla iyi ve kötü, söz dinlemez cinlerin doldurduğu efsanevi bir atmosferde var olan egzotik ve pitoresk bir kültür ülkesi olarak görüldü. Bu bütünüyle, Avrupa'nın peri masallarından oldukça tat alan bir dinleyicinin memnun olacağı bir husustu.³

AKIL ÇAĞI

İnsanlar, Hıristiyanlık'la rekabet halinde olan dinî inancı artık tarafsız bir idrakle ve hatta biraz sempatiyle görebiliyor; bilinçsizce, onda Hıristiyanlığa muhalif olan yeni rasyonalist düşünce eğiliminin aynı değerlerini arıyor (ve açıkça buluyordu). 17. y.y.da çok sayıda yazar Orta Çağ'ın ön yargılarına ve polemik dolu tahkirlerine karşı İslâm'ı savunmaya başladı ve Müslüman dindarlığının samimiyet ve değerini ispat ettiler. Richard Simon böyle bir yazardı. Samimi bir Katolik olmasına rağmen, güçlü bir bilim adamı oluşu onu hem İncil'in yorumlanması ve hem de Doğu Hıristiyan dünyası araştırmalarında objektif gerçeklerin dogmatik olarak çarpıtılması ile mücadele ettirdi. *Historie critique des creances et des coutumes des nations du Levant* (1684) adlı eserinde, önce Doğu Hıristiyanlığı'nın, arkasından Müslüman bir kelâmcının eserini esas alarak, kötülemeden veya küçük düşürmeden ve zaman zaman gerçek bir takdir ve hatta beğeni ile, Müslümanların ibadet ve inançları üzerinde açıkça ve rasyonel bir şekilde durdu. Arnauld, kendisini İslâm'a karşı çok objektif olmakla itham ettiğinde ona, Müslüman ahlakçıların 'mükemmel öğretilerini' düşünüp taşınmayı tavsiye etti.⁴ Hollandalı bir Arap dil ve edebiyat âlimi ve İslâmî hususlarda bilgi açısından Simon'dan daha çok mütehasıs olan A. Reland, 1705'de, İslâm dinine dair sadece Müslüman kaynaklarına dayanan bir objektif görüş kaleme alacaktır.⁵ Müslüman hoşgörüsünü takdir eden bir filozof olan Pierre Bayle, *Dictionnaire Critique* (1697) adlı eserinin birinci baskısında, (Hz.) Muhammed'in hayatını objektif bir şekilde ortaya koymuştur. Eserinin sonraki baskılarında, bu eserden sonra yayımlanan ilmi çalışmanın ışığında bu konu gözden geçirilerek yazılmıştır.

Sonraki nesil, objektif olmanın yerine, hayranlık duymaya ve takdir etmeye başlayacaktır. Bayle ve diğer bir çok kimse, Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün dinî azınlıklara hoşgörüsünü Hıristiyanlara örnek olarak göstermiştir. O dönemde, iki yüzyıl önce İspanya Yahudileri'nin ortaya koyduğu örneği izleyerek Macaristan ve Transylvania Kalvinistleri, Silezyalı Protestanlar ve Rusyalı Eski Kazak Müminleri, Katolik ya da Ortodoks zulmünden kaçarken Türkiye'den sığınma istediler veya gözlerini Babilî'ye çevirdiler.⁶ İslâm dini, aklın şiddetle karşısında olan ve minimum düzeyde (minimumun, işçi sınıfının bağlılığını sağlamlaştırmak için gerekli olduğu düşünülmüş-tür) efsanevi kavramlar ve mistik ritüeller içeren Hıristiyan dogmalarından oldukça uzak rasyonel bir din sayılmıştır. Ayrıca İslâm, ahlâkî bir hayat çağrısını, insanların, duyguların ve toplum hayatının ihtiyaçlarına makul bir bakış ile uzlaştırmıştır. Kısacası, bir din olarak, 'Aydınlanma Dönemi İnsanlarının' çoğunun ikrar ettiği Deizm'e çok

² Bkz. M.Abdel-Halim, *Antoine Galland, sa vie et son oeuvre* (Paris, 1964).

³ Bkz. M.-L. Dufrenoy, *L'Orient romanesque en France, 1704-1789* (Montreal, 1946-7), 2 cilt.

⁴ *Histoire critique des creances et des coutumes des nations du Levant*, par le sieur de Moni (Frankfort, 1684, bölüm XV; Kış. Simon's *Lettres choisies* (Amsterdam, 1730), iii, 245 vd, 258 vd, ve J.Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégese biblique* (Paris, 1960), ss. 157 vd.

⁵ *De religione mahommedica libri duo* (1. bsk., Utrecht, 1705; 2. bsk., 1717).

⁶ Kış. T.W.Arnold, "Toleration (Muhammadan)", J.Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, xii (Edinburgh, 1921), 365-9.

yaklaşmıştır. Tarihî düzlemde İslâm'ın oynadığı medenileştirici rolün altı çizilmiştir; medeniyet manastırlardan doğmamış, kaynaklarını putperest Grekler ve Romalılar arasında elde etmiş ve Avrupa'dan Hıristiyan olmayan Araplarca (ki bu o dönemin zihniyetine oldukça uygun idi) getirilmiştir.⁷

Leibniz (1646-1716) zaten bu çizgide düşünmekteydi. Sonra, *Mahomet no imposter!* (1720)⁸ şeklinde meydan okuyan bir başlık taşıyan kitapçığın büyük yazarı; bir apoloji olan *Vie de Mahomet* adlı eseri 1730'da yayımlanan Henri de Boulainvilliers ve İslâm medeniyetinin bir hayranı olan Voltaire ortaya çıktı. Ancak Voltaire, dinî efsanelerle insanların ruhlarını köleleştiren bütün sahtekârların prototipi olarak (Hz.) Muhammed'in kötü taraflarını açığa vurmak konusunda, rasyonel bir dinin kurucusu olan derin politik düşünceye bir apoloji ileri sürmek ile diğer taraftan ülkesinin resmî inancının avantajını kullanmak arasında bocaladı.⁹

Döneme hakim olan atmosfer, sonuçta özellikle üniversitelerin ve akademik geleneğin dışındaki mütehassısları da etkiledi. Onlardan birisi, aydın bir Hıristiyan, hukukçu ve Arap dili ve edebiyatı âlimi George Sale (1697-1736) olup, 1734'te dikkate değer bir Kur'an tercümesi yayımladı. Bu tercümeyle bir girişle birlikte daha sonraki yazarların kullandıkları veciz, dengeli ve faydalı bilgileri içeren notlar eklenmişti. İlk sırada yer alan bir diğer şahıs, kendi kendini yetiştirmiş parlak bir Alman âlimi olan J. J. Reiske (1716-1774) idi. Reiske - döneminin bir başkasıyla kıyaslanamayacak düzeyde en iyisi - kendisini ilme adanmış bir Arap edebiyatı ve tarihi öğrencisi, Arapça çalışmaları 'kutsal filoloji' ve İncil tefsirleri çevresinde tutmak isteyen Prof. Schultens ve Michaelis'in zulüm ve haksızlıklarına maruz kalmış, yılmaz bir ilim adamıydı. Bu büyük ilim adamı da İslâm'ın temelinde ilahî bir nokta olduğunu görmüştür.¹⁰ Oxford'lu Prof. Simon Ockley, oryantalist araştırmaların sonuçlarını halktan okuyucuların ulaşabileceği bir konuma getirmede ilk teşebbüs olan *History of Saracens* adlı eserini yazarken, Müslüman Doğu'yu, Batı'nın üstüne çıkartmıştır.¹¹ İlmî gerçekler ve yeni fikirler bu ilim adamlarınca ortaya çıkarılıp sunulmuş ve daha önce işaret ettiğimiz Voltaire ve dengeli değerlendirme ve düşünceleri ile İslâm dünyasına insanlığın kültürel ve entelektüel tarihinde yüksek bir yer veren Edward Gibbon (1737-1794) gibi yazarlarca sentez edilmiştir. Bu şekilde hoşgörülü, ferasetli yönetici ve kanun koyucu olarak (Hz.) Muhammed hakkında bir efsane oluşmaktaydı.¹²

18. y.y., Müslüman Doğu'ya, gerçekten kardeşçe ve anlayan gözlerle baktı. Hakikatle bağdaşan bir iyimserlik ve dönemin gerçek dininin yayılmasına yardımcı olduğu bütün insanlardaki tabii bağışların eşitliği düşüncesi, şimdi insanlara, daha önceki çağların İslâm dünyasına yönelttikleri itham ve suçlamaları ciddî olarak gözden geçirme imkanını vermiştir. Zulüm ve vahşetin Doğu'da önlenmesinin güç olduğu doğru idi, ancak Batı bu noktada sitem ve serzenişin ötesinde miydi? Köleliğin Türkiye'de,

⁷ Bkz. Voltaire, Robertson, Herder. Krş. Schipperges, *Ideologie und Historiographie des Arabismus*, ss. 29, 34. Konu mümkün olan en geniş şekliyle İspanyol Cizvit Juan Andres (1740-1817) tarafından, yazanın *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura* (İtalyanca baskısı, Parma, 1782-98; İspanyolca tercümesi, 1784-1806) başlıklı eserinde ele alınmıştır.

⁸ Daniel, *Islam and the West*, s. 288.

⁹ Müslümanlar ve oryantalistler, onun bakış açısındaki zaman zaman değişimin nadiren farkında olmuştur. Örneğin, *Mahomet* trajedisini *Essai sur les Moeurs*'un VI, XXVII ve XLIV. bölümleri ile karşılaştırınız.

¹⁰ Fück, age., ss. 108-24.

¹¹ Krş. P.Hazard, *La Crise de la conscience européenne* (1680-1715) (Paris, 1935), i. 22.

¹² M.Petrocchi, 'Il mito di Maometto in Boulainvilliers', *Rivista storica italiana*, Ix (1948), 367-77.

bir başka yerden daha ılımlı olduğuna ve korsanlığın Hıristiyanlarca da uygulandığına işaret edilmiştir.¹³ Despotizm içler acısı bir siyasî sistem idi, ancak araştırılabilecek ve diğer herhangi bir sistem gibi ekolojik ve sosyal sebeplere başvurularak açıklanması gereken bir husustur. Doğu'nun coğrafi şartları, despotizme oldukça uygun gelmiş olabilir. Diğer taraftan başka bir yerde zaman zaman gelişmiştir. Coğrafi faktörlerin önemine oldukça inanan Montesquie, Domitian'ı¹⁴, Eski İran Hükümdarı Sophy'nin öncüsü olarak zikreder.¹⁵ Orta Çağlarda insanları korkutan (başka bir yerde kararsız bir şekilde veya bilinçsizce etkileyen) cinsel konularda Müslümanların karşılaştırmalı geniş bir düşünceye sahip oluşu, erotizmi sürekli olarak besleyen bir toplum için oldukça çekici bir hal alıyordu. Aydınlanma Çağı'nda Müslümanlara, pek çoğu gerçekten Avrupalılara oranla daha üstün olmalarına rağmen, tıpkı diğer insanlar gibi bakıldı. Bu yüzyılın sonuna doğru değişik sebeplerle Doğu'da bulunan Thomas Hope, fanatizmin etkisi altında kalmadığı zaman Türk'ün, güvenilir olduğu kadar hayırsever olduğunu yazmıştır.¹⁶

Samimiyet ve tarafsızlık döneminin sonunda, şimdi daha akıllı ve yetenekli olan kahramanlar, 'en iyi Türk filozofu olarak ün yapmış çok meşhur bir derviş' ile çalışkan, ılımlı ve siyasete karşı ilgisiz yaşlı bir Müslüman'ın tavsiyesinin ardından huzuru Konstantinopol yakınlarında bulmaktadır. Doğu topraklarını dolaşan pek çok seyyah vardı ve bazıları misyoner olmaları sebebiyle, Doğu'da buldukları esnada kendileriyle kuşatılmış bir dünyada yaşayan dar görüşlü kimseler olmalarına karşılık, James Bruce, Carsten Niebuhr, H. Maundrell, R. Pocock, J. de la Raque, N. Savary ve Thomas Shaw gibi birkaç tanesi ilgi çekici bilgilerle geri dönmüştür. Bu bilgiler, önceki yüzyıldan Chardin ve Tavernier gibi şahısların uzun süredir okunan nakillerine ilave edilmiştir.

Lady Mary Wortley Montagu, Konstantinopol'un kadın dünyasına nüfuz etmiş; onu gizem ve efsanelerden uzak bir şekilde tanımlayıp açıklamıştır.¹⁷ Diğer taraftan, çoğunluğu Hıristiyan olan bazı Doğulu kimseler de Avrupa'yı ziyaret etmiştir. Konstantinopol'de İmparatorluk Sarayı'ndaki bir saatçinin oğlu ve İran'daki bir konsolusun akrabası -ki bunun oğlu Basra, Halep, Bağdat ve Trablusşam'da konsolosluk yapmıştır- olan genç J. J. Rousseue, Neufchâtel yakınlarında, kesinlikle bir Grek maceraperest ve Büyük Senyör'ün bendesi olan Kudüslü yüksek rütbeli sahte bir papaz ile karşılaştığında hiç şaşkınlık göstermemiştir.¹⁸ Avrupa âdet ve geleneklerinin tenkitçi bir anlatımını sunan Türk casusunun işlediği tema -ki bu tema Mısır'da uzun bir süre yaşayan G. P. Marana ismindeki Cenevizli bir maceraperest tarafından 1684'te başarılı bir kariyerle müthiş bir şekilde başlatılmıştı- Montesquieu'nun 1721 tarihli *Lettres Persanes*'ine yol açmıştır.¹⁹

Diğer taraftan A. Galland'ın başlattığı egzotik ve büyüleyici Müslüman Doğu vizyonundan büyük zevk alan pre-romantik eğilim, hâlâ güçlüydü ve William

¹³ Daniel, *Islam, Europe and Empire*, ss. 14 vd.

¹⁴ 81-96 yılları arasında yaşayan Bizans İmparatoru'nun adıdır. (Çev.)

¹⁵ *Esprit de lois*, iii, 9.

¹⁶ *Anastasius or Memoirs of a Modern Greek* (London, 1819), XXXII. bölüm, A.Buchon'un Fransızca tercümesi (Paris, 1844), s. 419.

¹⁷ Krş. Lewis, 'Some English Travellers in the East', *Middle Eastern Studies*, iv (1968), 296-315 ve Daniel, *age.*, ss. 13, 20 vd.

¹⁸ *Confessions*, IV. Kitap.

¹⁹ Hazard, *age.*, i. 20, 23 vd.

Beckford'un *Vathek* (1781)'i -ki yazarı 1788'de Madrid'de Muhammed isminde bir Müslüman gencin sevgilisi idi- ile bir şaheser ortaya çıkarmıştır. *Vathek*, Doğu'da uzun süreli seyahatleri ile iftihar eden büyük Kıpti Cagliostro'nun sembolü olduğu yüzyılın sonunu karakterize eden güçlü Bâtınlık eğilimi ile canlandırılmıştır. Biraz daha az fantastik estetizm, William Jones'u Doğu edebiyatına yönlendirmiş; ancak Voltaire ve pek çok kimse gibi William Jones, Arapça şiiri, örneğin klasik Grek-Latin vezinlerine dönüştürerek, mümkün olduğu kadar çok şekil ve muhteva olarak Avrupalı kriter ve kategorilerle sınırlamak zorunda kalmıştır. Halbuki Ansiklopedistler ile aynı çizgide olan realist, pozitivist ve universalist eğilim hâlâ çok güçlüydü ve Volney gibi bir şahsın anlayışını şekillendirmişti. Volney'in *Voyage en Syria et en Egypte* (1787)'i, siyasî ve sosyal konularda dikkat çeken bir tarzda ferasetli, dikkatli bir analiz şaheseri, şüpheli bir pitoresktir ve gerçeklerin müşahedesine adanmıştır. Volney, Doğu dillerini bilmekteydi, ilim adamlığı muhteşemdi ancak çağındaki olaylar ile ilgilenmekteydi. Övgüye layık *Description de l'Egypte* (1809-1822)'e yol açan Mısır seferinin planlanmasında kendisi önemli bir rol üstlenecektir. Bu eser arkeolojik, coğrafik, demografik, tıbbî, teknolojik ve (terimi önceden kestirerek) sosyolojik çalışmaların mükemmel ve etkili eşsiz bir koleksiyonudur. Volney, Doğu tarihinden çok iyi haberdardı fakat onu anlayabilmenin en iyi yolunun, çağdaş Doğu'yu gözlemlemekten başlaması gerektiği görüşünü taşımaktaydı. Konuşulan Arapça ile ilgili fiilî araştırmayı ilerletmeye teşebbüs etmiş ve Orta Çağ Arap dilcileri hakkında pek çok bilgiye sahip olduğu halde kendilerini yaşayan bir Arab'ın anlayabileceği hale getiremeyen ilim adamlarını tenkit etmiştir.

Zihnin mevcut olan ile meşgul oluşu ve nesnelerin gerçek oluşturulma yollarını anlama tutkusu, az da olsa sırf filolojik çalışmalara neden olmuş ve bu durum 18. y.y.in tümünde canlılığını yitirmiştir. İtalya'daki Assemanis'ler ve İspanya'daki Casiri'ler gibi Maruniler el yazmaları koleksiyonlarının kataloglarını yaptılar. XIV. Louis 1700'de ve Maria Theresa 1754'te temelde pratik bir amaçla tercümanları eğitmek üzere okullar tesis etti. William Jones 1784'te Hindistan'da ilk oryantalist ilim adamlarını cemiyetini, yani Bengal Asya Cemiyeti (the Asiatic Society of Bengal)'ni kurdu. Müslüman bölgesi olan bu yerde aynı şekilde Müslümanlar ile Hindistan dilleri ve edebiyatı ile ilgilenen Briton topluluğu vardı. 1800'de Doğu Hindistan Şirketi (the East India Company), pratik amaçlarla Kalküta'da Fort William Koleji'ni kurdu. Bunun himayesiyle çoğu yerli yazarlarca gerçekleştirilen, Farsça ve Arapça klasikler ile risaleler ve pratik nitelikteki diğer eserler yayımlandı ve tercüme edildi. Hindistan'ın dış bölgelerinde, Doğu bilgisi hâlâ temel bir gereklilik olarak düşünülmekteydi. Ancak 1820 dolaylarında batılılaşma temayülü hakim olmaya başlıyordu ve önceki tavrın artık gereksiz olduğuna hükmedilmişti; 1835'te Lord Macaulay bütün Hindistan okul sistemini İngilizleştirdi.²⁰

19.YÜZYIL: EGZOTİZM, EMPERYALİZM VE İHTİSASLAŞMA

19. y.y.da üç eğilim göze çarpmaktadır: diğer medeniyetleri tamamen hor gören faydacı ve emperyalist Batıcı üstünlük anlayışı; artan fakirliğin cazip hale getirdiği büyümlü Doğu ile ilgilenmekten zevk alan romantik²¹ egzotizm²² ve esas ilgisi geç-

²⁰ Krş. Fück, age., ss. 135-40; R.Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris, 1950), ss. 208 vd.

²¹ 19. y.y. başlarında Batılı Avrupa sanat ve edebiyatında romantizmin hakim olmaya başladığı dönem.(Çev.)

²² Başka ülkelere ait olanları benimseme eğilimi anlamına gelmektedir.(Çev.)

miş dönemlerde olan ihtisaslaşmış ilim adamlığı. Dış görünümlere rağmen üç eğilim, birbirine karşı olmaktan daha çok birbirini tamamlayıcıdır.

Romantik egzotizm, Batı ile Doğu arasındaki ilişkilerden değil, artık acayip ve garip şeyleri şiddetle arzulayan Batılı duyarlıkların içsel transformasyonundan kaynaklanmıştır. Yabancı olan, aynı zamanda her zaman tuhaf olarak görünmüştür. Ancak şimdi en çok olağandışı olanda bulunan bir memnuniyet ve haz alma söz konusu idi. Sözde ilkel şiiire karşı sevgiyi barındıran İngiliz pre-romantisizmi bundan teşekkül etmiştir ve bu atmosfer William Jones'un ilgilerine yön vermiş olmalıdır. Aynı şekilde diğerleri arasında Doğu edebiyatına karşı derin bir ilgi duyan ve tarihî sentez alanındaki çalışmaları Müslüman katkısını ilk sıraya koyan, Arapları 'Avrupalıların öğretmenleri' olarak belirleyen Herder (1744-1803)'in ait olduğu Alman *Sturm und Drang* da aynı şekildedir. Ancak egzotik dünyaları bilme ve anlama arzusu uzun süre, başka yerlerde olduğu gibi Doğu'da da, en başta, bütün zamanların ve mekânların insanını araştıran kimselerin klasik, üniversalist yaklaşımına bağlı kalmıştır. Goethe'nin (Hz.) Muhammed'i öven şiirleri ve özellikle 1774 tarihli *Mahomets Gesans*'ı, mukayese edilemeyecek tarzda Voltair'in *Mahomet* (1742)'inden daha şiirsel; ancak daha az mahallî renk içermektedir. Kırk seneden fazla bir süre sonra, 1819'da Goethe *Westöstlicher Divan*'ını yazdı. Bu çalışma on iki *nâme*'den oluşmaktaydı ve başlangıcı yazarın, Hızır'ın memnuniyetinde gençliğini tekrar elde edeceği Doğu'ya 'Hicret' e çağrı ile başlamaktadır ve ilmi notlar ile çok geniş oryantalist yorumlar ilave edilmiştir. Her zaman olduğu gibi anlaşılır ve açık olan Goethe, kendisinin bir yabancı olduğunu gösteren özel aksanının yanı sıra, bastırılmayan Avrupalı menşeinin ortaya çıkmasına izin vermesinden dolayı kendisini özür dilemeye zorlanmış hissetmiştir.²³ Oryantalist Merx, Goethe'nin Doğu'sunu 'bütünüyle icat edilmiş vehimler' olarak ilan ettiğinde, oldukça ileri gitmiştir. Zira, H. Lichtenberger'in dediği gibi, 'o, ne Doğu'yu ve ne de Batı'yı değil ancak sezgiyle bulduğu insanı, diğerinde olduğu kadar çok tasvir etmeyi kastetmiştir.'²⁴ (Romantizm döneminde Batı'nın Doğu'yu anlayışındaki gelişiminde rolü olan bir şahsiyet olarak Goethe konusunda ayrıca bkz. VII.bölüm, s. 342-343)

Gerçekten bir Rönesans gibi gözüken oryantalist çalışmaların yeniden rağbet görmesi, Romantiklere materyal zenginliği sağlamıştır. Bununla birlikte ilmi oryantlizmin kökü, Aydınlanma Dönemi'nin kaygılarından kaynaklanmıştır. Avrupa'da, Yakın Doğu'nun medeniyetleri ve dillerine kayda değer bir giriş yapmak isteyen herhangi bir kimse, Langles'in teşvikiyle gerçekleşen Mart 1795 Konvansiyonu ile Paris'te kurulan Yaşayan Doğu Dilleri Okulu (Ecole de Langues Orientales Vivantes)'na yönünü çevirmiştir. Langles, Doğu dillerinin edebiyat ve bilimin gelişmesine yapabileceği katkısı vurgulamadan önce, pratik faydalılığa çok özel bir önem vermiştir.²⁵ Paradoksal olarak buradaki büyük öncü, geçmişin değerlerine sıkıca sarılan ve örneğin Port Royal anlayışıyla 'genel gramer' tarafından tanımlandığı gibi, dilbilimselleri soyut üniversalizm çerçevesinde tanımlayan bir Legitimist²⁶, Jansenist²⁷ ve pozitivist olan Silvestre

²³ Bkz. yazarın *West-östlicher Divan. Noten und Abhandlungen, Einleitung*.

²⁴ Lichtenberger, Introduction to the edition with French translation of the *Divan* (Paris, 1940); krş. Schwab, age., s. 386.

²⁵ Fück, age., s. 141.

²⁶ Fransa'da Bourbon Krallığı taraftarı olan kimse. (Çev.)

²⁷ 18. y.y.da Katolik kilisesinde gelişen hizipleşmenin sonucunda ortaya çıkan bağımsız küçük bir Katolik kilisesi mensubu olan kimse (Çev.)

de Sacy idi. Sacy, bütün Avrupalı Oryantalistler'in üstadı ve Paris de, Yakın Doğu çalışmalarında uzmanlaşmak isteyen herkesin Mekke'si oldu.²⁸ Sacy, sonuçlara ulaşma konusunda oldukça ihtiyatlı ve metinlerin açıkça örneklendirmediği herhangi bir şeyi ileri sürmemeye konusunda endişe duyan dikkatli ve titiz bir filologdu. Pozitivist kelimesi icat edilmeden önce bir pozitivist idi ve Avrupalı mütehasşislar dünyasına, Jansenist olmasının kendisini önceden taraftar yaptığı şiddetli Purizm'i²⁹ empoze etmiştir. Bu tavra şimdi yöneltilen tenkitler, onun döneminde de görülmüştür. Bu tavrın beslediği dar görüşlülük (ancak bu, en azından onun kaçınılmaz bir sonucu değildi, zira çok sayıdaki güçlü ve yetenekli taraftarı bundan kurtulmuştu) Volney ve daha sonra Renan'ı tahrik etti. İlmî purizm yönünü geçmişin problemlerini şimdiki dünyanın problemlerinden ayrı tutmaya, geçmişin zaman zaman yanlış anlaşılmasına çevirdi. Ayrıca çoğu zaman, kendi çevresinde yaygın olan fikirlerin şuursuz bir şekilde kabul edilmesine yol açtı. Sentez çalışmasındaki cüretkar sonuçların reddi daha anlamsız bir agnostisizme veya etkileyici ilim adamlığının prestiji ile olduğu gibi teminat altına alınan zımnî ideolojilerin eleştirel olmayan ilanına ve yayılmasına yol açabilirdi. Ancak bu, ilmî gelişmenin sadece zorunlu avantajları ve istisnâ niteliklerinin diğer tarafı idi. Sacy ile birlikte parlak ve maharetli sentez sahibi öğrencilerinin ortaya koyduğu güvensizlik, diğer taraftan bazen belirli geçerli ve önemli teorilere karşı haksızlık, güvenli bir esas üzerine yeni üst yapılar bina etmenin gerekli bir şartı idi.

Diğer bir şart, 18. y.y.da Fransa ve İngiltere'de ulaşılan teoloji ile bütün bağların nihaî olarak koparılması idi. Paris ve Viyana'daki tercümanların yetiştirilmesi, eğitimi teolojik engellerden kurtarmaya götürmüş ve Paris Doğu Dilleri Okulu (Paris School of Oriental Languages)'nin kuruluşuyla sonuçlanmıştı. İhtilalci Fransa'nın coşkusıyla oluşturulan bu okul, dindar Silvestre de Sacy'in himayesinde ilmî ve seküler bir oryantalist kurum modelini ortaya koymuştur. Almanca konuşan ülkelerde, üniversiteler hâlâ teologlar tarafından kontrol edilmekte olup, seküler oryantalistizm başlangıçta amatörler tarafından uygulanmıştır. Onların başında üretken Josef von Hammer-Purgstall (1774-1856) gelmektedir. Josef, Viyana Oryantalist Akademisi (Vienna Oriental Academy)'nin bir öğrencisi ve profesyonel bir tercüman idi. Filolojik dikkat ve duyarlılıktan yoksun, fakat Avrupa'da ilk özel oryantalist dergiyi, *Fundgruben des Orients* (1809-1818)'i tesis ederek, Doğu bilgisini popüler hale getiren benzeri görülmeyen bir kimse idi. Bu dergiye bütün Avrupalı oryantalistler ve bazı Doğulu ilim adamları katkıda bulunmuştur. Von Hammer, ilgisini, geçmiş ve şimdiki zaman arasında eşit olarak paylaşmıştır.

Objektifliğe, uzmanlık isteyen zahmetli çalışmalara müracaat, kapitalizmin benzeri görülmemiş bir endüstriyel gelişmeyi telkin ettiği bir toplumun ve bilimsel araştırmanın derin bir şekilde organize edildiği bir dönemin daha derin eğilimleri ile uyumdaydı. Silvestre de Sacy'in öğretisinin bütün Avrupa'da başarılı olması, uzman kurumların gelişmesi olduğu gibi, aynı zamanda bu uyuşmanın bir yansımasıdır. 1821'de Paris Asya Derneği (Paris Asiatic Society) kuruldu ve 1823'te kendi dergisini, *Journal Asiatic*'i başlattı. 1834'te *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* ortaya çıktı. Dergiyi çıkaran kurum, 1823'te kurulmuştur. Düzenli olarak yayımlanan *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1839'da Hindistan'da William Jones'un grubunun çıkardığı *Asiatick Researches*'ün yerini aldı. 1841'de Bombay Şubesi kendi dergi-

²⁸ Fück, age., ss. 140-58; H.Dehérain, Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples (Paris, 1938).

²⁹ Fransa'da başlayan, dilde aşım dikkat ve titizliği öngören akım. (Çev.)

sini neşretti. 1842 yılı, kendi dergisi de olan Amerika Oryantalist Derneği (American Oriental Society)'nin kuruluşuna şahit oldu. 1849'da Leipzig'de *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* başlatıldı. Bu dergi iki yıl önce kurulan Alman Oryantalist Derneği (German Oriental Society) tarafından yayımlanmıştır. Rusya'nın, 18. y.y.'in ikinci yarısından itibaren batılılaşması, belirli oryantalist çalışmaların gelişmesine sebep olmuştur. 1804'ten itibaren üniversite düzeyinde Kharkov'da Doğu dillerinin öğretimi genişletilmiş ve bunun ötesinde Müslüman bölgesinde yer alan Kazan'a kadar yayılmıştır. Rus devletinin Müslümanlara yönelik iç siyaseti, Kazan'daki bu merkezin öneminde hızlı bir gelişmeyi sağlamıştır.³⁰

İşte oryantalizmin menşei bu şekildeydi. 'Orientalist' terimi İngiltere'de 1779'a doğru ve 'Orientaliste' terimi Fransa'da 1799'da ortaya çıktı. 'Orientalisme' terimi, 1838 tarihli *Dictionnaire de l'Academie Française*'de yer almaktadır. Artık Doğu'yu araştırmaya adanmış özel bir bilim dalı fikri destek topluyordu. Ancak sadece Doğu'nun bir ülkesi, halkı veya bölgesi ile ilgilenecek kurumlar veya dergileri kurmayı haklı çıkaracak yeterli mütehassis yoktu. Bunun yerine dergi ve kurumlar ayrı sahaları kapsamakta ve hepsini aynı derinlikte ele almamaktaydı. Bu sebeple ilim adamı 'oryantalist'di. 'Oryantalizm' kavramı, daha çok derinlikte bir araştırmaya ve aynı zamanda geri çekilme ve kısıtlamaya işaret etmektedir. 18. y.y. Sentez çalışmalarında Doğu ve Batı, universalist bir görüşün tezahürleri olarak yan yana durmuştu. Artık orijinal metinlerin ön çalışmaları olmadan Doğu'nun ciddî olarak tartışılmayacağı anlaşılmıştı. Bu tartışma karşılık olarak yerli diller konusunda derin bir bilgiyi gerektirmekteydi. Elde bulunan materyalle, metinlerin edisyon ve tercümesi, bilimsel olarak planlanmış sözlükler ve dil bilgilerinin toplanması, nakilci tarihin yorumlanması ve benzerlerini içeren bu ön çalışma, çok büyük bir faaliyet olarak görülmüştür. Mütehassıslar oldukça genel fikirler taşıyor olabilirdi, ancak mümkün olduğu kadar bunları ilmî çalışmalarından uzak tutmaları gerekiyordu. Mütehassıslara, kendi özel alanları dışındaki ilmî eğilimlerden haberdar olacakları çok az bir zaman bırakılmıştı.

Edebî ve sanatsal oryantalizmi, şüphesiz Müslüman Doğu ile ilgili olaylar, özellikle 19. y.y.da Batılı siyasetçilerin büyük problemlerinden birisi olan 'Şark Meselesi' teşvik etmiştir. Romantik egzotizmin temelleri, Byron'u cezbeden Grek Bağımsızlık Savaşı'ndadır (Byron, 1824'te bu savaşta öldü) ve bu savaş ilk oryantalist resmin (Delacroix'in, aynı yılda sergilenen *Le Massacre de Scio* adlı tablosunun) konusu olmuştur. Bu tabloda ve Victor Hugo'nun şiir koleksiyonu yani *Les Orientales* (buradaki ilk şiir 1825 tarihidir)'inde halk imajında gelişen ve uzun süre devam eden Romantik Doğu imajı, bütün esaslarıyla yer almaktadır. Bunlar renk cümbüşü, görkem ve vahşî gadarlık, harem ve saray, kesik başlar ve çuvallar içinde İstanbul Boğazı'na atılan kadınlar, Akdeniz'e özgü yelkenli kayıklar ve hilâl sancaklı iki direkli gemiler, gök mavisi kubbelerin yuvarlaklığı ve minarelerin süzülerek yükselen beyazlığı, vezirler ile odalıklar ve hadımlar, palmiyeler altındaki serin pınarlar, boğazları kesik gayr-i müslimler, savaşta üstün gelenlerin doymayan ihtirasına maruz esir kadınlardır. Bunun gibi oldukça renkli resimler, Heine'nin önceden keşfettiği gibi barışçıl Batılı burjuvaların

³⁰ Krş. V.V.Barthold, *La Découverte de l'Asie*, Fransızca tercümesi (Paris, 1947), ss. 264 vd.; Fück, age., ss. 155, 195 vd.; B.M.Dancıg, 'Iz istorii izuceniya Bliznegio Vostoka v Rossii', *Ocerki po istorii russkogo vostokokovedeniya*, iv (Moscow, 1959), 3-38; I.Yu Krackovski, *Ocerki po istorii russkoy arabistiki* (Moscow-Leningrad, 1950), ss. 73 vd., O. Mehlitz tarafından yapılan Almanca tercümesi, *Die russische Arabistik, Umriss ihrer Entwicklung* (Leipzig, 1957), ss. 69 vd.

daha derin içgüdülerine, kasvetli duyumculuğuna, şuursuz mazoşizmine ve sadizmine ucuz bir tatmin sağlamaktadır. Batılılar bizzat Doğu'ya gittiklerinde bile aradıkları imaj buydu; gördüklerini insafsızca seçip ayırıyorlar ve zihinlerine önceden yerleşen tablo ile uyuşmayanları yok sayıyorlardı.

Gelişme safhasında Avrupa duyarlılığı ile çınlayan bu imaj, aynı zamanda gerçek bir durumu yansıtmıştır. 19. y.y.da Müslüman Doğu hâlâ bir düşman, ancak mağlubiyete mahkûm bir düşmandı. Doğu ülkeleri büyük bir geçmişin yok olan şahitleri gibiydi; bir kimse, yok oluşlarını hızlandırmak maksadıyla siyasetçilerin ve iş adamlarının yapabildiklerini yerine getirmeleri dolayısıyla aynı zamanda onları övme lüksünden hoşlanıyor olabilirdi. Bu yok olan şahitleri kurtarma veya modernize etme ihtimali hiçbir gayret uyandırmadı. Modernizasyon sürecinde, kendilerine cazibe kazandıran egzotizm esintisini kaybetmiş olabilirler. Ancak bununla birlikte, Orta Çağlarda Doğulu kimseler, Batılılar ile aynı düzeyde vahşi bir düşman olarak kabul edilmiştir. 18. y.y. Aydınlanması ve sonuçta oluşan Fransız İhtilali ideolojisinde Doğulu, maskesi altında esas olarak bir insandı ve şimdi o, kendi özgüllüğüne hapsedilmiş ayrı bir yaratık ve bir küçümseyen övgü objesi oldu. Böylece *homo islamicus* kavramı doğdu ve hâlâ yıkılmaktan uzaktır.

Her biri kendisine ayrılmış alanda gelişen farklı medeniyetlerin var olduğu teorisini evrensel olarak kabul edilmekteydi. Her bir medeniyete, özel tabii bir mahiyet bahşedilmişti. Bu tabii mahiyeti araştırma, yakın dönemleri incelemeyi bırakma ve medeniyetlerin 'en saf' karakteristiklerini gösterdikleri zaman sayılan 'klasik' dönemlerde uzmanlaşma konusunda ilim adamlarının artan eğilimlerinin sebebini açıklamıştır. Bu eğilim, 19. y.y.da favori arayışlar olan dinler tarihi ile tarihsel ve mukayeseli dil bilimleri gibi iki beşerî bilimle yoğunlaştırılmıştır. Seküler rölativist çoğulculuk ile Hıristiyan düşünce tekeli arasındaki çatışmadan doğan dinler tarihi, hem geçmiş ve hem de şu andaki Hıristiyanlığa alternatifler olarak Doğulu dinlerin araştırılmasına büyük bir ilgi uyandırmıştır.

Tarihî ve mukayeseli dil bilimlerin ortaya çıkardıkları, dile, gerçekte her bir özel dile anahtar bir rol kazandırdı. Bir milletin kendi dili ile ve o dilin karakteristikleri ile tanımlanabileceği kabul edildi. Biyolojik evrimcilik ve fizikî antropoloji biliminin oluşumu, ilgiyi ırkların sınıflandırılması üzerinde yoğunlaştırdı. Irklar, özellikle yüksek ve etkili bir bölümü haiz temel güçler olarak sayıldı. Dar alanda uzmanlaşma, giderek sadece bu ilimlerin yaptığı katkılarının doğru bir şekilde takdir edilmesini gizleyebildi. Bu ilimler diğer alanlarda, sadece en basitleştirilmiş, mekanik biçimlerde mütehassıslara kavuştular.

Mütehassıslarca bir araya getirilmiş büyük doküman yığını ve değerli bilgi parçalarına rağmen, iki bilgi akımı arasında sürekli genişleyen bir sapma vardı. Bir taraftan mütehassısların bilgisi derin idi fakat değişmez, temelli bir tesirin atfedildiği ancak günümüzde kaybolmuş bir kültürel bütünlük görüşü üzerinde yoğunlaşmıştı. Bu tesir, yönünü zamanının en genel fikirlerinden almıştı. Bu fikirler dinler tarihinin, tarihsel dil bilimlerinin ve fizikî antropolojinin bulgularını din, dil ve ırkın gücünün engin yüceltiminin popüler hale getirildiği biçimiyle nakletmiştir. Diğer taraftan, bu toplumlarda var olan çağdaş hayatın problemleri tacirler, seyyahlar, diplomatlar ve ekonomistlerin fiilî gözlemine bırakılması daha uygun olan önemsiz bir konu olarak kabul edilmiştir. 18. y.y.da teorik bilgi, pratik insana şimdiki zamanı anlamada yardımcı olmaya kalkışmışken, 19. y.y.da ve 20. y.y.ın başlarında, bu alana müdahale ettikleri

nadir durumlarda ilim adamlarının, bilimden ziyade mevcut ön yargıların etkisinde kalmaları sebebiyle, çok genel bir biçimde, faydadan çok zarar verdikleri söylenebilir.

Uygun şartlar oluştuğunda gelişmeye müsait toplumlar şeklinde görülen Müslüman Doğu ülkeleri hakkında daha az sistemli görüşler, şartlar aşağı yukarı elverişli olduğu zamanlarda prensip olarak devlet adamları, teknisyenler ve ekonomistler arasında bulunur. Anti-İngiliz siyaseti çerçevesinde Fransa'da bir miktar gayret uyandıran Muhammed Ali'nin idaresindeki Mısır hakkında durum bu şekildeydi. Estetik egzotizm, takipçilerinin çoğunu geçmişin nostalgisine ve Avrupalılaştıran modernleştirme korkusuna sokarken, söz konusu ülkelerle samimi ve tutkulu ilgileri sebebiyle diğerlerini, gelişmeyi tercihe ve bu sebeple oralarda meydana gelen hareketlere daha çok dikkat etmeye götürmüştür. İşte burada yine izlenen yollardan bir ayrılma söz konusu idi ve bu egzotizmin Avrupalı anavatanı (öncelikle Lyautey, L. Massignon, T. E. Lawrence'in) sayesinde, mümkün olan bütün aracı durumlar ve insan hayatının gidişindeki durum değişiklikleriyle meydana gelen arzu edilen gelişmeyi tasavvurdan, bu ülkeye muhalif bir duruşa (W. S. Blunt) kadar pek çok yol açıldı. Dönemin genel olarak kabul edilen görüşlerinin tesiri, fikirlere farklı bir dönüş ve değişiklik verdi. Orta Çağ formlarına kısmî ve modifiye edilmiş bir dönüşle İslâm ve Arap dünyasının yeniden oluşumu plan ve projeleriyle W. S. Blunt, daha sonraları takdir edilip özümseyecek ve ilk Müslüman ve Arap milliyetçiliğinin ilk teorisyenleri tarafından benimsenecek olan çok değerli materyal sağladı.

Özellikle 19. y.y.'nin ortalarından sonra, Avrupalının Doğu imajını şartlandırmada rol oynayan en büyük olay, emperyalizm idi. (Bu tarihî eğilimin daha önceki arka planı için bkz. IV.Bölüm, s. 200 vd.) Doğu, geri kalmışlığa batarken, Avrupa'nın ekonomik, teknik, askerî, siyasî ve kültürel üstünlüğü karşı konulamaz bir hale geliyordu. Doğrudan kolonileştirme alanı Rusların yararına olarak Orta Asya'ya ve özellikle Mısır ve Tunus'un 1881'de işgal edilmesinden sonra İngiliz, Fransız ve İtalyanların yararına Mağrip ve Osmanlı Devleti'nin doğusuna doğru yayılıyordu. Tamamen fiilî sebeplerle İran ve Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa'nın hakimiyet ve denetimi altında kalan yerler haline geliyordu. Bütün bunlar sadece, kaçınılmaz bir şekilde, daima var olan ancak şimdi oldukça önemli derecede küçümseyici bir renk alan tabii Avrupalı egosantrikliğini cesaretlendirebilmiştir. Bir Avrupalı perspektifinden çağın universalist ideolojisinin öncülük ettiği bilinçsiz 18. y.y. olaylara bakışı, Avrupalı olmayan halklara ve kültürlere saygı duymuş ve haklı olarak evrensel insanî karakterleri, onların tarihi gelişiminde veya çağdaş toplum yapılarında bulmuştur. Bunu yaparken bu halk ve kültürlerle, sadece oldukça yüzeysel özel farklılıklarla, Avrupalı medeniyet olarak aynı temel esasları veren tenkit öncesi bir saflıkla yaklaşmıştır. 19. y.y.'nin bilinçli, teorik Avrupalı egosantrikliği, karşıt hatayı işledi. İndirgenemez özgüllük bütün düzeylerde varsayıldı; evrensel özellikler ve motifler göz ardı edildi veya yalanlandı. Üstelik Doğulular bizzat bazı durumlarda, en yapay yönlerinden başlayarak Avrupa modelini benimsemeye ve diğer durumlarda, çoğu zaman kendi içlerinden yenilenmiş olmalarına rağmen kültürlerinin en arkaik değerlerine sarılarak bu modeli tamamen reddetmeye başladı. İlim adamları klasik çağlar ve bu dönemlerin kültürü ile çok yakından ilişkili olan hususlara dair daha çok sayıda ve daha çok derin özel çalışmalar yaptılar. Günümüzde devam eden etkilerinin bütün belirtilerine anlaşılabilir haz ile işaret ettiler ve bilinçli veya

bilinçsiz sık sık, bu tür bir sunumu, geçici olarak ilmî otoriteleri ile teminat altına aldılar.³¹

Müslüman dünyanın kendisini içinde bulduğu küçük düşürücü durum, Hıristiyan misyonerleri cesaretlendirdi ve onlara yeni yollar açtı. Tabii insanî eğilimler ve hatta çağdaş bilimin genel fikirleri çerçevesinde, tıpkı Müslüman dünyanın başarısızlıklarını İslâm'a atfettikleri gibi Avrupalı milletlerin başarılarını, Hıristiyanlık dinine atfettiler. Hıristiyanlığın tabii olarak gelişmeye uygun olduğu ve İslâm'ın kültürel durgunluk ile geri kalmışlık anlamına geldiği yanlış yere iddia edildi. İslâm'a karşı olabildiğince şiddetli ve sert bir şekilde saldırıldı ve Orta Çağların argümanları güncel süslemelerle canlandırıldı. Özellikle İslâmî dinî tarikatlar (menşeleri konusunda bkz. 8. Bölüm, s. 378-379) barbar bir kin ve nefret medeniyetinin canlandığı tehlikeli kuruluşlar ağı şeklinde sunuldu.³² Paradoksal ve anlamlı bir şekilde benzer sonuçlara, Voltair'in çizgisindeki ruhban sınıfı karşıtlarınca varıldı. Voltaire ruh hürriyeti, mantık ve güzellik içeren ibadet ve Avrupalı büyüklük kaynağına dayanan bir medeniyet olan Helenizm'in mezihmetlerini övmüştür. Helenizm hoşgörü taşımayan sertlik, skolastik dogmatizm, fundamentalizm, güç kaybeden fatalizm ve plastik sanatları hor görme ile sonuçlanan Sâmi mahiyete karşıt olup, Sâmi öze Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın bütün ortak yanlışlıkları atfedilmiştir.³³

Pan-İslâmizm tıpkı Sarı Tehlike (the Yellow Peril) gibi, insanların zihninden gitmeyen bir hayali nesne idi. Sadece mahallî hislerden kaynaklanan herhangi bir anti-empyralist gösteri bile Pan-İslâmizm'e atfedildi. Aynı kelime bir egemenlik teşebbüsünü, saldırgan bir ideolojiyi, dünya ölçeğinde bir komployu telkin etti. Popüler basın, popüler edebiyat ve çocuk kitapları sebebiyle bu görüş, büyük oranda Avrupalı zihinlere nüfûz ediyordu ve özellikle ilim adamları arasında, hükümetlerin sömürgeci politikalarını yönlendiren kimselere, sözüm ona yeterli tavsiyeyi sunmak üzere baş vurduklarında etkili oluyordu. Snouck Hurgronje veya C. H.Becker gibi çağdaş araştırmalara en büyük önemi veren ve az veya çok Pan-İslâmizm'den etkilenmiş olan ilim adamları, bununla birlikte, daha çok veya daha az düzeyde incelikle analiz ederek Pan-İslâmizm'i, reaksiyoner bir hareket olarak görmeye yöneldiler.³⁴ Bu ilim adamları, yaygın olarak kabul edilen bütün mitlere taraftar olmamakla beraber, yine de, aslında gevşek ve yaygın bir şekilde birbirinden uzak eğilimlerde gerçekten var olandan daha çok birlik ve düzen görmeye meylettiler.

Buna karşılık mütehassısların çoğunluğu bu problemlere hiç ilgi göstermediler ve kendi bilgi dalları dışındaki konular ile ilgilenmek zorunda kaldıkları her durumda, dönemlerinde geçerli olan görüşleri benimsemekle yetindiler. Onların bu uzmanlıkları, kendi ruh ve metotları içinde ancak yavaş bir şekilde gelişti. Filolojik eğilim, tartışıl-

³¹ Daniel, *Islam, Europe and Empire* isimli eserinde diğerlerinden daha doğru bilgi ve alıntılar vermektedir. Ancak izahlar konusunda, A. Hourani'nin *Middle Eastern Studies*, iv, (1968), s.325 vd.daki kitap tanıtımındaki önerilerine göre eseri tashih gerektirmektedir.

³² Lyons Society of African Missions'ın üyesi Father Rouquette'nin *Les Sociétés secretes chez les Musulmans* (Paris-Lyons, 1899), göze çarpan önemli bir eserdir.

³³ Bir takım tereddütlerle birlikte Renan bu görüşe meyletmektedir. Özellikle bkz. 29 Mart 1883'te Sorbon'da verdiği *L'Islamisme et la science* (Paris, 1883) başlıklı meşhur konferansı. Bu eğilim, *La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire* (Paris, 1897) başlıklı kitapta kendisini D. Kimon şeklinde isimlendiren militan bir anti-semitik Grek olan ve aynı zamanda bir anti-Yahudi kitabı, *La Politique israelite, étude psychologique* (Paris, 1889)'in yazarı olan Kimon tarafından ince bir şekilde en uç noktasına götürülmektedir.

³⁴ Krş. J.-J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (Paris-The Hague, 1963), ss. 102-106.

maz destek ve nüfûzunu Doğu dünyası araştırmalarında sürdürdü. Araştırılacak malzeme toplandı. Araştırma metotları giderek daha titiz ve dikkatli hale geldi. İlim adamları arasındaki ilişkiler, birincisi 1873'te Paris'te gerçekleştirilen uluslararası toplantılar gibi bağlantılar sebebiyle özellikle uluslararası ölçekte arttı ve daha organize hale geldi. Bununla beraber toplumlar, kültürler ve fikirlerin analizi sadece seçkin birkaç ilim adamının anlayışı sonucunda gelişti.

Sosyal bilimlerin yavaş yavaş ortaya çıkışı, bu tabloyu biraz değiştirdi. Sosyoloji, psikoloji, demografi ve siyasal ekonomi, kendi çalışmalarına yararlı olacağını fark etmemiş olan Müslüman Doğulu pek çok mütehasıs tarafından bilinmiyordu. İlk sosyologların diğer dünyalar arasında Müslüman dünyaya, kendi ilgileri alanına girenler gözüyle baktıkları doğrudur. Fakat onlar ne klasik Müslüman dünyayı ve ne de modern Müslüman dünyanın arkaik tarz ve geleneklerini kastetmiştir. Genel sosyologlar, bilgilerini İslâmcılardan aldılar ve övgüye değer bir dikkatle, hakkında az bilgileri olduğu alana çok fazla girme riskinden kaçındılar. Müslüman halkların etnografyası yeni ve enerji dolu ilim dallarının tesirinin oldukça belirgin olduğu alandı ve bu alan, E. Doutte'nin (örneğin onun *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, 1908) ve E. Westermarck'ın (örneğin *Marriage ceremonies in Morocco*, 1914) eserleri gibi değerli çalışmaları meydana çıkardı.

Sosyal yapılar ve gelişimleri ile ilgili detaylı teorik model olmayışı, başka bir yerde olduğu gibi tarihi, oryantizm alanında da sadece tanımlayıcı bir ilim düzeyinde tutmuştur. Bununla beraber, (Arabistan'ı dolaşan seyyah Carsten Niebuhr'un oğlu) B. G. Niebuhr ve Leopold von Ranke'nin kaynak analizini ortaya koymuş olmaları şeklindeki tenkitçi enerji, tarihe taze bir hayat vermiştir. G. Weil, A. Sprenger, R. Dozy ve M. Amari gibi oryantist tarihçiler aynı metodu izlediler; hakikatlerin tesisinde titiz, ilgili tarihî gerçeklerin mahiyeti konusunda prensip olarak açık fikirli, fakat aslında olayların gelişimini anlama konusunda zamanlarında genel olarak geçerli olan fikirlerden etkilenmişlerdi. Böylece (*Das Leben und die Lehre des Mohammed* (1861-1865)'de ortaya koyduğu tenkitçi yaklaşımı ile Peygamber'in tarihini gözden geçiren) Sprenger, dönemin Hegelci anlayışından etkilenmiştir. Alfred von Kremer (1828-1829) şüphesiz, İslâm tarihini bir bütün olarak gören ilk mütehasıstır. Kremer'in bunu sunuşu, her çağa hakim olan fikirlerin tesiri öğretisi etrafında oluşturulmuştu. Bu durum, 'İslâm'ın sosyal ve dinî sistemini anlama anahtarını' sağlayacaktı.³⁵ Mütehasısların çoğu, çoğunlukla zımnî olan dinî ve tasavvurî faktörün üstünlüğü genel görüşüne bağlı kaldı. Tarihî analizlerini, sosyal gruplar arasındaki anlaşmazlıkların uluslararası dinamikleri üzerine bina eden Fransız tarihçileri okulunun, ana hatları belirli ihtilafların, ırklar ve dinler arasındaki ihtilaflar olduğu oryantist alanda hiçbir tesiri olmamıştır. Böylece Şiilik, genellikle Sâmi İslâm'a karşı Ârî Fars ruhunun bir reaksiyonu olarak açıklanmıştır.

Bununla birlikte, filolog H. Grimme, döneminin sosyal çatışmalarının tesiriyle, *Mohammed* (1892-1895)'inde, (Hz.) Muhammed'in hayatındaki sosyal faktörleri, ancak oldukça özet bir şekilde araştıran ilk kimsedir. Bir teolog olan, İncil ve Kadîm İsrail tarihi hakkındaki tenkitleri ile şöhret kazanan J. Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (1901)'inde, İslâm'ın ilk dönemlerindeki dinî hizipleşmenin tezâhürünün siyasal ve sosyal çatışmaların dinamizmini açığa çıkardığını göstermiştir. C. H. Becker, *Islamstudien* (1924-1932)'inde aynı yolu takip etme durumunda

³⁵ *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* (Leipzig, 1868, yeni basım, Hildesheim, 1961), s. xvii.

kalırken, L. Caetani (örneğin *Studia di storia orientale* (1914)'de), ekonomik faktörleri çağrıştırmada çok daha ileri gitmek durumunda kalmıştır. Aynı şekilde 20. y.y.in başında, dönemin revaçtaki kaygılarının tesiri altında kalmış, dönemin eklektik pozitivizmini sorgulayan bazı eğilimler vardı. Bu eğilimler eklektik pozitivizmin yerine, sosyal yapının ve sosyal dinamiklerin genel bir teorik analizini koymaksızın, sadece basit bir şekilde muasır Avrupa dünyasının hakim olan faktörlerini basit bir şekilde takdim-tehir ile vurgulamıştır. Mütahassısların çoğu, bu teşebbüslere daha şüpheli bir şekilde reaksiyon göstermiştir. Bu teşebbüslerin bazıları gerçekten aşırı ve tenkite açık iken, mütahassıslar ihtiyatlı davranarak agnostik kalmışlardır.

AVRUPA ETNOSANTRİZMİ³⁶ SARSILIYOR

1914-1918 Savaşı, diğerlerinde olduğu gibi bu alanda, aynı çizgiler üzerinde devam eden belirsiz gelişmeye inanan Avrupa medeniyetinin kendine güvenini ve bu münasebetle de Avrupa etnosantrizmini sarsmıştır. Doğu'da Arap ayaklanması, Türkiye'de Kemalist akım, eski Rus İmparatorluğu'nun farklı milletlerinin çalkalanması, Hindistan ile Endonezya ve diğer yerlerdeki ayaklanmalar -ki bunların hepsi Jön Türkler ve 1908-1914 İran Devrimleri ile aynı çizgide idi- Avrupa hegemonyasının sorgulanabileceğini göstermiştir. Savaşın ertesinde, O. Spengler'in göz kamaştırıcı çalışması *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922) yayımlandı. Daha spesifik bir konuda Amerikalı Lothrop Stoddard *The Rising Tide of Color against White World Supremacy* (1920)'yi yazdı. Aynı yazar 1921'de *The New World of Islam* başlıklı önemli bir kitap ortaya koydu. Mütahassis olmayan bu siyaset yazarı iyi bilgilendirilmişti ve ırkçı bakış açısını inkâr etmeden önemli değişikliklerin, büyük oranda Batılı tesirlerin sonucu olan 'görülmemiş bir yeni Doğu'yu oluşturmakta olduğunu gösterdi. İleri sürdüğü yeni imaj, temel olarak gizemli, kök olarak farklı, saldırgan ve sadece din, gelenek ve küçük bir aydın elitin yasakladığı cehalet ve medeniyetsizlikten oluşan bir parça iğrenç cevher etrafında dönen bir dünyanın imajı idi. Ancak o, yabancı işgaline karşı mücadele gibi evrensel faktörlere de yer vermiştir. Bu tür bir görüş, aşağı yukarı büyük Avrupa ve Amerikan halkının görüşü olarak kalmıştır. Ancak şu kadar ki vurgu daha çok birinci faktöre, yani gizli ve yetersiz bir şekilde dizginlenmiş vahşiliğe yani Batı'nın medenileştirme hamlesini karşılamak üzere önu açılmış fanatizme yapılmıştır.

Bu boş veriş, etkisini görebildi. T. E. Lawrence'in tasavvur ve eseri, romantik egzotizm ile evrensel yönlerinde ampirik olarak anlaşılan ancak hâlâ büyümlü mahallî rengin vehimleriyle kaynaşmış bir realite arasındaki fikir ayrılığının dramatik bir örneğidir. Bir zamanlar egzotizm, Pierre Loti'nin Turcophile'lı talebelerinin durumunda olduğu gibi, tabii isteklerin daha derinden anlaşılmasına götürmüştür. Bununla birlikte çoğu zaman sömürgecilik karşıtları, geçmişle veya yok edilmesi daha uygun olan barbar bir geçmişin fonksiyonunu kaybetmiş izleri olarak kabul ettikleri şimdiki zamanın spesifik karakteristikleriyle az ilgilenen evrenselcilerdi. Egzotizm aksine, sömürgeci devlet adamlarını daha eski şekilleri muhafaza edip yerli muhafazakârlar arasında müttefikler aramayı denemeye, reformist veya inkılâpçı, sosyalist veya değil, milliyetçi entellektüelleri, Avrupa'nın sönük taklitçileri, soyut ve sağlıksız bir biçimde kavranmış fikirlerin kendilerine ait mirası yok etmek üzere sevk edilmiş olarak ifşa ve suçlamaya

³⁶ Etnosantrizm, kendi ırkının üstünlüğüne inanma anlamına gelmektedir. (Çev.)

götürdü. Genel bir ifadeyle, bu, geniş oranda halkın da kararı idi. Çağdaşlaştırma, sahte bir unsur, bireyselliğin bir ihaneti olarak görüldü.

Müslüman Doğu'da ve aynı zamanda örneğin Budist Doğu'da da duyu ötesi realiteler ve uzun bir râvî zincirinin ulaştırdığı geçmişe ait sırlar ile bağlantı demek olan bilge bir hayat modeli arayan ezoteristlerin görüşünü aynı başlık altında sıralayabiliriz. Müslüman suffi kardeşliğinde şeytanî telkinleri görmenin yerine ezoteristler, burada daha çok, geçmişe ait teosofik geleneğin nakledildiği en küçük birimleri gördüler. Rene Guenon (1886-1951) gibi bazıları ihtida etti ve Müslüman toprağında öldü. Bu tinsel eğilim, efsanevî ezoterik İslâm vizyonu, Avrupa ve Amerika'da bir çok mezhebin başarılı olmasına imkan tanıdı. Bu mezhepler her türlü yanlış anlama ile, farklı derecelerde İslâm'dan ve hatta Ehl-i Sünnet İslâm'dan ve Bahâîlik gibi bir dinden ortaya çıkmıştır.

Karşı konulamaz anti-sömürgeci akım, dar fakat Batı toplumunun etkili sektörlerinde İslâm dünyası imajında bir değişikliğe sebep oldu. Saf milliyetçilik tarafı, özel teşebbüsün dinamik ve hakim meziyetlerini elde etmek isteyen üst sınıf Müslümanlarca temsil edilen bağımsızlık hareketi, Batılı hükümet ve iş çevrelerinde daha çok sempati uyandırdı. 1945'de bir İngiliz olan bayan Freya Stark, *East is West* önemli başlığını taşıyan ve 'kardeşleri genç efendilere' ithaf ettiği ve Kipling'in emperyalist ve egzotik tavrına karşı çıktığı bir kitap yazdı. Burada İslâm, takipçilerine yaşamak için gerekli olan manevî sebepleri sağlarken, onların ekonomik faaliyetlerini engellememesi gereken ve ateist-komünist ideolojinin tahribatlarına karşı bir siper olarak kullanılacak herhangi bir diğer din gibi telakki edilmiştir.

Anti-sömürgeci sol ideoloji, tamamen farklı bir yön aldı. Liberal veya toplumcu köklerinden türeyen evrenselcilik, bunun tersine, bireyselciliği tanıma hatta yüceltme değişimine meylettii. Bu sebeple daha önceki kolonileştirilmiş insanlar ile ilgili değerler, aynı normal yanlış anlamalar, özel biçimlerde olsa bile bu değerlerde, söz konusu Avrupa toplumlarını canlandıran benzer değerleri keşfetmeye yönelmiş olduğunda bile, övgü ödüllerini alma durumunda olmuştur. Bu yönde bütün derinliğiyle kendilerini adayın kimselerin bazısına İslâm, aslında doğal olarak 'gelişmeye uygun' bir faktör olarak gözüktü. Hatta ihtidalar bile vardı.

Bu eğilim özellikle, başında büyük Fransız mütehassıs âlim Louis Massignon'un bulunduğu solcu bir Katolik grubunda dikkat çekiyordu. Mistik bir tarih görüşü ile dolu ve kökleri, fakir ve mütevazilere düşkünlük ve bağlılığı içeren seküler Hıristiyan geleneğinde olan Massignon, en güçlü ve açık örneklerini Roma Katolik Kilisesi'nde bulan son zamanların potansiyel Hıristiyanlık eğilimini en son limitine taşıdı. Ateizm tehdidi, batılı yığınları Hıristiyanlaştırmama sorumluluğu açık olan geleneksel perspektiflerin gözden geçirilmesine ve Hıristiyanlık inancının asıl ve özgün değerlerine dönüşe, hepsi birden diğer dinlere karşı düşmanlığın yerine onlarla bir olma duygusuna sebep olmuştur. Ekumenik hareket, hakikatin tümüne sahip olma iddiasından vazgeçmemiş ve zamanla buna inat ve düzensizlik getirmek zorunda olmakla beraber, yine de manevî alan dışındaki baskıyı reddetmiş ve diğer inançları taşıyanların müzâkerede taraf olmayı ve saygıyı hak eden değerlere bağlı iyi inanç sahibi kimseler olduklarını, artık ezilmesi gereken düşman güçler olmayan nihai müttefikler olduklarını kabul etmiştir. Ekim 1965'de Vatikan Ekumenik Konsül'ü, İslâm'ın, Allah ve kudreti, İsa, Meryem, peygamberler ve on iki havari ile ilgili nesilden nesle devrettiği 'gerçekler'e saygı duyduğunu ortaya koymuştur. Orta Çağlarda bu 'hakikatlerin', dış görünüşleri sayesinde fundamental İslâmî hile ve sahtekârlığın kabul gördüğü maskeler zan-

nedilirken, insanlar şimdi, Müslümanların 'hataları'nın, İslâm'ın taşıdığı esasen önemli tevhitçi mesajın karşısında şüphe götüren bir öneme sahip oldukları görüşüne geliyorlar.

Düşüncedeki bu inkılâp, bir Hıristiyan'ın (Hz.) Muhammed'i değerlendirmesini, bazı incelikler taşıyan bir konu haline getirmiştir. Artık (Hz.) Muhammed'i, Orta Çağlarda olduğu gibi tamamen şeytanî bir sahtekâr olarak görmek mümkün değildir. Konuya ihtiyatla yaklaşan Hıristiyan düşünürlerin daha büyük kısmı bu konuda hüküm vermeyi askıya alırken, bazı Romalı Katolik İslâm uzmanları, (Hz.) Muhammed'i 'dindar bir dâhî' olarak görmektedir. Diğerleri daha da ileri gitmiş ve bir bakıma onun gerçek bir peygamber olup olmadığını sormuştur. St.Thomas Aquinas'ı göz önünde bulundurursak o, yol gösterici peygamberlikten bahsetmekte ve bunun zorunlu olarak yanılmaz ve kusursuz olmadığını ima etmektedir.³⁷ Massignon ile aynı çizgide bazı Hıristiyanlar, Müslüman'ın dinî tecrübelerinin manevî değerinden etkilenmiş ve kendi toplumlarının insanlarının, son zamanlarda hem bir din ve hem de bir insan grubu olarak alçak gönüllü ve küçümsenmiş bir duruma düşürülmüş halde İslâm'a yönelik tarihî haksızlıklarından rahatsız olmuştur. Bundan dolayı kiliselerin bütünlüğünün hararetle savunucularının karşılarında duran senkretizm³⁸ ve mirası İslâmlaştırma görevini doğrulayabilecek fikirleri şekillendirmeye sevk edilmişlerdir.

Bu şekilde, Hıristiyan olsun veya olmasın sömürgecilik karşıtı sol, çoğu zaman İslâm'ı ve Müslüman dünyanın çağdaş ideolojilerini kutsallaştırmaya -ki bunu yaparken aşırı bir ideolojiden bir başka aşırı ideolojiye kayarlar- kadar gitmektedir. Norman Daniel gibi bir tarihçi, Orta Çağcılık veya emperyalizmin nüfûz ettiği kavramlar arasında, (Hz.) Peygamber'in ahlakî davranışlarının bazı tenkitlerini saymaya ve İslâm ile temel özelliklerini açıklayan eğilimleri insanlık tarihinin olağan yöntemleri ile suçlamaya kadar gitmiştir. Bu anlayış, başka bir amaç taşımayan apolojilere yol açmıştır. Mütihassıs tarihçilere gelince, bir taraftan ilgisizlik ve bir diğer taraftan da çeşitli fikir tonları arasında bölünmüşlerdir..

Sosyal bilimlerin ortaya koyduğu yeni problemlerin tesiri artık oryantalist çalışmalara kadar uzanmaktadır. Daha çok sayıda mütihassıs, ister Orta Çağ İslâm dünyası veya isterse de daha sonraki dönemlerle ilgilensin, probleme sosyolojik açıdan yaklaşmaktadır.³⁹ Artık göz ardı edilemeyen ekonomik tarih ve sosyal tarih, yeterli sayıda çok ilim adamı tarafından başlatılmıştır.⁴⁰ Bütün İslâmî araştırmalar alanı üzerinde sırf filolojik çalışmanın ötesine geçme çabası gösterilmiş ve en azından kısmen, artık sadece basit ortak düşünce veya felsefî genellemelere değil, seçilen bir sosyal fenomen alanında araştırmalar yapan tarihçiler -ki bunlar birbiriyle ilgili ve uyumlu bir grup fenomeni araştırırlar- demograflar, ekonomistler, sosyologlar v.b. ilim adamlarınca elde edilen sonuçlara dayanan sentezlere ulaşılmıştır.

Aynı zamanda yerli ilim adamları ile bağlantılar artmıştır. Kendilerini Orta Çağ araştırma ve düşünce tarzlarından uzak tutmuş az sayıda ilim adamı, uzun bir süredir

³⁷ Bu görüşün mevcut tipik bir örneği, teolog Ch.-J.Ledit'in *Mahomet, Israel et le Cîrist* (Paris, 1956) kitabıdır.

³⁸ Birbirinden farklı fikir, inanç veya grupların birleştirilmesi anlamına gelmektedir. (Çev.)

³⁹ Sosyolojik eğilimli ilk İslâmî Araştırmalar Kongresi 1961'de Brüksel'de yapıldı. (*Colloque sur la sociologie musulmane*, 11-14 Eylül, 1961, Actes, Brüksel, trsz.)

⁴⁰ Krş. Cl.Cahen, 'Histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval', *Studia Islamica*, iii (1955), 93-115. Cahen, burada, gelecek çalışmalar için bir program sunmaktadır. Özellikle Orta Çağ, modern ve çağdaş İslâm dünyası ekonomi tarihine hasredilen ilk sempozyum 1967'de Londra'da yapıldı. Görüşleri büyük oranda gelişkili ve tutarsız olan önde gelen ilim adamlarının bazıları Jean Sauvaget, Bernard Lewis ve Claude Cahen idi.

başlıca engel idi. Bu alanlarda birlikte çalışan kimseler (kolaboratörler) geçmişte çoğu kez sadece bilgi veren kimselerdi. Katkılarının tamamı Avrupalı ilim adamları tarafından yeniden ortaya konulmuştur. Gerçekten uzmanlaşmış grupları kurmanın önündeki sosyal engeller, kısmen Müslüman Doğu'nun sömürge altında olma konumundan ve kısmen sosyal ve kültürel geleneklerden gelmiştir.⁴¹ Bu engeller sadece kısmen aşılmıştır. Diğerleri esas olarak Avrupa hakimiyetini takip eden etkilere ve izlere karşı şiddetli bir mücadelenin verildiği dönemde, İslâm dünyasının maruz kaldığı ideolojik fikirlerin keskinliğinden zuhur ederek baş göstermiştir. Böyle zamanlar, objektif araştırmayı zorlaştıran ideolojik aşırılığın çoğunlukla tercih ettiği dönemlerdir. Avrupalı ilim adamları çoğu kez bu aşırılık ile ayrılırlar. Öyle ki kendi değerlendirmelerinin ideolojik unsurlarını dikkate de almadıkları gibi, her zaman bu aşırılığın sebeplerini anlamazlar. Ancak engel, araştırma dar ve iyi tanımlanmış noktalara dayandığı durumda kolayca üstesinden gelinebilmesine rağmen ciddîdir.⁴²

Oldukça belirgin bir diğer genel eğilim, 'aşağı dönemler' şeklinde küçümseyici bir şekilde isimlendirilmek üzere kullanılan ile öncekinden daha çok ilgilenmeyi içine almaktadır. Din ve 'ırk'ın üstünlüğünü vurgulayan ve her bir medeniyetin varlığını ve 'saf' bir şekilde uzun süre devam ettiğini kabul eden kültürel essentialism (özcülük)⁴³, İslâmî Orta Çağ çalışmalarının hakim olmasına yol açtı. Ekonomik ve sosyal araştırmanın, yeni sosyolojik istikametini ve ekonomist, demograf ve antropologlar ile ilişkilerin tesiriyle daha sonraki dönemlerin araştırılmasına oldukça büyük bir ilgi gösterilmektedir. Bu durumu, çok fazla miktarda dokümanı elde bulundurmak teşvik etmiştir. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu, Safevî dönemi İran ve Büyük Moğol İmparatorluğu'nun, zirve noktadaki İslâm'ı temsil ettiklerine işaret edilmiştir.⁴⁴ Hatta Batı ile yakın ilişkiler ile modern ideolojilerin doğduğu dönem, aşağı yukarı çağdaş olmalarına rağmen, bu noktada önemsiz olmayan veya dikkat çeken problemleri sunmaktadır.

Diğer sosyal bilimlerde olduğu gibi, şimdi kabul edilen görüş, mümkün olan her şekilde problemlerin tanımlanması, tartışılması ve aydınlatılmasının gerekli olduğudur. Bu, disiplinler arası koordinasyonu gerektirmektedir ve yapay asil ve asil olmayan disiplinler hiyerarşisini dışarıda bırakmaktadır. Hazırlanan ve sunulan malzemenin mümkün olduğunca toplanması, karşılaştırılması ve kataloğunun yapılmasına yönelik eğilim -ki bu eğilim artık sadece bir zümreye has değildi- problemlerin rasyonel olarak tartışılmasını hedef alan bir eğilime izin vermektedir. Her ikisinin de iyi ve kötü noktaları vardır. Zaman zaman aşırı bir görünüş darlığına götüren zâhidâne mükemmellik arayışının yerini, boş yere konuşmaya götürebilecek panoramik bakışlar almıştır. Böyle bir gidiş, neşredilme, karşılaştırılma ve kataloglanmayı bekleyen oldukça çok sayıda temel dokümanı zorunlu olarak yayımlama görevini, içler acısı bir şekilde tehlike-

⁴¹ Bichr Fares'in, 'Des difficultés d'ordre linguistique, culturel et social que rencontre un écrivain arabe moderne, spécialement en Egypte', *Revue des études islamiques*, x (1936), 221-42 makalesi özellikle aydınlatıcıdır. Edebiyatçının karşılaştığı zorluklar, sosyal ilimlerde çalışan araştırmacılar için aynı şekilde geçerlidir.

⁴² Bu engele, Mısırlı sosyolog A. Abdel-Malek tarafından, Avrupa oryantalizmini tenkit ettiği ve bununla birlikte çok miktarda değerli hususlar bulunan ('L'Orientalisme en crise', *Diogenes*, xlix (1965), 103-140) makalesinde gerekli ağırlık verilmemiştir. Krş. Cahen'in *Diogenes*'e yazdığı bir mektupta ifade ettiği sert cevapları ve F.Gabrieli, 'Apology for Orientalism', *Diogenes*, I (1965), 128-36.

⁴³ Bilgi faaliyetinin gerçek amacının, nesnelere doğanın veya özlerinin bilinmesi olduğunu kabul eden yaklaşım. Realiteyi belirli özlere indirgeyerek açıklama temeline dayalı felsefî görüş. (Çev.)

⁴⁴ Tasdik, profesyonel olmayan aydın bir ilim adamı F. Grenard'ın *Grandeur et décadence de l'Asie* (Paris, 1939) kitabında zaten bulunmaktadır. Aynı eğilim, Bernard Lewis'in 'The Mongols, the Turks and the Muslim Polity', *Transactions of the Royal Historical Society*, 5.seri, xviii (1968), 49-68'de gözükmektedir.

ye atabilir. Bununla beraber modern tekniklerin, sınırlı da olsa bu tür materyal ile daha hızlı bir şekilde ilgilenilebileceği ümidini ortaya çıkardığı doğrudur.

Bazı kimseler oldukça ileri giderek, oryantalizmin sona erdiğinden bahsetmiştir. Bununla birlikte sorun çok ince bir şekilde gözden geçirilmelidir. Söz konusu olan husus, filolojinin hakimiyetinin sonudur. Bir asırdan fazla bir süredir dolaylı olarak benimsenen filolojik eğitimin, linguistik olarak tanımlanan alanda ortaya çıkan bütün problemlerin çözümüne yeterli olduğu görüşünün terk edildiğinin işaretleri bulunmaktadır. Rasyonel zeminlerde sürdürülemeyecek bu fikir, söz konusu alanda ortaya çıkan problemlerin ciddi bir biçimde araştırılması için filolojik eğitimin ısrarla üzerinde durulan gerekliliğinden kaynaklanmıştır. Araştırma vasıtaları ve çalışma metotlarının gelişimiyle birlikte mevcut materyalin geniş oranda artışı, bir kimseye, filolojik safhayı devre dışı bırakmak durumunda kalmazsa, bu hususa en azından daha az zaman ayırmasına imkan sağlamaktadır. Sosyal bilimlerdeki gelişme, problemlerin karmaşıklığının sadece sağduyunun, sağlam bir dil bilgisi ve muhtemel geniş felsefî esasların telkininin yardımı ile çözülemeyeceğini göstermiştir. Bu sebeple oryantalist çalışmalarla ve özellikle İslâmî araştırmalar ile ilgilenme daha zor ve daha az özel hale gelmiştir. Bir zamanlar gereksiz olan, diğer bilim dalları ile ilişki artık kaçınılmaz bir gerekliliktir. Önümüzde duran gelişme etkileyici, bunun için ödenmesi gereken bedel o kadar yüksek değildir.

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA ORYANTALİZMİN ENTELEKTÜELİMİZDEKİ ETKİLERİ

Ahmet BEDİR*

Giriş

Orientalism", Latince "orient" kelimesinden türetilmiştir.¹ Oryantalizm, son derece karmaşık bir disiplin olduğu için herkes farklı tarif etmiştir: "Oryantalizm, Avrupa'nın sefil menfaatlerine giydirilmiş tülde bir elbisedir", "Oryantalizm, cömert tecessüsün insan düşüncesine kazandırdığı fetih değil, çok defa kapitalizmin emellerini gerçekleştirmeğe yarayan birer keşif koludur." "Oryantalizm, coğrafî bir ayırım değil, bir seri "çıkarlar" toplamıdır." "Kültürel araç olarak oryantalizm, bir saldırı, hareket, yargı, bilme isteği ve bilginin kendisidir. Sayısı belirsiz oryantalistler Doğu'nun Batı için var olduğuna inanmaktadırlar." Hasılı oryantalizm, onu daha menfi yorumlayanlara göre, üzerinde oturdukları topraklarda Müslümanları "fuzulî işgalci" gören bir zihniyettir.

Ezcümle, "Doğu" anlamında kullanılan "orient" in Arapça karşılığı "şark" kelimesidir ve Avrupa kültürünün dışında kalan dünyadaki Müslüman ülkeler manasına da gelmektedir. "Oryantalizm" kelimesi ise "doğululuk, doğu beğenisi, doğu bilimleri, şarkiyat" anlamlarına gelip, doğu tarih, dil ve edebiyatlarıyla uğraşan ilim kollarına toplu olarak verilen bir isimdir. Oryantalist ise, doğu dilleri ve doğu bilimleri uzmanı, müsteşrik anlamına gelip, şark topluluklarının tarihini, dinini, dilini, edebiyatını, folklorunu ve diğer bazı hususlarını araştırıp tespitte çalışan Batılı ilim adamı demektir. Hülasa, dinî, emperyalist, ticarî, siyasî ve ilmî sebeplerle yola çıkan oryantalizm, Müs-

* Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, abedir@harran.edu.tr

¹ Orient, yani Doğu, neresi? Bunu kesin hatlarla belirtmek çok güç. Avrupa'nın batısına kıyasla doğuda bulunan ülkelerin bütünü: Asya, Mısır'ın hatta Avrupa'nın bir kısmı. Doğu ile Batı arasında hayali çizgi: Türkiye ile Yunanistan'ın arasına bir yere çizili hayali bir hattın doğusunda kalan her şeye "Orient" denirdi.

lüman Doğu'nun edebiyatıyla ve genel olarak medeniyetiyle ilgilenen Batı Araştırmaları'dır. Oryantalist ise bunları yapandır.²

İlk devirlerde, ilmî bir meraktan öteye geçmeyen oryantalizm,³ daha sonra özellikle Hıristiyan ruhbanların önem verdikleri tek konu İslâmiyet'i tenkit ederek iyi taraflarını kötülemek, gerçeklerini tahrif etmek gayesine yönelik bir dönüşüm yaptı.⁴ Her şeyden önce birer din adamı olan rahipler, İslâm araştırmalarında misyonerlik hedeflerini de unutmadılar. İslâm akaidine fesat karıştırmak, İslâm ilimlerine, kültür ve medeniyetine, İslâmî edebiyata, kısacası Müslümanların manevî miraslarına şüphe sokabilmek için İslâm'a ait bütün değerleri kendi kültürleriyle yetişmiş Müslümanların gözünde küçük göstermeye başladılar.⁵

Doğu-Batı gibi bir ayrımın ne zaman yapıldığını bilmiyoruz. Ama Batı diye nitelendirilen dünyanın en önemli kaygılarından birisinin İslâm olduğu göz önünde bulundurulursa, tarihsel olarak İslâm'ın ilk yüzyıllarına ta *Asr-ı Saadet'e* (Mu'te Harbi'ne) kadar indirebileceğimiz oryantalizm, Avrupa'nın, Hıristiyan âleminin, İslâm karşısında duyduğu büyük tedirginlik ve korkuyu aksettirmektedir. Oryantalizm, tarihsel gelişimi itibariyle üç aşamalı bir süreç oluşturmuştur: Klâsik oryantalizm, modern oryantalizm ve postmodern oryantalizm. Konumuz itibariyle bizi Klâsik oryantalizm ilgilendirmektedir. *Klâsik oryantalizm* kaba bir İslâm eleştirisi üzerine kurulmuştu. Hz. Peygamber ve Kur'ân gibi İslâm'ın en temel konularına iftira ve ithamlarda bulunulmuştu. Öyle ki Kur'ân üzerine pek çok şey söylenmiş, ama yüzyıllarca objektif bir çevirisi bile yapılmamıştı. Bu durum 1800'lü yılların başına kadar sürdü. Bu bakımdan oryantalizmle, Müslümanların ve İslâm dininin, Avrupa tarafından eritilmesi, yok edilmesi veya en azından tesiri ortadan kaldırılarak kendileri için tehlike olmaktan çıkarılması hedeflenmiştir. Bu yüzden, kaba kuvvet sonuç vermeyince fikrî mücadele yöntemlerini geliştirdiler. Bu gaye ile İslâm'a ve özellikle onun temeli olan Kur'ân'a karşı *kuşku*, *şüphe* ve *güvensizlik* meydana getirmeye çalıştılar. Bunun için Kur'ân tercümelemleri, Kur'ân'ın kaynağı ve bir araya getirilmesi, ilahî vahiy, Kur'ân metninin sıhhati gibi konulara ilgi duydular.⁶

Oryantalizmi en iyi anlayan ve onu dünyaya ifşa eden Hıristiyan asıllı Edward W. Said'in, *Oryantalizm* adlı kitabı ortaya çıkmadan önce, bu konu hakkında İslâm dünyası pek fazla bilgi sahibi değildi. Said'den sonra oryantalistler hakkında şüphesiz bir çok araştırmalar yapılmıştır. Edward Said, bunun üzerine iyice gider ve *Oryantalizm: Doğubilim: Sömürgeciliğin Keşif Kolu* isimindeki kitabıyla da bu tavrını ortaya kor. Bizde bu

² Doğu araştırmalarıyla ilgilenen ilk Batılı ilim adamının kim olduğu ve bu işin ne zaman başladığı kesinlikle bilinmemektedir. Tahminlere göre, oryantalizmin Batı'da resmî varlığının, 1312'de Viyana Kilise Konseyi'nin; Paris, Oxford, Bolanya, Avinyon ve Selamanka'da, Arapça, Yunanca, İbranice ve Süryanice'yle ilgili bir dizi kürsü kurulmasına ilişkin karar ile ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Modern oryantalist akımın doğuşu olarak ifade edilen Napolyon'un Mısır'ı 1798'de işgal etmesinden itibaren 150 yıl boyunca oryantalizm, İngiltere ve Fransa'nın hakimiyetinde kalmıştır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra ise, onların hazırladığı zemin üzerinde Doğu'ya hakim olan ABD'nin tekeline geçecektir. Kilise merkezli ve daha çok rahiplerle başlayan klasik oryantalist girişimlerin ilki Roma Kilisesi'ne papa seçilmiş olan Fransız Oraliac (940-1003) olduğu tahmin edilmektedir. Ondan sonra, ilk yıllarda ismi geçen müsteşrik ise Gherardo Cremonese'dur (1114-1187). Louis XIII. zamanında, sarayda "kral tercümanı" unvanı ile, şark lisanları bilen memurlar mevcut olduğundan bahsedilir.

³ Aynı., I, 3 (III).

⁴ Mustafa Sibaî, *Oryantalizm ve Oryantalistler: Yararları-Zararları*, Tercüme: Mücteba Uğur (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993), s. 38.

⁵ Aynı., s. 39.

⁶ Selahattin Sönmezsoy, *Kur'ân ve Oryantalistler*, (I. Baskı. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), s. 32.

konu hakkında bir çok araştırma yapılmış ve oryantalistlere karşı reddiyeler hazırlanmıştır. Mahmut Hamdi Zakzuk *Oryantalizm Veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Plânı* adlı eseriyle, oryantalizmin yüzünü iyice açar. Mustafa Sıbaî, *Oryantalizm Ve Oryantalistler : Yararları, Zararları* eseriyle, oryantalizm hakkında bizi biraz daha bilinçli hale getirir. Öte yandan konuyla ilgili bir çok makale yayımlanmıştır.⁷ Bu makalelerden anlıyoruz ki, Kur'ân'ın anlaşılmasında oryantalizmin entellektüelimize etkisi anlatılmamıştır. Bu makalede ona yer verecek, edebiyatçılardan, felsefecilerden ve devlet adamlarından örneklerle bunu anlatmaya çalışacağız.

Son iki asırdır, Batı'dan fikir ve düşünce ithal eden Müslüman dünyasının aydını, Batı'nın kendi dinine yaptığı sorgulamanın en acımazını kendi dünyasına taşıdığı ve İslâm'ı Hıristiyanlığa benzeterek, İslâm ile ilim birbirine zıt iki disiplin gibi takdim edilir olmuştur. Müslüman milletlerin, dinlerinin zarûri bir neticesi olarak geri kaldıklarını iddia eden Batılılar, meseleyi bir din meselesi haline getirmişlerdir.⁸ Çünkü, Batılı oryantalistlere göre Doğu mantıksızdır, dinsiz olup azgındır, çocuk ruhludur, sapkındır. Böylece Avrupalı makuldür, fazıldır, olgun ve normaldir. Onlar bunu yaparken Batı düşüncesinin teşekkülünde İslâm'ın rolünü göz ardı ediyorlardı. İslâm edebiyatının Avrupa şiiiri üzerindeki etkilerini, Batı bilimsel düşüncesinin ve felsefesinin tekevvinünde Müslümanların rolünü, bilerek inkâr ediyorlardı.

Batı'ya ilim tahsil etmeye giden entellektüelimiz, Batı'nın Hıristiyanlık'tan sıyrılmak için kullandığı prensipleri öğrenmiş ve İslâm hakkında, çeşitli yanlış bilgilenmelerle tam bir şüphe içinde yurda dönmüştür.⁹ Entellektüelin, en samimi olanından, samimi olmayanına kadar, dinî açıdan oryantalistleri anlama sorunu vardır.

I. ORYANTALİSTLERİ ANLAMA SORUNU

Kur'ân'ın bir vahiy kitabı olduğunu inkâr eden kimse, ona verilecek değeri büsbütün aşağılara indirdiğinden, Kur'ân'a ve dolayısıyla Kur'ân merkezli bir medeniyete yaklaşımı her ne olursa olsun daima taraflı/ön yargılı olacaktır. Oryantalistlerin objektiflik iddiaları ise tamamen, bir saldırı kılıfıdır. Bunu ilk defa fark eden Namık Kemal, "Zaten bir dinin ilahî olmadığına hükmetmek, o dine hürmeti ve ciddiyeti kaldıracağından, (hâşâ) zevzeklik ve belki de aslını bozmak niyetiyle bakılan bir şeyin mahiyetini ciddi olarak araştırmak için, uzun uzadıya bir külfeti seçecek sabır sahibi binde bir insan çıkmaz!"¹⁰ der. Fransız müsteşrik M. Rodinson, bunu itiraf eder: "Benim gibi bir

⁷ Bkz. Murat Sülün ve Ömer Çelik, *Türkiye Kur'ân Makaleleri Bibliyografyası* (Birinci Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), s. 92-96.

⁸ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri* (3. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), s. 149.

⁹ Yakup Kadri şunu itiraf etmişti: "Frenkçe kitapların yardımıyla ruh ve iman iflasını bir nevi ilmî fikir sistemi haline sokmaya çabalıyorduk (...) Frenk üstatlarından ödünç aldığımız inkâr ve istihza kanatlarıyla, sanki muhitemizin üstüne çıkmış, sanki mensup bulunduğumuz cemiyetin perişanlıklarına, adiliklerine, yalanlarına ve şarlatanlıklarına yukarıdan, hakaretli bir yabancı gözle bakmış olurduk." Taner Gökalp, "Yakup Kadri Yaban ve Türk Köylüsü," *Sızıntı*, 17, 199 (Ağustos 1995), s. 308. Şerif Aktaş, *Yakup Kadri Karaosmanoğlu* (Ankara: 1987), s. 22'deki alıntı. Gerçi, Yakup Kadri'nin bir Bektaşî Tekkesi'ne girip çıktığı ve bu anlayış içinde bir kurtuluşa varmak istediği bilinmektedir. Bu beyanları da, aynı tem içerisinde söylediği tahmin edilmektedir. [Bk. Muzaffer Uyguner, *Yakup Kadri Karaosmanoğlu* (1. Basım. Ankara, Bilgi Yayınevi, 1993), s. 35.] Yakup Kadri, ölümünde yakınlarına cenaze namazının kılınmamasını arzuladığını söylemiş ve bu konuda olabilecek itirazlara da aldınış etmemiştir. Öldüğü zaman vasiyeti okununca sözlerinde ciddi olduğu anlaşılır. "Karımdan, dostlarımdan son dileğim" diye başlayan vasiyetinde; "Ölümümde ne resmî, ne de dinî merasim isterim. Hastaneye kaldırılacak cesedimin doğrudan doğruya mezarlığa nakli!" demiştir. Bk. Burhan Bozgeyik, *Meşhurların Sonları* (İstanbul: TÜRDAV, 2000), s. 236-37.

¹⁰ Namık Kemal, *Renan Müdafaaanâmesi*, Haz.: Abdurrahman Küçük (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1998), s. 88-90.

inkârcı, İslâm dininin kurucusunu nasıl araştırabilir? Özellikle inkârcılar, din sahiplerinin kendilerine başka âlemden geldiklerini söyledikleri bu dinî fikirlere inanmazlar.”¹¹

Genelde dinî konularda araştırma yapan müsteşrikler, Allah kelâmı olan Kur’ân’ın ilahî kaynaklı olmadığını göstermek için seferber olmuşlar/olmaktadırlar. Kur’ân-ı Kerîm’e kaynak aramak şimdiye kadar yapılan oryantalist çalışmaların genel özelliğini teşkil etmiştir.¹² Fransız fizyolog ve sosyolog Gustave Le Bon’a (1841-1931) göre vahiy, “sara hastası” bir insanın bildirisi,¹³ Alman oryantalist Hurbert Grimme’ye (ö.1942) göre, vahiy bilgisi, içtimaî sıkıntılarının etkisinden doğan bir bilgi;¹⁴ William Montgomery Watt’a göre vahiy, “yaratıcı hayal”;¹⁵ M. Rodinson’a göre, keşf ve keramet en yüksek dozu,¹⁶ Macar Yahudi oryantalist I. Goldziher’e (1850-1921) göre, İslâm vahyi, Yahudilik’ten ve Hıristiyanlık’tan derleme bilgi.¹⁷ Wansbrough, elimizdeki Kur’ân’ın son şeklini aldığı tarihin, en erken, hicrî ikinci asrın sonu olabileceğini iddia etmekte ve Müslümanların Hz. Osman döneminde Kur’ân’ın toplanması ve çoğalması ile ilgili verdikleri bilgileri, sonraki dönemlerin bir uydurması olarak görmektedir.¹⁸ Müsteşriklerin ileri gelenlerinin fikirleri hemen hemen bu düşünce eksenindedir. Salih Akdemir, oryantalistlerin bu konu ile ilgili araştırmalarını şu dört grupta toplamış ve her grubu ayrıca ele almıştır:¹⁹ (1) Kur’ân’da Yahudi tesiri gören müsteşrikler, (2) Kur’ân’da Hıristiyan tesiri gören müsteşrikler, (3) Kur’ân’da hem Yahudi, hem de Hıristiyan tesiri gören müsteşrikler, (4) Kur’ân’da putperest tesiri gören müsteşrikler.

Vahiy olgusunu İslâm’ın dediği tarzda kabul etmeyen müsteşriklerin, bundan öte, Kur’ân’ın tertibinde ve cem’inde herhangi bir fikir beyan etmeleri ve bu fikirlerin incelenmesi bizce fuzulî görülmektedir.

İslâm’ın iktisadî ve askerî bakımdan güçlü olduğu dönemlerde, Kur’ân ve sair dini bilgiler hakkında bir fikir belirtmeyen Batılı, İslâm dünyası, iktisadî ve askerî bakımdan güçsüz düşünce, İslâm’ın en temel kaynağı Kur’ân hakkında fikir beyan edip, ona inananları şüpheye düşürme gayreti içerisine girmişler. İslâm’ı tenkit ederken, çok ciddi taktik kullanan, ilk önce İslâm’ı bölümlere ayırarak her biri bir parçasından saldırıya geçen müsteşrikler, objektifliği ileri sürerek ayrı bir oyuna başvurmuşlardır.

19. Yüzyılın başlarında İslâm dünyasına karşı iyice hücumla geçen Batı, bizim entelektüelimizi de etkilemiş; ilk önce onun itikadî yapısını bozarak veya şüpheye düşürerek bunalıma itmiş, daha sonra da tamamen etkisi altına almıştır. Entelektüelimiz, Batı’dan getireceği bilimle, dağılmaya yüz tutmuş ve Batı’dan iktisadî ve sanayi açısından geri kalmış bir devleti yenilemek ve kalkındırmak amacıyla iken, Batılı entelektüel, Doğu’nun dinini, dilini vs. yıkma arzusunda idi. Neticede bütün bir yurdu kuşatma niyetiyle Çanakkale önlerine dayanan Batılıyı görünce, Paris’ten *Kâbe-i Hürri-*

¹¹ Maxime Rodinson, *Muhammad*, terc.: Anne Carter (Middlesex: Penguin Books, 1971), s. 2.

¹² Bkz. Salih Akdemir, “Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (Fakültenin Kuruluşunun 40. Yıl Özel Sayısı), (1989), s. 193.

¹³ Gustave Le Bon, *Hadarâtü’l-Arab*, Arapça’ya çev.: Adil b. Şeyh Ömer (Beyrut: 1979), s. 141.

¹⁴ Maxime Rodinson, *Muhammad*, terc.: Anne Carter (Middlesex: Penguin Books, 1971), s. 102.

¹⁵ Willam Montgomery Watt, *Maḥomet*, (London: Oxford University Press, 1974), s. 2.

¹⁶ Maxime Rodinson, *Muhammad*, terc.: Anne Carter (Middlesex: Penguin Books, 1971), s. 106.

¹⁷ I. Goldziher, *el-Akide ve’ş-Şeria fi’l-İslâm*, Arapça’ya tercüme: Muhammed Yusuf (Beyrut: Dârü’r-Raidi’l-Arabî) s. 6.

¹⁸ Bkz. İsmail Albayrak, “John Wansbrough’unun Kur’ân Tarihi Teorisi ve Batı’da Doğurduğu Tartışmalar,” *İslâmiyât*, 4, 1 (Ocak-Mart 2001), s. 166.

¹⁹ Salih Akdemir, “Müsteşriklerin Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed (sav)’e Yaklaşımları,” *AÜF Dergisi*, 31 (1989), s. 193.

yet diye bahseden aydınlarımız, karşılına süngü ile dikilen Batı'nın ikinci çehresi karşısında Emin Bülemd Serdar'ın (1886-1942) "Garb'ın cebîn-i zâlîmi affetmem seni/Türküm ve düşmanım sana kalsam da bir kişi" sözleriyle tepkisini dile getirir.²⁰

İşin doğrusu şu olmalıydı. Biz Şark'a veya Garp'a ancak birbirinden ayrı iki kaynağımız gibi bakabiliriz. Her ikisi de bizde ve geniş bir şekilde vardır. Bizim için asıl olan miras, ne mazidedir, ne de Garp'tadır; önümüzde çözülmemiş bir yumak gibi duran hayatımızdadır. Ziya Paşa'nın:

Bil illeti, kıl sonra müdâvâta tasaddî,

Her merhemi her yâreye derman mı sanırsın.

mırsaları hastalığı teşhis etmeden tedaviye başlayan aydınlarımızın halini en iyi şekilde anlatmaktadır.

Arnold Joseph Toynbee'nin (1889-1975) ileri sürdüğü, *zélote* ve *herodiate* tiplemesine göre, yabancı bir medeniyetin üstün gücü ile karşılaşan toplumlar iki tür davranış sergilemektedirler: "Zélote, bilinmeyenden teklifsizce kaçan; yabancı biri karşısına son model silahlarla çıkıp, üstün taktiklerle savaşa girdiğinde ve bu karşılaşmada durum kötüye gittiğinde, kendi geleneksel savaş tekniğini uygulayan insandır... Herodian, bilinmeyen tehlikesinden korunmak için en etkin yolun, sırrını keşfetmekte yattığı prensibine göre hareket eden insandır; kendisinden hünerli daha iyi silahlanmış olan birisiyle karşılaştığında geleneksel savaş tekniğini düşmanın taktik ve silahıyla savaşmayı öğrenen" bir tipi temsil eder. Zélote kafasını kuma gömen bir deve kuşu gibi mazide teselli bulmaya çalışır, herodian'ın gözü istikbaldedir. Fakat elverişli görünmesine rağmen herodian tavrın da çok tehlikeli bir şey olduğunu unutmamalıyız: Bu, suyu geçerken at değiştirmeye benzer. Toynbee, *zélote* tipine örnek olarak Kuzey Afrika Sünûsilerini ve Hicaz'da ortaya çıkan Vahhabî hareketini; *herodian* tipine de III. Selim ve Kavalalı Mehmet Ali Paşa'yı gösterir. Bu çerçevede Osmanlı aydınları arasında zélote tipine örnek teşkil edecek derecede yaygınlaşmış bir zümreyi işaret etmek kolay olacaktır.²¹ Herodian tipi ise, az önce belirtildiği gibi muhtelif derecede farklarıyla geniş bir örnek topluluğuna sahiptir.

Hindistanlı Müslüman bilgin Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvî'ye (1913-1999) göre, Batılılar karşısında bir İslâm ülkesinin takınabileceği üç türlü tutum vardır. Bunlar: (1) Afganistan ve Yemen örneğinde olduğu gibi menfi tutum; (2) Türkiye örneğinde olduğu gibi teslimiyetçi ve taklitçi tutum; (3) Seçmecî tutum. Üçüncü duruma göre, Batı'dan ilmi, teknik vs. neticeleri gönül huzuru ile alarak, bu ilim ve vasıtaları anlayışla, içtihat ve gayretle, son Peygamber'in ve son Kitap'ın bize gösterdiği yüce ve ideal gayeler uğruna kullanmak şeklinde bir Batılılaşma, doğru bir seçenektir.²² O kadar ki, değişik türlerde Batı profili karşımıza çıkmaktadır.

Batı'nın her şeyine biz seçmecî bir tavırla yaklaşmalıydık. Bu nedenle oryantalist bilgilere de aynı yaklaşımla değer vermeliydik. Ne yazık ki, insanlar, işlerin sarpa sarıldığı zor dönemlerde, inançlarında sarsıntılar yaşarlar. Kur'ân-ı Kerîm'de zikredildiği gibi, Allah, insana ikramda bulunduğu, nimetler verdiği zaman insan, "*Rabbim bana*

²⁰ Aynı., s. 172-73.

²¹ Arnold J. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, Çev.: Ufuk Uyan (İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980), s. 180.

²² "Ebu'l-Hasan en-Nedvi, *İslâm Ülkelerinde İdeolojik Savaş*, Çev.: Akif Nuri (İstanbul: Çığır Yayınları, 1977), s. 268; Ahmet Turan Alkan, *Doğu ve Batı Karşısında Cemil Meriç* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1993), s. 40'taki alıntı.

ikram etti"²³ der; ama bir de rızkını daralttığı ve onu bir takım zorluklarla baş başa bıraktığı zaman ise, döner, "*Rabbim bana ihanet etti*"²⁴ diye sızlanır.

Zor dönemlerde insan, arayışa geçer; bu arayışta, bizzat kendisini sorguya çekmesi, kendi muhasebesini yapması gerekirken, bazen kendi değerleri hakkında şüpheye düşer, onları tenkide yönelir ve daha çok galiplerin düşüncelerine yakınlık duyar, onları araştırır. Bu araştırmasında çok defa objektif de olamaz. Mevcut şartları tek done kabul eder ve öyle yürür. Halbuki iyi bir araştırmacı, hakikati bulmak için şartlardan tecerrüt etmesini bilmelidir. Fakat ne yazık ki entelektüelimiz bu konuda düşük notludur, en çok dile getirdiği objektifliğin en asgarisini bile İslâmî verilerde kullanmamış ve bu yüzden 19. asrın sonlarından itibaren, İslâm dünyasında pek çok kimsede kendi değerlerinden uzaklaşma meydana gelmiştir. Jean-Paul Sartre (1905-1980), Frantz Fanon'un (1925-1961) *Yeryüzünün Lânetlileri*'ne yazdığı önsözde şöyle der: "Dünyanın her tarafından gelen insanları Londra'da, Paris'te, Amsterdam'da eğitiyor, ağızlarına *büyük lokmalar gibi sözler* koyuyorduk, onlar da bunları birer gerçek olarak seslendiriyorlardı. Her biri, bizim birer mikrofonumuz gibiydi. Biz ne dersek, onların ülkelerinde de aynı şeyler yankılanıyordu. Bu çağ, bizim altın çağımızdı."²⁵

Batılılarca "az gelişmiş" veya "gelişmekte olan" gibi tabirlerle anılan ülkelerin aydınlarının (!) çok büyük çoğunluğu, 19. asrın ortalarından itibaren Londra'da, Paris'te, Amsterdam'da ağızlarına büyük lokmalar gibi konan sözleri seslendirmeye başlamışlardı. Ağızdan çıkacak veya kalemde dökülecek sözlerin vizesini Batılılardan, öyle ki, İslâmî ilimler sahasında bile müsteşriklerden alıyorlardı. Oysa, İsveçli araştırmacı Roger Du Pasquier'in (1917-) bu konudaki itirafı gerçeği ortaya koymaya yetmektedir: "İslâm'ı hiçbir zaman gerçeğiyle tanımadık. İslâm, dünya üzerinde görüldüğü günden beri, hiçbir zaman onu anlamak için çalışmadık, bunun yerine, ona karşı açtığımız savaşa gerekçe bulmak için daima ona hakaret ve iftirada bulunduk. Bugün bile pek çok Batılı için İslâm üç şeydir: Fanatizm, fatalizm (cebriyecilik, kör kadercilik) ve poligami. Şüphesiz, İslâm hakkındaki fikirleri daha az çarpık olan kültürlü araştırmacılar da yok değildir, fakat halâ çoğunluk, İslâm'ın gerçekte ne olduğundan habersizdir. Müsteşrikler iki asırdır İslâm üzerinde çalışmakta olup, bu konuda yığınla eser vermişlerdir. Fakat, yaptıkları çalışmalar, tarih ve dil açısından değerli bile kabul edilse, Batı'da İslâm'ın daha iyi anlaşılmasına pek az katkıda bulunmuştur. Bir defa, yaptıkları çalışmalar akademik çevrelerin dışına taşmamış, ikinci olarak da, ilmî tarafsızlık içinde değil, açıkça İslâm'ı ve Müslümanları küçümsemek maksadıyla yazmışlardır. Böyle davranmalarının en önemli bir diğer sebebi de, Batı'nın sömürgeci imparatorluk dönemlerinde yazmış olmalarıdır."²⁶ Oryantalizm, çok çeşitli alanlarda ve özellikle entelektüelimizin İslâmî itikadında ciddi hasarlara yol açmıştır. Bunları sıra ile görmek çok geniş bir araştırmanın işidir. Lâkin biz burada sadece Kur'ân itikadında ve ona olan yaklaşımlarda meydana getirdiği hasarlara dikkati çekeceğiz.

²³ Fecr 89/15.

²⁴ Fecr 89/16.

²⁵ Ali Ünal, "Ölçüler Tepetaklak" *Zaman* (19 Nisan 2002), 11; Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri* [İngilizcesi: *The Wretched of the Earth*; Fransızcası: *Les damnés de la terre*], (İstanbul: Burhan Yayınları, 1984), Önsöz: Jean Paul Sartre, pp. 3.

²⁶ Roger Du Pasquier, *Unveiling Islam*, Fransızca'dan Terc.: T. J. Winter (İkinci baskı, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1992), pp. 57.

II. KUR'ÂN'I ANLAMADA ORYANTALİZMİN ENTELEKTÜELİMİZE ETKİSİ

Türk aydınlarının bütününe ele almak bu makale çerçevesinde zaten mümkün değildir. Biz en tanınmışlarını, Kur'ân inancında, dolayısıyla İslâmî inancında zaaf olup şüpheyeye düşenler ve mutlak küfür içinde olanlar şeklinde iki şıkta ele alacağız. Diğer itikatlarına fazla yer vermeden, sadece Kur'ân'la ilgili olan fikirlerini esas alacağız.

A. İSLÂMÎ DÜŞÜNCELERİNDE ZAAF OLUP ŞÜPHEYE DÜŞENLER

1. TEVFİK FİKRET

"Halûk'un Âmentüsü" isimli şiirinde "Fıtratta tekâmül ezeldir; bu kemâle / Tivrât ile, İncil ile Kur'ân'la inandım"²⁷ diyen ve Kur'ân da dahil, diğer kitaplarda kendi tekâmül nazariyesine delil bulan Tefik Fikret, her nedense "Tarih-i Kadim" şiirinde Osmanlı tarihine, Kur'ân'a, İslâm dinine yönelir, onları kurcalar, maziye silmeye çalışır. Fikret, sanki bütün inançlarını gözden geçiriyor, kendi kendisiyle hesaplaşıyor gibi bir tavır alır. İlahî nûr yoksunu cüce şair Fikret²⁸ şöyle devam eder: "Yırtılır, ey kitâb-ı köhne, yarın / Medfen-i fikr olan sahîfaların."²⁹ Fikret, bu şiirin tamamında "Reybîlik" şimdilerin dilinde "Kuşkuculuk/Scepticism", "Bedbinlik" ve bugünkü anlamıyla "Kötümserlik/Pessimism", son olarak "Ateizm" gibi üç temel konuya değinir.³⁰ Bu söylediği şeyleri bugün bile söylese büyük tepki alacağı kesin iken, o gün bu mısraları ne cüretle söyledi çok şayan-ı hayrettir. Fikret de artık pozitivistimin aşırı tesiri altına girmiştir.

Fikret, edebiyatımızda geniş akisler ve tepkiler uyandıran "Tarih-i Kadim" isimli şiiriyle, geleneğe ait bütün kıymet ve inançlarla şuurlu olarak ilgisini kestiğini gösterir. Şiir genel olarak bütün insanlık tarihini içine alabilecek bir mana taşımakla beraber, Fikret'in bu eserini yazarken Osmanlı tarihi ile İslâmiyet'i göz önünde bulundurduğu muhakkaktır.³¹ Şair, özlediği dünyada kul ile Allah'ı ayıran bir "din" de istemez. Şairin Allah karşısında menfi ve inkârcı bir tavır almasının sebebi, ona göre, Allah'ın yaklaşılmaz oluşu ve susuşudur. Bunda Devlet-i Aliye'nin çöküşü önemli bir etkidir. [Ona göre] Allah'a yükselen bütün dualar, feryatlar, şikâyetler hep cevapsız kalmıştır. Bundan hayrete düşen şair, din kitaplarına [Kur'ân'a] baş vurmuş, fakat onlarda, kendine göre, ikna edici bir cevap bulamamıştır.(!) 31 Mart 1910'da *Tanin*'de açıkça "*İrfanum tebdil-i tebaiyet etti*" diyen Fikret, aslında bu tarihten çok öncesinden kopmuş, ve dine yabancılaşmış bulunuyordu.³²

Fikret'in bu şiiri, dindar bir şair olan Akif'le arasında, ikisini sevenlerin de katıldığı, şiddetli bir kalem münakaşasına sebep olmuştur. Tefik Fikret'in bu saldırısı üzerine Mehmed Akif: "Bu adam Peygamberime sövdü, babama sövse affederim, fakat Peygamberime sövmek... Bunu ölürüm de hazmedemem"³³ der ve Süleymaniye Kürsüsü'nde "Şimdi Allah'a söver... / Sonra biraz bolca para verirsene, hiç utanmadan

²⁷ Mehmet Fuat, *Tevfik Fikret* (1. Baskı. İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 1995), s. 208.

²⁸ Bk. Necip Fazıl Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası* (6. Basım. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1998), s. 66.

²⁹ Bkz. Mehmet Fuat, *Tevfik Fikret* (1. Baskı. İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 1995), s. 184, 188-189. Şiirin çevirisi: "Yırtılır, ey köhne kitap (Kur'ân'ı kastediyor), yarın düşünce mezarı olan sayfaların"

³⁰ İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Risâle Yayınları, 1987), II, 46.

³¹ Mehmet Kaplan, *Tevfik Fikret* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986), s. 26-27.

³² Aynı., s. 27.

³³ Mithat Cemal Kuntay, *Mehmed Akif* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1997), s. 127.

Protestanlara zangoçluk eder!"³⁴ diyerek üstü kapalı ona ağır bir cevap vermesi üzerine Tevfik Fikret çok içerler ve "Tarih-i Kadim'e Zeyl" namındaki şiiriyle cevap verir.³⁵

Tevfik Fikret'in söz konusu şiirinde geçen "Ben de bir parça muvahhid-zâdim" gibi bazı mısralarında Allah'a inandığı seziliyorsa da, şiirin devamında tekrar "Tarih-i Kadim"deki gibi inkâr kokan sözleri tekrarladığı görülür.

Mehmet Kaplan'ın yorumuna göre, Fikret'in, ölümünden dokuz ay önce yazdığı iki şiir, "Tarih-i Kadim'e Zeyl" (14 Kasım 1914) ile "Sancak-ı Şerif" başlıklı şiirleri ifade ettikleri hayat görüşü bakımından önemlidir. "Tarih-i Kadim'e Zeyl"de Fikret, kitaba dayanan dinî inançları reddediyor, buna karşılık kutsallık duygusuna ve ahlâka yabancı olmayan bir nevi "tabiat dini"ne inandığını belirtiyor. Şiirin girişinde Fikret, eskiden kendisinin de dini bütün bir Müslüman olduğunu, dinin bütün icaplarını yerine getirdiğini belirttiikten sonra, bir devrede bu duyguyu kaybettiğini söylüyor.

Fikret'in din aleyhtarı olduğunu hiç içlerine sindiremeyenlerce, mutlak küfür içinde değildir. Onlara göre, Fikret'in tabiatı kutsallaştıran din görüşünü tamamıyla "maddecî" olarak nitelendirmek doğru değildir. Dikkat çekici nokta bu inkara rağmen, Fikret'in ahlakî ve manevî kıymetlere mutlak şekilde inanmasıdır.³⁶ Yine onlara göre, Fikret burada, dinden tamamen sıyrılıp çıkmıyor, o şüphe içine düştüğünü söylüyor. Beşir Fuad gibi ruhî buhran yaşadığı kesindir.³⁷ Fuat Köprülü, Tevfik Fikret'in imanı hakkında müspet düşüncelerdedir. Ona göre Fikret, "filozof yahut bir ahlâk âlimi değildi ki bu *ahlâk felsefesi* veya kendine mahsus *felsefesi* bir sistemi bulsun. O, ahlâk meselelerinde vicdanının sesine uymaktan başka bir şey yapmıyordu; ve işte ahlâken büyüklüğü de buradan dolaydır. Tıpkı bunun gibi, *Tarih-i Kadim* manzumesini ileri sürerek onun gençliğe maddî bir felsefe, ilhad felsefesi neşir ve telkinine çalıştığını söylemek de haksızdır. Çünkü Fikret, gençliğin ruhunda *kutsiyet* duyguları uyandırmaya, onları ülkücü yapmağa çalışan ve kusurlu göreceğimiz birçok notlar görmesine rağmen, ahlakî büyüklüğünü bilhassa şu son senelerin yarattığı meşum ahlak bozgunu esasında her zamandan daha fazla takdis mecburiyetindeyiz."³⁸

³⁴ Mehmed Akif, *Safahat*, (Yirmi Birinci Baskı, İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1987), s. 184.

³⁵ Bkz. Mehmet Fuat, *Tevfik Fikret* (I. Baskı. İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 1995), s. 231-32.

³⁶ Bk. Mehmet Kaplan, *Tevfik Fikret* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986), s. 32.

³⁷ Tevfik Fikret, gerçekten ruhî bir buhran yaşamış ve çok zikzaklar çizmiştir. Gençliğinde mükemmel bir imanı olan şair ne yazık ki dönmüş ve "İnanma İhtiyacı" şiirinde imansız insanın çektiği ıstırapı dehşetli cümleleriyle dile getirmiştir: "Bütün boşluk: Yer boş, gök boş, yürek ve vicdan boş; tutunmak isterim, bir nokta yok yıkılmışlığımın önünde. Bütün boşluk: Döner vahşi bir hiçlik çevremde; döner beynim birlikte; iradem, sanki bir sarhoş, düşer, ayağı sürçmüş, her umut alanına bir kerre... Bu yalnızlık, bu bir gurbet ki benzer mezara gurbetin, inanmak... İşte ilahî bir kucak o gurbette. Karanlık: Her yan her şey karanlık, bir hazin gece! Karanlık: Anlayış ve bilgi, akıl ve mana istihraç etme hep karanlık; bütün ruhumda usandırıncı bir cansızlık uyur, yoğunluktan ibaret bir görünüm sunar her şey, gerçek görünmez anlayışın gözünde bir zerre... Bu kuruntu veren bir karanlık ki benzer mezar karanlığına; inanmak... İşte bir ışıklı büyük yol o karanlıkta. [Bk. Mehmet Fuat, Tevfik Fikret (Birinci Baskı. İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 1995), s. 142-43.] İşte bu şiir, Tevfik'in tamamen inançsız olduğu hakkındaki kanaatimizi deliyor. Ama her nedense bu septist adamı ateistler ille de inançsızlar kadrosuna yerleştirmeye çalışır, inançlılar da buna destek olur. Zira ölümler son günlerinde iyice zayıflamış, yüzü kara sarı bir görünüm almış, elinde bir türlü kapanmayan bir çiban çıkmış ve "Bir hekime baktır," diyenlere, "Bırak Allah'ı seversen hekimleri. Yerin dibine geçsinler. Onlar insanı öldürmeyi bilirler," diye karşılık vermiş ve "Gebereceğim, gebereceğim. Kurtulmak için sevine sevine gebereceğim," sözleriyle hazin âkıbetini sergilemiştir. Bk. Mehmet Fuat, Tevfik Fikret (I. Baskı. İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 1995), s. 81.

³⁸ Fuat Köprülü, *Köprülü'nün Edebi ve Fikrî Makalelerinden Seçmeler* (I. Basılış. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1972), s. 50.

Akif, Fikret'in son sözlerini "Yarası Olmayan Gocunmasın" adlı şiiri ile cevaplandırır.³⁹

Fikret, vücudunun sağlam yapısını babası tarafından ve ruhunun imandan imana, hatta imansızlığa kayan taraflarını ise anasından miras etmiş sayılır.⁴⁰ Esasen Tevfik Fikret, çok okuyan bir insan değildi.⁴¹ İndivüalizmin, kitleden kopan insanın en bariz örneği idi.⁴² Bilgisi orta derecede, bir çok bahislerde ondan da dundu.⁴³ Felsefi manada geniş ve köklü hiçbir yere mensup değildi.⁴⁴ Hayat ve kitaplar arasında, metotlu ve disiplinli bir kültürle beslenen bir fikir adamı veya karanlıklara ışık salmaya çalışan bir filozof mevkiinde bulunmuyordu. Bu sebeple onun Türk şiirinde şöhret yaptığı ve otorite sayıldığı yıllarda birtakım konularda felsefe yapması ve bu arada milletin inandığı faziletleri, Allah ve onun Kitabını inkâra kalkması, ciddi bir tefekkür sayılmazdı. Bunun içindir ki Fikret'in şiirlerindeki fikrî cephe üzerinde bir tartışma beyhudedir.⁴⁵

Şikâyet etmek, memnun olmamak, çok çabuk kırılmak ve darılmak Fikret'in ikinci tabiatı haline gelmişti.⁴⁶ Fikret'in şiirlerinde çok kere birbirini tutmayan söyleyişler bulunması, onun, değişik zamanlarda, değişik tesirle edindiği birtakım ideolojileri dile getirmesiyle izah edilmiştir. Bir misal olarak, bir zamanlar çok kuvvetli dinî şiirler söyleyen şairin, giderek Kur'ân'ı, fikir öldürücü bir kitap diye vasıflandırması, ondaki ruh buhranlarının tezahürleri arasındadır. Fakat çok geçmeden aynı kalem Kur'ân hakkında:

"Bir kudret-i külliye var ulvî ve münezzeh,
Kudsî ve muallâ, ona vicdanla inandım.
Fitratda tekâmül ezelfidir; bu kemâle
Tevrat ile, İncil ile, Kur'ân'la inandım."

gibi, en azından bir iman ifade eden mısralar söylemesi, bu zikzakların en bariz delilidir.⁴⁷ Fikret'in bu zikzaklar içinde en sonunda bir an geldi ki hem milliyetçi gençlik, hem dindar zümre, hem de iktidar mensupları Fikret'i sevmez oldular.⁴⁸

2. ZİYA GÖKALP

Ziya Gökalp'ın kimi beyanları, Kur'ân'a zıt bir çizgide olduğu izlenimi verir gibidir. Gökalp'ın bazı sansüre uğramış çalışmalarındaki zikzaklı gayretleri "devlet idaresinde dinin hakimiyetine son vermeğe çalışmak" şeklinde yorumlanmıştır ki, belli merhalelerle adım adım bu noktaya doğru gittiği söylenebilir. Bunu yaparken de "nass'ı örflle kaldırmak" gibi son derece teknik fikhî konulara girmiştir. Gökalp, bu

³⁹ İsmail Hakkı Şengüler, *Açıklamalı Mehmed Âkif Külliyyatı* (1. Baskı. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1990), IV, 366-69. Tevfik Fikret'e cevaplar tek koldan gelmemektedir. Birçok kişi, onu tenkit etmiştir. Bu cevapları Eşref Edip, *Pembe Kitap: Tevfik Fikret'i Beş Cepheden Kırk Muharririn Tenkitleri* adlı kitapta toplamıştır.

⁴⁰ "Nihat Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987), II, 986" Mehmet Kaplan, *Tevfik Fikret ve Şiiri*, (İstanbul: 1946), s. 45'teki alıntı.

⁴¹ Bk. "Nihat Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987), II, 1025." Halid Ziya Uşaklıgil, *Kırk Yıl*, IV. 17'deki alıntı.

⁴² Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar* (4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), s. 87.

⁴³ Yahya Kemal Beyatlı, *Siyasî ve Edebî Portreler* (İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü, 1968), s. 21.

⁴⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *Konuşmalar* (3. Basım. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1997), s. 30.

⁴⁵ Nihat Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987), II, 1027.

⁴⁶ Nihat Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987), II, 1027.

⁴⁷ *Aynı.*, II, 1033.

⁴⁸ *Aynı.*, II, 1029.

konudaki görüşlerini şiirlerinde de ortaya koymuştur.⁴⁹ *Yeni Hayat*'ta "Halife ve Müftü", "Devlet", "Bütçe Birliği", "Vakıf" manzumelerinde buradaki meseleleri ele almış ve basitleştirerek izah etmiştir. *Yeni Hayat*'ta (1918) yer alan "Meşihat" başlıklı aşağıya alacağımız -o dönemde sansür edilmiştir- manzumede:

"Bir devlet ki hukûkunu kendi doğurmaz,
Kanûnuna "Gökten inmiş, değişmez!" der;
O, asla bir devlet değil, müstakil durmaz,
Değişmeyen bir varlığı taşımaz yer!"⁵⁰

der ki, burada "Gökten inmiş" ifadesiyle, Kur'ân'ı kastettiği ihtimalini taşımaktadır. Mehmed Emin Erişirgil (1891-1965), Gökalp'in intihar teşebbüsünü ve bunun nedenini -Gökalp'in ağzından- anlatır ki, bu, bize Gökalp'in inancını biraz olsun aralıyor. "O sıralarda Doktor Abdullah Cevdet, Diyarbakır'a geldi; bir gün bana, *Athéisme* adlı bir kitap verdi. Onu okuyunca büsbütün sarsıldım. Kalbimdeki bütün inançların artık boşaldığını hissediyordum. Yine uykusuz kaldığım bir günde arkadaşımın birinin verdiği silahı çektim; kurşun alnımın kemiğine saplandı..."⁵¹

Peyami Safa, Ziya Gökalp'in imanı konusundaki tereddümünü gidermeye çalışır: Ona göre, iki Ziya Gökalp vardır: (1) *milliyetçi*, (2) *telifçi*. *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak* adlı kitabında, bu üç kelimenin temsil ettiği üç cereyanı telife çalışmıştır. Bu kitap gençliğe üç kible gösterir: Biri Turan, biri Mekke, biri de Avrupa: Bu kitabında Ziya, öteki eserlerinde reddettiği bütün fikirleri kabule meyyal görülür. Hilafetçidir, garpçıdır ve Türkçüdür.⁵² "Yoldaşımız İz'an olsun: Âmin! / Rehberimiz Kur'ân olsun: Âmin!" mısralarında, samimî bir mümin olduğu da ifade edilmektedir.⁵³

3. CELAL NURİ

Kur'ân'ın siyasî idare yönüne, alaylı bir şekilde yaklaşan Celal Nuri, Hüseyin Cahit, Abdullah Cevdet ve Falih Rıfkı gibi aydınlar, doğrudan Kur'ân'ı hedef almadan tenkit etmişlerdir.

Celal Nuri, edille-i şer'iyye'den icma-ı ümmeti, mevcut "parlamento" olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer. "İcma-ı ümmet İslâmiyyet'in teşkilât-ı esasıyyesine dahil olduğu halde bu cihet külliyyen unutulmuştur. İcma-ı ümmetten maksad, asrî ve düstûrî her devletteki kuvve-i teşriyyeden, parlamentodan başka bir şey değildir."⁵⁴

Celal Nuri vb. kişiler, Kur'ân'ın menşei ve tertibi hakkında Müslümanların genel kanaatinin tersine, farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İslâm'ın en büyük delillerinden biri olan Kur'ân'ın menşei hakkında menfi anlamda fikir belirtme düşüncesi, Batı menşelidir ve oryantalizmin bir mahsulüdür. Zira daha önce Müslüman aydınların Kur'ân'ın menşeiine dair bir problemi olmamıştır. Kur'ân'ı tanıyamayıp düşünce istikametini elde edememiş, bir gün söylediğini ertesi gün nakzeden, zikzaklı bir seyir takip eden bazı aydınlar ise, oryantalizmden etkilenerek istikametlerini şaşırılmış durumdadırlar.

⁴⁹ Alâaddin Korkmaz, *Ziya Gökalp: Aksiyonu, Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Tesirleri* (İstanbul: Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1988), s. 210.

⁵⁰ *Aynı.*, s. 226; Ziya Gökalp, *Şakî İbrahim Destanı ve Kitapta Toplanmamış Şiirler*, Haz.: Şevket Baysanoğlu (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), s. 87.

⁵¹ Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romansı: Ziya Gökalp* (2. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), s. 38.

⁵² Şevket Baysanoğlu, *Ziya Gökalp İçin Yazanlar-Söyleyenler* (Ankara: Kardeş Matbaası, 1964), s. 81.

⁵³ Hikmet Tanyu, *Ziya Gökalp'in Kronolojisi* (1. Baskı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), s. 93.

⁵⁴ Celal Nuri İleri, *Türk İnkılâbı*, Hazırlayan: Recep Durmaz (1. basım. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), s. 63.

Bu cümleden olarak, Hüseyin Cahit, bir yandan Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in eseri olduğunu iddia ederken, diğer yandan Kur'ân'ın tertibini eleştirir.⁵⁵

Celal Nuri'nin, eleştirisi şöyle: "Kur'ân-ı Kerim'in bir Mushaf şeklinde tedvini bile fikrimce doğru olmadı. Kur'ân'ın mukaddimeli, mâba'dlı, hâtimeli bir cild hâline gelmesi Cenab-ı Peygamber'in bir emri muktezasından olduğunu bilmiyoruz. Hazret-i Osman'ın bu teşebbüsü son derecede takdire seza addedilmemelidir. Maksudımızı izah etmek mecburiyetindeyiz: Nass-ı tenzil, Peygamberimiz vasıtasıyla tebliğ edilmiş birtakım hükümler ve emirler, birtakım kıssalar ve tahzirlerdir. Maksud, zaman zaman ve münasebet zuhûr ettikçe nüzûl eden bu âyâtın müselsel bir şekil alması değildi. Eğer marzî-i âlf bu olsaydı, daha Asr-ı Saâdetde iken Kur'ân bu şekle girerdi. Buna dair ahlâfa işarı bir emir bile vaki olmamıştır. Âyât-ı Kur'âniyye, ancak hall-i matlûb mesele zuhûrunda nüzûl ederdi. Demek ki her hükmün zaman ve zeminle bir münasebeti olduğu âşikârdır. Bu ahkâm (ibare itibariyle) yekdiğerinin mâkabli ve mâba'dı telâkki olunamaz. Halbuki Kur'ân'ın câmi'leri ona gayr-i usûli bir sıra vermişler ve münferid nüzûllerdeki ehemmiyet ve safveti bozmuşlardır. Bazı âyât nâsıh, bazıları da mensuh addedilerek kemmiyet itibariyle de Kur'ân kâh arttı, kâh eksildi. Göklerden inelim de yeryüzünde tatbikat ve muhakemâta girişelim: Sözleri muhalled olacak derecede mühim bir üstad tasavvur ediniz ki (Sokrat gibi) ömründen bir eser telif etmiş olmasın. Halefler bu zattan mervî sözleri alıp, her birini ayrı ayrı birer vecize veya darb-ı mesel gibi kaydedeceklerine, ona müselsel bir şekil veriyorlar. İşte Hazret-i Osman'ın ahdindeki cem-i Kur'ân amelîyesi buna benzer."⁵⁶

Düşüncelerin tamamına bakılınca, Celal Nuri, Kur'ân'ın mevcut tarzda (veya herhangi bir tarzda) tertibini uygun bulmamaktadır; bir de, Kur'ân'da değişiklikler olduğunu "Kur'ân kâh arttı kâh eksildi" şeklinde kapalı bir tarzda ima etmektedir. Burada Celal Nurî, Dozy'den çok etkilenmiştir.⁵⁷ En basit bir yazarın bile, parçalar halindeki sözleri bir araya getirilip iki kapak arasında toplanırken, Kur'ân'ın iki kapak arasında tertibini ona çok gören Celal Nuri acaba neyin peşindedir?

Kur'ân sûrelerinin tertibinin Hz. Peygamber tarafından tevkîfî (vahye müstenit) mi, yoksa sahabe tarafından içtihadî mi olduğu konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Sûrelerin de ayetler gibi tevkîfî olduğu daha ağırlık kazansa bile, bu konuda kesin olan, Mushaf'ta olduğu tarzda ayetlerin tertibinin tevkîfî olduğudur.⁵⁸ Besmele'yi başında bulunduğu sûreden bir ayet kabul etmeyen kıraat imamlarından Hamza b. Habib (156/771) ve ona tâbi olanlar Kur'ân-ı Kerim'in tamamını tek bir sûre gibi düşünerek sûrelerin arasını birleştirmişlerdir.⁵⁹ Fakat bunlar ne sûrelerin, ne de ayetlerin arttığını ya da azaldığını iddia etmemiş, mevcut tarzdaki varlıklarını aynen kabul etmişlerdir.

⁵⁵ Asıl mesleği gazeteci olan Hüseyin Cahit, muharrirlik hayatında İslâm'ın ana prensiplerine daima hürmetsizlik gösterip mütecevaz bir lisan kullandığı için, Türk ve İslâm efkâr-ı umumiyesinde tepkiye yol açmıştır. Bu yüzden halk tarafından matbaası hücumu maruz kalıp dağıtılmıştır. Millet Meclisi'nin kapısının önünde (Meşrutiyet devrinde) Hüseyin Cahit zannıyla ona çok benzeyen Lazkiye mebusu Emin Arslan Bey öldürülmüştür. Bu hadise, onun tavırlarının ya da düşüncelerinin Türk ve İslâm halkının nazarında ne kadar asabiyet uyandırdığına açık bir delildir. Bk. Abdurrahim Zapsu, *Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: Sebül Yayınevi, 1978), s. 496-97.

⁵⁶ Celal Nuri İleri, *Türk İnkılâbı*, Hazırlayan: Recep Durmaz (1. basım. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), s. 118.

⁵⁷ Bk. İsmail Fenni Ertuğrul, *Hakikat Nurları* (İstanbul: Kâğıt ve Basım İşleri A. Ş., 1949), s. 7-8.

⁵⁸ Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî (ö.h. 911), *Esrârü Tertîbi'l-Kur'ân*, Tah.: Abdulkadir Ahmed Ata (Kahire: Dârü'l-İ'tisam), s. 68.

⁵⁹ Suat Yıldırım, "Besmele," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 1992), V, 531.

Kur'ân'ın mevcut tarzdaki şekli *sahabe icmâi* ile olmuştur. İtikat açısından, ihtilâflı bir delil olduğundan icmâ ile sabit olan bir dini delili inkâr eden münkir sayılmaz.⁶⁰ İman'ı biri asıl, diğeri fer' olarak ikiye ayıran İmam Gazâlî, fer'i inkâr edenleri münkir addetmez. Yalnız ona göre Hz. Peygamber'den tevatürle bildirilen konuları inkâr edenin münkir olacağını belirtir.⁶¹ Mevcut tarzdaki Kur'ân ayetlerinin, Hz. Peygamber'den aynıyla geldiği mütevatir olduğundan, onlar hakkında şüphe besleyen de aynı kategoriye girer.⁶²

4. FALİH RIFKI

Falih Rifkı, "Kur'ân'ın *muâmelât* ve *ukûbât* ayetleri *mensuh*'tur. Medenî Kanun vardır. Ceza Kanunu vardır. Şeriatçılık ise bu *mensuh* ayetlere dayanmaktadır ki uygulandığı vakit yirminci asırda bir toplumu yedinci asır düzeni ile yönetmek demektir" der.⁶³ Yine devamla: "Osmanlı Devleti'nin yönetimi şeriat üzerine idi. Şeriat, devlet ve millet işlerini Kur'ân ayetleri hükümlerine göre yürütmek demektir. Pek eskiden beri İslâm bilginleri Kur'ân'ın dünya işlerini ilgilendiren ayetlerinin *mensuh* yani hükümsüz olduğunu söylemiş olduklarını yazmışım. Bu ayetler yedinci yüzyıl Hicaz aşiretleri şartlarına göre bir toplum düzeni kurmakta idi. İlk defa Me'mun devrindeki reformla dünya işlerinin Kur'ân hükümlerine göre düzenleneceği üzerinde İslâm bilginleri birleştiler. Fakat bu uyanış devri kısa sürdü. Ondan sonra her yapılan işin şer'-i şerîf'e, yani şeriata uygun olup olmadığı medrese hocalarından sorulmak, fetva alınmak sistemi yürürlükte kalmıştır, ve şeriata uygun olduğu hoca fetvası ile onaylanmayan şeyler *dinsizlik* damgası yemekten kurtulmamıştır."⁶⁴

Falih Rifkı'nın beyanlarının hiçbir ilmî delile dayanmadığını görmekteyiz. Ebu Hanife ve sair hukukçuların, ilk asırlardaki Kur'ân'ı anlama gayretlerini bir *Reform* olarak görmesini ilk kez ondan duyuyoruz. Bu konuda o, çok sert tavır almış, Şemseddin Günaltay'ı bile Atatürk devrimlerinden taviz vermekle suçlamıştır.⁶⁵ Hatta bununla da kalmamış, onu ikiyüzlülükle itham etmiştir: "Rahmetli Şemsettin Günaltay kalabalığa çıktığı vakit softa, bizimle baş başa aydın bir din bilgini idi. İlahiyat Fakültesi'ni kurduğu vakit: -Fıkıh dersi koymadım, çünkü fıkıhın temeli Kur'ân'ın *muamelât* ayetleridir. Bu ayetlerin hepsi de artık *mensuh*'dur, demişti."⁶⁶

⁶⁰ Ebu Hamid el-Ğazâlî, *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâmi ve'z-Zendeka*, Tah.: Süleyman Dünya (1. Baskı. Dârü'l-İhya, 1961), s. 196.

⁶¹ Ebu Hamid el-Ğazâlî, *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâmi ve'z-Zendeka*, Tah.: Süleyman Dünya (1. Baskı. Dârü'l-İhya, 1961), s. 195; *İtikad'da Orta Yol*, Çev.: Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), s. 190-91.

⁶² İddia edilen konular hakkında Kur'ân tarihiyle ilgili kitaplarda doyurucu cevaplar mevcuttur. Kur'ân'ın metninde değişme olduğu iddiasına gelince, bu söz hakikate büsbütün terstir.

⁶³ Falih Rifkı Atay, *Babanız Atatürk, Bayrak, Atatürkçülük Nedir, Atatürk Ne İdi?* [Bayrak] (İstanbul: Bateş A. Ş., 1980), s. 18. Falih Rifkı'nın İmam Hatipler için düşündüğü program: "İmam-Hatip Okulları bir meslek okulu olarak açılmalı idi. Bu okullarda Fıkıh değil, Medenî Kanun, bir yabancı dil okutulmalı idi. İmamın görevi namaz kıldırmak, bilme-yenlere oruç, zekât gibi borçları öğretmek olmalı idi. Hatip, rejimin adamı olmalı ve görevi kürsüden Kur'ân'ın ahlâk ve fazilet ayetlerine dayanan hutbeler okumak, vaazlar vermek olmalı idi." Onun bu düşüncesi, fikri ve itikadi açısından mühim noktaları aydınlatmaktadır. Bk. *Aynı.*, s. 110.

⁶⁴ *Aynı.*, s. 19.

⁶⁵ *Aynı.*, s. 170.

⁶⁶ Falih Rifkı Atay, *Babanız Atatürk, Bayrak, Atatürkçülük Nedir, Atatürk Ne İdi* [Atatürkçülük Nedir] (İstanbul: Bateş A. Ş., 1980), s. 20.

5. HÜSEYİN CAHİT

Hüseyin Cahit: "Kur'ân'da din ve dünya işleri tamamen birbirinden ayrılmış görünüyor. Daha doğrusu, bunlar âdeta zorla, vakayi icabı, karışmış gibidir. Fakat Muhammed nazarında iki saha birbirinden kat'î surette ayrıdır. Allah'a iman, Muhammed'in telakkisince, ta Âdemden beri duruyor ve değişmiyor. Sair ahkâm, zamana, mekâna, şeriate göre tahavvül ediyor. Çünkü maksat insanlara zorluk çıkarmak değildir. Yirmi küsur sene içinde vakayi ve şerait icabı olarak birkaç değişikliğe maruz kalan ahkâmın binlerce sene değişmeden durması akla sığar mı? İnsanların dünya hayatlarına taalluk eden bu hususlar Muhammed'e göre, din mefhumunun tamamen haricinde bulunduğu için, onların değişmeleri veya değişmemeleri kendisini hiç alâkadar etmez."⁶⁷ Hüseyin Cahit'in Kur'ân'ı inkâr yönünde sarih beyanı olmamasıyla birlikte, samimi Müslümanları, inancı konusunda şüpheye düşürmektedir.

Hüseyin Cahit'in iddialarına göre, Hz. Peygamber (a.s.), Kur'ân'a bizim verdiğimiz kadar bir ehemmiyet vermemiştir.⁶⁸ Şöyle devam ediyor: "Kur'ân ile biraz meşgul olanlara birdenbire çarpan nokta, Muhammed'in Kur'ân'ı muntazam bir halde tedvin etmemiş olmasıdır. Allah tarafından Mekkelilere ve civarındaki halka resul gönderildiğini temin eden Muhammed, Mekke'de senelerce halkı dine çağırıyor, zorluklar içinde kalıyor, Allah'tan kendisine vahyedilmiş Kur'ân sûrelerini tebliğ ediyor. Sonra Medine'ye muhaceret mecburiyetinde kalıyor. Hasılı, hayatının son günlerine kadar Allah'ın vahiylerini taraftarlarına tebliğ etmekten hali kalmıyor. Bu ayetler tebliğ edildikçe bir araya getirilerek yazılması, toplanması icap etmez miydi? Muhammed'in bu işe ehemmiyet vermemesi tesadüfi bir hareket olamaz. Bu mutlaka Kur'ân telakkisinin bir neticesi olmak icap eder. Öyle görünüyor ki Muhammed [Hâşâ] Kur'ân'a sonradan atfedilen geniş ehemmiyeti vermemiştir."⁶⁹ Hüseyin Cahit'in bu iddiaları, tamamen düşük seviyede ve cevap verilmeyecek kadar basit kaçmaktadır.

Hüseyin Cahit Kur'ân'ın evrenselliğini de irdeler. O, İslâm'ın evrensel bir din olduğuna inanmaz. Bundan dolayı, "Kur'ân, Mekke şehriyle etrafındaki Araplara tek bir Allah'a ve ahiret gününe itikad etmeyi tebliğ eden hususî bir kanun olduğu halde, tarihin cereyanı onu âlemşümül bir din olmak davasına sevk etti" der.⁷⁰ Hüseyin Cahit, bu görüşünü desteklemek için Kur'ân'daki "âlemîn" ve "nâs" kelimelerini değerlendirir. Onun gayesi, "âlemîn" kelimesinin manasını, "insanlık da dahil, bütün varlıklar" anlamından, sırf "Hz. Peygamber'in muhitindeki insanlar" anlamına taşımaktadır. Bu sayede o, önceki tezini desteklemeye çalışır.⁷¹

Hüseyin Cahit'in bu meseleyi lâubalî bir şekilde ele aldığını ve Kur'ân ayetlerini çarpıtarak maksadına ulaşmak istediğini görmekteyiz. O, bir başka ifadesinde şunları ileri sürer: "Muhammed bütün dünyanın kıyamete kadar bin bir şekilde değişip gidecek işlerini sert, kat'î ve sabit kalıplar içine almağı aklından bile geçirmemiş olduğu gibi, ibadet ef'alini tespit ederken de kendi küçük Arap muhitinden uzaklara gözünü çevirmemişti. Günde beş defa namaz vakitlerini, Ramazan'da oruç saatlerini kararlaştırırken geceleri, gündüzleri üçer ay sürebilen şimal havalisine bunların nasıl tatbik

⁶⁷ Hüseyin Cahit, "Din ve Dünya İşleri," *Fikir Hareketleri*, 2, 50 (4 Teşrinievvel 1934), s. 372.

⁶⁸ Hüseyin Cahit, "Kur'ân'da Hususî Mahiyette Ayetler," *Fikir Hareketleri*, 60 (6 Kânunuevvel 1934), s. 115.

⁶⁹ *Aynı.*, s. 115.

⁷⁰ Hüseyin Cahit, "İki Müslümanlık," *Fikir Hareketleri*, 66 (24 Kanunu Sâni 1935), s. 211.

⁷¹ *Bk. Aynı.*, s. 179.

edileceğini Muhammed hiç düşünmüyordu. Böyle yerler olduğu kendisine söylenmiş olsaydı hiç şüphesiz ki: 'Onlardan bana ne! ben Mekkeliler için geldim', diyecekti."⁷²

Şimdiye kadar bu türlü istihzaî sorular, hep İslâmiyet'in âlem-şümül bir din olduğunu inkâr eden mülhitler tarafından sorulmuş ve sorulmaktadır. Dünyada hiçbir sistem, hatta bu sistem sadece iktisadî bir sistem dahi olsa, katiyen, İslâm'ın ulaştığı evrensel hüviyete ulaşamaz. İşte günümüzdeki *bin-arzalı* sistemler bunun şahididir. Hatta bu sistemler içinde, daha sistemin nazariyecisi hayatta iken, birkaç defa revizyona tâbi tutulanları bile vardır. Mesela, Marx'ın iktisadî sistemi, Engels'le beraber birkaç defa gözden geçirilip düzeltilmiş olmasına rağmen, birbirini takip eden enterasyonallerde, yer yer yine tadilata gidilmiş ve her defasında ayrı bir kılığa sokulmuştur. Bu husus günümüzdeki her iktisadî sistemde böyle olduğu gibi, bütün zamanlarda ve çeşit çeşit sistemlerde de, sık sık göze çarpan tabîî kusur ve beşeriliğe ait bir arızadır. Biz bunu ifade ederken, o sistemleri hafife alma amacında değiliz. Ne var ki, hasımlarımızın meslek ve meşrebi diyalektik olduğundan bizim için de muvakkat bir tenezzüle girmeye sebep oluyor.

6. ABDULLAH CEVDET

Abdullah Cevdet de Kur'ân'ı alaylı bir şekilde tenkit edenlerdendir ve Kılıçzâde Hakkı ile sohbet ederken, onun şu sözü söylediğini nakleder: "Allah, Araplara 'Kur'ân'ı Arapça olarak indirirdik tâ ki anlayasınız' (Yusuf 12/2) diyor. Şu halde Allah, Müslümanlığın din-i cihan olmasını isteseydi yalnız Arapların anladığı bir dille değil, bütün toplumların ortak dili kabul edilen *Esperanto diliyle*⁷³ indirmesi gerekirdi."⁷⁴

Bu düşüncelerin menşei şüphesiz, ne Abdullah Cevdet, ne de Kılıçzâde Hakkı'dır. Bunların menşei tamamen oryantalistlerdir. Zira, Kur'ân tarihi hakkında bir fikir edinilmek isteniyorsa, bizzat onun asıl kaynaklarına müracaat edilmelidir. Yani Kur'ân hakkında ileri sürülen fikirler, ona inanan insanların anladığı tarzda ele alınmalıdır. Şayet verdikleri beyanlarda bir çelişki söz konusu ise, ve kâhir çoğunluğun benimseydiği düşünce, Kur'ân hakkında verilen beyanların çelişkili olduğu yönünde ise o zaman bu çeşit fikirlere ehemmiyet verilmelidir.

Abdullah Cevdet, İslâm hukuku prensiplerine tamamen müstehzi yaklaşım içinde: "تغيير الأحكام بتغير الأزمان" yani; *zamanın tağyiriyle ahkâm da tağayyur eder*, demek istiyor. Fakat kartlaşan ağaç eğilmediği gibi kıdemli ahkâm dahi tağyîr ve tağayyur kabul etmez veyahut bin müşkilat ve muhatarat içinde kabul eder. İşte hayat-ı İslâm önümüzde"⁷⁵ Abdullah Cevdet, böylece İslâm'ın sabit nasslarını da "kartlaşan ağaç" nitelemesiyle lüzumsuzluğa hapsetmektedir.

Beşir Fuat'tan sonra içimizdeki ilk materyalistlerden kabul edilen Abdullah Cevdet (1869-1932), Batılı art niyetli şahısların, İslâm'a doğrudan saldırı yapan eserlerini tercüme edip, körpe dimağları zehirler. Yine o, Dozy'nin (1820-1883) *Essai sur*

⁷² Hüseyin Cahit, "İki Müslümanlık," *Fikir Hareketleri*, 66 (24 Kanunu Sani 1935), s. 212.

⁷³ Esperanto, 1887'de Polonyalı doktor Ludwik Lejzer Zamenhof'un (1859-1917) bütün dünyada kullanılmak üzere hazırladığı, dil bilgisi on altı kurala dayanan basit, yapay bir dilin adıdır. Bk. Merriam-Webster, *Webster's New Biographical Dictionary* (Merriam-Webster INC., Springfield, Massachusetts, 1983), s. 1085; Ansiklopedik Yayıncılık, *Resimli Ansiklopedik Büyük Sözlük*, IV, 714.

⁷⁴ J. Meslier, *Le testament du crué*, [Crué'nin (?) Ahiti, Vasiyeti] İlaveli Tercümesi: Abdullah Cevdet (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1924), s. 56. (İlave)

⁷⁵ Gustave Le Bon, *Les Aphorismes Du Temps Présent* [Şimdiki Zamanın Özdeyişleri] Haşiyeli Çevirisi: Abdullah Cevdet (İstanbul: Matbaa-yı İctihad, 1913), s. 106. (Haşiyesi)

l'histoire de l'islamisme [İslâmcılığın Tarihi Üzerine Bir Deneme] adlı eserini tercüme etmiş, fakat bu tercümede Kur'ân'a ve İslâm'a karşı yapılan saldırılara cevap olabilecek hiçbir açıklama yapmamıştır. Müslümanların can damarı ve hayatlarının gayesi olan Kur'ân'a karşı yapılan saldırıları kabul edercesine yorumsuz bırakan Abdullah Cevdet, bu tavırlarıyla büyük tepki almıştır.⁷⁶ Necip Fazıl, Abdullah Cevdet'in, Hz. Peygamber'i (s.a.v) küçük düşürme niyetiyle Dozy'nin *İslâm Tarihi* adlı eserini, Türkçe'ye çevirdiğini ve bu yüzden itikadı sarsılan bir tıp talebesinin intihar etmesine sebep olduğunu kaydeder.⁷⁷ Dozy, malum kitabında Kur'ân'ı kastederek "Şark Kitab-ı Mukaddesi'nin mevsûkiyetini ne kadar ihtiyatla karşılamak lazım gelir!"⁷⁸ demekle Kur'ân'ın mevsukiyetini, "Bu Kitab'ın umumî tertibi, sûrelere yahut bablara taksimi tamamen keyfidir"⁷⁹ demekle, Kur'ân ayetlerinin tertibinin keyfî olduğunu, "Pek ziyade muhtelif tarihlerde vârit olan vahiyleri, intizamsız bir şekilde, yekdiğerine karışmış bulunur ve böyle bir karışıklık başka hiçbir kitapta hükümrân değildir"⁸⁰ demekle de, Kur'ân'ın nizamsız (hâşâ) üstünkörü bir kitap olduğunu, "Fakat benim fikrim sorulursa, ben şuna kâilim: Ki, az bir hüsn ü zevk gösteren, Kur'ân kadar az aslî olan, Kur'ân kadar ifrat derecede mutnip ve usandırıcı bir kitap tanımıyorum..."⁸¹ diyerek, Kur'ân'ın usandırıcı bir kitap olduğunu, ezcümle Kur'ân'ın gramer hatalarıyla dolu olduğunu ve mutat Arapça kurallarını çiğnediğini ileri sürmüş,⁸² bu mütecaviz cümlelerin hiçbiri sayın Cevdet tarafından redde muhtaç görülmemiştir. Abdullah Cevdet'i artık bir şüphe içine kapanmış her şeyden şüphe eder bir tavır içinde görürüz.⁸³

Abdullah Cevdet (1869-1932), dindar bir aileden gelen ve ilk şiirlerinde de samimi dinî duyguları olan bir şahsiyet iken,⁸⁴ giderek bu duygularını kaybetmiş, oryantalist Dozy'nin *Tarih-i İslâmiyet*'ini çevirip, bu kitaptaki saçma fikirleri benimsediğini açıklamasıyla önceden sezilen materyalist fikrini kanıtlamış,⁸⁵ akide ve muamelatıyla bütün İslâm'a cephe aldığını göstermiştir.⁸⁶

⁷⁶ Cemil Meriç, Abdullah Cevdet'i tekfir edenlere katılmaz. "Abdullah Cevdet'i tekfir edenlerin elinde başlıca delil Dozy'nin *Tarih-i İslâmiyet* tercümesi ile *Bahâilîk* hakkındaki risalesi. Bu deliller zamanımızda inandırıcı olabilir mi?" Cemil Meriç, *Jurnal Cilt 2* (5. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), s. 319.

⁷⁷ Necip Fazıl Kısakürek, *Bâbâli* (7. Basım. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1997), s. 54.

⁷⁸ Dozy, *Târîh-i İslâmiyet*, Çev.: Abdullah Cevdet (Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908), I, 151.

⁷⁹ *Aynı.*, I, 152. Celal Nuri de aynı fikri benimser.

⁸⁰ *Aynı.*, I, 153.

⁸¹ *Aynı.*, I, 156.

⁸² Bk. *Aynı.*, I, 158.

⁸³ Bkz., Abdullah Cevdet, *Karlı Dağdan Ses* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1931), s. 103.

⁸⁴ Cemil Meriç, Abdullah Cevdet'in inanan bir insan olduğunu savunur. Ona göre, Cevdet yobazlığa düşman, irfana aşık bir şairdi. Dozy'yi tercüme ederken Müslüman aydınlarının, söz konusu müsteşrikin hatalarını düzeltmesini istiyordu. Nitekim Şehbenderzâde Hilmi Bey beklenen cevabı büyük bir vukuf ve ciddiyetle vermeğe çalışmıştır. Bk. Cemil Meriç, *Jurnal Cilt 2* (5. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), s. 271.

⁸⁵ Abdullah Cevdet, Dozy'nin fikirlerine katıldığını, diğer tercüme eserlerinde bu kitaba atıflarda bulunarak ortaya koymuş bulunmaktadır. *Akl-i Selim* adıyla tercüme ettiği eserinde "Rahipler, hocalar, hahamlar, peygamberlerin çömezleridirler. *Tarih-i İslâm* unvanlı kitabı tercümemizin sahifelerinde İfk Kissası'nı ve Zeynep ve Zeyt hadisesini okuyun; Cebrail, Hazreti Muhammed'e Allah'tan, yalnız Muhammed'in arzusuna muvafık olan haberler getirmiştir. Ve Hazreti Muhammed dahi, işine gelen (Haşa) vahiylerden başka vahiyler getirmemiştir. Bk. Gustave Le Bon, *Les Aphorismes Du Temps Présent*, Haşiyeli Çevirisi: Abdullah Cevdet (İstanbul: Matbaa-yı İctihad, 1913), s. 369.

⁸⁶ Bk. Ekmeleddin İhsanoğlu vd., *Osmanlı Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: Feza Gazetecilik A. Ş., 1999), I, 212-13. Ülken'e göre, Abdullah Cevdet, *Gazali'nin Gazelleri, Dil-mest-i Mevlana* tercümeleri ve din duygusu taşıyan kendi "Rübaî"leriyle dinsiz olmadığını göstermiştir. Bk. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (3. Baskı. İstanbul: Ülken Yayınları, 1992), s. 207. Fakat, kanaatimizce, bunlar, sağlıklı değildir.

Abdullah Cevdet bir dönem "Dimağın Lohusalığı" adlı şu mısralarıyla bu sıkıntı-
larını dile getiriyordu:

"Ne zekâlar ölüyor kudreti tevlidinden!
Ba'zen en sevgili evlâd bir ömrün yasıdır
Yeni bir fikir, bir âvâz, bir iman doğumu
Vaz'i haml etmenin en zalimi, en kanlısıdır."⁸⁷

Abdullah Cevdet'ten sonra, Hüseyin Cahit Yalçın da, koyu bir Katolik ve rahip
olan İtalyan müsteşrik Leone Caetani'nin (1869-1935), İslâm Dini'ne ve İslâm büyük-
lerine en çirkin iftiralara ihtiva eden *Annali del'İslam* [İslâm Tarihi] adlı İslâm'a hakaret
dolusu eserini, tercüme etmiş, böylece Abdullah Cevdet'in mesleğini takip etmiştir.⁸⁸

İkinci Meşrutiyet aydınlarının tereddütlerini, şüphelerini, kısacası dillerini çok
iyi bilen Filibeli Ahmet Hilmi'yi çağının düşüncesini daha iyi kavrayan ve Akif'ler,
Abduh'lar zincirinden sayan Cemil Meriç, onun Dozy'yi düzeltmek için kaleme aldığı
İslâm Tarihi'nin, bizim için çok daha lüzumlu ve faydalı olduğunu belirtmiştir.⁸⁹

7. BAHA TEVFİK (AHMET NEBİL)

Yine Abdullah Cevdet'in benzeri, yanındaki arkadaşlarından daha açık bir şe-
kilde evrimci olduğu anlaşılan⁹⁰ Baha Tevfik (Ahmet Nebil) de, hem hekim hem de
ilahiyat dersleri alan *biyolojik-materyalist* Ludwig Büchner'in (1824-1899) elliye aşkın
kitaplarının içinde kendine en fazla şöhet kazandıran *Kraft und Stoff* [Madde ve Kuv-
vet] adlı eserini tercüme ettiler.⁹¹ Yirmi yedi bölümden oluşan söz konusu eserinin
bölüm başlıklarının bazıları şunlardan ibaretti:

"Madde Ölümsüzdür", "Kuvvet Ölümsüzdür", "Madde Sonsuzdur", "Hareket
Ebedidir", "Tabiat Kanunları Umûmidir", "Yerin Yaratılış Türleri", "Beyin Ve Ruh", "Te-
fekür Beynin Bir Vazifesidir", "Vicdan", "Ruhun Yeri", "Din Ahlâka Mugâyirdir", "İrade-
i Cüziye Olamaz".

Mütercimlerin beyanına göre, *medenî dünyanın beyinlerine hakim olan ve mekânîk
materyalizmin İncil'i*⁹² sayılan bu kitap,⁹³ Batı'daki dinin kıstaslarını darmadağın ettiği
gibi, bizim taze dimağları da perişan etmiştir. Nurettin Topçu aynı kitaptan söz ile,
"asrımızın başında hasta iradeler tarafından tercümesi yapılan *Madde ve Kuvvet* adlı

⁸⁷ Abdullah Cevdet, *Karlı Dağdan Ses* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1931), s. 93.

⁸⁸ Bu esere reddiye olarak, Abdurrahim Zapsu, Büyük İslâm Tarihi, M. Âsım Köksal ise müsteşrik Caetani'nin
Yazdığı "İslâm Tarihi"ne Reddiye isimli kıymetli eserlerini kaleme almışlardır.

⁸⁹ Cemil Meriç, *Jurnal Cilt 2* (5. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), s. 272.

⁹⁰ Bk. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (3. Baskı. İstanbul: Ülken Yayınları, 1992), s. 243.

⁹¹ Tercüme edilmeden önce Abdullah Cevdet şöyle diyordu: "Muallim Büchner'in "Kimiz? Nereden Geliyoruz?
Nereye Gidiyoruz? unvanıyla bir kitabı vardır. Bir muktedir-i kalem Türkçe'ye tercüme etse büyük sevap kaza-
nır(!)" [Bk. Gustave Le Bon, *Les Aphorismes Du Temps Présent*, Haşiyeli Çevirisi: Abdullah Cevdet (İstanbul: Matbaa-
yı İctihad, 1913), s. 132. (Haşiyesi).] Abdullah Cevdet'e göre, Allah'ın isimleri birbirini nakz etmektedir. Ona göre,
"Allah'ın yekdiğerini nakzedeni sıfatlarından bazıları: Rahman, Kahhar; Zülentikam; Raufürrahim, Şedidü'l-ikab
gibileridir. [Bk. Jean Meslier, *Akl-ı Selim [Le Bon Sens]*, İlaveleriyle Çev.: Abdullah Cevdet (İstanbul: Devlet Matbaa-
sı, 1929), s. 31.] Allah'a hakaretler yağdıran bu eserde diğer hakaretler için bk. *Aynı*, s. 33, 73, 103. Bunlardan
aynı eserin 428. sayfasına baktığınızda Abdullah Cevdet'in tamamen bir münkir olduğunu, başka delile ihtiyaç
duymadan anlarsınız. Abdullah Cevdet de yine Büchner'in *Natur und Geist* adlı eserini *Goril* adıyla tercüme etti.

⁹² Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar* (4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), s. 25. Max Nordau'nun
Asrımızın Yalanları da öteki ateist eserler ile beraber Abdülhamid devrinde çıkar. *Madde ve Kuvvet* adlı kitap Cemil
Meriç'i de etkilemiştir. Gençlik yıllarında Cemil Meriç'in ateizme girişi teorik plandadır. Bk. Ahmet Turan Alkan,
Doğu ve Batı Karşısında Cemil Meriç (Ankara: Akçağ Yayınları, 1993), s. 9.

⁹³ L. Büchner, *Madde ve Kuvvet*. Çev.: Baha Tevfik, Ahmet Nebil (Dersaadet), s. 10.

kâinatımızı maddeye irca edici bir kitabın, mektep sıralarındaki gençliğin imanı üzerinde zehirli bir rüzgâr gibi estiğini hatırlıyoruz"⁹⁴ der. Tamamen Allah'ı, Kitab'ı reddetmeyi hedef alan *Madde ve Kuvvet*, hiçbir kayıt altına alınmadan ve yorumu yapılmadan tercüme edilmiştir.⁹⁵

Bir teessürümüzü belirtelim: Bu kitabın tercümesi o kadar sadedir ki, bu gün bile hiçbir değişiklik yapmadan ifade edilenleri anlayabilirsiniz. Zaten kendileri bu kıymetli kitabı (!) "Her okuyanın anlaması için baştan başa yeni lisanla tercüme edeceğiz" diyerek, *Yeni Lisan*'dan ne kastettiklerini de açıklarlar. *Yeni Lisan*; konuşulan ve herkes tarafından anlaşılan İstanbul Türkçesi'dir.⁹⁶

O dönemin en seviyeli ilim adamlarının bile cevap veremedikleri, sade dille yazılmış bu tür kitapların uyandırdığı şüphelerin büyüklüğünü anlamak için, fazlaca zeki olmak gerekmez tabii ki. Fakat gel gör ki, o zamanın bizdeki bu *biyolojist-materyalistleri*, yazdıklarını, herkesin anlayabileceği bir dilde yazarken, İslâmî entellektüelin, hâlâ en azı iki sayfadan oluşan, Farsça ve Arapça terkiplerle dolu cümlelerle, dini hakikatleri anlatan kitapları yazmaya devam etmeleri, şayan-ı hayrettir.

O zaman üniversitenin bundan habersiz kalmasını ve bu işin arkasından Emile Durkheim'in, ferdf irade ile mesuliyet ihtirasını kökünden kurutan "cemiyetçilik" davasını ileri atmasını; Ziya Gökalp'in beynine gizlenerek, ruhî iktidarından ümitsiz, yalnızlığından korkmuş, Allah'ın eli kendisine uzanabileceğinden şüpheli bir nesli kuvvetli pençesine geçirdiğinden de yakınan Topçu, Allah'ın yerine cemiyeti koyan bu fikir sisteminin, milletin idrakinin en üst seviyesi, hatta her şeyi olan üniversiteyi tahrip ettiğine dikkati çeker.⁹⁷

8. KEMAL TAHİR

Kemal Tahir, *Rahmet Yolları Kesti* isimli romanında, Aleviliğe ve özellikle Şiiliğin bir dalı olan Hurûflîğe⁹⁸ yer verir. Romanın kahramanlarından Uzun İskender Ağa, bu

⁹⁴ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), s. 69.

⁹⁵ Söz konusu kitabın tercümesinin başında, özürleri suçlarından büyük bir açıklamayı da yapmayı ihmal etmemişlerdir:

"*Madde ve Kuvvet*'in okuyucusuna şimdiden haber vermek isteriz ki, bu kitapta mevzu bahis olan din, İslâm dini değildir; Hıristiyanlık'tır, hatta Hıristiyanlığın tahrif edilendir. Müellif, ancak bu mantıksız şekli ele alarak itirazlarını saymış ve hücumlarını yapmıştır. Bundan başka, bu itirazların İslâmlığa şümulü farz olursa da cevabını verecek hocalarımız (!), çok şükür yok değildir. Gençlerimizi dinlerine karşı kayıtsız bir hale koyan bu gibi eserlerin lisanımızda cevapları yoktur. Çünkü tercüme edilmemişlerdir. Din âlimlerimiz ise ekseriya yabancı dillerine vakıf değiller... İşte bunun için biz *Madde ve Kuvvet*'i tercüme ettik, cevap vermeye mükellef sayılan iktidar sahiplerinin dikkat gözlerine vaz ediyoruz." Büchner, *Madde ve Kuvvet*. Çev.: Baha Tevfik, Ahmet Nebil (Dersaadet), s. 6. Baha Tevfik'in maalesef art niyetli olduğu, bu türlü eserlerin tesirini kırmaya çalışan şahıslara göstermiş olduğu tutumdan anlaşılmalıdır. Filibeli Ahmet Hilmi'nin yazdığı, *Âmak-ı Hayâl*'in neşredildiği sırada Baha Tevfik, "Bizde Felsefe" adlı makalesinde bilhassa bu eseri kastederek, Ahmet Hilmi'ye de hücum etmiş ve "Gençleri memnun edemeyen bir yol tuttu, ulûmu müsbete ve hakikiyye teharri için açılmış taze dimağları, İblis-i Behmen hikâyesiyle, duvarlardan geçen, yedi kat semalara uçan perilere mahsus masallarla doldurmak istedi" şeklinde tenkit etmiştir. Bk. Necati Birinci, "A'mâk-ı Hayâl," TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), II, 556.

⁹⁶ *Aynı.*, s. 7.

⁹⁷ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), s. 69 vd. Cemil Meriç'e göre, Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'i, Abbé Meslier'nin *Akl-ı Selim*'i, Abdullah Cevdet'ten bu yana Türk entelijansiyası üzerinde, materyalizmi enjekte etme ve tevhit inancını yok etme, İslâm'ı gözlerden düşürme adına, en çok etki eden iki kitaptır. Bkz., Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar* (4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), s. 25.

⁹⁸ İran'da çıkıp Anadolu'da yayılan Hurûflîlik, miladî on dördüncü yüzyılda, Mehdîlik iddiasında bulunan ve nesli 12 imamdan Musa Kâzım'a dayanan Fazlullah Hurûfî (796/1394) tarafından kurulmuş bir tarikattir. Fazlullah'ın asıl maksadı, İslâm kültür ve medeniyetinin İran'daki etkisini kırmaktır. Mürîdi Ali el-A'lâ'nın çabasıyla Anadolu'ya

→

mevzuda konuşur. Konuşmalar, *Süleyman Çelebi*'nin *Mevlid*'i temasındadır. "Uzun İskender Ağa bir kere öksürdü. 'Her ki bildi bunları bir zat hak / Ruşen oldu gözüne mir'at-ı hak' diyerek işe girişti. Gazeli beş beyitte bitirip: 'Allah Ali'dir ba değil mi / Bismillah Ali'dir ba değil mi' ağzıyla Hurufiliğe daldı, arağ (Arap!) alfabesinin bütün harflerini duraklamadan sıraladı."⁹⁹ Uzun İskender Ağa, yine aynı temadaki anlatımını şu şekilde sürdürmektedir. "Bizler Rum abdalıyız âlemde burhanîleriz / Nokta nokta harf be harf tevil-i Kur'ânîleriz"¹⁰⁰

Huruffilerin, Kur'ân'ı kendi istikametlerinde ve bâtinî tefsir anlayışıyla yorumladığı bilinen bir gerçektir. (Hâşâ) Hz. Ali'ye Allah diyen söz konusu Hurûflük düşüncesinin *tevil-i Kur'ân* olması ne derece doğrudur? Romanlarda verilmek istenen düşünce her ne olursa olsun, böyle bir ifade, hiçbir zaman masum görülemez.

Kemal Tahir'in, *Kör Duman* adlı romanında, yine aynı temayı görürüz. Romanın kahramanlarından, mutad âdetlerine göre yine alaya alınmış Raşit Hoca'nın önünde, Vahit "Suphaneke"yi okuyor. " Oku bakalım *Suphaneke*'yi.' '—Suphaneke.. Suphaneke... Ve bihamdike...' Pehlivan git gide daha kırmızılaşan ensesini kaşdı: '—Suphaneke...' '—Ulan anladık.. Arkası yok mu bunun?' '—Suphaneke...' Vahit, telaşlanarak Mustafa'ya baktı. Yalandan bilmez gibi davranıp dururken şimdi hakikaten unutmuştu. Az kalsın: '—Suphaneke... Sürçen teke... Anan keçi... Baban teke!' falan diyerek saçmalayacaktı. 'Suphaneke'nin bu çeşidini çocuklar şurada, burada bağırıp gezerler."¹⁰¹

Kemal Tahir'in alaya aldığı "Suphaneke", bir *hadistir* ve değişik vecihleri vardır. Bu, aynı zamanda "İstiftah Duası" diye adlandırılmakta ve her türlü namazda "iftitah/başlangıç" tekbirinden sonra okunmaktadır ve bu çoğu mezhebe göre sünnettir. Hz. Aişe'den şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Hz. Peygamber (as.) namaza başladığı zaman '*Subhâneke'llâhümme ve bi hamdike ve tebâreke'smüke ve teâlâ ceddüke ve lâ ilâhe ğayruke*' derdi."¹⁰² Anlamı: "Yâ Rabb! Seni noksanlıklardan berî kılarım. Ben seni ancak sana hamd ederek tenzih ederim. Senin ismin her şeyde devam etsin, senin celâlin yücelsin. Senden başka bir mabud yoktur." Kendisi lafız bakımından "bir hadis" olan ve inananların, Allah inancından sonra en mühim ibadetlerini teşkil eden namazın içinde okunan önemli bir duanın, ağızlarda eğlence olması, İslâm'a karşı önemli bir hakareti içermez mi?

Yine aynı romanda, Kur'ân öğretene Raşit Hoca, Halide Edib'in hoca tiplemesiyle örtüşüyor.¹⁰³ Hep hırçın ve haşin bir öğretici tipi ile karşı karşıyayız. *Yorgun Savaşçı* adlı romanda, romanın kahramanlarından bir öğrenciyi ele alırken "En kötüsü Kur'ân'ı ezberine almış, falan ne dedim mi, gürpedek çöker okunuşluğa" şeklinde Kur'ân'ı ezberlemesini, Kur'ân'ı ezbere okumasını tenkide çalışır.¹⁰⁴ Kemal Tahir'in Kur'ân öğretimini de küçümsediği yerler pek çoktur. Romanın kahramanlarından Emine Teyze bu konuda konuşur. Emine Teyze, yeğenine öğüt veriyor: "Mektebe başlamış-

→

yayılan bu tarikata göre, varlığın esası sestir; ses, insanda kelâm (söz) haline gelir; söz ise (Arapça'da) 28 harften ibarettir; Hak (Tanrı) bu harflerle tecelli eder; bu harflerin hepsi, "İnan-ı Kâil olan Fazlullah Hurûfî'nin yüzünde vardır; şu halde Fazlullah Hurûfî, Hak'tır.

⁹⁹ Kemal Tahir, *Rahmet Yolları Kesti* (2. Baskı. Bilgi Yayınevi, 1970), s. 76-77.

¹⁰⁰ Aynı., s. 77.

¹⁰¹ Aynı., s. 72-73.

¹⁰² Bk. Vehbe Zuhayfî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, Çev.: Ahmet Efe vd. (İstanbul: Feza Yayıncılık A. Ş., 1994), s. 17.

¹⁰³ Kemal Tahir, *Yorgun Savaşçı* (15. Basım. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2001), s. 195.

¹⁰⁴ Aynı., s. 173-174.

sın. İyi. Kur'ân'ı bir tamam ezber et. Hâfız olursun. Yamören'e (köy ismi) imam olursun. Nefes etmeği de öğren hay Mustafa! Kısır karılara lazım olur. Karının kısırı hocaya belini çiğnetirse oğul peydahlar."¹⁰⁵

İşte Kemal Tahir'in Kur'ân anlayışı bu merkezdedir. Bu kanaatte olan aydınlarımızın hemen hepsi, İslâm'ın bir kısım marjinal konularını ele alıp, hatta bu konuda hiç olmamış vakaları anlatıp, İslâmî temelleri çürütmeye çalışmışlardır. Yine Kemal Tahir, *Köyün Ambarı* adlı romanında, "İsm-i Âzam"ı, "Mağribi Yasini" (ne olduğu bulunamadı) yanında taşıyan "nefes eden" Uzun Hoca, çokça geçer.¹⁰⁶

Türk romanının güçlü dili Hüseyin Rahmi Gürpınar (1864-1944), dini konulara ve dolayısıyla Kur'ân'a pek yer vermeyen, pozitivist bir roman yazarıdır. Eserlerini yazdığı zaman hitap etmiş olduğu nesil eski kültüre karşı tenkitçi bir tavır almakla beraber, onu yani aleyhine olduğu İslâm'ı biliyordu.¹⁰⁷

Eski edebiyat aleyhtarlığının "cehalet ve kültür komiği" Rahmi'de meydana çıkar. Onun romanlarına "müstehcenlik" ve nihayet "cinsiyet komiği" ve "mide komiği" çepeçevre sarılmıştır.¹⁰⁸ Romanlarında bazen Kur'ân'a lâkayt kalan kişilerin, Kur'ân'ı kötü emellerine alet eden kimselerin yaptıkları işlerin etrafında tiksindirici portreler sunar. O kadar ki bu tasvirler, çok iğrenç bir durum arz eder. *Pozitivist* bir şahsiyetten manevî bir şey beklemek fazla iyimserlik olurdu.

Şeytan İşi adlı romanında, romanın kahramanlarından Hayriye Hanım'ın bir davranışını anlatır. "Hayriye Hanım güzelce bir aptes alır, odanın ortasında bir *öd ağacı* yaktıktan sonra *Kur'ân-ı Kerim* kesesini bir tarafına, *En'am-i şerifi* öbür yanına sallandırarak işe başlar. Etrafını bu suretle mübarekledikten sonra hangi şeytanın haddine düşmüş ki onun yanına yaklaşabilin..."¹⁰⁹

Gürpınar, yine aynı alaylı diliyle, romanında, bazı Kur'ân ayetlerini, (menfi yönde) deyim olarak kullanır. *Mürebbiye* adındaki romanında şöyle anlatır: "—Ahret için ecir lazımsa dünya için de para. Ecirle karın doymuyor. Dikkat ediyor musun Ali, kaç gündür buradan sade hammal çammal ölüsü geçiyor? Benim oğlan *Hidayet* gazetede okumuş. Frenkler kuduza, vereme, siskaya, سلام قولا¹¹⁰ (burada, üstüne sağlık; felç anlamında) hep çare bulmuşlar..bir kere aşılanyormuşsun, artık ölüm yokmuş..."¹¹¹

Yine *Mürebbiye*'nin kahramanlarından Ali Ağa'nın böyle bir cümlesini alır. " — إن الله مع الصابرين -Kesinces Allah sabırlılarla beraberdir."¹¹² Kavga isterse canın, git işte mahalleye, dalaş istediğin kadar... Ben sana demedim kancık ama sen beni yaptın ihtiyar çomar... Ama genç olsaydım bana da sallayacaktın kuyruğunu..."¹¹³ Burada zikredilen ayet, söz arasında mutad olarak kullanılan şekliyle zikredilmiştir; fakat burada bir hakaret içermekten çok, daha sonraki roman yazarlarında göremediğimiz

¹⁰⁵ Kemal Tahir, *Kör Duman* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1957), s. 109.

¹⁰⁶ *Aynı.*, s. 18-19.

¹⁰⁷ Bk. Mehmet Kaplan, *Edebiyatımızın İçinden* (2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), s. 95.

¹⁰⁸ Bk. *Aynı.*, s. 96.

¹⁰⁹ Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Tesadüf Şeytan İşi*, *Günümüz Türkçesine Çev.*: Kemal Bek (İstanbul: Özgür Yayınları, 1997), s. 322.

¹¹⁰ Bu kısım, Yasin 36-58 ayetinin bir kısmıdır.

¹¹¹ Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Mürebbiye*, *Günümüz Türkçesi*: Kemal Bek (12. Basım. İstanbul: Özgür Yayınları: 1997), s. 194, 199; *Acı Gülüş* (4. Baskı. İstanbul: Atlas Kitabevi), s. 311.

¹¹² Bu ayet, Bakara 2/153 ayetinin sonundan bir parçadır.

¹¹³ Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Mürebbiye*, *Günümüz Türkçesi*: Kemal Bek (12. Basım. İstanbul: Özgür Yayınları: 1997), s. 202.

İslâmî temalı bir anlatımı göstermektedir. Hüseyin Rahmi, yine, romanın verdiği hayallerden, mezarlıkta okunan Kur'ân'ı, sezdirmeyen alaylı ifadelerle ele alır.¹¹⁴

Hüseyin Rahmi'nin *Ben Deli Miyim* romanındaki şu ifadeler üstü kapalı olarak tam bir istihza örneğini taşımaktadır. Kur'ân kıssalarından Hz. Nuh'un (a.s.) kıssasının bir bölümü alay malzemesi yapılmıştır. Burada, H. Rahmi şöyle devam eder: "Hz. Nuh, gemisini tavuğun iskeletine bakarak çatmış. Kazın, ördeğin kafeslerini örnek tutaydı daha iyi olmaz mıydı? Çünkü bu ikisi suda yüzerler, tavuk boğulur."¹¹⁵ Gerçi Kur'ân'da Hz. Nuh'un tavuğa bakarak gemisini inşa etmesi şeklinde bir ifade yoktur. Ama devamında Gürpınar şunları ekliyor. "Ya Hz. Peygamber, afetten kurtulmalarını Cenab-ı Hak emretmiş olsa da fareyi, yılanı, akrebi, biti, pireyi, tahta kurusunu Tufan'ın mübarek sularına temizlettireydin, hayvanlar cinsinden bu zararlılar eksik olmakla yaratıcılık şerefinden ne kaybederdi? Sivrisinekle Adem nesline malarya (sıtma) aşılancasına Pasteur'ün serumları gibi birçok hastalıklardan kurtaracak yararlı ajanlar (ilaçlar) yaratarak, haberimiz olmadan bunların aşılamalarıyla bünyemizi kuvvetlendirmeye, kanımızı, ahlâkımızı temizlemeye inayet buyrulaydı bu hayırlı amaç yaratıcılığa daha uygun düşmez miydi?"¹¹⁶ Bu ifadeler, Allah'ın hikmetini, yaratıcılığını eleştirme ve dolayısıyla da inkâr anlamını taşımaktadır. Ayrıca tabiattaki dengeyi, her canlının mühim vazifeleri olduğunu da unutan yazar, bu konudaki cehaletini de sergiliyor gibidir. Zaten kendisi de, bu ifadelerin sonunda ekliyor: "Allah'a ve kullara karşı her vakit karşı çıkmak, her vakit muhalefet... işte delilerin işi budur. Akıllılar, karşılığında memnun olmak için memnun edenlerdir."¹¹⁷

Hüseyin Rahmi, dindar kitleyi rencide edici beyanlarda bulunur. Onların kıyafetlerini, inançlarını hep küçümser. "Budalalığın karantinasında çürüyen Ademoğulları, bir zamanlar, *tandır kadar kavuklarının içinde fındık kadar beyinleri olmayan bilginler, size: Tabiatın sırlarını karıştırmak küfürdür. Çünkü Yaratana karşı ortaklık koşmaktır*, diyerek sizi korkuta korkuta haylice kırarlardı. Neden meydana geldiğini anlamak için havayı analize uğraşmak bile büyük bir günah sayılırdı."¹¹⁸ sözleri ona aittir.

9. REŞAT NURİ

Emil Dergmenheim'in Hz. Muhammed'in Hayatı ve Carlyle'in (1795-1881) *Kahramanlar* isimindeki kitaplarını Türkçemize kazandıran Reşat Nuri Güntekin (1889-1956), maalesef o meşhur Türkçe'sini Kur'ân'ın dünyasında hiç kullanmamıştır. Hep ondan uzak durmuştur. Romanlarında geçen Kur'ân temleri, Kur'ân'ı tenkide yöneliktir.

Evlere gidip Kur'ân okuyan ve fakat çok yemek yiyen *hafız* portreleri, yalanını Kur'ân ile destekleyen insan tipleri romanların kahramanlarının belirgin vasıflarını oluştururlar.¹¹⁹

¹¹⁴ Bkz. Hüseyin Rahmi Gürpınar, Mürebbiye, Günümüz Türkçesi: Kemal Bek (12. Basım. İstanbul: Özgür Yayınları: 1997), s. 230-231, 324-25;

¹¹⁵ Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Ben Deli Miyim?* Günümüz Türkçesi: Kemal Bek (6. Basım. İstanbul: Özgür Yayınları, 1996), s.

¹¹⁶ Aynı., s. 325.

¹¹⁷ Aynı., s. 325.

¹¹⁸ Aynı., s. 227.

¹¹⁹ Reşat Nuri Güntekin, *Tanrı Mısafiri* (24. Baskı. İstanbul: İnkılap), s. 9, 10, 11; *Ateş Gecesi* (İstanbul: İnkılap Kitabevi), s. 276.

10. HALİDE EDİP

Dinî hisleri ilk dönemlerde çok yüksek olan ve *Sultan Ahmet Mitingi* ile de bunu destekleyen Halide Edib, altı yaşındayken okumayı öğrenmek ister ve Amin alayıyla okula başlar. İlk defa bu tören dolayısıyla şampanya rengi bir elbise giyer. Manasını anlamadan da olsa, Kur'ân okumasını öğrenir ve dildeki musikiyle büyülür.¹²⁰ Halide Edib, Doğu ile Batı medeniyetinin farkını ve çatışmasını önce, devri ile beraber kendi hayatında hisseder. Küçük yaşlarından itibaren hayatında Doğu ile Batı tesirlerini birlikte yaşamıştır. Bir taraftan Kur'ân ve Arapça öğrenirken, diğer taraftan piyano ve İngilizce dersleri almıştır. Babası kızını İngiliz terbiyesine göre yetiştirir, koleje yollarken, anneannesi de ona, maruz kaldığı bu yabancı tesirlere mukavemet edecek bir ruh aşlamıştır.¹²¹

Halide Edip üstü örtülü bir şekilde Kur'ân okuyucusunu sevimsiz hale düşürür. Kırk sekizinci baskısını yapmış *Sinekli Bakkal* adlı romanın kahramanlarından İmam'ın, "İri yarı erkeklerin bile kıskanacağı gür, kalın bir sesi vardır. Va'z eder gibi şiddetli bir talâkatla konuşur, gündelik lakırdıları bile Kur'ân okur gibi tecvitle söyler, her *elif* onun ağzından ضالین deki *elif miktarı* çekilir."¹²² şeklindeki tasviri, sevimsizlik uyaran bir portredir.

O, aynı zamanda hiç de kendilerine hayatta pek rastlamadığımız bir hoca prototipi çizer ki, bu tip Türk sinemasındaki ekseri hoca tiplerine ilham kaynağı olmuştur(!) "Kirpi kılları gibi ayakta duran iki kalın kaş, içeriye çökmüş kömür gibi siyah, kor gibi yakıcı, burgu gibi kesik iki ufak göz. Burun uzun ve tilkininki gibi. Kara sakal hayli kırılmış. Boyu kısa, vücudu cılızdır. Fakat beyaz sarığın kallaviliği, geniş yenli latanın içinde ağır ağır, sallana sallana yürüyüşü ona özel bir heybet verir."¹²³ Sahi böyle bir hoca gördünüz mü hiç?

Halide Edip, evinde Kur'ân okutmak isteyen aileyi tasvir ederek, yine alaylı tavrılarına devam eder. "Dürev, yine ilgisiz avizeye bakarak devam etti: '—Diz ovacak halayık kalmadı mı? Nazikter bu işi daha iyi yapar. Hem bir çocuk Kur'ân okuyacak, bu kadar külfete ne hacet?' '—Ölülerin ruhuna okunacak Kur'ân'ı ister çocuk, ister büyük okusun!' "¹²⁴

Halide Hanım, bu arada, romanın kahramanlarından Rabia adındaki sesi güzel olan bir kız çocuğunun Kur'ân okumaktan daha çok müziğe heveslendiğini vurgular ve o yöne temayülleri artıran bir iştahla şu hadiseyi de anlatır. "Rabia'nın ilk müzik dersi böyle geçti. Günden güne Vehbi Dede'nin öğrettiği, Kur'ân okumaktan çok başka

¹²⁰ İnci Enginün, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1978), s. 23.

¹²¹ Aynı., s. 461.

¹²² Halide Edip Adıvar, *Sinekli Bakkal* (48. Baskı. İstanbul: Atlas Kitabevi, 1996), s. 14. *Sinekli Bakkal*, II. Abdülhamit dönemi İstanbul'unun bir semtindeki hayatı yansıtır. Sinekli Bakkal, Aksaray'ın fakir, arka mahallelerinden birinin, bir sokağıdır. Halide'ye göre, mahallenin, cennetle cehennemden başka laf etmeyen softa ruhlu bir imamı vardır. Rabia, İmam'ın kızı Emine'nin kızıdır. Yine Halide Hanım'a göre, imamın evinde cennet, sevap, günah, cehennem, ahiret sözcüklerini bol bol duyan, çok sıkı dinî baskı altında yetişen Rabia, kendi yaşının çocuğu olmasına izin verilmediği için ağır ve içine kapanık bir kız olur. Vehbi Dede ise Mevlevîdir. Peregrini ise yabancı, önce Hıristiyan sonra dinsiz biri. Halide Edib aslında gençlik yıllarında ibadetinde bir Müslüman iken entelektüel kimliği ile bundan soğur. Artık Müslüman'ı tenkide hazır hale gelir. Bk. İnci Enginün, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978), s. 25.

¹²³ Halide Edip Adıvar, *Sinekli Bakkal* (Kırk Sekizinci Baskı. İstanbul: Atlas Kitabevi, 1996), s. 14.

¹²⁴ Aynı., s. 33.

olan bu müziğin içten gelen vurgularına alışıyor, benimsiyordu. Ve en karışık usulleri dizinde vurmaya öğrendikten sonra hocası eline bir tef verdi. Parmaklarının gergin deri üstünde dolaşarak, vurarak çıkardığı seslerin, zillerin şıkırtısıyla kaynaşması pek hoşuna gidiyordu."¹²⁵

Romanın devamında, sayfalar ilerlerken Rabia'nın artık Kur'ân okuma isteğinin yerini müzik alır ve romancı meramına ulaşır. "Şimdi, artık sözde Kur'ân okumak için kaldığı Sabiha Hanım'ın odasında, akşamları hep şarkı söylüyordu. Uzun günün çalıışmasından bitkin, ihtiyar kadının odasına gelir, arkasını sedire dayar, ayaklarını uzatır, elinde tefi, tatlı sesi, şarkıdan şarkıya daldardı. Çoğu akşamları Selim Paşa da gelir, nargilesini getirir, onu dinler ve dinledikçe yüzünün sertliği, kabalığı gider, gözleri uzaklara dalar, kendi kendine gülümserdi."¹²⁶

Halide Hanım, yukarıda söylediğimiz sıkıntısını bu ifadelerde açığa vurur: "Türk diyarında her değişikliğe, her ileri atılışa dindarları engel gördükleri için kendilerini din baskısından kurtulmuş sayıyorlar. Bundan dolayı sabık rahip Peregrini ile aralarında bir fikir dostluğu, inanç birliği olduğuna inanmışlardı. Rabia'nın Kur'ân okumasıyla, sanatkârın gösterdiği hassasiyet onları biraz şaşırttı."¹²⁷

Nihayet, Rabia'nın iyi bir müzisyen olduğu keşfedildi. "Peregrini'nin içini, kapalı ve gizli bir kıta keşfetmişlerin sevinci bürümüşü: Sevimli, özel, teklifsiz ve insancıl bir kıta! Bu dünyayı en önce Rabia'nın Kur'ân okuyuşunda sezmişti. O dakika bu dükkânın ve sokağın dışındaki her şey yapmacıktır, yabancıdır. Ona öyle geldi ki, bu dar sokakta oturanlar için dünyada tek bir maddi değer yoktur, onlar yalnız kalbe ve manevi servetlere, güzelliklere değer verirler!"¹²⁸

Halide, nitekim *Sonsuz Panayır*'ında da yine aynı fikirleri işler. Romanın kahramanlarından mühendis Süleyman Bolluk'un kızlarına *Kur'ân* öğreten Ayşe Hanım'¹²⁹ diline dolar. "Mamafih Bollukların kendi ağzlarından öğrendiğime göre, bunları ne modadır, ne de çocuklar mutlak namaz kılsınlar diye öğretiyorlarmış. Babalarına, bilhassa annelerine, sözlerin kendi aralarında dualarına, kiliselerine karşı hakiki bir heyecan duyduklarını ihsas etmişler, hatta bu koskoca kızlar odalarında kilise duaları bile okumağa kalkışmışlar. İşte bu, Bollukları ürkütmüş, kiliseye karşı camiyi, Latince duaya karşı Arapça duayı çıkarmakta çocuklarını Hıristiyan olmak ihtimalinden uzaklaştırmışlar. Bizim Ali Bey dinin bıraktığı boşluğu mutlak doldurmak lazım diyor. Hangi boşluk? Bereket versin, babam bu şeyleri bana küçükken öğretti. O vakit bile lüzumsuz bu köhne, bu para etmeyen, üstelik de insana mürteci damgası vurduran bu şeyleri homurdana homurdana öğrenmiştim. Meğer bunlar insana bir gün gelince ayda elli lira aylık, haftada bir gün kaloriferli bir apartmanın misafir yatak odasında yatmak, beyaz ceketli bir erkek hizmetçinin hizmet ettiği Bollukların sofrasında, nefis yemekler temin edebiliyorlarmış."¹³⁰

¹²⁵ Aynı., s. 48.

¹²⁶ Aynı., s. 48.

¹²⁷ Aynı., s. 51.

¹²⁸ Aynı., s. 71.

¹²⁹ Roman'ın kahramanlarından Ayşe, fakir bir memurun ihtiraslı kızıdır. Beğenmediği babasının kendisine öğrettiği Divan Edebiyatı, eski Türkçe, *Kur'ân* ve dinî bilgiler, Şişli sosyetesinde moda olunca, bunları Şişli'de yaşayan zengin kızlara öğretir. Kendisi de bu vesile ile Şişli sosyetesini tanır. Bk. İnci Enginün, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 472.

¹³⁰ Halide Edib Adıvar, *Sonsuz Panayır*, s. 22. Yine aynı kitabın 24-25. sayfalarında, aynı mevzu devam ediyor.

Aslında Halide Edib'in bütün yazılarında İslâm'a sataşma yaptığını söylemek haksızlık olur. Onun başka çalışmaları da vardır. "Nakiye Hanım'ın Okulu" öğrencileri için 1916 da yazdığı *Kenan Çobanları* veya *Kenan Çocukları* bu okulun öğrencileri tarafından oynanmış, oyunun sahneye konmasında Yahya Kemal, Ertuğrul Muhsin de yardımcı olmuşlardır. Bu eserin Türk Ocağı'nda oynanması "seyredenler üzerinde fena bir Yahudi tesiri" bırakır. Konusunun tamamını *Kitab-ı Mukaddes*'ten alan *Kenan Çobanları*, meşhur Yusuf kıssasıdır.¹³¹ Yalnız belli ki bir okul temsili olduğu için daha ziyade çocuk psikolojisi üzerinde durulmuştur. İki bölümden oluşan eserin birinci bölümü, Yakup peygamberin Lea, Rahle ve cariyelerinden olma çocuklarının Yusuf'a karşı duydukları kıskançlık ve düşmanlık duygusu teşkil eder. Hikâye ekseriya Tevrat endeksli-dir.¹³² Piyenin ikinci perdesinde, Yusuf'un Mısır hükümdarlığı geçer. Piyeste Halide Edib, iki mesele üzerinde durmuştur. Birincisi çok kadınla evliliğin sadece kadınlar arasında değil, onların çocukları arasında da meydana getirdiği kıskançlık ve düşmanlık duygusu, ikincisi de babasının çocukları arasında yaptığı ayırımın, kötü neticesidir. Bu bakımdan eser, bir bakıma Osmanlı toplumundaki çok kadınla evlenme âdetinin tenkidi sayılır.¹³³

Halide Edib'in, bazen Müslümanları savunduğu da olmuştur. Ferdî hürriyeti zedelemesi ve memlekette bir jurnalciliğin alıp yürümesine sebep olduğu için Amerika'da ortaya çıkan McCarty politikasını tenkit eden yazar, bizde de haksızlığa karşı duran bir milliyetçinin "kızılık damgası" veya Kur'an'dan bir ayet zikreden, Allah diyen bir politikacının "mürteci" damgası yemesine de aynı görüşle katılmaz. "Halbuki, dünyanın laik rejimlerinin başında gelen Amerika'da reiscumhurun dahi, İncil'den veyahut herhangi klâsik dinî bir eserden bir parça okuduğu vakidir" der.¹³⁴ Yine Halide Edib, İslâmiyet'in kadın haklarını engellediği görüşüne katılmaz, bilakis, Kur'an'ın getirdiği yeni emirlerle kadının sosyal durumunun düzeltildiğini savunur. "Kur'an kadını hür ve yaptıklarından sorumlu sayar." sözü de ona aittir.¹³⁵ Netice, Halide Hanım, Doğu ve Batı arasında kalmış ve zikzaklı bir yola girmiştir. Aradaki aydın tipini temsil etmektedir.

¹³¹ Şüphesiz *Yusuf Kıssası* hakkında birçok araştırma yapılmıştır. Halide Cemil Dolu, konu ile ilgili "*Yusuf Hikâyesi Hakkında Birkaç Söz ve Bazı Türkçe Nüshalar*" adlı bir makalede söz konusu araştırmalara dikkat çekmiştir. Bk. Halide Cemil Dolu, "Yusuf Hikâyesi Hakkında Birkaç Söz ve Bazı Türkçe Nüshalar," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 4, 4 (31 Mayıs 1952), s. 420-445. Yine Yahya Bey'in *Yusuf ve Zelfihâ Mesnevisi*, bu konuda önemli bir eserdir. Bk. Yahyâ Bey, *Yusuf ve Zelfihâ*, Haz.: Mehmed Çavuşoğlu (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979).

¹³² Halide Edib Adıvar, *Kenan Çobanları, Maske ve Ruh* (ikinci Baskı. İstanbul: Atlas Kitabevi, 1968), s. 21-33; İnci Enginün, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978), s. 385-86.

¹³³ İnci Enginün, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978), s. 387; Halide Edib Adıvar, "Kenan Çocukları", *Türk Yurdu*, 10, 2 (Nisan 1916), s. 2978-2979. (Rumî 24 Mart 1332).

¹³⁴ İnci Enginün, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1978), s. 451.

¹³⁵ Aynı., s. 446.

B. MUTLAK İNKÂR İÇİNDE OLANLAR

1. YAKUP KADRI

Bütün kitaplarını taradığımız ve fakat dini tahkirden başka, ne Kur'ân'ın ne de Hz. Peygamber'in isminden bir kelime bulamadığımız Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Erenlerin Bağından* adlı kitabında "Adem cennetten kovulduğu için değil, Havva'dan ayrıldım diye ağladı ve ilk kan yere sevda yüzünden düştü."¹³⁶ der. Böylece Kur'ân nassına muhalefet eder. Hz. Adem ve Havva, cennetten, memnû meyveyi yedikleri için çıkarılmışlardır.

Yakup Kadri, Türk milletinin düşünce ikliminde yetişmediği için kendi millete yabancı gözüyle bakmış ve hep onları hatalı görmüştür. Yakup Kadri öleceği zaman, "Karımdan, dostlarımdan son dilediğim," diye başlayan vasiyetinde, "Ölümümde ne resmî ne de dinî merasim isterim. Hastaneye kaldırılacak cesedimin doğrudan doğruya mezarlığa nakli" demektedir.¹³⁷ Vasiyetinde, cenazesinin kılınmamasını isteyen Aziz Nesin'in Yakup Kadri ile aynı dünyayı paylaştığını da açıkça söyleyebiliriz.

2. AZİZ NESİN

Aziz Nesin, Allah'ı açıkça inkâr etmiş ve cenazesinin kılınmamasını vasiyet etmişti. Onun da her fırsatta dinî konuları kurcaladığını ve amansızca eleştirdiğini söylemek bile abes olur. Bu cümleden olarak *Sizin Memlekette Eşek Yok Mu?* adlı kitabında şehitlik ve gaziliği kurcaladığını görürüz:

"—Din öğretmenimiz demişti ki derste
Müslümanlar ölürse savaşta,
Şehit olurmuş.
Şehitler giderken cennete,
Düşmanları da doğru cehenneme!
—Öyledir elbette!
Yaralanıp da ölmezse gazi,
Ölürse şehit!
— Yani Müslüman'sa insan,
Ölse de kazançlı, ölmese de...
— Ona ne şüphe!
— Ben de bunu düşündüm dün gece.
Iraklılar da Müslüman, Türkler de...
—Evet oğlum, elhamdülillah...
—Allah Allah!..
—Ne var bunda şaşacak?
—Körfez'de savaş oldu ya,
Türkiye'den kalkan uçaklar
Iraklıların tepesine indi.
Türk askerleriyle Irak askerleri, savaşsalar ne olacaktı?
Hangisi şehit olup
Gidecekti cennete?"

¹³⁶ Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Erenlerin Bağından* (1. Basılış. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), s. 39.

¹³⁷ "Taner Gökalp, "Yakup Kadri Yaban ve Türk Köylüsü," *Sızıntı*, 17, 199 (Ağustos 1995), s. 308" *Burhan Bozgeyik, Meşhurların Son Anları* (İstanbul: 1993), s. 209'daki alıntı.

Iraklı mı, Türk mü?

İşte bunun düşündüm bütün gece.¹³⁸

Aziz Nesin, bu ifadeleriyle, iki Müslüman grubun karşı karşıya gelmesi durumunda şehitlik ya da gaziliğin ne anlama geldiğini, bunların anlamını yitirdiğini sinsi bir şekilde belirtmektedir. Halbuki aynı konu Hz. Peygamber döneminde yaşanmış ve Kur'ân bu durumda nasıl davranılacağını belirtmiştir. Yani iki Müslüman grup karşı karşıya gelirse nasıl davranacaklarını ve neticesinin, dolayısıyla şehitlik ya da gaziliğin nasıl ifade edileceğini belirtmiştir.

Bu konuyla Hucurat sûresi 9. ayetinin ilgisi vardır. Ayetin nüzul sebepleriyle ilgili rivayetlerin özetine göre: Resulullah (a.s.), Sa'd b. Ubade'nin hastalığında ziyaretine giderken, Abdullah b. Übeyy b. Selûl'e de uğraması istenilmiş ve bir merkebe binerek uğramıştı. Abdullah b. Selûl, "Merkebin kokusu bizi rahatsız etti" demesi üzerine;¹³⁹ orada hazır bulunan ensârdan Abdullah b. Revaha da "Vallahi Rasûlullah'ın merkebinin kokusu senden daha hoştur" şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Abdullah b. Übeyy'in kavminden taraftarları kızmış, Abdullah b. Revaha'nın arkadaşlarını da kızmışlar, Abdullah b. Revaha Hazreç kabilesinden, İbn Selûl ise Evs kabilesinden olduklarından iki kabileden birtakım kimseler, silahsız olarak elleriyle, pabuçlarıyla, sopalarıyla dövüşmeye başlamışlar, bunun üzerine bu ayet inmiş, Rasûlullah ayeti okumuş, bu şekilde barışmışlar.¹⁴⁰ Burada anlatıldığı gibi, savaşan iki Müslüman grubun arasını bulmak için gayret edilir. Barış teşebbüsü yapıldığı ve şüphe varsa giderildiği halde birisi barışa yanaşmayıp her ne olursa olsun haksızlıkla üste çıkmak sevdasını beslerse, o vakit saldıran grupla, Allah'ın barış emrine dönüncüye kadar, savaşılır.¹⁴¹ O halde, müminler bile savaşsalar mutlaka bir taraf haksızdır. Haksızın cezası ise verilir. Bu arada şu duruma da bir açıklık getirmek gerekir. Savaşan taraflardan haksız taraf içinde *tebaa* durumundaki insanların *ölenleri* ve *yaralananlarının* durumu ne olacaktır? Bunu en acı bir şekilde yaşayan Hz. Ali'ye (r.a.) Sıffin Savaşı'nda ölenlerin durumu sorulunca şöyle buyurmuşlardır: "Bizden ölenler de onlardan ölenler de cennettedirler."¹⁴²

Dini temlere az rastlanan Aziz Nesin'de, mevcut olan dinî temlerin de hep tenkide ve alaya alındığı müşahede edilmiştir.¹⁴³

Asıl adı Mehmet Nusret olan Aziz Nesin'in içinde bulunduğu hâletten memnun olmadığı, dinsizliğin onu fazlaca sıktığı şiirlerinde ortaya çıkmaktadır. "*Dar Dünya*" adlı şiirinde içinde yaşadığı buhranları en açık bir şekilde dile getirir.¹⁴⁴

¹³⁸ Aziz Nesin, *Sizin Memlekette Eşek Yok Mu?* (93. Baskı. İstanbul: D.K. Doğan Kitabevi, 2001), s. 201-202.

¹³⁹ Buharî, "Sulh", 1; Müslim, "Cihad", 117.

¹⁴⁰ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirilenler: İsmail Karaçam ve diğerleri (İstanbul: Feza Gazetecilik A. Ş.), VII, 199-200.

¹⁴¹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirilenler: İsmail Karaçam ve diğerleri (İstanbul: Feza Gazetecilik A. Ş.), VII, 200.

¹⁴² Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî (h. 235), *Musannefu İbn-i Ebî Şeybe*, Tah.: Kemal Yusuf el-Hût (1. Baskı: er-Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, h. 1409), VII, 552.

¹⁴³ Bk. Aziz Nesin, *Bay Düdük* (Dokuzuncu Basım. Adam Yayınları, 1999), s. 86; *Toros Canavarı* (14. Basım. İstanbul: Adam Yayınları, 1998), s. 121-22.

¹⁴⁴ http://www.siiir.gen.tr/aziz_nesin/dar_dunaya.htm

3. NAZIM HİKMET

1920'li yıllarda: "Ey ulu Allah'ım, ey ulu Rabbim!"¹⁴⁵ diye Rabbe, niyazla seslenen Nazım Hikmet, 1915 yıllarında yazmış olduğu "İrkıma" adlı şiirinde: "Yine sen ey ırkım/ İlm-i vakte âşına/Âlimlere mâliktin diyerek"¹⁴⁶ İslâm'ın bilimle çelişmediğini, asıl kusurun Müslümanların kendilerinden kaynaklandığını öne sürüyordu.

Yine, o devirlerde "Ebede ser çeken zulmeti deldim / Aşkı içten duydum Arş'a yükseldim / Kalbden temizlendim huzura geldim/ Ben de mürîdinim işte Mevlâna"¹⁴⁷ ifadeleriyle, Mevlâna'ya *mürît* olmak istemişti. Bunda muhtemelen baba tarafından dedesi Nâzım Paşa'nın *Mevlevî* olmasının da bir tesiri vardı.¹⁴⁸

Diğer taraftan "Gel ey imanlı gençlik, gel ey beklenen gençlik, / Gel ki Anadolu'da senin bükülmez, çelik / İmanına, azmine ümit bağlayanlar var?"¹⁴⁹ diyerek, *bir imanlı gençlik sevdası* çektiğini görmekteyiz. Nazım Hikmet (1901-1963), bu şiirleri söyledikten sonra, Moskova'da üniversitede okurken çok geçmeden 1921 yıllarında 835 *Satır* adlı şiir kitabının içindeki *Meşin Kaplı Kitap* isimli şiirinde artık dinden soğumuş, inkârın kesif karanlığı içerisine dalmış, *ümitsizlik, karanlık, boşluk* içinde dine saldırmaya başlamıştır. *Meşin Kaplı Kitap* ile üstü kapalı olarak Kur'ân'ı kastetmektedir. Ayrıca *serbest nazım* ile yazdığı aynı şiirde bütün Semavî dinleri topa tutmaktadır.¹⁵⁰

Nazım Hikmet'in, "Varsın gömülsün diye bir ebedî uykuya / Attım kör bir kuyuya" ve "Yazık, yazık bize ki asırlarca aldandık!.. / Karanlıkta çizilen izleri görmek için, / Görüp yüz sürmek için, / Yazık, yazık bize ki bir çırağ gibi yandık." ifadeleri ile tamamen dini terk ettiği, ve Tefik Fikret'in ifadelerine benzer üslup ile aynı vartaya düştüğü kesinkes bellidir. O, baharında, sonbaharı yaşamış, ve komünizmin karakışı ile kırışıp gitmiştir.

Nazım Hikmet, daha sonraki yazılarında iyice düşük seviyeli bir profil çizer. Artık alenen kendi fikrinde olmayan insanlara sövüp saymaya başlar. Bu arada, Peyami Safa gibi milliyetçi yazarlardan cevabını alır. Peyami, onu şöyle sözleriyle tartaklar:

"Adlısın meşhur şairim, adlısın, / ama neyleyim / yırtık suratlısın. / Sen ki iki papale her gün Akşam / Ulusal dil yazarsın. / Önce Yazdıklarını bozarsın. / Sonra her gün üç lira verebilsem ah! / Vallah billah! / Ey o kavganın adsız neferi / Hemencecik soldan geri / Çevrilerek / Ulusalizma-Faşizma gömleğini / Sırtına geçirerek, / Bolşevizm'in mezarını kazarsın!"¹⁵¹

1938 ile 1939 yılları arasında çektiği acıları dile getirdiği "Kıyamet Sûreleri" ve "Tebahhur Sûresi"¹⁵² [Kur'ân sûreleriyle ilgisi yok] adlı şiirlerinde ise, şiirsel bir tat olarak Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i üslûbunda heyecanla materyalizmi anlatmış, artık o, "Kıyamet" dediği şey ile *işçi sınıfı devrimini* destanlaştırmıştır.¹⁵³

¹⁴⁵ Nazım Hikmet, *İlk Şiirleri* (13. Basım. İstanbul: Adam Yayınları, 1995, s. 81.

¹⁴⁶ *Aynı.*, s. 14.

¹⁴⁷ *Aynı.*, s. 100.

¹⁴⁸ Nazım Hikmet, *Şiirlerinden Seçmeler*, Der.: Mehmet Rauf (Beşinci Basım. İstanbul: Adam Yayınları, 2000), s. 101.

¹⁴⁹ Nazım Hikmet, *İlk Şiirleri* (13. Basım. İstanbul: Adam Yayınları, 1995), s. 111.

¹⁵⁰ Nazım Hikmet, *835 Satır* (13. Basım. İstanbul: Adam Yayınları, 1995), s. 176-78.

¹⁵¹ *Aynı.*, s. 17.

¹⁵² Nazım Hikmet, *Kuvâyi Milliye* (9. Basım. İstanbul: Adam Yayınları, 1994), s. 134-35.

¹⁵³ Bk. Mehmet Fuat, *Nâzım Hikmet* (1. Basım. İstanbul: Adam Yayınları, 2000), s. 260-61.

4. TURAN DURSUN

Doğrudan Kur'ân'ı inkâr edenler pek çoktur. Daha önce kendisi medresede okuyup, hocalık, müftülük yapıp sonra da ateist olan Turan Dursun, Kur'ân'ı inkâr etmesinin yanında, insanlığa yakışmayan ifade ve üslup ile İslâm dinini alay ve inkâr etmiştir. Bir sürü çelişkili ifadelerle sahip¹⁵⁴, kakavan bir yazar olan Turan Dursun, aslında ilmen de çok yetersizdir.¹⁵⁵ Tank Zafer Tunaya'nın (1915-1991) başkanı olduğu Devrim Ocakları'nın kurucuları arasında da yer almıştır. İlk sarsılışını şöyle anlatır: "Bende inanç devrimi neden oldu? Ya da neden inançsızlık oluştu? Onu belirteyim: Doğu bilime yönelmiştim. Çok büyük kütüphanelere gittim. O zaman ben İslâm'ın kökenini gördüm, okudum. Söylencelerde de okudum. Bir gün *Sümer Efsanesi* ile karşılaştım. Sümerlerde bir Tufan efsanesi. Baktım, Tevrat'ta var, Kur'an'da da var. Bu bir efsane, nasıl olur da Tevrat'ta, Kur'an'da olabilir? Milattan önce 3000 yılında kaleme alındığı sanılıyor. İslâm'dan, hatta Kur'an'dan çok önce. Peki, bunlarda olan, kutsal kitaplarda ne arıyor? Sonra, Hammurabi Yasaları'nın kimi maddeleri Tevrat'ta aynen geçmiş, ondan sonra Kur'an'a da yansımış, yani sarsılmalar benim öyle başladı."¹⁵⁶

Şimdi de nasıl "dinsiz" olduğunu anlatıyor: "Dinsiz, pardon Muhammed'siz peygambersiz olduğum dakikadan başlayarak açıkça söyledim. 'Ben peygambere inanmıyorum, ama Allah'a inanıyorum' O bir süre sürdü. Ama çok uzun değil. Deneyler yaptım kendi kendime, Tanrı'nın olmadığına ilişkin. Önce Tanrı varsa, bu Tanrı Muhammed'in Tanrısı değildir diyordum. Olamaz ama, acaba bu Tanrı ne iş yapar? Varsa ne yapar? Önce var mı? Rastlantılar üzerinde durdum. Rastlantı öğeleri üzerinde durdum. Evde, karım gene şaşırıyordu. 'Sen delirdin mi?' demişti. *Kovaya su doldurdum. Süpürgeyi alıp batırdıktan sonra duvarlara rasgele serptim. Baktım. Bakıyorum duvarlarda çeşitli biçimler oluyor. İnsan resmi, hayvan resmi, ağaç... Kuruyor. Ben bir daha serpiyorum. Kadıncağız orada öyle bakıyor. 'Ne yapıyorsun sen?' diyor. 'Neden yapıyorsun? Allah var mı, yok mu onu bulmaya çalışıyorum' dedim. Anlayamıyordu, suyla süpürgeyle duvara serpmeye Allah'ın ne ilişkisi var. Onlarla bir kanıt bulmuştum. Bu duvarlarda çeşitli resimler oluşuyor. Hayvan resmi. Gerçi süpürge benim elimde, su da. Suyu serpen de benim. Ama o biçimler benim irademden kaynaklanmıyor. Rastlantısal oluyor. Eğer benim irademden kaynaklanıyor olsa, aynı biçimleri bir daha yapabilmeliyim. Aynı biçimde serpiyorum, başka resimler meydana geliyor. Demek ki rastlantısal. Öyleyse neden insanlar da evren de rastlantısal olmasın. Pekala milyonlarca yıl içinde, biçimden biçime geçerek, değişerek. Antropolojyle de çok yakından ilgilendim. Bu Allahlılık iki üç yıl daha sürdü. Birden tümünden o da silindi. O gelişmeler artık Tanrı'nın hiç olmadığı noktaya gelmekle sığrama gösterdi. Tanrı'yı inkar etmek demiyorum, olan bir şey yok ki inkar edeyim. Tanrı'nın yok olduğunu bilme noktasına varmam, o sığrama, birkaç yılını aldı."¹⁵⁷*

Turan Dursun, bir Neo-Bel'âm b. Bâ'ura'dır.¹⁵⁸ Yani Turan Dursun'un yazmış olduğu eserlere baktığımızda, bu kadar malumatın kendisinden sadır olamayacağı gerçeği açıkça görülmektedir. Anlaşılan o, Kiliseler Birliği'nin desteği ile, oryantalistlerin,

¹⁵⁴ Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu 2* (6. Baskı. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat), s. 185-186.

¹⁵⁵ Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu 1* (6. Baskı. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat), s. 12-13.

¹⁵⁶ Zaman Gazetesi'nin Turan Dursun ile yaptığı Fakat Yayınlanmayan Röportajı için bk. <http://www.angelfire.com/ab/Cem/zamangazetesile.html>

¹⁵⁷ Bk. <http://www.angelfire.com/ab/Cem/hayati2.html>.

¹⁵⁸ Bk. İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, Tah.: Muhammed İbrahim, Muhammed Ahmed Âşur, Abdülaziz (İstanbul: Dârü Kahraman, 1985), III, 507-508.

İslâm'ın yayılışından günümüze kadar İslâm aleyhine ileri sürdükleri iddiaların yekûnunu, yeniden yayınlamışlardır. Zaten kendisi, de kiliselerle bir ilgisi olduğunu ifade ediyor. "Türkiye Gençlik Teşkilatı'nın bana bir çağrısı, önerisi olmuştur. Götürelim, Papa ile tanıştıralım demişlerdi."¹⁵⁹

Turan Dursun'un kitapları yayımlandıktan sonra, özellikle Hıristiyan oryantalistler çok sevinmiş ve bu takdirlerini ilgili kitaplarında belirtmişlerdir. Müjde Yayınları arasında çıkan *Kur'an ile İncil* adlı kitapta Turan Dursun'dan iktibaslar vardır. Kur'an'ın değişmediği ve bu konuda konuşulacak her sözün önceden söylendiği inancındaki sağlam müminleri taassupla suçlayan oryantalistler, önce Müslüman olup sonra da dinden çıkan ve İslâm'a verip veriştiyen eski Müftü'yü takdirle alkışlamışlardır. Onun fail-i meçhul öldürülüşünü ise Müslümanların taassubuna bağlamış ve "İslâm Peygamberi Muhammed karşıtı, bilgece ve açıkça eleştiri yazıları yazmaya başladıktan sonra, öldürülmesi hayret edilecek bir şey değildir" şeklinde bu ölümü Müslümanlara yamandırmaya çalışmışlardır.¹⁶⁰

Turan Dursun'un bütün çalışmaları dinden yoksun olduğu gibi edepten de yoksundur.¹⁶¹ "Hiçbir hastalık; ne bir kanser, ne AIDS, ne salandır, filandır, hiçbir hastalığın korkunçluğu, hiçbir felaketin korkunçluğu, o dinden [İslâm'ı kastediyor] gelen korkunçluk kadar korkunç gelmedi bana."¹⁶² diyen de budur. Adına açılan internet sitesinde 24 saat İslâm'a hakaretler yağdırılmaktadır. Dahası IRC adlı chat programının #ateist bölümünde onun adına ateizm propagandası sürmektedir.

Turan Dursun'un kendi inkârına, Tevfik Fikret'i de delil gösterdiği gözden kaçmamıştır.¹⁶³ Önce de zikredildiği gibi, Tarih-i Kadim'de Kur'an'ı inkârı ima eden sözler vardı. Fakat, Tevfik Fikret, Turan Dursun gibi mutlak bir küfür içinde değildi. Tarih-i Kadim'de söylediklerinden dolayı kendisini kınayan Mehmet Akif'e dargınlığını ifade ettiği *Tarih-i Kadim'e Zeyl* adlı şiirinde bunu yakalamak mümkündür.

Turan Dursun'un iddiaları, aynı kaynaktan geldiği için E. Renan'ın iddiaları gibi çok çeşitli konuları içermektedir. İddiaları içinde en orijinali, Tahsin Mayatepek'in 1937 yılında Çankaya'ya gönderdiği raporun içeriğinden yola çıkarak iddia ettiği tezidir. Dursun'un iddiasına göre bu raporun mahiyeti şöyledir: "Orta Asya'daki ecdadımız gibi *Güneş Kültü*'ne sâlik olan Meksika yerlilerinin güneşe tazim âyinlerini ne suretle yapmakta oldukları ve *Ezan*, *Abdest*, *Secde* gibi Müslümanlığa ait oldukları zan olunan hususatin Müslümanlığa, Güneş dininden girdiği ve İslâm dininde vazih bir manası olmayan secdenin, Güneş Kültü'nde çok derin bir manası olduğuna ve sâireye dair mühim malumat ve izahatı hâvî rapor."¹⁶⁴

Turan Dursun'un, *Din Bu 2* adlı kitabında topladığı bilgiler, peşinen kabul edilmiş bir tezin inşası amacıyla rastgele değerlendirilmiştir. Üstelik daha düne kadar primitif bir hayat tarzı sürdüren insanların tarihî kalıntıları ve ibadet şekilleri, kuş bakışı bir tetkikle gözden geçirilerek, binlerce yıllık insanlık tarihinin, kültür ve medeniyet merkezinden uzak bir noktadan nemalandığı ifade edilmek istenmiştir. Bu rapordan yola çıkarak demek istediği özetle şudur: İslâm'ın tümüne yakın bir bölümüyle gök cisimlerine tapınmayı içine alan Sabîîlik'ten doğrudan; dolaylı olarak da Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan alındığı ve asla vahiy eseri olamayacağı iddiasıdır. Buna göre Pey-

¹⁵⁹ Bk. <http://www.angelfire.com/ab/Cem/hayati2.html>

¹⁶⁰ Bk. John Gilchrist, *Kur'an ile İncil* (İstanbul: Müjde Yayıncılık, 1997), s. 9-10 vd.

¹⁶¹ Bk. Turan Dursun, *Kulleteyn* (8. Basım. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1993), s. 257.

¹⁶² <http://www.angelfire.com/ab/Cem/hayati2.html>

¹⁶³ Turan Dursun, *Tabu Can Çekişiyor Din Bu*, (8. Basım. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1993), s. 198-208.

¹⁶⁴ Turan Dursun, *Tabu Can Çekişiyor Din Bu*, (8. Basım. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1993), s. 53-90.

gamber (a.s.) İslâm'ın tek kurucusu olmuyor; Sabîlik gibi İslâm da güneşe ayarlı bir din addolunuyordu. Kâbe'nin güneş kültü tapınakları ile benzerliği iddiaya delil olarak gösterilmiştir.

Raporda, Güney Amerika yerlilerinin [Meksikalıların] ibadet şekillerinin Müslümanlarınkiler ile benzerliğinden hareketle, İslâm'ın sanki Güney Amerika'dan alınmış olduğunu ileri sürmek, tutarsızdır. Öncelikle, İslâm'ın doğduğu coğrafyanın kendine has özelliği sebebiyle o yöre Araplarının, en yakınlarında bulunan Yahudilik ve Hıristiyanlık din ve kültürlerden bile etkilenmedikleri göz önüne alındığında, okyanus aşırı bir memlekette neş'et eden *Aztek kültürünün* o günün ulaşım imkânlarıyla Arap yarımadasına transferi hayal edilmez. İkinci olarak, yeni dünyanın keşfi ve tarihi İnka-Aztek medeniyeti alanındaki çalışmaların henüz son zamanlara ait olup, neticelenmediği gerçeği göz önüne alındığında derme-çatma şekilde moda verilerek orijinallik yakalama gayreti daima spekülasyonlara açık olacak ve ilmî hüviyetten yoksun bulunacaktır. Ancak birbirlerinden çok uzaklarda bulunan coğrafyalardaki inanç sistemlerinin şaşırtıcı benzerlikleri, dinin tek bir ezeli kaynaktan doğup geliştiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.¹⁶⁵ Yani İnka-Aztek kalıntıları dinsizliğe delil olmaktansa, İslâm'ın gerçek bir din olduğuna delil olmaya daha elverişlidir. Turan Dursun'un diğer bütün iddiaları için değişik reddiyeler çıkmıştır.¹⁶⁶ Aslında ne Allah'a ne de Kur'ân'a inanan birinin, bunlar hakkında söylediği/söyleyeceği her şey, hakikatten uzak olacağı için cevaptan varestedir.

Nurettin Topçu'nun da ifade ettiği gibi, "Bugün Fransız ve İtalyan milliyetini Katolik inancından, Türk'ü Müslümanlık'tan ayırmak imkânsızdır. Bu sun'î ve zoraki bir tasavvur olur. Denemelerin muvaffakiyetsizliği de meydandadır. Çünkü İslâm, yalnız sadece halıda değil, secdeye eğilen başımızdadır. Yalnız camide değil, ezan sesleriyle dolan evimizdedir. Yalnız Kur'ân'da değil, onunla nurlanan yüzlerimizdedir. Onu imhaya çalışanlar bilmelidirler ki bu ev yıkılmaz, bu baş koparılmaz, bu yüz yüzlerimizden çalınmaz."¹⁶⁷

Ali Fuad Başgil, "Son seneler içinde, biz bu memlekette ne hezeyanlar görüp işitmedik. *Tufeyli Reformcular*, sahte Luther'ler mi tanımadık; ne deli saçması risale ve kitaplar okumadık. İslâm'ın *amentüsünü* bile bilmeyen nice namertler Müslümanlık'ta *Reform* davasına mı kalkışmadı? Hasılı, bugün Türkiye'miz, din bahsinde, bir herc ü merç içindedir: Bugün bu mevzuda konuşan ve bağırtılarıyla etrafındakileri susturan aydın kılıklı ve sefi ruhlu bir cehalet var. (...) Gerçi bu satırların sahibi kendini ehliyetli bir din âlimi görür olmaktan çok uzaktır. Fakat o hiç olmazsa bilmediğini bildiğine ve günahları ile kararttığı içini çetin bir nefis mücadelesiyle her gün biraz daha temizlediğine kânîdir."¹⁶⁸

SONUÇ

Batı'nın sahip olduğu bilim ve teknik, kör bir taklit ile takip edilmiştir. "Seğmeci" bir yaklaşımla ele alınsaydı faydalı olurdu. Oryantalizmin gayesi anlaşılmamış, deva diye tutunduğumuz bilgileri, itikadımızı içten kemirmiş ve neticede entellektüelimizi yüzlerce asırlık itikadından etmiştir. Özüne inanmadıkları Allah'ın sözüne nasıl inancaklardı ki? Biz Batı'ya, gerileyen, kan kaybeden dünyamıza kan katmak için müracaat ediyorduk, onlar ise inancımızın merkezindeki Kur'ân'ı hedef alıp itikadımızı sarsmak

¹⁶⁵ Bk. İbrahim Sümer, "Sabîlik," *Düşünce Kaymaları* (İzmir: Kaynak Yayınları, 1996), s. 227, 229.

¹⁶⁶ Bu konuda yazılan reddiyeler için bk. "Düşünce Kaymaları": Kaynak Yayınları; Süleyman Ateş: "Gerçek Din Bu".

¹⁶⁷ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), s. 18.

¹⁶⁸ Ali Fuad Başgil, *Din ve Lâiklik* (6. Baskı. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1991), s. 9.

için bize yaklaşıyorlardı. Batı, F. Nietzsche'nin, "Güç en yüce erdem, güçsüzlük ise tek kusurdur. İyi olmak değil güçlü olmak gerekir." fikri ile işe girişiyordu, biz ise güç hak-tadır, en yüce erdem fazilettir, ahlâksızlık kusurdur, düşüncesiyle hareket ediyorduk.

İslâm dünyasında halkının şarkısını söyleyen, öyküsünü, romanını yazan ger-çekten yerli sanatçılara (şimdiler hariç) rastlanmaz. Kendi toplumunun zengin hazine-lerini keşfetmeyen, üniversal sanata da katkıda bulunamaz. Üçüncü dünya diye ad-landırıldığımız İslâm toplumunda genç kuşakları yiyip bitiren şeytanî bir mekanizma vardır. Bu mekanizm her üç beş kitap okuyan gencecik çocukları hemen sanat ve edebiyata transfer eden bir mekanizmadır. Türkiye'de sanat ve edebiyat soyutlama ve genelleme ile içinden çıkılmaz spekülâtif cümle kurma, mısra yazma, Kur'ân'a sataş-ma tutkularıyla binlerce beyni eritip bitiren bir teolojik alan olmuştur. Doğu'nun gü-cünü anlayan Batı, Doğu bilimini kendine transfer etmeyi bildi. Gerileyen Doğu, Batı'yı kendine uygun bir şekilde transfer edemedi. İyi içki içen, iyi kumar oynayan, iyi dans eden entelektüel çıktı bizden. Ama Nobel ödülüne layık pozitif bilimci ve sosyolog yetiştiremedi.

Eriyen Türk beyinleri, Tevfik Fikret, Beşir Fuat, Baha Tevfik, Yakup Kadri Kara-osmanoğlu, Turan Dursun, Aziz Nesin, Abdullah Cevdet, Kılıçzâde Hakkı, Hüseyin Cahit, Hüseyin Rahmi Gürpınar, Reşat Nuri Güntekin, Kemal Tahir, Celal Nuri, vb. gibi şahıslardan oluşmaktadır.

Hüseyin Rahmi, Reşat Nuri, Halide Edip, Kemal Tahir gibi roman yazarları, roman-larında, Kur'ân okumayı, Kur'ân okuyanı, Kur'anî muhtevayı hep tahkir edici, sevimsiz-leştirici, gözlerden düşürücü bir tutum ve anlatım içine girmişlerdir. Turan Dursun, Aziz Nesin, Yakup Kadri, Baha Tevfik, Beşir Fuat, Nazım Hikmet, tam bir inançsızlığın içine düşmüşlerdir.

Hülâsa oryantalizm entelektüelimizin itikadını eritti, eritiyor ve eritmeye devam edecek...

'TEMSİL'İN SORUNLARI VE EDWARD SAİD'İN ORYANTALİZME İLİŞKİN ANALİZLERİNİN GÜCÜ

Recep ALPYAĞIL*

Yazıldığı günden bu yana, E. Said'in *Oryantalizm* çalışması menfi ya da müspet birçok değerlendirmenin ilgi odağı oldu. Giderek, adı geçen eser kendisinden sonraki birçok araştırma için de bir milat sayıldı.¹ Bu süreç içinde özellikle şu noktanın dikkatleri çektiğini görmekteyiz: Said öncesinde de oryantalizme yönelik çalışmalar vardı,² hatta Said'in eseriyle eş zamanlı olarak yayımlanan çalışmalardan da söz edilebilir,³ fakat, bunların hiçbirisi onun *Oryantalizm* adlı eseri kadar ilgi toplamamıştır. Peki, Said'in kendisini dahi şaşırtan bu beynelmilel ilgi, diğer bir ifadeyle onun oryantalizme ilişkin analizlerinin gücü, nereden kaynaklanmaktadır? İşte bu soru, bizim, bu makaledeki hareket noktamızı oluşturmaktadır. Bu araştırmadaki amacımız, hem bu soruyu güncelleştirmek, hem de bu soruya verilen yanıtlara katkı olabilecek bir açıklama modeli sunmaktır. Bu amaçla iki yönlü analiz yapmayı düşünüyoruz. İlk olarak, Said'in, *Oryantalizm* kitabında ve sonraki çalışmalarında kendilerine sıklıkla referansta bulunduğu imtiyazlı birkaç düşünüre temsilin sorunları bağlamında özetle değinerek, onun bu düşünceleri *kullanma tarzına* dikkatleri çekmek; ikinci olarak ise, Said'in doğuya ilişkin analizlerinin onun yaşama serüveniyle bir şekilde bağlantılı olduğunu, asıl önemlisi de onun güçlü bir üsluba sahip olmasında bu bağlantının oldukça önemli bir yer teşkil ettiğini savunmak.

* 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, recepalpyagil@yahoo.com

¹ Örnek çalışmalar için bkz., Rana Kabbani, *Avrupa'nın Doğu İmajı*, çev. Serpil Tuncer, Bağlam Yay., İst., 1993; Johannes Fabian, *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur*, çev. Selçuk Budak, Bilim ve Sanat Yay., Ank., 1999; Timoty Mitchell, *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, çev. Zeynep Altok, İletişim Yay., Ank., 2001.

² Bkz., Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yay., Ank., 1993; Enver Abdulmelik, Hamid Algar ve Tibawî'den örnek metinler *Krizdeki Oryantalizm* adlı derleme içinde bulunmaktadır, Yöneliş Yay., İst., 1998.

³ Brayn S. Turner, *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, çev. Çağatay Keskinok, Kaynak Yay., İst., 2001.

Said bir makalesinde *Oryantalizm*'de tartıştığı sorunların şu üç kavram etrafında toparlanabileceğini belirtir: Temsil, metin ve entelektüelin rolü.⁴ Bu üç kavram bu makalede ele almayı düşündüğümüz konunun ana izleğini belirlemektedir.

A. BİR SÖYLEM OLARAK TEMSİL

Konuya giriş için, temsil sorununu ayna metaforuyla açıklamak istiyorum. Ayna denildiğinde ilk akla gelen, şeylerin bir başka zemin üzerinde kusursuz [aynı] bir yansımasıdır. Ancak çağdaş felsefedeki birçok düşünür, mesailerinin çoğunu durumun hiç de böyle olmadığını gösterme yolunda harcamışlardır. Diğer bir söyleyişle, dikkatleri başka ayna türlerinin de var olabileceği olasılığına çekmeye çalışmışlardır. Örneğin lunaparklardaki 'kahkaha aynaları'. Said'e dönersek, onun dikkatini de doğunun batı aynasına nasıl yansıdığı çekmiştir. Bu anlamda Said'in başarısı, doğunun zannedildiği gibi batıda hiç de *aynıyla* temsil edilmediğini, Vico, J. Derrida, M. Foucault, A. Gramsci ve R. Williams gibi *farklı paradigmalardan* birçok düşünürü aynı sorunu çözümlemeye bir araya getirmesinde yatmaktadır. Ahmad'ın ifadesiyle, onun yeniliği, 'birleştirme gözüpekliği'ndedir.⁵

Yukarıdaki düşünürler içinde en önemli olanı Foucault'dur. A. Loomba'nın da belirttiği üzere, onu, seleflerinden farklı ve güçlü kılan yön Foucault'yla olan bağlantısıdır.⁶ Foucault'nun analizleri Said'e, birbirinden çok farklı gibi görünen bir bilgi yığını (oryantalist çalışmaları), kendi içinde bir bütün oluşturan, siyasî ve çıkar amaçlı *bir söylem olarak* analiz etme imkanı tanımıştır. O, bu bağlantıyı şu biçimde dile getirir:

"Burada oryantalizmin ne olduğunu anlamak için, M. Foucault'un *Bilginin Arkeolojisi* ile *Hapishanenin Doğuşu*'nda tanımladığı söylem kavramını kullanmanın işe yarayacağını düşündüm. Savım şu: Oryantalizm bir söylem olarak incelenmedikçe, Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün doğuyu siyasal, sosyolojik, askerî, ideolojik, bilimsel, imgesel olarak çekip çevirebilmesini -hatta üretebilmesini- sağlayan o müthiş sistemli disiplinin anlaşılması olanaksızdır. Dahası oryantalizmin öylesine yetkin bir konumu vardı ki, bence doğuya ilişkin yazan, düşünen, eyleyen, hiç kimse, bu işleri, oryantalizmin düşünce ile eyleme dayattığı sınırlamaları hesaba katmaksızın yapamazdı. Kısacası doğu, oryantalizm yüzünden bağımsız bir düşünme ve eyleme nesnesi olamadı (hâlâ da değil). Bu, oryantalizmin doğu hakkında söylenebilecekleri tek yönlü olarak belirlediği anlamına gelmiyor; *bütün bir çıkar ağının, 'doğu' denen özel bütünlüğün söz konusu olduğu her durumda etkili (dolayısıyla bağlayıcı) olduğu anlamına geliyor.*"⁷ (vurgu bize ait)

Yukarıdaki alıntıda da açıkça görüldüğü üzere, Foucault, Said'e temsil kavramının altını oyma (undermine) imkanı tanır. En önemlisi de, oryantalizmin, 'bilgi ve iktidar rejimleri' arasındaki güçlü bir bağlantının ürünü olan bir söylem olarak tanımlanabilmesi Foucault'nun içgörülerini sayesinde mümkün olmuştur. Bu anlamda, oryantalizmi bir söylem olarak tanımlamak, Said'e -bırakalım bu alandaki devasa çalışmaları- en zararsız seyahat kitabının bile kamusal doğu bilincini şekillendirmeye nasıl katkıda bulunduğunu⁸ değerlendirebilme olanağı tanımıştır. Said'in de temel sorunu doğunun

⁴ E. Said, "Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek", çev. ve der. Tuncay Birkan, *Kış Ruhu*, Metis Yay., İst., 2000, s. 69.

⁵ Aijaz Ahmad, *Teoride Sınıf-Ulus-Edebiyat*, çev. Ahmet Fethi, Alan Yay., İst., 1995, s. 201.

⁶ Ania Loomba, *Koloniyalizm Postkolonyalizm*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İst., 2000, s. 67.

⁷ E. Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, Metis Yay., İst., 1999, s. 13.

⁸ Said, *Şarkiyatçılık*, s. 204.

batıda, batılı tasavvur için nasıl değişmez kalıplara döküldüğünü, doğuya batının bir *eklentisi* olarak nasıl kimlik ve tanım verildiğini, doğunun zaman, tarih ve coğrafya algısının nasıl çarpıtıldığını deşifre etmektir.⁹

Foucault'nun söylem analizinin metin kavramını anlamlandırmada daha ileri bir sonucu olmuştur. Buna göre metin kendi başına bir bütünlük değildir; aksine yoğun bir biçimde harici bağlantıları olan bir üründür. Foucault metinleri, 'sıkı sıkıya kontrol edilen ve sıkı bir şekilde örgütlenmiş, nüfuz edilmesi güç bir kültürel yayılım sisteminin parçası olarak' değerlendirir.¹⁰ O, metinsellik ile ilgilenirken, metnin içrek ya da dışı kapalı unsurlardan arındırarak sunmayı amaçlar ve bunun için de metni, kurumlarla, makamlarla, faillele, sınıflarla, akademilerle, şirketlerle, gruplarla, loncalarla, ideolojik olarak tanımlanan taraflar ve mesleklerle arasındaki bağlantıları üstlenmesini sağlar.¹¹

Bu açıdan baktığımızda Foucaultcu metin perspektifi, oryantalizm gibi başka bir kültürle ilgili olan bilim dalının oldukça yoğun haricî bağlantıları olduğunu vurgular. Kanaatimizce Said'in oryantalizme ilişkin analizlerinin gücü, bu metin anlayışını oryantalist çalışmalar üzerinde oldukça güzel bir biçimde gösterebilmiş olmasındadır. Zaten metinlerin dışsal ortamdan bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği şeklindeki Foucaultcu metin anlayışı, Said'de metnin bağlantılılığı ya da dünyeviliği adı altında özel ve özgün bir kavramsallaştırmaya dönüşmüştür:

Bağlantılılık, metnin kendini bir metin olarak korumasını sağlayan şeydir ve bir dizi koşul buna eşlik eder. Yazarın statüsü, tarihsel an, yayımlama, yayılma ve alımlama koşulları, beslenen değerler, üstlenilmiş değer ve fikirler, herkesçe paylaşılan örtük varsayımlardan oluşan bir çerçeve, varsayımsal arka plan ... Diğer yandan bağlantılılığı incelemek metinler ile dünya arasındaki bağları, uzmanlaşmanın ve edebiyat kurumlarının tamamen sildiği bağları incelemek ve yeniden yaratmak demektir. Bağlantı ağını yeniden yaratmak demek, metni topluma, yazara, ve kültüre bağlayan iperi görünür kılmak, onlara maddiliklerini geri vermek demektir. Son olarak bağlantılılık metni tecrit edilmişliğinden kurtarır ve metnin kaynaklandığı imkanları tarihsel olarak yeniden yaratma ve yeniden inşa etme şeklinde birer sunuş sorununu yükler araştırmacının ya da eleştirmenin omuzlarına.¹²

Yukarıdaki alıntıda da açıkça görüldüğü üzere bağlantılılık nosyonu, bütünüyle tecrit edilmiş bir metin tasavvurunun yanlış olduğunu ima etmektedir. Konumuz özelinde söylesek, doğuya ilişkin yazılan metinler bütünüyle iyi niyetli çalışmalar olmaksızın çok, siyasal kurumlarla bağlantılı olan ürünlerdir. Zaten Said'e göre, öteki'ne dair klişeler her zaman şu ya da bu türden siyasî gerçeklerle bağlantılı olmuştur. Bu anlamda yorum biçimlerini, sürmekte olan siyasî ve toplumsal bir praksisle bağlantılandırmak zorunludur. Aksi takdirde, Said için, bu bağlantıyı kuramayan en iyi niyetli ve en zeki yorumlama faaliyeti bile kağıt üzerindeki bir mırıltı olma konumuna dönüşecektir.¹³ Diğer bir deyişle bir metnin metinselliğinin, başka metinlerle, muğlak komplolarla, tarihlerinden ve güçlerinden arındırılmış kitaplardan oluşan hileli soy

⁹ Said, *Şarkiyatçılık*, s. 95.

¹⁰ E. Said, "Amerika'daki 'Sol' Edebiyat Eleştirisi Üzerine Düşünceler, (Kış *Ruhu* adlı derleme içinde), s. 158.

¹¹ E. Said, "Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri", (Kış *Ruhu* adlı derleme içinde), s. 228.

¹² Said, "Amerika'daki 'Sol' Edebiyat Eleştirisi Üzerine", s. 186.

¹³ E. Said, "Muhafızlar, İzleyiciler, Taraftarlar ve Cemaat", (Kış *Ruhu* adlı derleme içinde), s. 119.

ağaçlarıyla ilgili bir şey olarak sonsuzca araştırılması gereken bir mesele olduğunu var sayanlar, tam da böylesi bir bağı kurmayı ihmal etmektedirler.¹⁴

Buraya kadar yaptığımız betimlemelerden, Said'le Foucault arasında yoğun bir bilgi akımının olduğu anlaşılıyor. Ancak, bu sorunsuz bir iletişim değildir. Çünkü, eleştirmenlerin de belirttiği üzere, Foucault genel olarak tek yanlı olma eğilimindedir.¹⁵ Örneğin o, tahakküm teknolojileriyle boy ölçüşebilecek kadar direniş taktiklerinden söz etmemiştir. Yani Foucault açısından direnişin soy kütüğü kapsamlı ve kendi başına bir perspektif olarak, halen yazılmayı beklemektedir.¹⁶ Ya da onun mikro analizlerinin makro perspektiflerle daha doyurucu bir şekilde desteklenmesi gerekmektedir.¹⁷ Bu eleştirilerin oryantalizm açısından taşıdığı önemi Turner şu biçimde dile getirir:

"Foucault'nun tıbbî analizi, alternatif bir tıp ya da tıbbın olmamasını önermez; bunun yerine, Foucault, söylemin şartları olan tarihsel tabakaların söylem arkeolojisini oluşturmaya çabalar. Bu nedenle, oryantalizmin eleştirisi olarak Foucault'un söylem hakkındaki perspektifinin kabul edilmesi, bir dereceye kadar olumsuz ve kötümser sonuçlar ortaya çıkarır."¹⁸ (vurgu bize ait)

Peki, Said gibi, makro düzeydeki düşünceleri ve muhalifliğe dayalı bir direniş nosyonunu önemseyen biri yukarıdaki güçlüklerin üstesinden nasıl gelebilmiştir ya da bu amaçla ne yapmıştır? Said, kendisini bu teorik sıkıntıdan kurtarmak için, sol eğilimleri olan ancak, sola getirdikleri yeni yorumlarla temayüz eden, 'A. Gramsci, T. Adorno, R. Williams, A. Touraine gibi düşünürlerin analizlerine müracaat etmiştir. Said bir yerde bu eklektisizm türünü 'takviye edilmiş, pratiğe dayalı bir pratik' olarak adlandırır.¹⁹ Ancak, Said'in birbirinden çok farklı kavramsal çerçevelerin ve entelektüel disiplinlerin dilini ödünç aldığından olsa gerek²⁰ onun bu stratejisi bir çok eleştirmen tarafından sorunlu olmakla nitelendirilmiştir.²¹ Örneğin, Foucault gibi bir postyapısalcı filozofla Gramsci'nin içgörülerini nasıl bir araya gelebilir? Said'in Oryantalizm adlı çalışmasının bütününe yayılmış olan bu açmazına, Ahmad gayet güzel bir biçimde değinmiştir:

"Said'in eseri, kendi kendini sadece Auerbachçı Yüksek Hümanizm ile Nietzscheci anti-hümanizme değil, genel olarak kültürel teoride, en radikalinden en gerisine kadar, Gramsci'den J. Benda'ya Lukacs, Croce ve Matthew Arnold'a kadar uzanan uzlaşmaz konulara da bölünmüştür. (...) Said'in bir yanda bağınaz anti-

¹⁴ Said, "Amerika'daki 'Sol' Edebiyat Eleştirisi Üzerine", s. 184; "Metinsellik koşullarını metnin içinde bulmaya çalışan anlayış, tam da metnin tarihsel olarak okura sunulmuş biçiminin sorgulanıp eleştirmen tarafından ele alınan bir mesel haline geldiği noktada tökezleyecektir.", Said, "Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri", s. 228.

¹⁵ Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İst., 1998, s. 94.

¹⁶ Best-Kellner, a.g.e., s. 95.

¹⁷ Best-Kellner, a.g.e., s. 97, krş. Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. A. Baki Güçlü, Ark Yay., Ank., 1995, s. 100-107; Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yay., İst., 2000, s. 91-99.

¹⁸ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İst., 1991, s. 121; krş. Turner, "Oryantalizm, Postmodernizm ve Din", çev. Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslam-Küreselleşme ve Din*, Vadi Yay., Ank., 1996, s. 29; Mehrzad Boroujerdi, "Ötekilik, Şarkiyat, Tersine Şarkiyat ve Yerlilik", *İran Entelektüelleri ve Batı*, çev. Fethi Gedikli, Yöneliş Yay., İst., 2001, s. 35; Loomba, a.g.e., s. 71-72.

¹⁹ Said, *Sömürgecinin Temsili*, s. 47.

²⁰ Ahmad, a.g.e., s. 206.

²¹ Bu konuda oldukça güzel bir çalışma için bkz., Bill Ashcroft-Pal Ahluwalia, *The Paradox of Identity: Edward Said*, Routledge, London-New York, 1999; Ella Shohat, "Antinomies of Exile: Said at Frontiers of National Narrations", *Edward Said: A Critical Reader*, ed. Michael Spinker, Blackwell, Oxford, 1992, s. 121-141.

kominist Benda ve diğer tarafta yüzyılın en dirençli koministlerinden biri olan Gramsci ile öz olarak aynı teorik-siyasal konumda olduğunu sanması, *Said'in kendi kendini böldüğünün bir işaretidir.*"²²

Öyleyse Said'in sırrı nerede yatmaktadır? Kanaatimizce bu soruya bir yanıt bulmak Said'in stratejisini anlama noktasında hayatî bir öneme sahiptir. Öyle görünüyorsa ki bu soru yanıt bulduğunda Said'in, bizler için son derece önemli olduğunu düşündüğümüz yöntemi ortaya çıkacaktır. Bu soruya iki biçimde yanıt verilebilir. İlk olarak bu sorunun kısmî bir yanıtı Said'in kişisel yaşam serüveniyle bağlantılı olan sürgün kavramında ve ikinci olarak ise yine bu kişisel yaşam serüveninden ayırt edemeyeceğimiz onun özgün *entelektüel* tanımlamasında yatmaktadır. Şimdi sırasıyla bu bağlantıyı açmaya çalışalım.

B) SÜRGÜN EPİSTEMOLOJİSİ: ARADA KALMIŞLIKTAN BİR ARADALIĞA

Said, ilk dönem çalışması olan *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography* adlı eserinde, Conrad'ın yaşamı ile eserleri arasında yakın bir alâkanın bulunduğunu ileri sürer. Bu bağlantıya çok özet bir biçimde atıfta bulunmak, bizim buradaki amacımız açısından yararlı olacaktır. Bir kere Conrad ana dilinde yazmamaktadır; buna karşın o başarısını ikinci diline, sonradan edinilmiş bir dile borçludur. Ancak o bu yönüyle, yaşamının bütününde bir yabancılik hissi taşımış ve bu hissiyatını yapıtlarına yansıtmıştır. Said bu duruma şu şekilde işaret eder: "Conrad'ın yazısına girer girmez, bir istikrarsızlık, yerinden edilmişlik ve yabancılik hâlesinin hissedilmesi kaçınılmazdır. Kaybolmuşluğun ve yönünü şaşırılmışlığın yazgısını kimse ondan daha iyi temsil edemezdi."²³ Buradaki ilginçlik şudur: Conrad bir yabancıdır; ancak tam da bu olumsuzluk ona güç vermektedir. Bu açıdan Said'in yaşamı Conrad'inkine son derece benzemektedir. Said de ana dilinde yazmamıştır, buna karşın o kariyerini ikinci dilde edinmiştir. Said de bir sürgündür:

"Said gibi apaçık bir Arap soyadının başındaki beklenmedik ön adıyla (...), çocukluk yıllarım boyunca rahatsızlık verici ölçüde kural dışı bir öğrenciydim: Mısır'da okula giden, İngiliz ön adlı, Amerikan pasaportlu ve *kesin hiçbir kimliği olmayan* bir Filistinli. Daha da beteri, ana dilim olan Arapça ile okul dilim olan İngilizce ayrılmaz biçimde iç içe girmişti: Hangisinin ilk dilim olduğunu hiçbir zaman bilemedim ve her ikisinde de rüya görmeme rağmen *her ikisinde de kendimi tam anlamıyla evimde hissetmedim*. Ne zaman İngilizce bir cümle söylesem, içimde onun Arapçası da yankılanır ya da tam tersi olur bunun."²⁴ (vurgular bize ait)

Bu bölünmüşlük ve çelişki hissi, Said'i, yaşamı boyunca bırakmamıştır. Örneğin o halen, birbirlerine taban tabana zıt iki taraf adına, hem batı hem de Araplar adına konuşmak gibi 'ilginç ama pek de özenilecek bir yanı olmayan' bir konumdadır: 'Bir Arap ve Amerikalı olarak deneyimlerimin iki ayrı yarısını birlikte ve birbirlerine karşı kullanarak, çok sesli bir biçimde düşünmeye ve yazmaya başladım.' Öyle anlaşılıyor ki, sürgün olma hali her ne kadar acı da olsa, Said için olumlu bir işleve sahip. Çünkü sürgün, bir başka mekânda ya da dilde, kendini yeniden değerlendirebilme, giderek, yeni ortamdaki aslî mekâna yönelik değerlendirmelerin sıhhatini daha sağlıklı bir şe-

²² Ahmad, a.g.e., s. 192, 194.

²³ E. Said, "Dünyalar Arasında", (Kış Ruhu adlı derleme içinde), s. 13.

²⁴ Said, "Dünyalar Arasında", s. 16, örneğin onun yakın zamanlarda yayımlanan biyografisinin başlığı *Out of Place*'dir (Yurtsuz).

kilde görebilme olanağına sahip biri demektir. *Oryantalizm* örneği üzerinde söylersek, Said doğulu bir özne olarak batıda yaşayan bir kimsedir. Bu yönüyle o, batıda doğunun yankı bulunuş şeklinin orijinalinden oldukça uzak olduğunu görebilmektedir. Öte yandan onun doğulu öznenin kuruluşunu anlatışı (*Oryantalizm*) bir şekilde kendi trajik öyküsüyle de kesişmektedir.²⁵ Bu bağlamda insan, şunu itiraf etmekten kendini alamıyor: Doğulu öznenin durumunu ancak Said gibi dünyalar arasında kalmış trajik bir insan bu kadar derinlikli analiz edebilirdi:

"Bu çalışmadaki kişisel yönelimlerin çoğu, iki İngiliz sömürgesinde geçmiş çocukluğumdan kalan bir 'şarklılık' bilincinden gelir. Bu sömürgelerde (Filistin ile Mısır) ve ABD'de gördüğüm eğitim; baştan sona batı usulü eğitimdi, ama derinde yatan o ilk bilinç varlığını hep korudu. *Oryantalizm incelemem, birçok yönüyle, kültürün bir doğulu olarak benim üzerindeki izlerinin dökümünü yapma girişimiydi. Müslüman doğunun benim için zorunlu bir ilgi odağı olmasının nedeni de budur.*²⁶ (v. R. A.)

Özetle Said, bir sürgündür, yeni yerini ev edinmemiş bir yabancısıdır. Onun 'yıllardır Conrad'ı bir *cantus firmus*'u gibi, yaşadığı birçok şeyin ba'sı gibi okuması²⁷ da bu sebeptir. İşin ilginç olan tarafı, Said'in başarısı, onun bu bölünmüşlüğü ile yakından ilgilidir. Yani o, hem temsil edilen tarafın hem de temsil eden tarafın deneyimlerine sahiptir. Bu ortada olma durumu Said'de *sürgün* kavramı etrafında özgün bir teorik analize dönüştüğünü görmekteyiz. Meselenin bu yönü bizi Said'in başarısında etkili olduğunu düşündüğümüz ikinci kavrama, entelektüel kavramına getirir.

Said'in terminolojisinde entelektüel kavramının son derece önemli bir rolü vardır.²⁸ Bizim için burada önemli olan yön, Said'in entelektüeli tanımlarken kendisine müracaat ettiği en önemli kavramın *sürgün* kavramı olmasıdır. Peki, bu sürgün olma durumunun önemi nereden kaynaklanır? Said'e göre, genellikle tek bir kültürün, tek bir ortamın, tek bir yurdun farkında olan insanların aksine *sürgünler*, en azından iki ortam ya da kültürün farkındadırlar ki bu *bakış açısı çoğulluğu*, eş zamanlı diğer boyutlara dair farkındalığa -müzikten ödünç alınmış bir tabirle- kontrapuntal (iki veya daha fazla melodinin bir arada çalınmasından meydana gelen) bir farkındalığa yol açar.²⁹ Diğer bir deyişle sürgün, şeylere hem geride bırakılanın hem de şimdi ve burada olmanın açısından baktığı için onları hiçbir zaman tecrit etmeksizin gören bir perspektife sahiptir. İşte Said'in entelektüel bir sürgün olarak tanımlaması bu sebeptir. Çünkü sürgün olmaklığıyla geldiği yere bir yabancı olan entelektüel bir çok şeye şüpheyle yaklaşır. Hiçbir siyasal ve sosyal yapıya ısınmaz; onun bütün kurumlar karşısındaki konumu bir yabancılık hissidir. İlk bakışta hiç de cazip olmayan bu durum, gerçekte entelektüelin rolünü icra edebilmesi için zorunludur. Kendini bütün güçler karşısında mesafeli hisseden entelektüel, olup bitenlere eleştirel bir gözle bakar. Herhangi bir odağa angajman olmadığı için de o toplumun menfaatine olan şeyi daha açıklıkla görebilir. Özetle iki yere ait olan, bu yönüyle de yurtsuz olan entelektüel olaylara tek yönlü bakmayan, onları olabildiğince çok yönlü olarak değerlendirebilen kimse demektir:

²⁵ Said, "Dünyalar Arasında", s. 19-22.

²⁶ Said, *Şarkiyatçılık*, s. 35.

²⁷ Said, "Dünyalar Arasında", s. 13-14; E. Said aynı sebeple T. Adorno'nun *Minima Moralia* adlı yapıtına son derece önem verir, özellikle de 18 numaralı fragmanına; Türkçe çev. Orhan Koçak-Ahmet Doğukan, Metis Yay., İst., 1998.

²⁸ Bkz. E. Said, "Yazar ve Entelektüellerin Kamusal Rolü", çev. Ece G. Atıcı, Cogito, 31, 2002.

²⁹ E. Said, "Kış Ruhü: Sürgün Üzerine Düşünceler", (*Kış Ruhü* adlı derleme içinde), s. 42.

Yeni ülkedeki her sahne ya da durum eskisindeki muadilini kendine çeker zorunlu olarak. Entelektüel açıdan bu, bir fikir ya da deneyimin her zaman bir başkasıyla karşı karşıya bulunduğu böylece her ikisine de yeni ve önceden tahmin edilemeyen bir ışıkta bakılmaya başlandığı anlamına gelir: Bu karşı karşıya koyma işlemi sayesinde bir durumda bir başkasına oranla, daha iyi, hatta belki de daha evrensel bir fikir geliştirebilir.³⁰

Günümüz batısının sürekli olarak tek yönlü epistemolojiler peşinde olduğunu dikkate aldığımızda, Said'in geliştirmeye çalıştığı sürgün entelektüel tipi son derece önemlidir. En başta sorduğumuz soruya dönersek, bu önemi onun üzerinde görebilmekteyiz. O, hem geldiği yeri unutamayan hem de henüz geldiği yerden de ayrılmayan sürgün bir entelektüel olarak, epistemolojide, hem o'cu hem de bu'cu olmuştur. Onun açısından tek yönlü bir analiz yetersizdir. Örneğin sadece Foucault'un mikro analizleri onu tatmin etmediği gibi, solun sadece makro analizleri önemseyen tek yanlılığı da tatmin etmemiştir. O hep, birbirine zıt görünen bu yaklaşımları birbirini tamamlar bir şekilde ele almayı yeğlemiştir. Kanaatimizce *Oryantalizm* çalışmasını en güçlü kılan yön budur: Said kendi zamanına kadar olan oryantalist çalışmaların iktidar ilişkilerinden bağımsız salt akademik bir ilgi olarak algılanmasını eleştirmiş, Derrida'dan faydalanırken onun içinde tutuklu kaldığı metinselliği Foucault'un iç görüşleriyle açmaya çalışmış, Foucault'un sisteminin nihilist imalarına karşı, Gramsci gibi direniş gücü veren düşünürlere başvurmuştur vb. Kısaca, ondaki bu çift kutupluluk, kendisine indirgemeci anlayışlara karşı her an tetikte kalabilme yetisi vermiştir. O, kendisiyle yapılan bir röportajda 'en büyük politik ve entelektüel felâketlerin basitleştirmeye ve saflaştırmaya çalışan indirgemeci hareketlerden kaynaklandığını' söyler.³¹

Çağdaş disiplinlerle sıkı bir temasa girdiğimiz bu günlerde, Said'in dikkatleri çekmeye çalıştığımız bu stratejisi bizler için son derece önemlidir. Bütün kuramlar karşısında sürgün olabilmek. Bu tavrı önemseydiğimiz için, bunu birkaç örnek üzerinde biraz daha açmanın yerinde olacağını düşünmekteyiz:

1) Said, tek yönlü eleştiri biçimlerinin yanlış olduğunu savunur ve 'eleştirel tavrın, söz gelimi hayal gücünü düşünmeden, kültürü iktidardan, tarihi biçimden, metinleri metin dışı olan her şeyden ayırmaya yol açan zararlı, kör bir ayırma analitiği tarafından biçimlendirilmesinden' şikayet eder. Bu noktada o, bizi saran bu- dikotomilerden kurtulmak için, Gramsci'nin önerdiği türden *analitik çoğulculuğu* önerir.³² Onun temelde bütün sorunlara yaklaşım tarzı budur.

2) Metne ilişkin tanımlamalarda, Said, metin içi ve metin dışı faktörlere tek yönlü vurgu yapmak yerine her iki mekanizmayı da karşılıklı işletmeyi yeğlemiştir: "Göstergesel ya da metinsel çalışmaların nasıl ille de metnin tarihsel bağlamını dışlamaları gerekmiyorsa, şöyle şöyle bir yapıtın nasıl ya da neden yazıldığı türünden türeyimsel varsayımların da 'bir' yapıtı tek yönlü olarak bir biyografiye, topluma ya da murat her neyse ona bağlamaları gerekmez."³³ Said metne ilişkin her ne kadar çifte bir stratejiyi benimsemiş olsa da onun asıl eğilimi Foucaultcu metin perspektifinden yanadır. Meselenin bu yönü B. Sayyid tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. Ona göre Said, zayıf oryantalizm olarak adlandırdığı şeyde gayet başarılı iken kuvvetli oryanta-

³⁰ E. Said, *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yay., İst., 1995, s. 63.

³¹ E. Said, *Yeni Binyılda Filistin Sorunu*, çev. Ahmet Cüneyt ve arka., Aram Yay., İst., 2002, s. 48.

³² Said, "Amerika'daki 'Sol' Edebiyat Eleştirisi", s. 180.

³³ E. Said, "Çağdaş Eleştiride Gidilen ve Gidilmeyen Yollar", (Kış *Rufu* adlı derleme içinde) s. 166.

lizm olarak adlandırdığı şeyi analiz etmede yetersiz kalmıştır. Bu durumun nedenini ise Said'in Derrida hakkındaki görelî şüpheciliğidir.³⁴ Sayyid'e göre, oryantalizmin gücü, sadece iktidar ilişkilerinden kaynaklanmaz; aynı zamanda batı metafiziğinin mantığından da kaynaklanır. Buna göre oryantalizm batının kimliğini kurma ve pekiştirme aracıdır. Oryantalizm problemi ötekine bırakılan mekân sorunudur. Bu açıdan Said'in 'Oryantalizm'de incelediği özel tarihsel güç yapılarının dışında oryantalizmin işlevlerini nasıl sürdürdüğünü açıklamada' sorunları vardır.³⁵ Bu eleştiri bir dereceye kadar haklı olmakla birlikte, Said'i anlamada başarısız görünmektedir: Acaba kuvvetli oryantalizm, iktidar ilişkilerinin dışında mı işlemektedir? Batının, doğuyu kendine ek-leyerek kimliğini oluşturma stratejisi zayıf oryantalizm için geçerli olan yöntemlerden bağımsız mıdır? Sorun, iktidar ağının tam da bu mikro alanlara nasıl sızdığını göstermek değil midir? Burada Said'in Foucaultcu bir perspektifle Derrida'ya yönelttiği şu eleştiriye anımsamak yararlı olacaktır:

"[Felsefe sistemi söz konusu olduğunda] belli bir metafizik fikirler sisteminin ve ondan türemiş kavram, pratik ve ideolojilerin oluşturduğu bütün bir yapının, Antik Yunanlılardan günümüze kadar kendini muhafaza etmesini mümkün kılan nedir? Hangi güçler bütün bu fikirleri birbirine yapışık tutmaktadır? Hangi güçler onları metinlere sokmaktadır? Bunlar kişinin düşüncesine nasıl bulaşmakta, sonra da onu nasıl teslim almaktadır? Bütün bu şeyler nedensiz rastlantılar mıdır, yoksa aslında sözmerkezcilik örnekleri ile onu zaman içinde kalıcı kılan unsurlar arasında kayda değer bir bağ mı vardır ya da kurulmalıdır? (...) Biz Derrida'nın yapıtını okurken, batı metafiziğinin fikirlerini bütün metinlerde gece gündüz, hem de bu kadar uzun bir süre tutan şeye hayret ediyoruz. Bu sistemi *Batılı* yapan nedir?"³⁶

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Said'in, Foucaultcu metin analizlerine ağırlık vermesi onun Derrida'yı ihmalî anlamına gelmez. Aksine bunun nedeni tam da onun analiz ettiği dönemin ağırlıklı olarak Foucaultcu metin analizlerine karşılık gelmesidir. Burada yer veremediğimiz Foucault ve Derrida arasındaki tartışmada, Said'in Foucault'nun tarafını tutuyor oluşu, onun tek yanlı bakış açısının ürünü olmaktan çok, günümüzde ağırlıklı olarak Derrida'nın metin anlayışının benimsenmesi karşısındaki tek yanlı tutuma karşı bir reaksiyon olma özelliği taşır.

3) Said nezdinde, 19. yüzyılın aydınlanmacı aşırı nesnelciliği kabul görmediği gibi; bu nesnelciliğe bir reaksiyon olarak doğan postmodernizmin aşırı öznelciliği de kabul görmez. O, yine çok yönlü bir bakış açısının peşindedir: "Nesnelliği sağlayan şeyin ne olduğu üzerindeki konsensüsün ortadan kaybolmuş olmasına hayıflanmakta haklı olsak bile bu, tamamen kendine gömülmüş bir öznelliğin sularında sürüklendiğimiz anlamına gelmez."³⁷ Bu açıdan bakıldığında Said postmodern düşünürlere referansta bulunmakla birlikte, bu düşünürlerin görüşlerinin direniş konusundaki sonuçlarına katılmaz. Örneğin Said'in *Haberlerin Ağında İslam* adlı çalışması, medyayı ele alış bakımından Baudrillard'a çok yakındır. (Körfez Savaşı'nı televizyon savaşı olarak nitelleyen Said, aynı olayı aşırı gerçek bir sözde olay (hyper real non-event) olarak algılayan Baudrillard'la aynı kampa düşer.) Ancak Baudrillard'ın bize bundan öte söyleyecek

³⁴ S. Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu*, çev. Ebubekir Ceylan-Nuh Yılmaz, Vadi Yay., Ank., 2000, s. 54.

³⁵ Sayyid, a.g.e., s. 56; krş. Fred Halliday, *İslam ve Çatışma Miti*, çev. Umut Özkırmlı-Gülberk Koç, Sarmal Yay., İst., 1998, s. 235-240; Akbar Ahmed, *Postmodernizm ve İslam*, çev. Osman Deniz Tekin, Cep Kit., İst., 1993, s. 207-208.

³⁶ Said, "Kültür ile Sistem Arasında Eleştiri", s. 227.

³⁷ Said, *Entelektüel*, s. 92.

bir sözü yokken Said her zaman direnişin imkanına inanır. Bu sebeple olsa gerek çoğu zaman Said'i bu düşünürü alaya alırken buluruz: "Sevgili Baudrillard! Sırf bu yüzden onu oraya [Körfez Savaşı'na] göndermek lazım -bir diş fırçası ve bir kutu Evian'la birlikte, ya da her ne içiyorsa."³⁸ Özetle Said, mikro analizlerde postmodern düşünürleri kullanır; ancak onları direniş nosyonu yönünden yetersiz gördüğü için, makro analizlerle desteklemeye çalışır. Böylelikle teorik yönden hipermetrop olan makro analizlerin açmazını da aşmaya çalışmış görünür.

Elbette yukarıdaki türden bir epistemoloji benimsemenin kendine özgü zorlukları ve açmazları söz konusudur. Said'in de belirttiği üzere bu epistemoloji kişinin 'sürekli kuşkucu olmasını, kendini dur durak bilmeksizin akılcı sorgulamaya ve ahlâkî yargılamaya adanmasını' kısaca insanın 'sürekli tetikte olmasını' gerekli kılar.³⁹ Ama bu durum bir yargıya varmamıza, iyi olan ve daha iyi olan arasında, mükemmel olan ve yetersiz olan arasında bir karar vermemize engel de değildir.⁴⁰ Bu noktada, el-Efendi'nin biraz da dokunaklı eleştirisini, bazı sakıncalarla haklı bulmaktayız: "Metodolojik bir tavır olarak bu tutum kusursuzdur. Felsefî bir tutum olarak beni tatmin etmiyor. Bütün bu mesafeyi sadece agnostisizm ve şüphenin savaş alanında konaklamak için kat etmedim. Geride bıraktığım cenneti aramaya devam etmeli ve herkesi bu imrenilen meskene götürecektir yolu ayrıntılarıyla ortaya koymalıyım."⁴¹ Ona göre Said'in konumu, 'dünyaya yanlışlarını söylemeye razı olmak, fakat ona hakikati söylemeye asla cesaret edememektir'. Bu eleştiri her ne kadar Binder'in eleştirisiyle aynı paralelde ise de, ait olduğu yer ve amaçları bakımından oldukça farklıdır. (En azından Said'in a poriasını yakalamak gibi bir amaca dönük olmaktan çok, samimi bir öz eleştiridir.) Bununla birlikte, birçok eleştirmen benzer açmazlar üzerine odaklanmıştır. Yani *Oryantalizm* kitabı her ne kadar anlatmaya çalıştığımız yönlerden oldukça başarılı ise de, eleştirdiği fenomene bir alternatif sunamaması açısından zayıf görünmektedir. Said'in bu noktada kendine göre yanıtları vardır; ancak, bu yanıtlar onun tanımladığı baskı yapılarından *kendisini* nasıl ayrı tuttuğu sorununu çözememektedir. 'O, nesnesini tahlil etmek için kendi eleştirisinin diline tâbi olmayacak hangi yöntemi kullanabilir?' Açıkgası, Young'ın da belirttiği üzere, bu türden bir yöntemin olmayışı kitabın önemli bir eksikliğidir. 'Bunun bir sonucu olarak birçok durumda Said kendisini tam da kınadığı yapıları tekrar eder bulur.'⁴²

Yukarıdaki eleştiriler büyük ölçüde haklı görünmektedir; bununla birlikte Said'in ait olduğu yer de hiçbir zaman onun bu türden sorulara açık bir yanıt vermesine olanak tanımaz. Her şeyden önce onun ne yeri vardır ne de yurdu. Buradaki ironi şudur: Bir Hıristiyan'ın doğu hakkında böylesine incelikli analizler yapabilmesi de aynı faktöre (onun düşüncelerinin en zayıf yönüne) bağlıdır. Diğer taraftan Said'in *Oryantalizm*'de benimsediği epistemolojiye paralel olarak gösterdiği tevazu düşünüldüğünde, ona yönelik eleştiriler büyük oranda geçerliliğini yitirecektir. Bunların geçersiz olduğunu söylemekle, eleştirilerin anlamsız olduğunu düşünüyor değiliz. Aksine, Said'in

³⁸ E. Said, "Oryantalizm ve Sonrası", *Eleştirel Bakış: Entelektüellerle Söyleşiler*, çev. Elçin Gen, Dost Yay., Ank., 1999, s. 121.

³⁹ Said, *Entelektüel*, s. 34.

⁴⁰ Said, "Oryantalizm ve Sonrası", s. 114.

⁴¹ Abdulvahap el-Efendi, "Kendi Hareketimi İncelemek: Kinizmsiz Bir Sosyal Bilim", çev. Mezher Yüksel, *Postmodernizm ve İslam-Küreselleşme ve Din*, Vadi Yay., Ank., 1996, s. 313-314.

⁴² Robert Young, *Beyaz Mitolojiler: Tarih Yazımı ve Batı*, çev. Can Yıldız, Bağlam Yay., İst., 2000, s. 203.

daha yolun başında eleştirmenlerin işaret ettiği sıkıntılarının farkında olduğunu; bununla birlikte, ilgili sorunların aşılmasını, daha sonra yapılacak çalışmalara bırakmakla uzun bir yola çıkıldığının bilincinde olduğunu düşünmekteyim. Bu anlamda, Said'in *Oryantalizm* çalışmasının başında, bir sürgün entelektüel olarak söylediği, şu sözler dikkate alındığında insan Said'in ön görüsü hakkında hayrete düşer:

"Ne var ki bu kitap, geniş bir yazar seçkisi içermesine rağmen, gene de tam bir oryantalizm tarihi ya da genel bir oryantalizm dökümü olmaktan çok uzak. *Bu kusurun tümüyle bilincindeyim.* Oryantalizmin sıkı dokulu söylemi, batı toplumunda zenginliği sayesinde varlığını korudu, işledi: *benim tek yaptığım*, bu dokunun bazı bölümlerini belli anlariyla betimlemek; ayrıntılı, ilginç, büyüleyici betiler, metinler, olaylarla bezeli, daha geniş bir bütünü var olduğunu *-yalnızca- sezdirmek.* Bu kitabın tefrikanın bir bölümü olduğuna inanmakla teselli bulduğum diğer bölümleri yazmak isteyecek araştırmacılar, eleştirmenler çıkar. Emperyalizm ile kültüre ilişkin genel bir denem henüz yazılmadı, yazılmayı bekliyor; oryantalizm ile pedagoji arasındaki bağıntıyı, İtalyan, Hollanda, Alman, İsviçre oryantalizmini, araştırmalar ile imgesel yazıcılık arasındaki deviniyi, yönetime ilişkin fikirler ile düşünsel disiplin arasındaki ilişkiyi deşip didikle-yecek başka incelemeler de öyle. Belki de tüm bunlardan daha önemli görev, başka kültürlerin, başka halkların, baskıcı, dalavereci olmayan, özgürlükçü bir bakış açısıyla nasıl incelenebileceğini sormak üzere, oryantalizm karşısında getirilen çağdaş seçenekleri incelemekle olurdu. Ancak bunun için, karmaşık bilgi-iktidar sorununu yeni baştan düşünmek gerekir. *Utanç verici ama, bu çalışmada bütün bu ödevler eksik kaldı.*"⁴³ (v. R. A.)

⁴³ Said, *Şarkiyatçılık*, s. 33.

TEFSİRDE ORYANTALİZM ELEŞTİRİSİ: MEVDUDİ ÖRNEĞİ

Mustafa ÖZEL*

Son yüzyılda İslam dünyasında yetişen ve büyük iz bırakan az sayıdaki şahsiyetten birisi, merhum Ebu'l-A'la el-Mevdudi'dir (ö.1903-1977). İslamî ilimlerin çeşitli alanlarında önemli çalışmalar ortaya koyan Mevdudi'nin en önemli özelliği, sanırım, bir *hareket* ve *eylem* adamı olmasıdır. Ürettiği bilginin, hayatın içinde bulunan birine ait olmasının ayrı bir önemi ve değeri vardır. Mevdudi'nin şüphesiz en meşhur ve en değerli eseri **Tefhimü'l-Kur'an** adlı Urduca tefsiridir. Dünyanın bir çok diline kazandırılan bu tefsirin Türkçe'de iki çevirisi bulunmaktadır.¹ Biz bu makalemizde, yazarın, son bir iki asırdır İslam dünyasını çeşitli biçimlerde, olumlu ya da olumsuz, etkileyen oryantalistlere ve bazı oryantalistlere yönelttiği eleştirilere değinmeye çalışacağız.

Oryantalistlerin Kur'an-ı Kerim'le ilgili ilk çalışmaları, Yüce Kitab'ın kendi dillerine çevrilmesi şeklinde olmuştur. Yapılan araştırmalara göre, batılılarca yapılan ilk Kur'an-ı Kerim tercümesi (1143'te) Latince'dir.² Bunu, daha sonraki yıllarda çeşitli batı dillerinde yapılan çeviriler izlemiştir.³

Oryantalistlerin çalışmalarının art niyetli olması nedeniyle, yaptıkları çalışmalar Müslüman bilginlerce pek sıcak karşılanmamıştır.⁴ Hatta bu çabaların, İslam dünya-

* Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafaozel64@yahoo.com

¹ İnsan Yayınları, (çev.: Komisyon) İstanbul 1986-1989; (çev.: Ahmed Asrar) İstanbul 1997.

² Okçu, M. Tayyip, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, İstanbul 1995, s. 99; Sönmezsoy, Selahattin, *Kur'an Ve Oryantalistler*, Ankara 1998, s. 54; Yaşar, Hüseyin, *Avrupa ve Kur'an*, İzmir 2002, s. 153.

³ Bkz. Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an*, (çev. Abdulaziz Hatip, Mahmut Kanık), İstanbul 2000, s. 82-142.

⁴ Burada İsmail Cerrahoğlu'nun şu yaklaşımını hatırlatmanın faydalı olacağını sanıyorum: "... Görüldüğü gibi, ilim ilim içindir, zihniyeti hakim olmamış, ilim daima başka bir maksada alet edilmiştir. Burada şu hususu da belirtmeden geçemeyeceğiz. Genellikle ilmi başka maksatlar için kullanan bu insanların, İslamiyet'le ilgili tetkikleri de kin ve garazlarla dolu olacaktır. Çünkü oryantalistlerin ekserisini İslam'ı anlamaya sevk eden âmil, İslam'ın ruhi ve kültürel değerlerini inkâr ve onları küçük düşürmektir. Halbuki onlar, İslam medeniyeti dışındaki diğer medeniyetlere karşı sevgi ve takdir hissi beslerken, İslam'a karşı aynı usulü kullanmaktan kaçınırlar." Cerrahoğlu, İsmail, *Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1989, c.: XXXI, 113. Yazar, makalesinin sonunda yaptığı değerlendirmede, oryantalistlerin batıda bu alanda yaptığı çalışmalarla sadece misyonerlik, ticaret ve sömürgeciliğin öncülüğünü yapmakla kalmadığını, aynı zamanda İslam akidesinin temeline dinamit koyduğunu ifade etmektedir (s.135). Bu bağlamda başka bir ilim adamı da, Salih Akdemir, şöyle demektedir: "O halde, Hıristiyan ilim adamlarından, İslam'ı gerçek şekliyle anlatan eserler yazmalarını beklemek gerçekten saflık olacaktır. Zira hepsi de,... İslam dininin ilahî bir din olmadığı aksine, onun Ya-

sında zuhur eden milliyetçiliğin etkisiyle, son yüzyılda cereyan eden Kur'an-ı Kerim'in tercümesi meselesini etkilediği söylenebilir. Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ile ilgili çalışmalarını şu şekilde tasnif etmek mümkündür: Kur'an-ı Kerim'in kaynağı, vahy, Kur'an-ı Kerim'in tespit edilmesi, düzenlenmesi, toplanması, kıraatı, kıssalar, mekkî ve medenî ayetler, nesh.

Mevdudi'nin tefsirinde oryantalistlere yönelttiği eleştirileri aşağıdaki biçimde gruplandırabiliriz: a- Kur'an-ı Kerim'in kaynağı ile ilgili olanlar, b- Peygamberimizle/Sünnetle ilgili olanlar, c- Kıssalarla ilgili olanlar.

a- Kur'an-ı Kerim'in kaynağı ile ilgili olanlar

Kur'an-ı Kerim'in ilahî bir kaynağa yaslanmadığını iddia eden müsteşrikler, kendilerince bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Peygamberimiz Kur'an-ı Kerim'i yaşadığı dönemdeki kimi iç ve dış olaylardan ya da kişilerden etkilenecek veya öğrenerek meydana getirmiştir.⁵

Yirminci yüzyıl müfessirleri arasında zaman zaman Kur'an'ı, diğer kutsal kitaplarla karşılaştırmalı olarak açıklamaya çalışmasıyla temeyyüz eden Mevdudi, Yusuf/12, 29. ayetin⁶ tefsirinde, önce Kitab-ı Mukaddes'ten (Tekvin, 39: 12, 19-20) bir paragraf civarında alıntı yapmakta, sonra Talmud'dan da (The Talmud Selections, H. Polano s. 81-82) birkaç cümle aktararak şu yorumda bulunmaktadır:

"Görülüyor ki, hikayenin Kur'anî versiyonu, onun sözde oryantalistlerin ileri sürdüğü gibi İsrailî bir kaynaktan alınmadığının, aksine, bu muharref rivayetleri tashih edip dünyaya işin hakikatını anlattığının apaçık bir delilidir."⁷

Müfessirin kendisini selefleri ve çağdaşları içinde farklı kılan diğer bir özelliği de, tefsirinde zaman zaman arkeolojik bilgi ve bulgulara yer vermesidir. Hatta tefsirini yazmaya başlamadan önce, bu amaçla Kur'an-ı Kerim'de söz konusu edilen yerlere bir araştırma ve inceleme gezisi yapmıştır. Bu bilgiler tefsir içinde yeri geldiğinde değerlendirilmektedir.

Şuara/26 suresinin 149. ayetinin⁸ tefsirinde, işte bu tür bilgilerle konuyu izah etmeye çalışmakta, el-Hicr'de gördüğü Semud türü anıtlardan birkaçına, Akabe Körfezi kıyısında Medyen ve Ürdün'de rastladığını, özellikle Petra'daki Semud ve Nebatiye eserlerinin yan yana bir arada olmalarına rağmen üslûp ve mimarî özellikleri bakımından oldukça farklı olduğunu, herhangi birinin bunları incelediğinde hemen ayrı zamanlarda ayrı milletler tarafından yapıldığını fark edeceğini söyledikten sonra şunları ifade etmektedir:

→

hudi ve Hıristiyanlardan istifade etmek suretiyle bizzat Hz. Muhammed (sav) tarafından kurulduğu hususunda görüş birliğine varmış bulunmaktadır." Akdemir, Salih, 'Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav)'e Yaklaşımları', Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1989, c.: XXXI, s.189. Yazar daha sonra Kur'an-ı Kerim'in kaynağı konusunda görüş belirten müsteşrikleri, beş gruba ayırmaktadır: Yahudi etkisi olduğunu öne sürenler, Hıristiyan etkisi olduğunu öne sürenler, hem Yahudi hem de Hıristiyan etkisi olduğunu iddia edenler, putperest etkisi olduğunu iddia edenler ve bu konuda müsteşriklerin metoduna karşı çıkan araştırmacılar. (agm. s. 193). Sayın Akdemir, makalesinin sonucunda, iki önemli noktaya dikkat çekmektedir. Bunlardan biri Yahudi müsteşriklerin son zamanlarda Hıristiyan oryantalistlerle iş birliği yapmaları (s. 207) diğeri ise; müsteşriklerin, rasyonalistlerin aşırı tenkit metodunu kendi kitaplarına tatbik edilmesine şiddetle karşı çıkarken, söz konusu yöntemin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'e uygulanmasında görüş birliği etmeleridir (s. 208).

⁵ Bu iddialar ve tartışmaları için bkz. Cerrahoğlu, agm. 116-130; Sönmezsoy, age., 80 vd.

⁶ "Yusuf, sen bunlardan yüz çevir. Kadın sen de işlediğin günahıtan dolayı başışlanma dile. Doğrusu sen günahkârlardan oldun."

⁷ Mevdudi, *Tefhimü'l-Kur'an*, İstanbul 1986-1989, II, 455.

⁸ "Dağlarda ustalıkla evler oyarlar."

"İngiliz müsteşrik Daughy, Kur'an'ın gerçek olmadığını kanıtlamak için el-Hicre'de bulunan eserlerin Semud tarafından değil, Nebatiler tarafından oyulduğunu iddia etmişti. Oysa kayalardan ev oyma sanatı Semud'la başlamış ve binlerce yıl sonra İ.Ö. 2. ve 1. yüzyıllarda Nebatiler tarafından geliştirilmiş, Petra'dan yaklaşık 700 yıl sonra, oyulan Ellora mağaralarında doruğuna ulaşmıştır."⁹

Müfessir, Neml/27 suresi 18. ayetini¹⁰ izah ederken, bu kıssaya benzer bir olayın İsrailî kaynaklarda (Yahudi Ansiklopedisi, XI, 440) da bulunduğunu ancak bunun son bölümünün ne Süleyman peygamberin vakarına, ne de Kur'an'a uygun olduğunu, bu hususun Kur'an-ı Kerim'in İsrailoğulları'nın çarpıtmış oldukları rivayetleri nasıl düzelttiğini ve peygamberlerin temiz şahsiyetlerini, bizzat İsraililerin buluşturduğu çirkinlik ve ayıplardan nasıl temizlediğini gösterdiğini ifade etmekte ve şu yorumda bulunmaktadır:

"İsrailoğulları'na gönderilen peygamberler hakkındaki Kur'an'ın bu açıklamalarını ele alan batılı müsteşrikler, Kur'an'ın bu kısımları, İsrailiyattan aşırıldığını hayasızca iddia ederler."¹¹

Aynı hususta Mevdu'di'nin diğer bir değerlendirmesi de Kasas/28 suresinin 22. ayetinin¹² yorumundadır. O, burada da olayı diğer kitaplarla karşılaştırmalı olarak incelemekte, Hz. Musa'nın Mısır'dan ayrıldıktan sonra Medyen'e gittiği konusunda Kitab-ı Mukaddes'le görüş birliği içinde olduğunu, ancak Talmud'un bu bağlamda saçma sapan bir hikaye anlattığını delillendirerek ortaya koyduktan sonra şu yaklaşımda bulunur:

"Bu, İsrailoğulları'nın, kendi tarihleriyle ilgili ne kadar eksik malûmata sahip olduklarını ve Kur'an'ın onların hatalarını nasıl düzelttiğini ve gerçek olayları tüm saflığıyla nasıl gözler önüne serdiğini gösterir. Gel gelelim, Hıristiyan ve Yahudi müsteşrikler Kur'an'ın tarihi olayları naklederken İsrail kaynaklarından faydalandığını hiç utanmadan iddia ederler."¹³

O, Kasas/28 suresinin 28. ayetinin¹⁴ yorumunda, yine Musa (a.s.) hakkındaki Kur'an ve Yahudi kaynaklarının (Talmud ve Jewish Encyclopedia) verdiği bilgilere karşılaştırmalı olarak değindikten sonra şunları ifade etmektedir:

"Kur'an'daki rivayetlerin kaynağını dışarıda arayan batılı müsteşrikler, Kur'anî rivayetlerle İsrailiyat arasındaki bu apaçık farkı görmeye niye yanaşmazlar?"¹⁵

Mevdu'di, yine Kasas/28 suresinin 65. ayetinin¹⁶ tefsirinde, Mekkeli müşriklerle modern zamanlardaki batılı oryantalistlerin Kur'an'ın kaynağı hakkında ileri sürdüklerini karşılaştırmakta, o zaman müşriklerin Peygamberimiz'e karşı her türlü imkanı ve delili kullanmaya çalıştıklarını, fakat hiçbir vakit O'nun, söylediklerini birisinden öğrendiği yolunda bir iddiada bulunmadıklarını, çünkü bütün bir ülkede bu konumda böyle birinin bulunmadığını, O'nun evinde bırakın bir kütüphaneyi, bir kağıt parçası-

⁹ Tefhim, IV, 55.

¹⁰ "Sonunda, karıncaların buldukları vadiye geldiklerinde bir karınca, 'Ey karıncalar, yuvanıza girin, Süleyman'ın ordusu farkına varmadan sizi ezmesin' dedi."

¹¹ Tefhim, IV, 101.

¹² "Medyen'e doğru yöneldiğinde, 'Rabbimin bana doğru yolu göstereceğini umarım' dedi."

¹³ Tefhim, IV, 171.

¹⁴ "Musa, 'Bu, benim aramdadır. Bu iki süreden hangisini doldurursam doldurayım bir kötülüğe uğramaya çağım. Söylediklerimize Allah vekildir' dedi."

¹⁵ Tefhim, IV, 177.

¹⁶ "O gün Allah onlara seslenir: 'Peygamberlere ne cevap verdiniz?' der."

nın bile olmadığını, hiçbir mütercimle ilişkisinin bulunmadığını gayet iyi bildiklerini ifade etmektedir.. Dahası hiç kimse, O'nun bu bilgileri Suriye ve Filistin'e yaptığı seyahatler esnasında öğrendiğini ileri sürecek kadar utanmaz olamazdı. Çünkü o bu seyahatleri tek başına değil, bir grupla, kervanla yapmıştı. Üstelik eğer Peygamberimiz iddia edildiği gibi, sahip olduğu bütün bilgiyi bir Yahudi, bir Hıristiyan ya da herhangi birinden öğrenmiş olsaydı, kendisinin vefatının ardından birkaç yıl içinde gerçekleştirilen savaşlar esnasında Bizans imparatoru bunu o zaman hemen her tarafa yayar, Peygamber'in tebliğ ettiklerinin yeni bir şey olmadığı propagandasını yapardı.

Konuyla ilgili genel olarak böyle bir yaklaşımda bulunan müfessir, müsteşriklerin söz konusu tutumlarıyla ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Yani Mekke'den, Hicaz'dan ve hatta bütün Arabistan ülkesinden bir tek kişi çıkıp da modern müsteşriklerin söylediği türden saçma bir iddiayı ileri sürmeye cesaret edemezdi... Bu demektir ki, müşriklerin bu delillere olan ihtiyacı modern müsteşriklerinkinden çok daha fazlaydı. İçlerinden hiçbiri, Rasulullah (s.a.) Muhammed'in bu bilgiyi elde etmek için, vahiyden başka vasıtalara sahip olduğunu ispatlamaya yarayacak herhangi bir malzeme bulamazdı."¹⁷

b- Peygamberimizle/Sünnetle ilgili olanlar:

Batılı araştırmacıların İslam'la ilgili eleştiri konusu yaptıkları noktalardan biri de Peygamberimiz'in kişiliği ve sağlığıdır. Kur'an-ı Kerim'de ifade edilen, müşriklerin Peygamber'e (s.a.v.) yönelttikleri tenkit ve itirazlardan biri, onda delilik bulunduğu iddiasıdır. Peygamber'in getirdiği yeni dini anlamakta ve algılamakta zorlanan Mekkeliler, ona bazı böhlanlarda bulunmuşlardı. Bunlar onun kâhin, sâhir, şair, mecnun ve muallem/kendisine öğretilen olduğu gibi iddialardı.

Mevdudi, işte bu ayetlerden birinin tefsirinde (Mü'minun/23, 70)¹⁸ şu değerlendirmede bulunmaktadır:

"Mecnun (veya müsteşriklere göre sara nöbetleri tutan) bir kişinin Kur'an gibi eşsiz bir Kitabı okuması ve yalnız kendi halkının değil, tüm dünya insanların hayatında devrim yapan bir hareketi başlatıp başarıyla sonuçlandırmasından tuhaf ne olabilir?"¹⁹

Allah Rasulü (s.a.v.) ile ilgili müsteşriklerin ileri sürdükleri savlardan bir başkası onun aile hayatıyla ilgilidir. Bu konuda, hayatı bütün yönleriyle bilinen Peygamberimiz için yakışsız, mesnetsiz, ahlâksız ve edepsizce sözler sarf etmişlerdir. Bunlardan biri, O'nun, evlatlığı Zeyd'in boşadığı Zeynep binti Cahş ile olan evliliğidir. Allah Rasulü'nün cahilî bir âdeti ortadan kaldırmak için yaptığı bu evlilik, daha o zaman Yahudi ve müşriklerin Peygamber'i karalamaları için bir saldırı aracı olmuştur. Müfessir, bazı hadis ve tefsir âlimlerinin bu olayın kimi bölümlerine yer verdiklerini ifade ettikten sonra şöyle demektedir:

"Müsteşrikler de Hz. Peygamber'i (s.a.) karalamak için bunları kullanıp durdular. Oysa Hz. Peygamber (s.a.) Hz. Zeyneb'e rastgele bir kez görüp de hemen ilk bakışta aşık olacak kadar yabancı değildi. Hz. Zeynep, Hz. Peygamber'in halası Abdulmuttalib kızı Ümeyye'nin kızıydı... Kureyşlilerle azatlı kölelerin insan olmak bakımından eşit olduklarını uygulamada göstermek için, Hz. Zeyneb'i istememesine rağmen, Hz. Zeyd'le evlenmeye bizzat kendisi teşvik etmişti... Bu olup bitenleri her-

¹⁷ Tefhim, IV, 189.

¹⁸ "Ya da 'Onda bir delilik var' diyorlar, öyle mi?"

¹⁹ Tefhim, III, 426-427.

kes biliyordu, buna rağmen iftiracılar propagandalarında o ölçüde başarılı oldular ki, bugün bile İslam'ı lekelemek için bu olayı istismar edenler vardır."²⁰

Mevdudi, Kıyamet/75 suresi 19. ayetin²¹ izahında vahiy-sünnet ilişkisini anlatırken, birilerinin bir çok hadisin mevzu/uydurma olduğunu söylediklerini, buna sapıklığa yol açmak isteyenlerin baş vurduklarını, çünkü ancak değerli bir paranın sahtesinin basılabileceğini, geçmeyen, değersiz paranın sahtesini basmanın akıl kârı bir iş olmadığını ifade etmekte, bunlara karşı ümmetin âlimlerinin çeşitli önlemler aldıklarını, doğru ve yanlış haberleri birbirinden ayırmak, rivayetlerin sağlamlığını kontrol etmek için muhteşem bir ilim dalı meydana getirdiklerini, dünyada bunun bir benzerinin başka hiçbir millet ve toplumda olmadığını söyledikten sonra sözlerini şöyle bağlamaktadır:

"Bu ilmi bilmeden bazı oryantalistlerin oyunlarına gelip hadise ve sünnete itimsizlik iddia ederek, itibar olunamaz olduklarını ileri süren nasipsizler bilmezler ki bu cahilâne hareketleriyle İslam'a ne kadar zarar vermekteler."²²

c- Kıssalarla ilgili olanlar:

Mevdudi, Kasas/28 suresinin 6. ayetini²³ tefsir ederken müsteşriklerin Haman konusunda kritik bir tavır takındıklarını, onlara göre Haman'ın Hz. Musa'dan (a.s.) yüz sene sonra, m.ö. 486-465 arası hüküm süren Pers kralı Xerxes'in nedimi olduğunu, Kur'an'ın ise onu Mısır'da Firavun'un bir bakanı olarak tasvir ettiğini iddia ettiklerini kaydettikten sonra şu yaklaşımda bulunmaktadır:

"Bir kere müsteşriklerin elinde Xerxes'in Haman'ından önce, "Haman" isimli başka bir şahsın yaşamadığını ispatlayacak tarihi bir delil var mıdır? Varsa nedir? Eğer bir müsteşrik sahit belgeleri araştırarak Firavun'un bakan, başkan ve nedimlerine ait olan ve içinde "Haman" adı geçmeyen tam bir listeyi ortaya çıkarırsa hiç beklemeden bunu umuma duyurup mikrofilmni neşretmelidir. Çünkü Kur'an'ı reddetmek için bundan daha iyi, daha etkili bir araç olamaz."²⁴

Yazar yine Hz. Musa kıssası ile ilgili olarak, Taha/20 suresinin 85. ayetinin²⁵ açıklamasında Samiri'nin, o kişinin asil ismi olmadığını, bunun nispeti ifade ettiğini, ayrıca 'el' belirlilik takısının da onun aynı kabile ya da memlekete mensup insanlardan sadece biri ve altın buzağıya tapmayı icat edenin olduğunu, bu konunun fazla tartışılmasına gerek olmadığını fakat bazı Hıristiyan misyoner ve batılı müsteşriklerin Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'i (s.a.) bu konuda çok eleştirdiklerini ve şöyle dediklerini söylemektedir:

"Bu, Kur'an'ın yazarı olan Muhammed'in cehaletini gösteren delillerden ve Kur'an'da yer alan tarih hatalarından biridir."²⁶

Mevdudi, onların bu saçma eleştiriyi, Samiri'nin İsrail krallığının başkenti olan ve bu olaydan çok sonra m.ö. 925'te kurulan Samiriye'li bir adam olduğu fikrine dayandırdıklarını, bundan yüzlerce yıl sonra İsrailoğullarının yabancılarla karşılıklı evlenmeleri sonucunda Samiriler diye bir neslin türediğini, Samiriler altın buzağıya tap-

²⁰ Tefhim, III, 442.

²¹ "Sonra onu açıklamak bize düşer."

²² Tefhim, VI, 540-541.

²³ "Onları yeryüzüne egemen kılmak, Firavun, Haman ve her ikisinin askerlerine çekmekte oldukları şeyi göstermek (istiyorduk)."

²⁴ Tefhim, IV, 159.

²⁵ "Allah, 'Doğrusu biz senden sonra milletini sınadık, Samiri onları saptırdı' dedi."

²⁶ Tefhim, III, 265.

tıkları için, bu eleştirilerin Peygamber'i (s.a.) sadece kulaktan dolma bilgilerle bu hikâ-yeyi uydurmakla suçladığını ifade etmekte ve sözlerini şöyle sürdürmektedir:

"Bu eleştiriciler, Hz. Peygamber'in bu konuda komşu kabilelerden bir şeyler duyduğunu ve daha sonra Kur'an'ın içine soktuğunu söylemektedirler. Sadece bu değil, onlar Kısra'nın adamlarından biri olan Haman'ın, Kur'an'da Firavun'un veziri olarak geçtiğini de söylerler. Ne yazık ki, bu sözde bilginler, eski zamanlarda bir kabile veya bir yerde aynı isimle anılan sadece bir kimse olduğunu ve aynı isme sahip başkası veya başkaları olabileceği ihtimalinin yok olduğunu düşünüyorlar. Bunlar, Hz. İbrahim zamanında Irak ve çevresine Sümerliler diye bir grup insanın yerleştiğini bilmiyorlar veya bilmek istemiyorlar. Hz. Musa zamanında Irak'tan Mısır'a göç etmiş, Samiriler diye bir topluluk olabilir."²⁷

Daha sonra Kitab-ı Mukaddes'e göre, Samiriye şehrinin Semer'den alınan bir tepe üzerine kurulduğunu, ondan sonra da Samiriye adını aldığını, bunun da Samiriyeliler ortaya çıkmadan önce Semer (veya Sümer) adında bir topluluğun yaşadığını, bunlardan bazı kabilelerin Samiri adını almasının mümkün olduğunu belirterek bu konudaki açıklamasına son vermektedir.

Müfessir, aynı surenin 91. ayetinin²⁸ açıklamasında yine Samiri ile ilgili açıklama yaparken, Kur'an'ın burada Hz. Harun'u buzağıya tapma günahından tamamen temize çıkardığını belirtir. Kitab-ı Mukaddes'teki bilgilerle Kur'an-ı Kerim'in sunduklarını mukayese ederek şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Samiri'nin gerçek adının Harun olması ve daha sonraları İsrailoğulları'nın bunu Peygamber Harun ile karıştırmış olmaları mümkündür. O halde Kur'an , Hz. Harun'u bu günahattan temize çıkararak Yahudi ve Hıristiyanlara bir lütf göstermektedir. Fakat Hıristiyan misyonerleri ve oryantalistler hala Kur'an'ın burada tarihsel bir hata yaptığını ve buzağının İsrailoğulları arasından mübarek bir peygamber tarafından yapıldığını iddia etmektedirler."²⁹

Yazar başka bir ayetin tefsirinde, Mü'min/40, 26³⁰, yine Kur'an-ı Kerim, Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'daki bilgilerin karşılaştırmalı bir tefsirini yaparken Hz. Musa ile ilgili olarak, ayette söz konusu edilen mü'minin, Firavun'un Musa'yı öldürmek istediğini görünce, sırf onu korumak için, o ana kadar gizlediği imanını açığa vurduğunu, fakat ilim ve araştırmacılığın objektif olması gerektiğini savunan oryantalistlerin her nedense Kur'an-ı Kerim'in bu açık ifadelerini anlamak istemediklerini, bunun onların Yüce Kitaba karşı gösterdikleri apaçık taassubun bir delili olduğunu söyledikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Örneğin, İslam Ansiklopedisi'ne Hz. Musa (a.s.) hakkında bir makale yazan oryantalist, bu olay hakkında şunları söylüyor: 'Kur'an'ın bu hikayesine göre, Firavun'un kavminden bir devlet adamı, Musa'yı savunmaya çalışır. Fakat bu husus sarih değildir... Acaba bu kıssanın, Haggay'da geçen Yetro'nun Musa'ya yumuşak davranması için Firavun'a rica etmesi olayıyla ilgisi olabilir mi?' Güya ilmin ve araştırmacılığın

²⁷ Tefhim, III, 265-266.

²⁸ "Musa bize dönene kadar, buna sanılmaktan vazgeçmeyeceğiz' demişlerdi."

²⁹ Tefhim, III, 267.

³⁰ "Firavun, 'Beni bırakın da Musa'yı öldüreyim, o Rabbine yalvaradursun. Onun sizin dininizi değiştireceğinden veya yeryüzünde bozgunculuk çıkaracağından korkuyorum' dedi."

objektifliğinden bahsedenler, adeta Kur'an'ın her ifadesinde bir yanlışlık bulabilmek için yemin etmişlerdir."³¹

Sonra onların bir yanlışlık bulamadıkları zaman, en azından çeşitli şüpheler meydana getirmeye çalıştıklarını, örneğin 'Haggay'da söz konusu edilen Yetro kıssasının, Hz. Musa'nın doğumundan çok önceleri geçmiş olmasına rağmen Allah Rasulü'nün (s.a.v.) bu kıssayı öğrenip Kur'an'a aldığını iddia ederek Kur'an'da şüpheler meydana getirmeye çalıştıklarını söyledikten sonra sözünü şöyle bağlamaktadır:

"İşte ilmin ve araştırmacılığın objektifliğinden dem vuran oryantalistlerin, İslam, Kur'an ve Hz. Muhammed (s.a.) söz konusu olunca ortaya koydukları tavır bu şekilde oluyor."³²

Son olarak değineceğimiz konu, Hicaz'daki Yahudilerin kökenleriyle ilgilidir. Mevdudi, Haşr suresinin girişinde, surenin içeriğinin daha iyi anlaşılabilmesi için bölgede yaşayan Yahudilerin tarihine bakılmasının gerektiğini söylemektedir. Kitabü'l-Ağani, Fütuhu'l-Büldan gibi eserlere dayanarak bazı bilgiler aktardıktan sonra, hicret öncesinde ve sonrasında, Yahudilerin dil, giyim, kültür ve adet bakımından Araplaştıklarını, çocuklarının adlarının bile Arapça olduğunu, hatta bölgede yerleşik olan on iki Yahudi kabilesinden Benu Zavra'nın dışında, hiçbir kabilenin adının İbranice olmadığını, içlerindeki birkaç âlimin dışında hiç kimsenin İbranice bilmediğini, Cahiliye dönemi Yahudi şairlerinin şiirleri ile Arap şairlerinin şiirlerinin dil, düşünce ve konu bakımından pek farklı bir nitelik taşımadığını, her iki topluluk arasında din dışında bir farkın olmadığını, bütün bunlara rağmen onların Arapların içinde asimile olmadıklarını, Yahudi bilincini sürdürdüklerini, zahiren Araplaşmalarının Arabistan'da kalabilmelerinin tek yolu olduğunu söyledikten sonra konuyu şu şekilde bağlamaktadır:

"Bu zahiri Araplaşma nedeniyle yanlış bazı müsteşrikler, onların aslen Yahudi olmadıklarını ve Yahudiliği kabul etmiş Araplar olduklarını veya en azından çoğunluğu Yahudi Arapların teşkil ettiğini sanmışlardır. Fakat Yahudilerin Arabistan'da kendi dinlerini yaymaya çalıştıklarını veya onların âlimlerinin, Hıristiyan papazları gibi Araplara Yahudilik propagandası yaptıklarını gösteren hiçbir tarihi delil yoktur."³³

Değerlendirme:

Son birkaç yüzyıldır İslam dünyasının gündemini oluşturan ana etkenlerden biri, şüphe yok ki, oryantalizmdir. Müslümanları, oluşturdukları problemler ve sorularla meşgul eden bu çevreler, İslam bilginlerinin eleştirel ve analitik bir bakış ve yöntemle sahip olmalarında önemli bir fonksiyon icra etmişlerdir. Fakat çeşitli nedenlerden dolayı, söz konusu kişilerin, öz güvenlerini yitirmiş Müslüman halkların daha bir çaresizliğe ve umutsuzluğa gark olmasında yadsınamaz ağırlıkları ve tesirleri olmuştur.

Bundan çıkış yolu, muhtemelen, batı tarzı eğitim almaktan, batının ruhunu, bilinç altını, derin niyet ve çabalarını görmekten, bunları açıklamaktan ve hem batıya hem de doğuya tarihin, dinin, kültürün 'ne' ve 'nasıl' olduğunu ortaya koymaktan geçiyordu. Sömürgeciliğin en önemli yararlarından biri, sanırım, sömürge çocuklarının sömürge okullarında okuyarak olan bitenin farkına varmalarını sağlamış olmasıdır. Batının sunduğu ve takdim ettiği İslam imajının değişmesini sağlayan en önemli unsur, Müslüman çocuklarının, dinlerini, kültürlerini velhasıl bütün değerlerini, kendilerinin sunma durumuna gelmiş olmasıdır.

³¹ Tefhim, V, 142-143.

³² Tefhim, V 143.

³³ Tefhim, VI, 189.

İşte bunlardan biri Mevdudi'dir. O, geleneksel İslamî eğitim ve öğrenim yanında, Hindistan'daki İngiliz sömürgeciliği döneminde, batı tipi eğitimden de nasibini almıştır. İçeride, Müslümanların tevarüs ettiği kültürü ayıklamaya, yeniden inşaaya çalışırken, dışarıda da dinine yöneltilen eleştirilere düzeyli, bilgili, ikna edici cevaplar vermeye gayret etmiştir.

Fakat her ne hikmetse, ne Musa'ya ne de İsa'ya yaranabilmiştir. İhyacı gayretleri, hem Müslüman çevrelerden hem de dışarıdan tepkiler almıştır. İçeridekiler, kurulu ve mevcut din anlayışına dokunulmasından, dışarıdakiler ise şimdikiye kadar tanımadıkları, bilmedikleri bir Müslüman bilgin ve yazar tipiyle karşılaşmışlar ve bundan rahatsız olmuşlardır.

O, çağdaşı müfessirler içinde acaba neden böyle bir özellikle öne çıkmaktadır? Hangi unsurlar onu bu tür bir yöne sevk etmiştir? Elmalılı Muhammed Yazır ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında bir tefsir yazılması için yapılan anlaşmaya göre, batılı yazarlarca İslam'la ilgili öne sürülen, kaleme alınan görüş ve düşüncelere cevap verme³⁴ ilkesine rağmen, Mevdudi'nin bu konuya (batılı yazarların ve oryantalistlerin yazdıklarına) ondan daha fazla eğilmesinin nedeni ne olabilir?

Bunun en önemli nedeni, yazarın tefsirinin girişinde ifade ettiği, kendisine okuyucu olarak seçtiği kitleyle alakalıdır. O, Tefhim'in genelde aydınlar için yazıldığını, Kur'an okurken akla gelebilecek sorulara cevaplar aradığını söylemektedir.³⁵ Evet, o, tarihi süreç içerisinde, kendi şart ve ortamlarında kaleme alınan eserlerin modern dönemde yaşayanlara yeterli ölçüde, doyurucu bilgiler veremeyeceğini düşünüyordu. Bundan dolayı da, İslam'a, Kur'an'a ve Peygamber'e yöneltilen eleştirilere karşılık vermeye çalışmıştı.

Ayrıca yaşadığı bölgede, sömürgecilik esnasında ve sonrasında Hıristiyanlığın önemli ölçüde yayılması, Müslüman bir âlim olarak Mevdudi'yi harekete geçirmişti. Dininin ve dindaşlarının korunması, emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münkerin bir gereği idi.

Sonra o, bir cemiyet adamıydı. Toplumun içinde bulunduğu sorunları yakinen görmüş ve bunlara pratik çözümler bulmaya çaba sarf etmişti. Kurduğu teşkilat, Cemaat-i İslamî, aracılığıyla hem düşünce ve yaklaşımlarını geniş bir çevreye sunma imkanı yakalamış, hem de teşkilat vasıtasıyla bilgi sahibi olduğu iç ve dış mesele ve problemlerle ilgili hal çareleri, cevaplar vermeye çalışmıştır.

Mevdudi'nin yukarıda söz konusu ettiğimiz eleştirilerine bakınca, onun bu konuda oldukça ilmî davrandığını, sübjektiflikten uzak durduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. Çünkü o, ifade ettiklerini, mesnetli ve müdellel olarak ortaya koymuş, kendi görüşlerini serdetmeden önce, olabildiğince Hıristiyan ve Yahudilerin kaynaklarıyla mukayese yapma ve ondan sonra sonuca ulaşma yolunu tercih etmiştir.

³⁴ Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Haşık Dini Kuran Dili*, İstanbul 1979, I, 19-20 (Mukaddime).

³⁵ Tefhim, I, 8.

MÜSLÜMAN TARİHÇİLERİN ORYANTALİSTLERE KARŞI TAVIRLARI -ASIM KÖKSAL ÖRNEĞİ-

Mehmet AZİMLİ*

Giriş

Bu çalışmamızda oryantalistlerin İslâm Tarihi alanında yaptıkları bazı çalışmaları esas alarak, hem bu çalışmaların İslâmî ilimlere sağladığı katkılardan, hem de Müslüman âlimlerin söz konusu çalışmalara karşı ortaya koydukları olumsuz tavırlardan bahsedeceğiz. Bir makale çerçevesinde ne müsteşriklerin görüşlerinin tamamını, ne de Müslüman âlimlerin yaklaşımlarını bütünüyle aktarabiliriz. Bu nedenle, sadece bir tarihçimizin -M. Asım Köksal'ın- konuyla ilgili görüşlerini örnek olarak mevzuu incelemeye çalışacağız. Bu örneği aktarmaktan maksadımız, Batı'daki çalışmalara karşı İslâm dünyasında bulunan ön yargıya ve tedirgin (kuşkulu) tavra dikkat çekmek ve Batı'da yapılan çalışmalar konusundaki tavrımızın nasıl olması gerektiğini belirtmektir.

ORYANTALİSTLERİN İSLÂMÎ İLİMLERLE İLGİLİ ÇALIŞMALARININ TARİHÇESİ

Oryantalistlerin İslâmî konulardaki araştırmaları üç dönemde incelenebilir:

1. Oryantalizmin çıkışından XIX. yüzyıla kadar yapılan çalışmalardır. Bu dönemde yapılan çalışmaların genelde İslâm'a saldırı amaçlı ve Haçlı ruhunun tesiri altında tam bir Hıristiyanlık bilinci içerisinde yapıldığını müşahede ediyoruz.¹

2. XIX. yüzyıl ve XX. yüzyılın ilk dönemlerindeki çalışmalar ise, nispeten birinci döneme göre ılımlı ancak, yine de İslâm'da bir eksik arama çabasının sürdürüldüğü dönemdir.² Bununla birlikte bu dönemde çok orijinal çalışmaların meydana getirildiği ve bilimsel prensiplere büyük ölçüde uyulduğu görülmektedir.³

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mehmetazimli@hotmail.com

¹ Mehmet Görmez, *Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine*, İslamiyat, c. 3, s. 1, Ank, 2000.

² Bkz. Sönmezsoy, Selahattin, *Kur'an ve Oryantalistler*, Ank, 1998, 28 vd.

³ Bkz. Barthold, Viladimiroviç Vassilij, *Asya'nın Keşfi Rusya'da ve Avrupa'da Şarkiyatçılığın Tarihi*, Çev: Kaya Bayraktar, Ayşe Meral, İst, 2000.

3. Son dönem olarak niteleyebileceğimiz çağdaş araştırmacıların çalışmaları ise, genel olarak objektiftir diyebiliriz. Oryantalizmin akademik bir hüviyet kazandığı bu dönemde bilimsel objektiflik daha ön plana çıkmış ve ideolojik yaklaşımlar büyük oranda azaltılmıştır.⁴

Oryantalizmin İslâmî İlimlere Katkıları

Oryantalistler İslâm dünyasında öteden beri kötü niyetli araştırmacılar olarak algılanmıştır. Gerçi, bu algılamayı haklı çıkaracak bir çok çalışma, yukarıda belirttiğimiz birinci ve ikinci dönem çalışmaları içinde bulunabilir. Ancak, Batılı ilim adamlarının İslâm dünyasında algılandığı gibi kötü niyetli olduklarını farz etsek bile, -ki içlerinde kötü niyetli olanları mutlaka vardır- bizim bilim tarihimize hizmetleri inkâr edilemez. Bu katkılarına ilk elden verilecek bir örnek olarak, "Concordance"ı zikredebiliriz. Bu eser sayesinde hadis alanındaki çalışmalar büyük bir kolaylığa erişmiştir. Bu dev sistematik eser, yaklaşık 40 kişilik oryantalist bir grubun titiz çalışması sonucu meydana getirilmiştir.⁵

Ayrıca İslâm tarihi alanında yapılacak olan bilimsel çalışmalarda mutlaka baş vurulması gereken orijinal kaynakları ortaya çıkarıp, ilk baskılarıyla hizmetimize sunmuşlardır. Bu eserlerden birkaç tanesini burada zikretmek istiyoruz: İbni Hişam'ın "Siret"i, ilk defa 1860'da Wüstenfeld tarafından neşredilmiştir. İbn Sa'd'ın "Tabakât"ı 1904'de Leiden'de E. Sachau tarafından neşredilmiştir. "Tarihu't-Taberi"nin ilk olarak tam neşri de 1879-1900 yılları arası Leiden'de, de Geoje tarafından yapılmıştır. İbnü'l-Esîr'in "el-Kâmil"i de yine ilk defa Tornberg tarafından ve Makdis'in "Kitâbü'l-Bed' ve't-Târîh"i Claman tarafından Paris'te neşredilmiştir. İbnü'n-Nedîm'in "el-Fihrist"i 1872'de Leipzig'de Gustave Flugel tarafından, Yâkût el-Hamevî'nin "Mu'cemu'l-Büldân"ı ilk defa 1866-1873 yıllarında Leipzig'de Wüstenfeld tarafından neşredilmiştir.⁶

Yukarıda zikredilen orijinal kaynaklara dair çalışmalara ilave olarak burada zikretmemiz gereken bir diğer önemli çalışmaları da "İslâm Ansiklopedisi"dir. Bu çalışma, İslâm dünyasında ancak şimdilerde yapılan benzeri çalışmalara göre neredeyse bir asır önce yapılmıştır. Günümüze kadar yazılmış Arapça eserler hakkında bilgiler veren Brockelmann'ın "G.A.L." ve aynı alan üzerinde yapılan ve halen Fuat Sezgin editörlüğünde devam eden "G.A.S."ı hazırlattıranlar da yine müsteşriklerdir. Kaybolmakta olan bir çok el yazması Arapça eseri toplayıp kaybolmaktan kurtarmışlar ve yine bir çok esere tahkikler yaparak neşretmişlerdir. Ayrıca, önemli sözlük çalışmaları da yapmışlardır.⁷

Yukarıda zikrettiğimiz çalışmaların, özellikle çağdaş Müslüman âlimlerin bilimsel çalışmalarına çok büyük katkı sağladığını belirtmemiz gerekir. Bir hakkı teslim etme noktasında, onların mezkur çalışmalarının sayesinde, tarihimizde karanlıkta kalmış bir çok olayı öğrenip araştırma imkanına kavuşmuş olduğumuzu da itiraf etmemiz gerekir.⁸

⁴ Bkz. M. Hamdi Zakzuk, *Oryantalizm*, Çev: Abdülaziz Hatip, İzmir, 1993.

⁵ Bkz. *El-Mu'cemu'l-Mufehires*, Editör: Wensinck, İst, 1988.

⁶ Bkz. Sabri Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, Ank, 1991, 120-140.

⁷ Brayen S.Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, Çev: Ahmet Demirhan, İst, 1991.

⁸ M. Hamdi Zakzuk, 53 vd.

ORYANTALİST ÇALIŞMALARA KARŞI İSLÂM DÜNYASINDA BULUNAN ÖN YARGI

İslâm dünyası, Batı'da yapılan İslâm'la ilgili çalışmaların altında çoğunlukla bir art niyet aramıştır.⁹ Bu çalışmalar, genelde sömürgeci güçlerin emri altında çalışan kişilerin İslâm'ı kötülemek üzere yaptıkları çalışmalar olarak görülmüştür.¹⁰ Bu ön yargı, oryantalistlerin bilimsel bir şekilde İslâm'ı incelemelerinde bile kötü niyet aramaya neden olmuştur.¹¹

Yukarıda da kısaca bahsettiğimiz gibi, söz konusu çalışmalar içinde kötü niyetle yapılmış olanlar mutlaka vardır. Ancak, bu tür eserlerin mevcudiyeti, bilimsel ölçüler çerçevesinde gerçekleştirilmiş çalışmaların olduğunu reddetmemizi gerektirmez. Ayrıca, art niyetle yapılan ve bilimsel gerçekleri yansıtmayan çalışmalar, Batı'da da itibar görmemiş ve bizzat Batılı ilim adamları tarafından eleştirilmiştir.¹² Burada şu önemli noktanın da belirtilmesinde yarar görüyoruz: İslâm âlimleri, Batılı bilim adamlarından, bir Müslüman âlimin İslâmî konulara olan yaklaşımına benzer bir yaklaşım beklemişlerdir ki, buna hakkımızın olmadığını düşünüyoruz. Önemli olan, onların yaptıkları çalışmaların bilimsel değerinin olup olmadığına bakmak ve objektif bir değerlendirmede bulunmaktır.

Oryantalistleri tümüyle kötü niyetli ve tek amaçları İslâm'ı tahrip etmek isteyen kişiler olarak görmek kanaatimizce doğru değildir.¹³ Yukarıda yaptığımız kategori çerçevesinde kötü niyetli olanlarla bilimsel çalışmalar yapanları birbirinden ayırt edip bu insanları çalışmalarına göre değerlendirmek gerekir. Aksi taktirde, İslâmî bilimlere bir çok değerli katkıda bulunmuş olan bu insanlara haksızlık edilmiş olacaktır. Örneğin, son yüzyılda yaşayan Philip Hitti,¹⁴ Henry Laoust,¹⁵ Adam Mez,¹⁶ Marshall Hodgson,¹⁷ T. Carlyle¹⁸ gibi müsteşriklerin eserleri dikkatli bir şekilde okunduğu zaman, bu eserlerin sadece ilmî gerçekleri tespit etmek amacıyla ön yargısız bir şekilde yazıldığı görülecektir. Hatta bu eserlerin, sanki Müslüman bir yazarın kaleminden çıkmış gibi olduklarını bile söylememiz mümkündür.

Bu kısa giriş ve açıklamalardan sonra, İslâm âlimlerinin sözünü ettiğimiz ön yargılı değerlendirmelerine örnek olarak ele alacağımız M. Asım Köksal'ın *İslâm Tarihi* adlı eserindeki görüşlerine ve değerlendirilmesine geçebiliriz.

M. ASIM KÖKSAL'IN CAETANİ'Yİ ELEŞTİRİLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

İslâm dünyasında, Oryantalizm çalışmalarına karşı İslâm'ı müdafaa türü yapılan çalışmalar çok eskilere kadar dayanır. Ülkemizde de bu konuda değişik çalışmalar yapılmıştır.¹⁹ Bu çalışmaların başında -kendisini rahmetle andığımız- değerli araştırmacı

⁹ Bkz. Mustafa Sibai, *Müsteşrikler ve Hedefleri*, Çev: Kemal Çobanköylü, İst, 1971.

¹⁰ Muhammed,el-Behiy, *İslamî Düşüncede Oryantalist Etki*, Çev: İbrahim Sarımsı, İst, 1996, 29.

¹¹ Edward Said, *Oryantalizm*, Çev: Selahattin Ayaz, İst, 1989.

¹² T. Carlyle, 94; Philip Hitti, *İslam Tarihi*, Çev: Salih Tuğ, İst, 1989, I, 252; İsmet Kayaoğlu, *İslam Kurumlar Tarihi*, Ank, 1985, 97.

¹³ Meryem Cemile, *İslam ve Oryantalizm*, Çev: Faruk Yılmaz, Ahmet Deniz, İst, 1989.

¹⁴ Bkz, Philip Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, Çev: Ali Zengin, İst 1995, 11-13 vd.

¹⁵ Bkz. Henri Loast, *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*, Çev: E. Ruhi Fırlalı, Sabri Hizmetli, İst, 1999.

¹⁶ Bkz. Adam Mez, X., *Yüzyılda İslam Medeniyeti*, Çev: Salih Şaban, İst, 2000.

¹⁷ Bkz. Marshall Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, Çev: Heyet, İst 1993.

¹⁸ Bkz. T. Carlyle, *Kahramanlar*, Çev: Behzat Tunç, İstanbul 1976, 94.

¹⁹ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya, 1989, 256.

macı M. Asım Köksal'ın İtalyan İslâm tarihçisi Caetani'ye verdiği cevaplar gelir.²⁰ Asım Köksal eserinde, Caetani'ye yerinde/uygun cevaplar verdiği gibi, zaman zaman da geleneğimizde yaygın olan anti-oryantalist ön yargının tesirinde kalarak şartlı bir tavır takınmış ve bunu kanaatlerine yansıtmıştır.

Biz bu makalede, onun Caetani'ye verdiği bazı cevapları eleştirel bir yöntemle tahlil etmek istiyoruz. Bu tahlillere geçmeden önce, Caetani'nin yazımının başında aktardığımız sınıflandırmaya göre II. dönem oryantalistlerinden; ön yargılı, fakat eserlerinde bir kısım tarihî gerçekleri de ifade eden bir tarihçi olduğu kanaatindeyiz.²¹ Aşağıda, Köksal'ın Caetani'ye vermiş olduğu cevaplardan bazı iktibaslar yaparak, bunların hem bilimsel değerleri, hem de üslûp bakımından sözünü ettiğimiz ön yargılarla ilişkisini göstermek istiyoruz. Bu açıdan eseri incelenirse daha faydalı sonuçlara ulaşılabileceği muhakkaktır. Şimdi M. Asım Köksal'ın değerlendirmelerine geçebiliriz;

1- Üslûp Problemi

Asım Köksal, Caetani'ye cevap verirken zaman zaman ilmî üslubu bırakıp, ilmî olmayan hatta hakarete varan ifadeler kullanmıştır. Aktaracağımız alıntılarda görüleceği üzere, müellif, Caetani'ye bilimsel cevaplar vermekten daha ziyade, polemik türü bir üslûp benimseyerek konuyu şahsiyet problemine dönüştürmüş ve yazarın fikirleri yerine şahsiyetini konu ederek zaman zaman İslâm'ı savunma gayreti ile maalesef aşağıdaki ifadeleri kullanabilmiştir:

- "...İddiasını *yüzüne çarpmaya yeter...*" (XV, 374).

- "...El âleme *rezil rüsvay* etmiştir." (XV, 448).

- "...*Ağzını açmaması* gerekmez mi idi?" (VIII, 41).

- "Caetani'nin *ipliğini pazara dökceğiz*" (XV, 148).

- "...kitabını *safsatalarla doldurduğu...*" (XI, 101).

- "...*Ona yaraşan inat ve inkârcı bir tutum...*" (XI, 120).

- "...*Ahlâkî zaaf ve taassup...*" (XI, 254).

- "...*Caetani'nin şerefsiz vazifesi* gerçekleri tahrip ve İslâmiyet'i kötülemektir." (XI,

32)

- "...Caetani olanı olmamış gibi göstermekten *utanmamaktadır.*" (XV, 375; XV,

100).

- "...Müslümanları her şeyi ezberlemekle ayıplayan *hafızasızlar...*" (XV, 553).

- "...*Ahlâksızlıklarını* ortaya koymuştur." (XV, 563).

- "...Bunların hiçbirini *yapabilecek karakterde değildir.*" (VIII, 337).

- "...*Azılı bir İslâm düşmanı...*" (IX, 44).

- "Onda ne ilmî mesuliyet ne ahlâk kaygusu..." (XI, 579).

- "...Ebu Cehil dostu..." (XII, 114).

- "...Onun bu çabası *ne kadar boş ve çocukça...*" (XIII, 52).

- "...*Garazkâr, samimiyetsiz...*" (XIV, 103, 291; XVII, 29, 322; XV, 563).

- "...Edebiyata *bîgâne bir aceminin...*" (XVII, 151).

Yukarıdaki ifadelerin bilimsel bir eserde yer alabilecek hitap şekli olmadığı gayet açıktır. Bu tür ifadeler, yapılan haklı eleştirileri de zedeler ve onların bilimsel değerlerini düşürür. Bir bilim adamının, her hâlükârda tepkisellikten ve gayr-i ilmî bir

²⁰ Mustafa Asım Köksal, *İslam Tarihi*, İst, 1987.

²¹ Bkz. Caetani, *İslam Tarihi*, (Osmanlıca metin), Çev: Hüseyin Cahit, İst, 1924.

ifade tarzından uzak durması gerekir. İktibas ettiğimiz, hiçbir şekilde tasvip edemeyeceğimiz ifadelerin, M. Asım Köksal'ın değerli çalışmasına da gölge düşürdüğü kanaatindeyiz. Köksal gibi bir tarihçiden beklenen bu tür hakaretimiz yaklaşımlar değil, Caetani'in yanlışlarını ve saptırmalarını, bilimsel bir yöntemle ortaya koymaktır.

2- TEZATLARA VE METOT HATALARINA BAZI ÖRNEKLER

Bilimsel objektiflik, doğruyu kim söyleser söylesin kabul etmeyi gerektirir. Gerçeklerin kabul edilmesi için, bu gerçekleri ifade eden kişinin niyetlerine bakılmaz. Zaten araştırmalar niyetlere göre de yapılmaz. Aksi takdirde, bilimsel gerçeklikler yerine ideolojik tarafgirlikler ön plana çıkar. Bu da bizi, muhaliflerimizde gördüğümüz kimi doğruları reddetmeye götürür ki, bu durum asla tasvip edilemeyecek bir durumdur. Maalesef M. Asım Köksal, Caetani'yi eleştirirken sözü edilen olumsuz duruma düşmüş ve onun bazı doğrularını göz ardı etmeye veya savunmacı bir refleksle yanlış bilgiler aktarmaya yönelmiştir. Şimdi bu durumu gösteren bazı örnekler aktarmak istiyoruz.

a- Asım Köksal, Caetani'nin Halid b. Velid için kullandığı "*kan dökücü*" şeklindeki sözünü sahabeyi savunma gayreti ile eleştirmektedir (XVII, 186). Fakat bizzat kendisi de eserinin başka bir yerinde, Halid'in Benî Cezime'ye gönderilmesini anlatırken, Halid'in haksız yere kan dökmesinden dolayı Hz. Peygamber'in Halid'den Allah'a sığındığını, Hz. Ömer, Hz. Abdurrahman b. Avf gibi büyük sahabenin, bu savaşta aşırılığından dolayı Halid'i Cahiliye dönemindeki babasının öcünü almakla ve yalancılıkla suçladıklarını aktarmaktadır.²² Görüleceği gibi, aynı olayı bir oryantalist eserinde aktardığı zaman Asım Köksal onu suçlamakta, fakat kendisi aktardığında ise hiçbir problem olmamaktadır. Bunun adil, kabul edilebilir bir eleştiri yöntemi olmadığı aşikârdır.

b- Asım Köksal, Caetani'nin; Hz. Peygamber'in bazı zamanlar abdestsiz kıldığı namaz hatıralarının bulunduğunu belirtmesine karşı cevap verirken kullandığı üslup ve ifadesinde yer alan bilgi son derece problemlidir. Köksal'a göre Hz. Peygamber, *abdestsiz söz bile söylememiştir*. Halbuki en sahih rivayetlerde yer alan haberlerden öğrenmekteyiz ki, Hz. Peygamber değil abdestsizlik, *cünüp halde iken bile; hem söz söylemiş hem de söz söylenmesine* müsaade etmiştir.²³ Dolayısıyla Hz. Peygamber savunulurken bu arada en temel İslâmî gerçeklerin göz ardı edilerek konunun takdim edilmesi ilmî bir üslup olarak kabul edilemez (VII,390).

c- Caetani'nin eserinin bir yerinde İbn Abbas'dan gelen bir rivayeti eleştirmesi üzerine Asım Köksal, İbn Abbas'ın ne kadar doğru bir kimse olduğunu ve sözlerinin yüzyıllar sonra bile gerçekleştiğini ortaya koymak adına, Caetani'ye karşı bazı rivayetleri delil saymıştır (IX, 49). İşte bu delillerden biri de Taberi'de geçen ve muhtemelen Abbasi dönemi siyasî olayları nedeniyle uydurulmuş bir haberdur. Fakat Köksal bu rivayeti, maalesef Caetani'ye karşı delil olarak getirmiştir.

Taberi'nin İbn Abbas'tan aktardığı bu habere göre; Şûrâ suresinin ilk ayeti İbn Abbas'a sorulduğunda; o bu ayetin Ehl-i Beyt'ten Abdullah ismindeki bir adamın, Şark ırmaklarından bir ırmağın ikiye ayırdığı bir şehir (Bağdat) deki mülk ve saltanatı sona erdireceğini bildirdiğini, söylemiştir.²⁴ Köksal bu rivayetten hareketle, 1950'li

²² Geniş bilgi için Bkz. Köksal, XV, 387.

²³ Bkz. Buhari, Ğusl, 12, 24, 26. İst. 1994.

²⁴ Taberi, *Câmiu'l-Beyan*, Beyrut, 1995, XIII, 10.

yıllarda Bağdat'ta General Kasım'a karşı yapılan ihtilalin, on dört asır önceden İbn Abbas tarafından haber verilmiş olduğunu söylemektedir. Köksal'ın anlayışına göre bu haber sayesinde, İbn Abbas'ın ne kadar doğru söylediği ortaya çıkmaktadır.(!)

Halbuki bu rivayet kanaatimizce, Abbasi döneminde zulme uğrayan²⁵Ehl-i Beyt taraftarlarınca, Bağdat'ı merkez edinen Abbasilere karşı uydurulmuş bir sözdür. Çünkü, rivayette Şark'taki bir ırmağın ikiye ayırdığı şehir olarak işaret edilen yer Bağdat'tır. Asım Köksal, savunmacı bir anlayışla getirmiş olduğu bu cevabıyla, delil aldığı rivayetleri tahkik etmeden kullandığı için adeta hadis literatüründe; "Hâtıbu'l-leyl"²⁶ benzetmesiyle ifade edilen bir duruma düşmüştür.

M. Asım Köksal'ın İbn Abbas'ı Caetani'ye karşı savunması doğru ve haklı olabilir. Fakat bir doğruyu, yanlış bir delille savunmak, sonuç olarak savunduğu doğruyu da şüpheli hale düşürecektir.

d- Asım Köksal, İbn İshak'ı güvenli bulduğunu belirten Caetani'nin yanlışlıklarını belirlemek için delillerini İbn İshak'tan aktarmış ve böylece onun çelişmesini ortaya koymaya çalışmıştır. Halbuki bir ilim adamının bir kitaba güven duyduğunu belirtmesi, o kitaptaki her şeyin yüzde yüz doğru olduğunu kabullendiği anlamına gelmez. Bu nedenle, güvenilir kaynaklardan biri olan İbn İshak'ta da yanlışlıklar olabilir. Bu kaynağın bazı bölümlerini delil olarak kullanmış olması, Caetani'nin eleştirilmesi için bir neden sayılmaz. Dolayısıyla Asım Köksal'ın, Caetani'nin yöntemine ilişkin yapmış olduğu eleştirisi ilmî değildir (XI, 13; VII, 387). Çünkü, bugün yapılan bilimsel çalışmalarda da bir eser bazı bölümleriyle bir konuda delil sayılırken, bazı bölümleri itibarıyla de eleştiriye konu olabilmektedir.

3- BATI KARŞITLIĞININ ELEŞTİRİLERE YANSIMASI

Caetani'nin İslâm tarihinde yer alan şiddet olaylarını eleştirmesini, Asım Köksal tepkisel bir tavırla değerlendirmiş ve Caetani'nin iddialarını bilimsel tespitlerle çürütmek yerine, müellifin mensup olduğu İtalyanların gerek Libya'da gerekse başka yerlerde yapmış oldukları zulümleri zikrederek karşı eleştiriye geçmiştir. Köksal'ın bu tarz eleştirisi, eserinde yer alan bir başka handikaptır. İfade etmeye çalıştığımız husus için birkaç örnek vermek istiyoruz:

"...Müslümanlara hürriyet dersi vereceğine Romalılara baksın." (XV, 521).

"...bu soysuzluğu Araplarda değil, Batı Dünyası'nda arasa iyi eder." (XVII,167).

"...bu barbarlığı ve zalimane katliamları İslâm tarihinde değil, İtalyan sömürgecilik tarihinde bulabilir." (XII, 374).

"....bu soysuzluk Batılılardadır." (XVII, 167).

Bizce, gerek Romalıların tarihteki barbarlıkları, gerekse Caetani'nin mensubu olduğu İtalyanların Libya'da yaptıkları zulümler, bizim tarihimizde yapılan yanlışlıkları savunmamızı gerektirmez. Böyle bir akıl yürütme kabul edilemez. Çünkü, böyle bir akıl yürütmeyi kabul ettiğimiz taktirde İslâm tarihi içerisinde yer alan saltanat dönemlerindeki kimi yanlışları da anlamamız mümkün olmayacaktır. Bu durumda yapılması gereken, Caetani'nin milletinin yaptıkları zulümleri sayarak bizim ne kadar iyi bir millete ve tarihe sahip olduğumuzu anlatmak değil, yanlışları ilmî bir üslup ile cevaplan-

²⁵ Bkz. Azimli, Mehmet, *Abbasi Dönemi Şiir İsyanları* (Basılmamış Yük. Lis. Tezi)

²⁶ Bu tabir hadis literatüründe, her önüne gelen rivayeti hiçbir değerlendirmeye tâbi tutmadan alan kişi anlamındaki, gece karanlığında odun toplarken başka zararlı şeyleri de toplayan adama yapılan benzetmedir.

dırmaktır. Caetani'nin eserinde yer alan iddialar tamamen iftira olsalar bile, onlara bu metotla yapılan bir eleştiri ve cevap verme şekli ilmî bir yöntem değildir, diye düşünürüz.

4- SÜBJEKTİFLİK PROBLEMİ

Asım Köksal'ın kendi değerlerini, eleştirdiği müsteşrikin görüşlerinde bulmak istemesi de ayrı bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi Asım Köksal eserinde Caetani'yi eleştirirken, şöyle bir yanılığa düşebilmiştir: Eleştirilen müellif bir Hıristiyan'dır. Dolayısıyla tarihteki olaylara bir Müslüman gibi bakmayacaktır. Bu doğaldır da. Fakat Köksal, Caetani'nin de kendisi gibi düşünmesi gerektiğinden hareketle eleştiride bulunmuş ve bunun sonucunda yanlış yaklaşımlarda bulunmuştur. Örneğin, Hudeybiye Anlaşması sırasında vaki olan Peygamberimiz'in devesinin çökmesi ve ilerlememesi üzerine Hz. Peygamber'in; "Deveyi Allah çöktürdü" şeklindeki ifadesini, Caetani'nin "devenin ayağı sürçtü" şeklinde yorumlamasını onun mucize inkârcısı olduğu şeklinde değerlendirmiştir. Ayrıca Caetani'nin İncil'de yer alan mucizelere inanıp da Hz. Peygamber'in mucizelerine inanmamasını bir çelişki olarak değerlendirmektedir. Halbuki Kuran'da zikredilen Fil Olayı'nda anlatılan da yukarıdaki devenin çökmesine benzer bir olaydır ve mucizedir. Köksal konuyu bu mantıkla ispatlamaya çalışmaktadır. Aynı mantıksal işleyişi Hudeybiye Anlaşması sırasında vuku bulan kurumuş kuyunun suyunun Hz. Peygamber tarafından çoğaltılması olayında da ortaya koymaktadır. (XIII, 237-239)

Halbuki Caetani Müslüman bir bilim adamı değildir ve ondan Müslüman olmadığı halde bir Müslüman gibi inanmasını beklemek doğru da olmaz. İncil'deki mucizelere inanıp bu mucizeye inanmadığı için Caetani'yi yargılamak kanaatimizce yanlıştır. Eğer bu mucizeyi Caetani kabul etse idi, zaten Caetani ile yapılan bu tartışmalara gerek kalmayacaktı.

Kaldı ki Müslüman olan bir bilim adamı da bu rivayeti, rivayetlerin zayıf olduğu veya abartıldığı şeklinde bir yorumla kabullenmeyebilir ve böyle bir kabul onu din dışına itmez. Sonuç olarak bir Müslüman bilim adamının bile yapabileceği yorumdan dolayı Müslüman olmayan birisini suçlamanın uygun olmadığı kanaatindeyiz.

SONUÇ

Bu çalışmamızda, İslâm âlimlerinin oryantalistlere bakışlarındaki bazı problemleri tespit etmeyi amaçladık. Oryantalist çabaların tümünün olumsuz olarak görülemeyeceğini, bunların bir kısmı kötü niyetlerle yazılsa da bir kısmının bizim bilim tarihimiz açısından faydalı eserler olduğunu, bu çalışmalardan bazılarını da zikrederek anlatmaya çalıştık. İslâm dünyasında bu eserlere karşı olan ön yargının yanlışlığını ve gereksizliğini açıkladık.

İslâm Dünyasında bulunan oryantalist çalışmalara karşı ön yargının bir örneği olması açısından, İslâm tarihçisi M. Asım Köksal'ın İtalyan İslâm tarihçisi Caetani'ye verdiği cevapları değerlendirmeye tabi tutarak, buradaki ön yargıları ortaya koyduk. Değişik yönlerden incelediğimiz Asım Köksal'ın çalışmasında bazı yanlışlara, ön yargılara ve İslâmî gayret adına yapılan bir takım yanlış savunmalara da dikkat çektik.

Sonuç olarak anlaşılmaktadır ki; İslâm dünyası Batı'daki oryantalizm kaynaklı çalışmalara karşı ön yargılarını bırakıp bu çalışmaları bilimsel bir süzgeçle inceleyip faydalanmalıdır. Eğer Batı'da yapılan çalışmalara karşı bakış açımızı düzeltebilirsek, onları şartlı bir şekilde değerlendirmesek, ilmî çalışmalarımızın daha bilimsel olacağı ve Batı'daki çalışmalardan daha iyi bir şekilde yararlanabileceğimizi düşünürüz.

“ORTA DOĞU ARAŞTIRMALARI BİRİNCİ DÜNYA KONGRESİ” ve ALMANYA’DA ORYANTALİST ÇALIŞMALAR

Bülent ŞENAY*

I. ORTA DOĞU ARAŞTIRMALARI KONGRESİ

Marife dergisinin bu oryantalist özel sayısı için ancak bu kadar uygun bir zamanlama olabilirdi. Bu yazının, derginin elinizdeki sayısı için yazılmasından kısa bir süre önce, 8-13 Eylül 2002 tarihlerinde Almanya, bir uluslararası kongreye ev sahipliği yaptı. Orta Doğu Araştırmaları Birinci Dünya Kongresi (First World Congress for Middle Eastern Studies - WOCMES), bu tarihler arasında Almanya’da Mainz Üniversitesi’nde, aşağıdaki Enstitüler tarafından ortaklaşa düzenlenerek sonuçlandırıldı:

1. Kuzey Amerika ‘Orta Doğu Araştırmaları’ Birliği (the Middle East Studies Association of North America-MESA)
2. Avrupa ‘Orta Doğu Araştırmaları’ Birliği (European Association for Middle Eastern Studies- EURAMES)
3. Fransız ‘Arap-Müslüman Dünyası’ Araştırmaları Birliği (Association Francaise pour l’Etude du Monde Arabe et Musulman-AFEMAM)
4. İngiliz ‘Orta Doğu Araştırmaları’ Cemiyeti (British Society for Middle East Studies-BRISMES)

800 civarında tebliğin ve 2000’den fazla kişinin katıldığı bu kongrede ele alınan belli başlı panel konularına örnek olarak şunlar verilebilir: İslam hukuku, Hadis, Tefsir, Dinler Tarihi, Orta Doğu’da Hıristiyanlar, Azınlıklar Problemi, İslam Eğitimi, Misyonerlik, Orta Doğu’da Politika ve Dış Politika, Türk Dış Politikası, Türkiye’de Siyasal Yapı, Osmanlı Dönemi’nde Orta Doğu ve Filistin, Orta Doğu’da Kadın Sorunları, Ekonomi, Şehirleşme, Arkeoloji, İsrail ve Çatışma, Su Kaynakları, Tasavvuf, Felsefe, Türk Edebi-

* Yrd.Doç.Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bshanay@hotmail.com

yatı, Orta Doğu'da Sinema ve Edebiyat, Orta Doğu'da Kimlik Problemi ve Modernite, Alevilik, Medya, Demokratikleşme v.b.¹

Panellerden ayrı olarak yayın evlerine ait ve sanatla ilgili sergilerin de yer aldığı (bunlardan birisi de Prof. Ekmeleddin İhsanoğlu tarafından organize edildi), tarih ve kültür ilişkili gezi programlarının düzenlendiği, beş gün süren kongre boyunca, her gün sabahtan akşama kadar yaklaşık altışar panel gerçekleştirilmiş ve her bir panelde üç veya dört tebliğ sunulmuştur. Kongrenin yoğun programını takip edebilmek ve azami faydayı elde edebilmek, ayrıca kendi alanlarındaki akademisyenlerle tanışabilmek için, katılımcılar, kendilerine verilen 100 sayfalık kongre kitapçığını her gün dikkatle inceleyip katılmak istedikleri panelleri ya da dinlemek istedikleri müstakil tebliğleri belirleyerek ertesi günün planını yapmak durumunda kalmışlardır.

Bu yorucu ve yararlı programın aralarına yerleştirilmiş olan konuk bilim adamları ve konuşmacılar da kongreye ayrı birer renk kattılar. İlk günün açılış programında şeref konuğu olarak konuşan Amman Prensi Hassan b. Tallal seçkin bir uluslararası dinleyici topluluğu önünde entelektüel derinliği, uluslararası tecrübeyi ve Müslümanca duyarlılığı birleştiren, nükteyi ihmal etmeyen çarpıcı bir açılış konuşması yapmıştır. Bu konuşmayı muhtelif anekdotlarla da zenginleştiren Hassan b. Tallal, konuşmasında, 11 Eylül olaylarının Batı'da bir anti-İslamist dalga oluşturduğunu hiç de apolojetik/savunmacı olmayan bir üslûpla anlatırken bir anekdotunu nakletmeyi de ihmal etmedi. Kuzey Amerika'da bir uluslararası toplantıda takdimci kendisini kürsüye şöyle davet eder: "His Excellency, Royal Highness Hassan b. LADİN !!" Zihinlerin ön yargılara nasıl esir olabileceğinin basit ama çarpıcı bu örneğini verdiğinde tüm dinleyiciler mesajın netliğini alkışlarlarken, Hassan b. Tallal şunu ekledi: "Zaten farkedene neydi ki? O sunucuya göre Ladin de Tallal da Müslümandı, ikisi de Araptı (What's the difference anyway? Both are Muslims and Arabs!)" Goethe'nin Faust'undan anlamlı bir bölümle bitirdiği konuşmasında, küreselleşme ve dünya barışında dinlerin ve İslam'ın yapıcı rolünün yadsınamayacağını vurgulayan Prens'in bu vezir konuşmasının tüm kongreye rengini verdiği söylenebilir.

Bir başka seçkin konuk da Oryantalizm'in yazarı, Edward Said idi. Said de Orta Doğu Araştırmaları'na katkısından dolayı kendisine verilecek ödül için düzenlenen gecede özgün üslûbu ile yaptığı konuşmasında, Hıristiyanlığa bağlı insanların dahil olduğu çatışmaları ya da terörü anlayabilmek için Kitab-ı Mukaddes'in açılıp bakılmadığını, o halde Müslümanlar ve terör ilişkisi kurmak adına İslam'da cihad ya da Kur'an'da başka bir konuyu araştırmanın da o ölçüde anlamsız bir yaklaşım olacağını, bugün İslam coğrafyasında olanların küresel politikalar ve ekonomi ile yakından ilgili olup, çözümünün de orada aranması gerektiğini vurguladı. Ödül gecesinde ayrıca Filistinli çocuklar için de bir yardım kampanyası düzenlendi. Kongrenin birinci gününde prensin açılış konuşmasından sonraki çay arasında yaptığımız kısa sohbette, küreselleşme söylemleri ve medyatik-politik 'terör ve İslam' ilişkilendirmesi karşısında Müslümanların, küreselleşmeye yönelik sistematik eleştirel bir bakış açısı yerine anlamsız bir 'savunmacı' tepkisellik içerisinde olduklarını vurguladı.

Kongrenin önde gelen davetlilerinden birisi de 80 yaşını aşmış olmasına rağmen son derece berrak bir zihin ve müktesebât ile hayatını Bonn'da sürdüren Profesör Annemaria Schimmel idi. Schimmel, yaşına rağmen bir saat süreyle ayakta yaptığı

¹ Bazı panel başlıkları için makalenin sonuna bakınız.

'pınar' akıcılığındaki konuşmasında, Batı'da tasavvufun nasıl algılandığını örneklerle açıklayıp, bu algılamadaki bazı yanlışlıklara işaret ederken, tasavvuf tarihinden de zengin örnekler aktardı. Hiçbir yazılı metne bakmadan sürdürdüğü bir saatlik 'mutasavvifâne' konuşmasını, karşısındaki Amerika'dan Almanya'ya, Romanya'dan Japonya'ya kadar çok farklı ülkelerden dinleyici topluluğuna bir 'uyarı' ile tamamladı: " Tasavvuf, bir yeni çağ hareketi ya da herhangi bir ezoterik hareket veya her dinin özünde bulunan ve 'mistik' denilen o boyutun bir başka adı değildir. Tarihsel etkileşimler yadsınamaz ancak, tasavvuf tamamen İslâmî bir olgudur. Kaynağı, İslâm inançları ve mâneviyatıdır." Bu sözlerle bitirdiği mümtaz konuşmasından sonra fırsat bulduğumuz kısa sohbetimizi bitirirken *'Türkiye'deki tüm can dostlarına kalbî selamlarını'* göndermeyi de ihmal etmemiştii.

Kongreye Türkiye'den de katılım vardı. Kongrede İlahiyat alanında Dinler Tarihi, İslam Hukuku, İslam Felsefesi ve Din Eğitimi bilim dallarında tebliğ sunulmuştur:

- Yrd.Doç.Dr. Murteza Bedir (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – İslam Hukuku): *"Reason and Revelation: A Fifth-Century Muslim View on the Relations of Aql and Naql"*
- Yrd.Doç.Dr. Ö. Mahir Alper (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Din Felsefesi): *"Avicenna's Argument for the Existence of God: Was he really influenced by the Mutakallimun?"*
- Yrd.Doç.Dr. Rahim Acar (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – İslam Felsefesi): *"Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars"*
- Yrd.Doç.Dr. Muammer İskenderoğlu (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi): *"Fakhr al-Din al-Razi on the Nature and Immortality of Human Soul"*
- Yrd.Doç.Dr. Recep Kaymakcan (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Din Eğitimi): *"The Perception of Christianity in Textbooks in Modern Turkey"*
- Arş.Gör. Atilla Arkan (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi): *"Ibn Rushd on the Immortality of the Soul"*
- Yrd.Doç.Dr. Bülent Şenay (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Dinler Tarihi) *"The Academic Study of Religion in Turkish Universities: Historicism and Contextualism through Interrupting Identities"*

Türkiye'den gelen İlahiyat alanı dışındaki katılımcılar genellikle Türk Dış Politikası, Orta Doğu, Türk Edebiyatı v.b. konularda tebliğ sunmuşlardır. Sunulan tebliğlere örnek olarak aşağıdaki seçme liste verilebilir:

- Bedriye Poyraz (Ankara Üniversitesi) *"The Reflection of Turkey-Israel Relations in Turkish News Media in the Framework of Globalisation and Regionalisation"*
- Recep Boztemur (ODTÜ) *"History's Teachings: Turkish-Israeli Relations in the Polarizing Middle Eastern Politics"*
- Nüket Esen (Boğaziçi Üniversitesi) *"An Ottoman Gaze on the Western Novel: Ahmet Mithat's Ahbar-ı Asara Tamim-i Enzar"*
- Özlem Sandıkçı (Bilkent Üniversitesi): *"Fashionable Yet Faithful: Fashion and Islamist Women in Turkey"*
- Bülent Özdemir (Balıkesir Üniversitesi): *"The 19th Century European Travellers' Accounts as the Shared or Comparative Sources in Writing Ottoman History"*
- Burhanettin Duran (Sakarya Üniversitesi): *"Islamic Discourse of Civilization in Turkey: An Example of Re-Imaging the West"*

- Barış Kılıçbay (Gazi Üniversitesi): "The Shifting Meanings of the Islamic Veiling in Turkey"

Bu örneklerde görülebileceği üzere çeşitli uzmanlık alanlarında tebliğlerin sunulduğu kongre, dünyanın farklı ülkelerinden akademisyenlerin birbirleriyle tanışmaları ve görüş-bilgi alışverişinde bulunmaları bakımından da yararlı olmuştur.

Paneller dışında programın bir parçası olarak yapılan etkinliklerden birisi de, Mainz Katedrali'ndeki 'Dünya Barışı İçin Dua' toplantısıydı. Kongre haftasının ortasında 11 Eylül günü, '11 Eylül'ün' yıldönümü anısına düzenlenen bir 'Dünya Barışı İçin Dinler Arası Dua' toplantısı yapıldı. Programda toplantıya katılacağı açıklanan Almanya'daki Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman din temsilcilerinden Yahudi temsilcinin Katedral'deki bu toplantıya katılmadığı dikkat çekti. Gönderdiği, dinleyenlerde gerginlik hissi yarattığı söylenebilecek içerikli yazısı, kongre başkanı Prof. Günter Mayer tarafından okundu. Bu yazısında Yahudilerin tüm dünyayı 'İslam fundamentalizm'i konusunda 11 Eylül olmadan çok önce uyardıklarını ancak dünyanın 'İslamî terörü' kabul etmek için 11 Eylül'ü beklemesi gerektiğini anlatıyordu. Filistin'de yaşlı, kadın ve çocukların her gün sistematik bir şekilde yaşam umutlarının söndürüldüğü bir zamanda, bir Yahudi din temsilcisinin bir 'barış duası' toplantısına gönderdiği bu mesaj belki de dikkatleri kendi dünyasının teröründen uzaklaştırmak çabasının bir ürünü olarak 'hoş' görülmeliydi. Edward Said'in bu 'İslam terörü' söyleminin bir anti-İslamizm propagandası olduğunu vurguladığı konuşması ise, aynı günün akşamında gerçeklere tercüman olacaktı. Katedral'in içinde cemaate ve sıralara göz atıldığında, Müslüman erkek ve başörtülü Müslüman kadınların bu toplantıda Hıristiyan cemaatin arasında saygı, özen ve sabırla oturarak âyini izlemelerinin Alman medyasının dikkatinden kaçmadığı kolayca fark edilebiliyordu.

Gutenberg'in matbaayı ilk kez kullandığı ve Kitab-ı Mukaddes'in ilk matbu nüshalarının Gutenberg Müzesi'nde ziyaretçilere sergilendiği Mainz şehrindeki bu uluslararası kongrenin bir başka yararı da, Alman üniversitelerinde oryantalist çalışmaların hâlâ varlığını sürdürdüğünün fark edilmesine vesile olmasıdır.

II. ALMANYA'DA ORYANTALİST ÇALIŞMALAR²

Almanya'da oryantalist çalışmalar, muhtelif üniversitelerde *Orientalistic Institute* gibi isimlerle faaliyet gösteren bölümlerde yapılmakta, buralarda lisans ve lisansüstü düzeyde araştırmalar sürdürülmektedir.

Almanya'da kurumsal düzeyde oryantalist çalışmaların, 1845'te Alman Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nün (*the Deutsche Morgenländische Gesellschaft-DMG-German Oriental Society*) kuruluşu ile başladığı söylenebilir.

Ancak daha öncesine bakıldığında, 1477'de Eberhard Karls Üniversitesi'nin kurulmasından kısa süre sonra, burada bir Şark Dilleri Ve Kültürleri Bölümü oluşturuldu. Fakat bu bölüm Hıristiyan Teolojisi Bölümü'nün bir yan disipliniydi. Oryantalist çalışmalarda müstakil bir gelişme, Tübingen Üniversitesi Şark Enstitüsü'nün kurulmasıydı. 1521'den itibaren üniversitede İbrânice yanında Arabiyât çalışmaları da yapılmıştır.

² Almanya'da Oryantalist çalışmalarla ilgili burada aktarılan bilgilerin bir kısmı, Bamberg Üniversitesi'nden Bert G. Fragner'in 27 Eylül 2000 tarihinde Tokyo Üniversitesi Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde verdiği tebliğden, Hermann Horstkotte'in Goethe-Institute Inter Nationes'in Web sayfasındaki bu konuda bir makalesinden, ve Beirut Orient-Institute'un bir yayınından alınmıştır.

Alman kültür tarihinde, Şark'a ilginin en seçkin ifadesinin Johann Wolfgang von Goethe'nin (1749-1832) *Doğu-Batı Divanı* adlı eserinde ortaya çıktığı kabul edilir. Jena Üniversitesi rektörlüğü yaptığı zaman 'Orta Doğu Araştırmaları' üzerine bir akademik kürsü kurulması gerektiğini de savunduğu nakledilir. Aynı yıllarda Jena Üniversitesi'nde George Wilhelm Lersbach (Jena profesörü, 1812-16) Süryâni dili ve kültürü profesörü olarak Goethe'nin bu düşüncesine destek vermektedir.

Tübingen'de Christian Friedrich Schnurrer'in 1775'te Şark dilleri profesörü olması ile, İlahiyat çalışmalarından bağımsız bir oryantalist çalışmalar geleneğinin ortaya çıktığı kabul edilmiştir. Hemen sonra 1872'den 1889'a kadar Albert Socin bu kürsüde çalışmış, onun Arap grameri üzerine çalışmaları, Carl Brockelmann'ın çalışmalarının temelini oluşturmuştur. Bu kürsüde çalışan önemli isimlerden birisi de orada 1921'den 1951'e kadar bulunan Enno Littmann olmuştur. Onun halefi Rudi Paret olmuştur ki, Paret'in Kur'ân-ı Kerîm'in tercümesi ve tefsiri ile ilgili çalışmaları Alman oryantalist geleneğine önemli bir katkı olarak kabul edilir.

1963'te yine Tübingen'de ikinci bir kürsü, Hıristiyan Şark Kültürleri Ve Dilleri Kürsüsü adıyla kurulmuştur. Bu süreçte Rudi Paret'in yerini, 1968'te Profesör Josef van Ess almış, ve 1999'da ordinaryüs profesör olana kadar bu kürsüyü yönetmiştir. Ess'in İslam'ın ilk dönemlerine dair çalışmaları bilinmektedir. Özellikle, "İkinci ve Üçüncü Hicrî Yıllarda Kelâm ve Toplum" adlı 6 ciltlik eseri dikkat çekicidir. Bugün Tübingen'de Ess'in yerini, 2000 yılı yazından itibaren Profesör Lutz Richter-Bernburg doldurmaktadır. Tübingen Üniversitesi, şarkiyat ve İslamiyat çalışmaları alanlarında önemini kaybetmemiştir.

Hochschulrektorenkonferenz (HRK) yani *Alman Üniversiteler ve Yüksek Öğretim Kurumları Birliği*'ne göre, günümüzde Bamberg, Bayreuth, Berlin-Humboldt, Bonn, Erlangen Nuremberg, Frankfurt-am-Main (Prof. Fuat Sezgin, burada İslamî Tabîî Bilimler Enstitüsü'nde görev yapmaktadır), Freiburg, Giessen, Halle-Wittenberg, Hamburg, Heidelberg, Jena, Cologne, Mainz, ve Münster üniversitelerinde şarkiyat kürsüleri ya da enstitüleri bulunmaktadır.

ALMAN ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ VE İSTANBUL'DA BİR 'ORIENT-İNSTITUTE'

1845'te kurulduğunu belirttiğimiz Alman Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nün *Deutsche Morgenländische Gesellschaft* (DMG) 1847'den beri yayınlanmakta olan bir dergisi vardır. Bu enstitü, hâlen Almanya'da yapılmakta olan tüm şarkiyat çalışmalarını da kataloglamaktadır.

Alman Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü, o zamanki başkanı Hans Wehr'in gözetiminde, 1961'de Beyrut'ta bir *Orient Institute*'un Orta Doğu'yla ilgili sosyal ve beşerî bilimler araştırmalarının yerinde gerçekleştirilebilmesi amacıyla kuruluşunu sağlamıştır. Hans Wehr'in³ ve kuruluşundan 1963'e kadar Beyrut'taki bu enstitünün ilk başkanı olan Robert Roemer'in Alman hükûmetini iknâ çabaları sonunda, Alman İçişleri Bakanlığı ile Araştırma ve Teknoloji Bakanlığı siyâsî ve mâlî olarak *Orient Institute*'u desteklemeyi kabul etmişlerdir. 1975'te Lübnan'da başlayan iç savaşın yıllarca sürmesi, nihayet 1987'de Alman Dışişleri Bakanlığının Lübnan'daki tüm Alman vatandaşlarının ülkeyi terk etmesini istemesi üzerine, Beyrut'taki *the Orient-Institut* de o zamanki baş-

³ Hans Wehr 1961'de.

kanları Anton Heinen'in uzun zamandan beri yer bulmak için yaptığı araştırmalar sonucunda, İstanbul'a taşınma kararı alır. 1987 ortalarında Cihangir'de Susam Sokak'taki adresine yerleşir. Artık İstanbul'da bir Alman Orient Institute yani Alman Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü vardır ve hem Osmanlı hem de modern Türkiye ve Türkiye'de İslam üzerine araştırmalarla ilgilenmeye de başlayacaktır. Bu yer, Alman Arkeoloji Enstitüsü'ne, Alman Goethe Enstitüsü'ne ve Alman Büyükelçiliği'ne yakındır. Orient Enstitüsü'nün bulunduğu Cihangir'den *Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü* (IFEA) ve ona bağlı *Orta Asya ve Kafkasya Dokümantasyon Merkezi* (OAC), *Hollanda Arkeoloji Enstitüsü* gibi, yabancı kültür ve araştırma enstitülerinin pek çoğu, yürüyüş mesafesindedir. İstanbul'un ünlü sahaflar çarşısından da buraya kolayca ulaşılabilir.

Beyrut'tan getirilen ve sonradan eklenenlerle beraber günümüzde Alman Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nün 20.000 ciltlik bir kütüphanesi ve zengin bir dergi koleksiyonu bulunmaktadır. Kurulduğu tarihten itibaren Osmanlı, Türk ve Arap dili, edebiyatı, kültürü, ve tarihi üzerine çalışan araştırmacılara burs vermiş olan enstitüde şu anda çalışan araştırmacılar, Claus Schönig (since 2001), Börte Sagaster (since 1999) ve Astrid Menz (since 1999)dir. 1992'de Beyrut'taki Orient Institute yeniden canlandırılmış ve Orta Doğu çalışmalarına devam etmiştir. Sadece Beyrut'taki kütüphanesinde 120.000 cilt eser bulunmaktadır. İstanbul-Orient Institute, Tarih Vakfı, Boğaziçi Üniversitesi ve Marmara Üniversitesi ile muhtelif araştırma konularında ortak etkinlikler düzenlemiştir.

İlginç sayılabilecek bir detay, Almanya'daki bu en önemli Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nün sadece Orta Doğu değil, Orta Asya ile de ilgili araştırmalarının finansmanında, Alman hükümetinin yanısıra iki Alman ekonomi devinin, yani *Volkswagen* ve *Fritz Thyssen* Vakıfları'nın önemli rol üstlenmekte oluşudur. Enstitü, arkasındaki bu geniş destekle, Arap, Türk, İran, ve Sami dilleri ve kültürleri üzerine olduğu kadar, İslâmî ilimler, Hıristiyan Şark ve İslâm arkeolojisi üzerine araştırma projeleri yürütmektedir.

Batı üniversitelerinde, özellikle Alman üniversite kürsülerinde ve enstitülerinde şarkiyat çalışmalarının esasen uzman akademisyenlerin varlığına bağlı olageldiği bilinmektedir. Bu insanların yetişmeleri için her türlü finansal ve organizasyonel desteğin kendilerine yapıldığı da bilinmektedir. *Orient-Institute*'un doğrudan Alman Araştırma Bakanlığı'ndan da destek aldığı bilinmektedir. 'Bilgi üreten' çalışmaların sonuçlarından da o ülkede bizzat devletin yararlandığı dikkate alınır, din ve medeniyet alanlarında yapılan çalışmaların Batı üniversitelerinde ne kadar önemsendiği ve desteklendiği tekrar ortaya çıkacaktır. Öte yandan, İngiliz ve Fransız şarkiyat çalışmaları ile Alman şarkiyat çalışmaları arasında bir fark olup olmadığı araştırıldığında, Alman şarkiyat araştırmalarının en azından açıkça kolonyalist hedefler taşımamış olmasıdır. Edward Said'in *Oryantalism* çalışmasının temelindeki Foucaultian 'güç ve bilgi' (power and knowledge) tartışması açısından bakıldığında, Alman şarkiyat araştırmalarında bilginin sömürgeci bir iktidar arayışına dönüştüğünü söylemek çok kolay olmayabilir.

Ek:

Bazı panel başlıklarından şu örnekler verilebilir:

- Islamic Law in a Comparative Perspective
- Hadith Criticism and the Virtual Hadith Academy
- Writing History: Case Studies
- Islamic Education and Exegetic Practice
- Middle Eastern Christians in Past and Present

- The Muslim-Christian Dialogue
- The Question of Jerusalem
- Environment
- Islamic Education in the Soviet Union and the CIS
- Ottoman Bilad al-Sham
- Charity (Sadaqa), Charitable Institutions and Pious Endowments (Awqaf) in Medieval and Ottoman Islam
- New Approaches to Turkish Literature
- Modern and Contemporary Art in the Mediterranean Islamic World
- Taking Islamist Debates and Discourses Seriously: New Avenues in Research and Collection
- Poverty and Poverty Alleviation in Palestine
- Modern Islam and the Naqshbandi-Mujaddidi Sufi Order
- Sufi Saints and Non-Sufi Saints: Sacredness, Symbolism, and Solidarity
- Results of Contemporary Research on the Qur'an: The Question of a Historico-Critical Text of the Qur'an
- Early Islamic Texts, Their Analysis and Re-Interpretation in the 21st Century
- Democratization and Sectarianism in the Middle East
- Multi-Dimensional Approaches to Shi'i Studies
- Migration in the Middle East
- Security Politics in the Middle East
- Muslim Identities and Locally Embedded Islam
- Alevism
- Avicenna: Avicenna on Metaphysics and Theology
- Gender Studies: Women in Modernity
- Construction of Gender through Cultural Texts and Performances
- Women in Arab Societies
- Performance in the Middle East: Music and Theatre
- Urban Texture and Architecture in Past and Present
- Media and Intellectuals after September 11
- Cinema, Media and the Middle East
- The Bible on the Web
- Historical Missions to the Middle East

“GÜNCELLİĞİNİ YİTİRMİŞ BİR ORYANTALİZMDEN GLOBAL SOSYOLOJİYE GEÇİŞ İMKANI”

Ejder OKUMUŞ*

Edward Said'in meşhur *Oryantalizm*"inde¹ ele alındığı biçimiyle oryantalizm, üç farklı ve fakat birbirlerini tamamlayıcı anlamda kullanılmaktadır: Öncelikle *Orient* (Doğu) araştırmalarını, yani oryantal toplum ve kültürlerin araştırılmasıyla ilgilenen Batılı üniversitelere özgü, bir kurum, disiplin ve faaliyetler setini tanımlayan akademik çalışmalar; ikinci olarak *Orient* denilen şey ile *Occident* (Batı) denilen şey arasında köklü bir ayırım oluşturan özel bir epistemoloji ve ontolojiye dayalı bir düşünce biçimi ve son olarak tasvir etmek ve denetlemek amaçlı, Doğu ile uğraşacak tüzel bir kurumlaşma.

Esesan Batı-Doğu ilişkileri etrafında bir tanım yapmak gerekirse; "Oryantalizm, Doğu'yu işaretleyerek Batı'yı (işaretlenmemiş) merkez haline getiren bir "ötekileştirme" işlemidir."²

O halde oryantalizmin, temelde Batı merkezli bakışla "biz" ve "onlar" düalizmine dayandığı söylenebilir.

Bu çalışmada, Bryan S. Turner'in *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*³ başlıklı yapıtının oryantalizmle ilgili kısımları etrafında, Edward Said'in verdiği bütün bu anlamları içerecek biçimde, oryantalist söylemin sosyolojideki izdüşümlerinden örnekler getirerek, "güncelliğini yitirmiş bir oryantalizmden global sosyolojiye geçiş imkânı"nın olup olmadığının anlaşılmasına katkıda bulunmak amaçlanmaktadır. Bu amaç ile Said'in vurguladığı gibi, hayali bir Doğu-Batı ayırımına dayalı oryantalist söylemin yerine oryantalizmin mirasçısı olup aynı ayırma dayalı söylem tutturana klasik Batılı ve Batıcı sosyoloji değil de, böyle Batı üstünlüğüne dayalı bir ayırımı yadsıyan ve her bir toplumun veya bölgenin yerel durumlarını dikkate alacak bir esnekliğe sahip küresel

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ejderokumus@hotmail.com

¹ Edward Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, Çev. Nezih Uzel, Pınar Yay., İstanbul 1982.

² M. Mutman, "Şarkiyatçılık/Oryantalizm", *Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yay., İstanbul 2002, s. 191.

³ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay., İstanbul 2002.

bir sosyolojinin mümkün olup olmadığı sorusunun cevaplandırılmasına *yol açmaya* çalışılmaktadır.

Aslına bakılırsa genelde sosyal bilimlerin, özelde ise sosyolojinin oryantalist söylemin miras(çısı) olduğunu söylemeyi haklı çıkaracak durumlar söz konusudur. "Bugün oryantalizm, ideolojik olduğu gerekçesi ile ya da sömürgecilikle ilişkili görülüp eleştirilirken, oryantalizmdeki hakim şablonlar sosyal bilimlerde rahatlıkla ve yaygın bir biçimde kullanılabilir. Oryantalizme hakim olan temel zihniyet ve düşünce biçimi, günümüz sosyal bilimlerinde tartışılmakta olan modernleşme, az gelişmişlik, bağımlılık gibi pek çok kuramda da varlığını sürdürmektedir. Sosyal bilimler alanında "bilimsellik" zırhı ile gizlenen bu kuramlar, Batı dışı toplumlara, sorunlarının tek geçerli çözümü olarak sunuluyor."⁴

Oryantalist teriminin 1973'te Paris'te yapılan "29. Uluslararası Oryantalistler Kongresi"nde resmen kaldırılması ve yerine "Kuzey Afrika ve Asya Konulu Uluslararası Beşerî Bilimler Kongresi" isminin konulması⁵ dahi, sosyal bilimlerin oryantalizmin mirası olarak karşımıza çıkabileceğinin bir bakıma ifadesi olmaktadır.

Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm'de Marks ve Oryantalizmin Sonu*⁶ isimle yayımladığı kitabıyla bağlantılı olarak demektedir ki, "Benim çalışmamın eleştirel özü ise, Marx'ın da Orient'i, statükoculuk, sosyal değişim eksikliği, modernleşmeden yoksunluk ve bir sivil toplumun yokluğu ile karakterize edilen bütüncül bir sistem olarak görmeyi içeren Batı mirasını büyük ölçüde paylaştığını göstermekti. Bu eleştirel noktadan bakıldığında, hem Marx hem de Weber'in Batı'nın Doğu analizi kalıplarının dışına çıkmadığı görülebilmektedir. Asya tipi üretim biçimine ilişkin Marksist nosyon ve Weber'in patrimoniyalizm (Hanedancılık) kavramı, ortak varsayımları paylaşmaktadır." Bu bize, sosyal bilimlerde oryantalist mirasın varlığına işaret etmektedir.⁷

Turner, benzer hususları, *Max Weber ve İslam*⁸ adlı eserinde de ele alıp tartışmaktadır.

Gerçekten de Marx ve Engels tarafından Doğulu toplumları incelemek üzere kavramlaştırılan Asya tipi üretim tarzı, oryantalist yaklaşımın temel karakteristiklerinden birini ortaya koymaktadır. Bu ve benzeri yaklaşımlar, Marx'ın Doğu toplumları hakkındaki görüşlerinin, kapitalizmi ve onun toplumsal ve ekonomik kökenlerini meydana çıkarmak için kullandığı tarihsel materyalist yöntemin nesnelliğine zıt bir biçimde, Avrupa-merkezli geliştirildiğini göstermektedir.⁹

Yukarıdaki düşünceleri destekler mahiyette, Karl Marx ve Engels'in İslâm toplumları hakkındaki olumsuz söylemleri ve bu toplumlar üzerindeki Batı sömürgeciliğini, örneğin İngilizlerin Hindistan sömürgeciliğini ve Fransızların Cezayir sömürgeciliğini kendi öngörülerinin gerçekleşmesi açısından olumlu bir gelişme olarak görmeleri,¹⁰ oryantalist söylemin etkisiyle veya oryantalist zihniyetle izah edilebilecek bir şey olsa gerektir.

⁴ Yücel Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, Yöneliş Yay., İstanbul 2002, s. 10.

⁵ Bernard Lewis, "The Question of Orientalism", *New York Review of Books*, 24 Haziran 1982, s. 50'den Y. Bulut, *a.g.e.*, s. 13.

⁶ Bryan S. Turner, *Marks ve Oryantalizmin Sonu*, Çev. H. Çağatay Keskinok, Kaynak Yay., İstanbul 1985.

⁷ B. S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s. 20.

⁸ B. S. Turner, *Max Weber ve İslam*, Çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991.

⁹ Bkz. Recep Boztemur, "Marx, Doğu Sorunu ve Oryantalizm", *Doğu Batı*, Yıl: 5 Sayı: 20, Ağustos-Eylül-Ekim/1 2002, ss. 135-150.

¹⁰ Bkz. B. S. Turner, *Marks ve Oryantalizmin Sonu*, Çev. H. Çağatay Keskinok, Kaynak Yay., İstanbul 1985.

Bir sosyolog olarak Max Weber'in İslam toplumuna bakışı da, Orta Doğu'ya ilişkin oryantalist zihniyeti oluşturan tarihsel, ekonomik, dinsel ve sosyolojik bütün çözümlerinin geniş bir toplamı olarak değerlendirilmeye çok müsaittir. Weber'in oryantalizmi, Batı kapitalizminin doğuşunu bir dizi kültürler arası, dinler arası veya medeniyetler arası karşılaştırmalar bağlamında, yani kültür sosyolojisi, din sosyolojisi ve medeniyetler sosyolojisi çerçevesinde açıklama çabasından kaynaklanmaktadır. Weber, bu karşılaştırmaları yapabilmek için Batı'nın feodal ekonomileri ile Doğu'nun patrimonyal ekonomileri arasındaki temel ayrımı kullanmaktadır. Ne yazık ki Weber, söz konusu İslam patrimonyalizmi incelemesini içselci gelişme yorumlamalarının ham maddesini oluşturmuş ek iki bileşenle –İslâmî ahlâk felsefesi ve girişimci kent burjuvazisinin yokluğu ile- çakıştırılmaktadır. Weber'in İslâm'ın kişilik üzerinde dinamik ve çileci isteklerinin bulunmadığı ve bu dünyanın kabullenilmesini olumlu yönde desteklediği biçimindeki tezi inandırıcı görünmemektedir. Weber'in Kutsal Yasa'nın, ticari gelişmeyi, ticaretin ve tefeci sermayenin rasyonelleşmesini engelleme yollarına ilişkin diğer gözlemleri de aynı ölçüde problemlidir. Ancak Weber'in İslam kültürü hakkında ileri sürdüğü sınırlı görüşlerinin zaafları, sonraki akademisyenleri, Protestan ahlâkının değişik Müslüman toplumlardaki benzeşimlerini tespit etme girişimlerinden alıkoymamıştır.¹¹

Bu genel işaretlemelerden sonra oryantalizmin sosyolojideki izdüşümlerinden öne çıkan bazı noktalar zikredilerek konunun açılması faydalı olabilir.

Sosyolojinin oryantalist söyleminde, asıl kalkış noktası, iki farklı toplum tipi olduğu tezidir. Buna göre Batı toplumları, Doğu toplumlarından farklı özelliklere sahiptirler. Geleneksel oryantalizm de, modern tarihin başlangıcından günümüze kadar geçen süre içinde, yabancı bir dünyayı ele alan düşünce sistemi olarak, farklılıklar üzerine kurulmuş bütün diğer bilim dalları gibi insan düşüncesini Doğu ve Batı diye iki bölüm içinde kanalize etmiştir. Bu eğilim, oryantalizmin özü, teorisi ve pratiğidir.¹² Söz konusu farklılık, oryantalizmin çok büyük bir alanını oluşturan İslam'a ilişkin boyutu bağlamında Hristiyan toplumların İslam toplumlarından üstün özellikler taşıdığı biçiminde ortaya konulan, yani Batı'nın üstünlüğünü vurgulayan bir farklılık olarak kabul edilmiştir.

Bu bağlamda denilebilir ki "Weber'in İslam toplumuyla ilgili görüşünün merkezinde, özellikle hukuk, bilim ve sanayi alanında olmak üzere, Batı toplumunun rasyonel ve sistematik karakteri ile, Doğulu uygarlıkların, özellikle de İslam uygarlığının, keyfi, istikrarsız siyasi ve ekonomik koşulları arasında bir karşıtlık vardı. Bu karşılaştırmayı yaparken Weber, 19. yüzyıl siyasal kuramcıları, filozofları ve klasik iktisatçıları arasında ortak olan Doğu-Batı farklılıkları görüşünü tekrarlamış, aynı zamanda da özenle işlemiştir."¹³ Esasen Marx'ta da aynı şeyi görmek mümkündür.

Mezkur farklılık ve ayırım temelinde oryantalizm,¹⁴ Doğu ve İslam'ı şu şekilde görür: "Güçlü bir düşman, yakın doğunun ürettiği sapkın ve egzotik bir yapı, yarı duşman ve içine dönük bir kitle, yeniden yapılanmayı becerememiş bir medeniyet ve

¹¹ Necdet Subaşı, "Oryantalist Söylemin Sosyolojisi", *Kutsanmış Görüntüler*, (Necdet Subaşı), Nehir Yay., İstanbul 1999, ss. 97-98.

¹² E. Said, *Oryantalizm*, s. 84.

¹³ B. S. Turner, *Max Weber ve İslam*, s. 27.

¹⁴ Gordon E. Pruet, "'İslam' ve Oryantalizm", *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, (Ed. Asaf Hüseyin vd.), 2. bs., İnsan Yay., İstanbul ty., s. 61.

modern çağa fanatik, hatta intiharvarı bir tepki." Bu bakış açısının klasik sosyolojide de hemen hemen var olduğunu söylemek mümkündür.

Oryantalist sosyolojik söylemin bu farklılıkla ilintili olarak önemli bir yönü, İslam toplumlarında bağımsız şehirlerin, özerk burjuva sınıfının, rasyonel bürokrasinin, yasal sorumluluğun, özel mülkiyet ve burjuva hukuk kültürünü kapsayan haklar mecmuasının ve bunlarla bağlantılı olarak sivil toplumun olmayışı üzerine vurgudur.

Bu konu etrafında Turner demektedir ki: "Eğer Hristiyan teolojinin arkasındaki temel konu, Hristiyan vahyinin, İslam'a kıyasla, eşsiz oluşu idiyse, karşılaştırmalı sosyolojinin ardında yatan ana sorun Doğu'nun isnad edilen durgunluğuna karşın, Batı'nın eşsizliği olmuştur. Eski eserlerimin birinde, sosyolojinin, İslam toplumlarında kapitalizmin yer almamasını, İslâm'ı bir sosyal ve tarihî boşluklar dizisi olarak kavramsallaştırarak açıklamaya teşebbüs ettiğini söylemişim. Batı sosyolojisi karakteristik olarak, İslâm toplumunun, Batı feodalizminin güçlü hakimiyetini sonunda yıkan burjuva toplumunun özerk kurumlarından yoksun olması olduğunu iddia eder. Bu görüşe göre, Müslüman toplumu bağımsız şehirler, özerk burjuva sınıfı, rasyonel bürokrasi, yasal sorumluluk, kişisel mülkiyet ve burjuva hukuk kültürünü kapsayan haklar demetinden yoksundu. Bu kurumsal ve kültürel elementler olmadan, İslâm medeniyetinde pre-kapitalist geleneğin öldürücü gücüne meydan okuyacak hiçbir şey olamazdı. Asya toplumuna ilişkin oryantalist bakış açısı, şu nosyonla özetlenebilir; Doğu dünyasının sosyal yapısı, bir sivil toplumdan yoksunlukla, yani kişiler ve devlet arasında aracılık yapan kurumlar ağının yokluğuyla karakterize edilebilir. Kişilerin sürekli olarak, despotun keyfî kurallarına maruz kaldığı oryantal despotizm için ortamı oluşturan, bu sosyal yoksunluktu. Sivil toplumun yokluğu, aynı zamanda hem Avrupa dışında kapitalist ekonomik gelişimin başarısızlığını, hem de siyasetin demokrasinin yokluğunu açıklamaktadır."¹⁵

Oryantalist bakış açısında gerçekten de en çok vurgulanan hususların başında belki de Doğu'nun despotik yönü ve sivil toplum yoksunluğu gelir. Doğu Despotizmi, Batı'nın Doğu hakkındaki söyleminde hakim bir anlayıştır. Batı, Osmanlı Devleti'ni canlandıran bir imge olarak da Doğu Despotizmi savını bolca kullanmıştır.¹⁶ Aynı savı, Doğu ve İslam toplumları için Weber ve Marx başta olmak üzere bir çok Batılı sosyolog da kullanmıştır.

Oryantal despotizm söylemini ve durağan Doğu nitelemesini destekler mahiyette oryantalistik mozayik toplum bakışı da, oryantalizmin ve oryantalizmden menkul sosyolojinin Doğu yorumlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakışta İslam toplumu, sosyal gruplar mozayikinden oluşmuş bir yapı arz etmektedir. Bu haliyle Doğu ve İslam toplumu, kendi içinde "birleşik" bir farklı gruplar birlikteliğine sahip bulunup, bu toplumda muhalefetin çıkması da güç veya muhal olmaktadır. Toplumsal yapının mozayik çeşitliliği, toplumu bölüp bütünlenmiş ve düzenli bir muhalefet korkusu olmaksızın yönetebilen keyfi despot hükümrana tabii bir ortam sağlamaktadır.

Görüldüğü gibi mozayik İslam toplumu modelinin, diğer oryantalist bakış açılarını gibi ikna edici olmaktan uzak olduğu ortadadır.¹⁷

¹⁵ B. S. Turner, Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm, ss. 46-47.

¹⁶ Şerif Mardin, "Oryantalizmin Hasıraltı Ettiği", *Doğu Batı*, Yıl: 5, Sayı: 20, Ağustos-Eylül-Ekim/1 2002, ss. 113-114.

¹⁷ Bkz. N. Subaşı, "a.g.m.", ss. 94-97.

Turner'e göre "İslâm'da bir sivil toplumun yokluğu konusundaki oryantalist söylem, Batı'daki politik özgürlüğün durumu hakkındaki temel politik endişelerin bir yansımasıydı. Bu anlamda oryantalizmin sorunu Orient değil Occident idi. Daha sonra bu sorunlar ve endişeler Orient'e transfer edildi. Böylece Orient, Doğu'nun bir temsilcisi değil, Batı'nın bir karikatürü haline geldi. Oryantal despotizm, sadece Batılı monarşinin yüce buyruğuydu. Bu nedenle çağdaş oryantalizmin krizleri ve çelişkileri, Batı toplumunun, global bağlama transfer edilmiş, süregelen krizlerinin bir parçasıdır."¹⁸

Sosyolojinin oryantalistik yönlerine ilişkin örneklerden bir diğeri, yukarıdaki cümlelerle ilişkili olarak Doğu'nun ve İslam toplumunun toplumsal değişime kapalı, yani durağan oluşudur. Klasik sosyolojik perspektifte, oryantalizmin bakışına paralel olacak biçimde, Doğu statik –ve tabiatıyla tembel- bir toplumsallık arz eder.

Bir başka örnek cinsellik ve tensellik temelinde kendini göstermektedir. Oryantalizmin cinsellik ve tensellik teması, Max Weber sosyolojisinde de ileri sürülmektedir. Weber, karşılaştırmalı din sosyolojisinde "İslâm'ın tenselliğinin, Protestan ruhbanlığının lüksün reddi ve asketik talepleriyle karşılaştırıldığı global bir asketizm kuramı geliştirdi. Duyguların rasyonel disiplini, kapitalizmin doğuşu için gerekli zemini oluşturmuştu. Zira inkar, ekonomik biriktirmenin psikolojik kökünü oluşturuyordu. Orient'in tenselliği, bu tür disiplinleri hükümsüz bıraktı ve geleneksel ekonomiden serbest piyasa şartlarının hakim olduğu bir topluma geçiş imkânını ortadan kaldırdı. (...)"

Oryantal toplumun oryantalist yapısının önemli bileşeklerinden biri olan rasyonalite kuramı, "Weber sosyolojisindeki asketizm argümanı ile yakından ilişkilidir. Weber sosyolojisinde rasyonalizasyon kuramı, Batı'ya has bir kültürel değişim süreci olarak, aslında Weber'in sosyolojik perspektifinin tümünün tabanını oluşturuyordu. Weber, disiplinin doğuşu için iki kurumsal mekan belirledi.

İlki, piyade birliklerinin ahenk içinde hareket etmesinin gerekliliği, erkeklerin rasyonel kontrolüne yönelik güçlü bir baskı oluşturdu. Weber, "Ordunun disiplini bütün disiplinlerin anasıdır" demiştir.

İkincisi; Weber, Avrupa'nın manastır geleneğinin Calvinizm içindeki gelişiminin sonucu olarak, günlük yaşam için bir rutin oluşturduğunu, bu gelişimin manastır hücrelerini seküler haneye taşıdığını ileri sürmüştür. Enstrümantal nedenin doğuşuna yönelik bu özel bakış açısına göre sekülerizasyon süreci, temelde dinsel işlevlerin, bilhassa günah çıkarmanın özel sipere taşınması olarak analiz edildi. Weber bu rasyonalizasyon sürecini, Batı bürokrasisi ve yasaları ile özerk bireyin yaşamı arasındaki çelişkiler bağlamında bir tür öznenilgi (self-defeating) olarak gördü. Batı kontrol sistemlerinin doğması için disiplin gerekli iken, bu sistemlerin kendileri, zamanla bütün sosyal aktörlerin bireyselliğini yok eden bir demir kafes yarattı. Buna zıt olarak oryantal toplumlar, kalıtsal bürokrasi, keyfi hukuk ve *ad hoc* (yalnızca belli amaçlı) karar oluşturma prosedürlerine sahiptirler. Bu nedenle Orient, güçlü bir hükümet ve etkili kapitalizm yönetimi için gerekli olan, istikrarlı, rutinleştirilmiş ve disipline edilmiş bir yaşam tarzını geliştiremedi. Aslında orta sınıfın politik hakimiyeti gerçekleştirilmedi, başarısız olması ve bu nedenle aristokrat kültürünün sürmesi, Batı demokrasi kuramında anahtar bir unsur olarak görülebilir."¹⁹

Esasen klasik oryantalist sosyolojik bakış açısında Oryantal toplum, bir yok-sunluklar bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Weber'in sosyolojisinde de bunu gör-

¹⁸ B. S. Turner, Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm, s. 63.

¹⁹ A.e., ss. 152-154.

mek mümkündür. Bu bakış açısında Doğu toplumu, olmayan kentler, kayıp orta sınıf, kayıp özerk kentsel kurumlar, kayıp mülkiyet, olmayan değişim, olmayan sosyal sınıflar vs. toplumdur.²⁰ Bu demektir ki, Batı toplumu bunun tersine söz konusu niteliklere sahip bir toplumdur. Zaten Batı'nın kendi bilincine varmasının en önemli aracı olarak oryantalizm, Batı'nın kendisine ait olup da görmek istemediği veya eleştirdiği özelliklerini Doğu'da görme/gösterme girişimi biçiminde anlaşılabilir. Doğu olmasaydı, Batı da olmazdı. Batı, oryantalizmle bir Doğu imajı yaratarak, öteki bir Doğu oluşturarak, Doğu'yu doğulaştırarak kendini tanımayı²¹ dener. O halde denilebilir ki oryantalist söylem, sonuçta Doğu'nun değil, Batı'nın kökenleri hakkında bir söylemdi. Sosyal kuramcılar, 19. yüzyılda bu konuda çok farklı bakış açılarını benimsediler. Weber'in din sosyolojisinde, rasyonelliğin kökenlerini Batı kültüründe ve Hristiyan geleneğinde tanımladığı ve bu tanımları açıkça *occidental* olarak nitelediği bilinmektedir.²²

Tabii ki Marx ve Weber gibi sosyologların Doğu toplumuna ilişkin açıklama şemalarının altında yatan sorun, Batı toplumunda kapitalizmin sosyal kökenleri ve bu kökenlerin oryantal toplumda olmayışına ilişkindir. Bu sorun, Batı'nın eşsiz olduğu ve bu nedenle gelişmeci Batı ile statik Doğu arasında belirleyici bir karşıtlık bulunduğu yolundaki varsayımın bütün etkilerini beraberinde taşımaktadır.²³

Turner'e göre, bu anlamlarıyla "oryantalizmin eleştirisine ilişkin daha olumlu ve daha az kötümser bir sonuca gereksinimimiz olduğu açıktır. Oryantalizm hakkındaki bu bölümlerin sonucu olarak, bu tartışmada daha belirgin bir sonuca işaret edebilecek dört entelektüel cevap öneriyorum.

Birincisi; "oryantal toplum" konseptinin sosyolojik değerinin sıfır olduğu açıktır. Oryantal toplumun ideal tipi, tarihsel terimlerle çağdaş sosyal bilimlerde bir değer ifade edebilmek için çok sınırlı, çok ön yargılı ve çok sığdır. Ancak bu oryantalizm çatışması ve eleştirisini çevreleyen tartışmalar, ahlakî erdemlerine bakılmaksızın kuramsal bakımdan verimli ve yararlı olmuştur. Örneğin İslâm hakkındaki çağdaş eserlerde; İslâm'ın Batılı yapılarına yönelik çok daha özyansıtıcı ve özeleştirisel yaklaşım görmek mümkündür. (...)

İkincisi; oryantalist söylemin farklılık sorunu üzerine bina edildiğine dikkat etmeliyiz (biz *versus* onlar, Doğu *versus* Batı, rasyonalite *versus* irrasyonalite). Belki de oryantalizme gösterilebilecek alternatiflerden birisi; çeşitli kültürler arasındaki zıtlıklardan çok, devamlılıkları vurgulayan bir *aynılık* söylemidir. Örneğin İslâm olayında, İslâm kültürlerini hem Yahudilik hem de Hristiyanlığı içeren, daha geniş bir kültürel kompleksin parçası olarak görebiliriz. (...)

Üçüncüsü; bu olgudan hareketle, tarih sosyolojisindeki en son gelişmelerin bir dünya sistemi fikir ya da globalizmin politik ve kültürel önemi konusunda odaklandığı gerçeğini kabul etmeliyiz. (...) Global düzen kuramı, kendi kuramsal ve ahlâkî sorunlarına sahip olmakla birlikte, oryantalist tartışmanın geleneksel etnik merkezîyetçilikten önemli bir kayışı temsil eder. Aslında bu kültürel gelişmeler (bilhassa global iletişim sistemlerinin doğuşu) "bir global sosyoloji formu geliştirilmesini" çok önemli hale getirmektedir. Geleneksel "toplum merkezli" analiz formlarının ümitsiz biçimde modası geçmiştir. (...)

²⁰ A.e., ss. 70-71.

²¹ Y. Bulut, *a.g.e.*, s. 25.

²² B. S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s. 154.

²³ A.e., s. 74.

Dördüncüsü; kendi kültürümüzü yabancı ve köklü bir ötekilikle karakterize edilmiş olarak görme metodolojik stratejisinde, önemli bir entelektüel yarar vardır. (...)

Oryantalizme alternatif olarak dört gelişme çizgisi önem taşımaktadır. Birincisi; bir çok İslâm'ı kendi karmaşıklığı ve farklılığı içinde araştırmamıza imkan vermesi için, İslâm'ı evrensel öz olarak görme nosyonlarını tamamen terk etmek. Böyle bir hareket en azından eski düşünsel Ortodoksluğun istenmeyen özçülüğünden koruyacaktır.

İkincisi; İslâm'ı dünya sistemi ile karşılıklı etkileşiminin global konteksi içinde görmemiz gereklidir. İslâmî tartışmaları çok derin bir global konteks içinde anlamaya ihtiyacımız vardır. Bu perspektif Batı ve Doğu, ya da Kuzey ve Güney ayrımının sınırlamalarından kaçınmamızı sağlar.

Üçüncüsü; sosyolojinin kendisinin belli ulus-devletlerle ilgili olarak, kendi ulus-salcı ve toplum merkezli perspektiflerden kurtulması gerekliliğidir. Yirmi yıl önce W. E. Moore (1966) sosyologları, klasik geleneğin global sosyolojisini (çoğunlukla örtülü) geliştirmek için kendi dar ulusalcı perspektiflerini terk etmeye davet etmiştir. Benim argümanım; oryantalist geleneğin bir çok sorunu ve sınırlamalarına karşı tatmin edici bir çözümün, gerçek bir global perspektif gerektirdiğidir.

Dördüncüsü; antropolojik bakışın, egemen Batı kültürlerinin ayrıcalıklı konumunu bozmak için, Avrupa kültürünün ötekiliğine de çevrilmelidir."²⁴

11 EYLÜL, MEDENİYETLER ÇATIŞMASI, GLOBALLEŞME VE ORYANTALİZM

11 Eylül Olayı'ndan sonra Amerika ve Avrupa'nın ortaya koyduğu tutum ve tavırlar, klasik oryantlizmin postmodern bir biçimde devam ettiğine dair bir his uyandırmaktadır.²⁵ ABD, kendi içinde pek çok muhalif, şiddet yanlısı vb. olmasına rağmen hemen terörist düşmanın İslam dünyasından olduğunu ilan etti. Buna göre öteki, Müslümanların içindeydi. Afganistan'a müdahale, Irak'a saldırı hazırlıkları vs. "terörizm"le postmodern oryantalist bakış açısının bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Global terörizme karşı global savaş sloganıyla hareket eden ABD'nin terörizmin kaynağını Doğu'da araması, ister istemez insanın, klasik oryantlizmin değişik bir versiyonuyla karşı karşıya olduğumuz hissine kapılmasına vesile olmaktadır.

11 Eylül sonrasında biz ve ötekiler ayrımıyla dünya ölçeğinde ortaya konan politikalar, medeniyetler çatışması tezini de popülerleştirmiş ve hegemonik söylem konumuna yükseltmiştir.²⁶ Batı, bu söylemle hareket edercesine Doğu ile ilişkilerinde savaş gibi en katı ve olumsuz yolu tercih ederek Doğu'ya bakışında esasta bir değişiklik olmadığını göstermiş veya gösterme yönünde bir mesaj vermeyi tercih etmiştir.

Ayrıca bir sosyal bilimci olan Huntington'un medeniyetler savaşı tezini öne sürmesi, oryantlizmle sosyal bilimcilerin bir tür ilişkisini de bize göstermektedir.

11 Eylül sonrası izlenen politikalar ve savaşçı yaklaşımlar, genel olarak çeşitli şüphelere konu olan globalleşmeye karşı, bu şüphenin artmasına sebep olmuştur. Globalleşme çerçevesinde Doğu'ya ve İslam'a karşı ortaya konan davranışlar, global-

²⁴ A.e., ss. 157-160.

²⁵ 11 Eylül'ün oryantlizmle bağlantılı yorumu için bkz. E. Fuat Keyman, "Globalleşme, Oryantalizm ve Öteki Sorunu, 11 Eylül Sonrası Dünya ve Adalet", *Doğu Batı*, Yıl: 4, Sayı: 20, Ağustos-Eylül-Ekim/2 2002, ss. 11-32; Uğur Kömeçoğlu, "Oryantalizm, Belirsizlik, Tahayyül, 11 Eylül", *Doğu Batı*, Yıl: 4, Sayı: 20, Ağustos-Eylül-Ekim/2 2002, ss. 33-50.

²⁶ E. Fuat Keyman, "a.g.m.", s. 15.

leşmenin olumsuz imajının daha da olumsuzlaşmasına katkıda bulunmuş ve globalleşme ile oryantalizm arasında da bağıntı kurulmasına vesile olmuştur.

Kısaca 11 Eylül sonrası yaşananlar, "E. Said'in oryantalizm bağlamında Batı emperyalizmi için söylediklerini haklı çıkartacak boyutlarda değil mi?" sorusunu sordurtacak boyutlar taşımaktadır.

SONUÇ YERİNE

Oryantalizm ve klasik sosyolojiye ilişkin yukarıda ortaya getirilen hususlar, Turner'i oryantalizme alternatif aramaktan alıkoymamıştır. Turner, oryantalist yöntem yerine Marxist çözümleme anlayışını tercih etmekle birlikte bu anlayışın içindeki oryantalist unsurların ayıklanması gerektiğine de dikkat çekmektedir. Bu durum göz önüne alındığında Turner, Orta Doğu üzerine yapılan araştırmalarda hakim yaklaşımlar olan klasik Weber sosyolojisi, -tarihsel Marxizm ve oryantalizm metodolojilerinin sınırlarını aşacak- bir yaklaşımı önermektedir.²⁷

Turner'e göre "oryantalizmin sonu, perspektifler ve paradigmalardan radikal bir biçimde yeniden formüle edilmesini gerektirir. Fakat bilginin bu yeniden yapılandırılması ancak Orient ile Occident arasındaki politik ilişkilerde büyük kaymalar bağlamında gerçekleştirilebilir. Çünkü söylemin transformasyonu, ayrıca gücün transformasyonunu da gerektirir."²⁸

O halde şu aşamada güncelliğini kaybetmiş bir oryantalizmden ve onunla bağlantılı klasik sosyolojiden global sosyolojiye geçiş imkanı olabilir mi? Üstelik de klasik oryantalizmin Doğu-Batı ayrımı hayali üzerine inşa ettiği ötekileştirmenin, şimdi globalizm ve globalleşmeyle Doğu-Batı ayrımının üstü örtülerek ve fakat Batı'nın tek egemen kültürel, siyasal, ekonomik vs. güç olduğu söylemiyle yapıldığı, dolayısıyla yine bir öteki ve ötekinin reddi biçiminde Doğu'nun ötekileştirildiği bir dönemde, buna alternatif bir küresel sosyoloji mümkün olabilir mi? Bu tür soruları sormak, cevabın şöyle veya böyle olduğunu söylemekten, şimdilik daha önemli görünmektedir.

²⁷ Süleyman S. Nyang-S. Abed-Rabbos, "Bernard Lewis ve İslamî Araştırmalar: Bir Değerlendirme", *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, (Ed. Asaf Hüseyin vd.), 2. bs., İnsan Yay., İstanbul ty., s. 206-207

²⁸ B. S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s. 63.

GÜNÜMÜZ HOLLANDASI'NDA İSLAM ARAŞTIRMALARI

Hülya KÜÇÜK*

Hollanda, Kuzey Denizi kıyılarında, büyük bir kısmı denizden kazanılmış ve bu sebeple toprakları denizden aşağıda bir Avrupa ülkesidir. Zaten asıl adı olan "Nederland" (İngilizce: the Netherlands) da "aşağı kara parçası" anlamına gelmektedir. 41.526 km² yüz ölçüme ve 15 milyon civarında nüfusa sahiptir.¹ Günümüzde insan hakları ve hürriyeti açısından en önde gelen Avrupa ülkesi olan Hollanda, İslam araştırmaları açısından da önde olmayı başarmıştır. Bunun temelinde köklü geleneğe sahip olmanın verdiği bir avantajın yattığı muhakkaktır. Bu açıdan, günümüzdeki duruma geçmeden önce ülkenin İslam araştırmaları tarihine kısa bir bakış yerinde olacaktır.

İslam dünyasında olduğu gibi Batı'da da İslam araştırmaları ile Arapça ayrılmaz bir ikili oluşturmuşlardır. Hollanda'da bu açıdan en eski tarihe sahip olan üniversite, Leiden Üniversitesi'dir. Leiden Üniversitesi'nde Arapça eğitiminin tarihi, Hollanda'nın 1574'te İspanyol egemenliğinden kurtulmasından hemen sonra (1575'te), bir nevi bağımsızlık sembolü olarak kurulan üniversitenin² kendisi kadar eskidir, denebilir. Daha 1599'da ilk Arapça kürsüsü kurulmuş ve 1613'te ilk profesörü olarak Thomas Erpenius (1584-1624)³ atanmıştır. Bu zat, Arapça grameri ve diğer ilmî konulardaki çalışmaları ile iki asra yakın bir zaman Hollanda'nın Avrupa'da Doğu araştırmaları sahasında önder olmasını sağlamıştır.⁴

XVII. Asırdaki Hollandalı oryantalistler arasında, üniversite kütüphanesini Doğu el yazmaları bakımından dünyanın en zengin kütüphanelerinden birisi haline getiren Jacobus Golius (1596-1667) ve Levinus Warner (1619-1665) zikre şayandır.⁵ XVIII.

* Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hkucuk@selcuk.edu.tr

¹ Ülke hakkında tarihî, coğrafi ve siyasi bilgi için bkz: her bölümü değişik yazarlarca kaleme alınmış olan "Hollanda", DİA, XVIII (1998), ss.219-229.

² İsmail Hakkı Kadi, "Hollanda Şarkiyat Araştırmaları", *Doğu- Batı Düşünce Dergisi*, (Oryantalizm Özel Sayısı-I), yıl 5, sa.20 (Ağustos-Ekim 2002), Ankara, ss.83-110: 87.

³ Biyografisi için bkz. Cengiz Kallek, "Erpenius, Thomas", DİA, c.XI (1995), s. 306.

⁴ M. Hamdi Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Plânı*, tr. Abdülaziz Hatip, İzmir, 1003, s.21.

⁵ Kadi, agm, ss.88-93.

Asrın başında yeni bir gelişme olarak, Utrecht Üniversitesi teolog ve oryantalistlerinden Adrianus Relandus (Adriaan Reland, v.1718), İslam araştırmalarında "tarafsızlık" ilkesini geliştirdi. Relandus'un Latince olarak yazdığı *De Religione Mohammedica* (Utrecht, 1705, 1717) adlı eseri, Hz. Muhammed hakkında o dönemde var olan efsane ve hurafeleri eleştirmesi ve İslam'a ön yargısız yaklaşımı açısından çığır açıcı bir nitelikte idi.⁶ Birinci cildinde Arapça ve Latince kaynaklara dayanarak İslam inancını ele aldığı bu eserin ikinci cildinde Relandus, o dönemde Batı'da hakim olan İslam telakkîsini eleştirdi. Katolik kilisesi bu kitabı 'okunması ve bulundurulması yasak kitaplar' listesine aldı. Buna rağmen kitap İngilizce, Fransızca, Almanca, Hollandaca (Flemenkçe) ve İspanyolca'ya çevrildi.⁷ Relandus, Orta Çağ'da İslam'a karşı var olan eski polemiklerin bir tarafa itilmesi gerektiğini savunuyordu. Zira Haçlı Seferleri'nden beri varlığını sürdüren bu polemikler, İslam hakkında düşmanca bir anlayışı yansıtıyor ve İslam hakkında hiçbir güvenilir bilgi sunmuyordu. İslam'la ilgili güvenilir bilgi toplamak, Relandus'a göre, Müslümanların kendi dinleri hakkında verdikleri bilgilere dayanıldığı takdirde mümkün olabilirdi. Relandus'un, İslam fenomeninin içindeki kişiler, yani Müslümanlar tarafından yazılmış İslamî kaynaklara dayanan bir İslam etüdünü öneren yaklaşımı, daha sonraki dönemlerde de kabul görmüş ve günümüze kadar gelmiştir. Burada akıld tutulması gereken bir nokta, bu yaklaşımın, 'Müslüman yazarların görüşlerini hiçbir kritiğe tabi tutmadan almak anlamına gelmediği' idi.⁸

XIX. Asırda, öncelikle Almanya'daki İslam araştırmalarının, Hıristiyanlığın (İncil'in, İsa'nın (a.s.) hayatının, Hıristiyanlık tarihinin ve Hıristiyan dogmasının) tarihsel-kritiksel olarak incelenmesi gerektiğini vurgulayan akımın derin etkisi altına girdiği muhakkaktır: Dinî doktrine göre, mesela İncil, Tanrı'nın sözü ise de bu akım bunları ortaya çıktıkları devrin şartlarına göre anlaşılması gereken ve sanki 'insan-yazarlar' tarafından yazılmış metinlermiş gibi inceliyor, Hıristiyanlığı diğer dinler gibi bir din olarak ele alıyor ve onlarla karşılaştırıyordu. XIX. Asır ilim adamları, aynı metodu İslam'a da uyguladılar. Mesela Ignaz Goldziher'in (1850-1921)⁹ İslam'la ilgili çalışmaları bu metodu kullanmış çalışmalardandı.¹⁰ Hollanda'da bu metod, 1870'lerde Leiden Üniversitesi'nde Arapça okuyan Christian Snouck Hurgronje (1857-1936)'yi çok etkiledi. Hurgronje, 1880'de, *Het Mekkaansche Feest* (Mekke Festivali) diye isimlendirdiği Hac hakkındaki doktora tezini savundu. 1885'te bir Müslüman adı (Abdülğaffâr¹¹) kullanarak -ki Müslüman olduğuna, Müslüman ilim adamları dahil, zamanının ilim adamlarını inandırmıştı- Mekke'ye gitti, altı ay kaldı ve burada II. Abdülhamid'in Pan-İslamizm politikalarının 'Hollanda Hindistan'¹² hacılarını nasıl etkilediği hakkında Hollanda hükümetine raporlar sundu. *Mekka* adlı tarihsel/kültürel antropolojik eseri, buradaki araştırmalarının sonuçlarını taşır. 1907'de Leiden Üniversitesi Arapça kürsüsüne profesör olarak atanan Hurgronje, Ignaz Goldziher ve Theodor Nöldeke gibi Almanca konuşan oryantalistlerle devamlı irtibat halinde bulundu. Bu üçlünün Hollanda'da, özellikle Leiden'de hâlâ belirgin bir tesiri vardır. Bu arada hemen hatırlata-

⁶ Alexander H. de Groot, "Hollanda (Hollanda'da İslam Araştırmaları)", *DİA*, c.XVIII (1998), ss.229-32: 230.

⁷ Zakzûk, *age*, s.23; De Groot, *agm*, s.230.

⁸ Universiteit Leiden, *Studeren in Leiden. Islamologie*, Leiden, 1992, ss.4-10: 7.

⁹ Yahudi asıllı Macar şarkiyatçı. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Mehmet S. Hatipoğlu, "Goldziher, Ignaz", *DİA*, XIV (1996), ss. 102-5.

¹⁰ *Studeren in Leiden. Islamologie*, ss.4-10:7.

¹¹ Zakzûk, *age*, s. 35; Kadı, *agm*, s.105.

¹² O dönemde Endonezya'ya verilen isim.

lim ki Hollanda şarkiyat araştırmalarında çok önemli bir unsur, Müslüman Endonezya'nın Hollanda'nın kolonisi olması dolayısı ile, bu araştırmaların politik ve pratik değeri olması idi.¹³

II. Dünya Savaşı'ndan ve Endonezya'nın bağımsızlığa kavuşmasından sonra, Hollanda'daki İslam etüdleri yeni bir yörüngeye oturtuldu. Zaten Leiden Üniversitesi'nde Hurgronje'nin birinci derecedeki takipçileri, savaş öncesi İslam inançları ve hadis literatürünü ön plana çıkarıp Endonezya'yı arka plana bırakan çalışmalar başlatmışlardı.¹⁴ Meşhur *Concordance et indices de la Tradition Musulmane* ve *Encyclopaedia of Islam* bu dönemde başlayan çalışmaların ürünü idiler. Ancak burada şunu da belirtmeliyiz ki Hurgronje'nin İslam'ı anlamada kullandığı metod, Leiden Üniversitesi öğretim üyeleri arasında hâlâ tartışma ve polemik konusudur. Özellikle ileride kendisinden ayrıca bahsedeceğimiz Prof. Dr. Pieter Sjoerd van Koningsveld, onun Müslüman olmadığı halde Müslüman gibi görünüp bilgi topladığını ve bunun ilim adamına yakışmayan bir tutum olduğunu düşünmektedir.¹⁵

1960'lı yıllarda Hollandalı ilim adamlarının dikkatleri Arap Yakın Doğusu, Türkiye'de ve İran'da İslam konuları üzerinde idi. İslam, ağırlıklı olarak Edebiyat fakültelerinin Doğu Dil ve Kültürü bölümlerinde, kısmen de Teoloji fakültelerinde okutulmakta ve araştırılmakta idi.¹⁶

Günümüzde de İslam'ın okutulmakta olduğu bölümler yine aynı bölümlerdir. Araştırma ise daha geniş bir alana yayılmış durumdadır ve bütün sosyal disiplinlerde İslam'la ilgili inter-disipliner olarak çalışmalar mevcuttur. Filolojik çalışmalar yerini, İslam tarihi (dün-bugün), günümüzde İslam'ı yorumlayış biçimleri, Orta Doğu politikaları, İslam dünyasında modernleşme süreci gibi konulara bırakmıştır. En çok okunan kitaplarsa, Jacques Waardenburg'un *Islam: Norm, ideaal en werkelijkheid* [İslam: Norm, İdeal Ve Gerçek], (Antwerpen [Belçika], 1984) kitabı gibi İslam hakkında genel bilgi sunan kitaplardır.¹⁷ Ayrıca birçok üniversitede özel İslam kürsüleri, hatta Leiden Üniversitesi'nde bir İslamoloji bölümü vardır. 1992 yılında Prof. Dr. Pieter Sjoerd van Koningsveld ve Dr. Alexander H. de Groot tarafından kurulmuş olan İslamoloji bölümü, Hollanda'da "Propedeuse" dönemi olarak adlandırılan 'üniversitenin birinci sınıfı'ndan sonra devam edilebilecek üç yıllık bir programdır. Propedeuse'ünü Teoloji veya Doğu Dil ve Kültürü bölümlerinin birinden almış olan öğrencilere açık olan bu fakültenin ilk iki yılı Arapça, Hadis gibi dersler, son yılı tez çalışmasından oluşur ve mezunları diğer bölümlerde olduğu gibi "M.A.: Master of Arts" (Türkiye'de yüksek lisans sonucu alınan "bilimde uzmanlık") unvanına hak kazanırlar. Van Koningsveld, bölümün kuruluş gayesini, 'sayıları her geçen gün artmakta olan Müslüman yabancı-lardan dolayı ülkede İslam'a karşı oluşan merakı karşılayabilecek ilim adamı yetiştir-

¹³ Studeren in Leiden. *Islamologie*, s. 9.

¹⁴ *Studeren in Leiden. Islamologie*, s. 7. Hurgronje'nin mektup ve raporlarını içeren el yazmaları (*Legaat Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje* 1936) Leiden Üniversitesi Kütüphanesi Coc. Or. 7114 C/3'nde kayıtlıdır. Hurgronje ve Hollanda'nın Endonezya ile ilgili politikaları için bkz. P. S. van Koningsveld, *Snouck Hurgronje en de Islam. Acht artikelen over leven en werk van een oriëntalist uit het koloniale tijdperk*, Leiden, 1987; Kadı, 107-110 (kronoloji, dil ve kompozisyon açısından eksiklikleri olmasına rağmen derli toplu bir makale sayılabilir). Ayrıca bkz. İsmail Hakkı Göksoy; "Hollanda Doğu Hindistan Şirketi", *DİA*, XVIII (1998), ss. 232-4.

¹⁵ Van Koningsveld'in Hurgronje ile ilgili birçok çalışması vardır. Daha önce zikrettiğimiz eseri yanında *Snouck Hurgronje Zoals Hij Was: Een bijdrage tot de waardering van Nederlandse Orientalistik* [Snouck Hurgronje. Olduğu Gibi: Hollanda Oryantalizmine Bir Katkı], Leiden, 1979, derli toplu olanlarından birisidir.

¹⁶ Hollanda'da İslam araştırmalarının kısa tarihçesi için bkz. *Studeren in Leiden. Islamologie*, Leiden, 1992, ss.4-10. Detaylı bilgi için bkz. De Groot, agm, 229-32; Kadı, agm, ss.83-110;

¹⁷ De Groot, agm, s.231.

mek' olarak açıklamaktadır.¹⁸ Sadece beş öğrenciyle öğrenime başlayan¹⁹ bu fakültede okutulan dersler, öğrencinin Propedeuse dönemini okuduğu fakülteye göre ufak tefek farklar olmakla birlikte, Türkiye'deki İlahiyat'larda okutulan derslerle hemen hemen aynıdır.²⁰ Program, Arapça, Kuran, Hadis, Teoloji, Felsefe, İslam'da İbadetler, Mistisizm, Hukuk, Din Bilimleri, Bibliyografya ve seçmeli bir dersten oluşur. Ders saatleri, öğrencinin vaktinin büyük bir bölümünü kütüphanede geçirmesine elverişli olacak şekilde ayarlanmıştır ve hoca ile geçirdiği saatler Türkiye'deki İlahiyat'ların çok altındadır. İslamoloji mezunları, din dersi öğretmeni olarak görev alabilecekleri gibi, gazetelerde azınlıkla ilgili yazılar yazan köşe yazarları da olabilmektedirler. Akademik çalışmalarına devam yolunu seçenler çoğunluktadır. İslamoloji Bölümü'nde, Fıkıh derslerinde Noel J. Coulsun'un *A History of Islamic Law* (Edinbrugh, 1964) ile Joseph Schacht'ın *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1965), Tefsir derslerinde Ignaz Goldziher'in *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (Leiden, 1970, ilk baskısı 1920), J. J. G. Jansen'in (dersin hocası) *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden, 1980) ve Andrew Rippin, A. F. L. Beeston... gibi yazarların tefsirle ilgili çalışmaları okutulmaktadır. Hadis derslerinde aşağıda sözünü edeceğimiz G. H. A. Juynboll'un kitabı okutulmaktadır.²¹

Daha önce de belirttiğimiz gibi genelde inter-disipliner olan çalışmaların odağını, sufizm, günümüz İslam ülkelerinde İslam ve Batı'daki Müslüman azınlıkların sorunları gibi konular oluşturmaktadır. Hollanda'da İslamoloji dalındaki çalışmaları ile tanınan kişiler²² ve ağırlıklı çalışma sahaları şunlardır:

Groningen Katolik Üniversitesi'nden²³

Mario (Marjo) Buitelaar (Antropoloji. Harald Motzki ile birlikte hazırladıkları, *De Koran: Ontstaan, interpretatie en praktijk*. [Kur'an, Meydana Çıkış, Tefsir ve Uygulama],

¹⁸ Bkz. *Leidraad*, (Leiden Üniversitesi ve Üniversite Fonu tarafından çıkarılan bir dergi), Öctober (Ekim) 1992, yıl 8, no.1, s.4.

¹⁹ Van Koningsveld'e göre İslam'a karşı gösterilen büyük ilginin yanında bu sayı çok düşüktür ama kendisinin İslamoloji ile meşgul olan tek kişi olduğu 1960'lara göre yüksek bir rakamdır. Bkz. *Leidraad*, s.4.

²⁰ Ancak, hem derslerin içeriği ve metodoloji, hem de İslam ülkeleri ile Hollanda üniversiteler sistemleri arasındaki farklardan dolayı bir İlahiyat mezunu bu programa ancak propedeuse dönemi sonrasına bazı derslerden de muaf tutularak kabul edilir. (Son yıllarda Müslüman ülkelere giden öğrenciler için özel master ve doktora programları da başlatılmıştır). Zaten Türkiye'deki üniversite mezunları, Batı'daki yüksek okul/enstitü mezunu seviyesindedir. Batı sistemlerinde üniversite ve yüksek okul arasındaki fark, yüksek okul mezunlarının master ünvanını almamalarıdır.

²¹ Dersler, kredileri ve içerikleri hakkında bkz. *Studiegids, Islamologie*. 1993-1994, Rijks Universiteit Leiden.

²² Üniversite ve her üniversite içindeki kişi adları alfabetik olarak sıralanmıştır.

²³ Hollanda'daki üniversitelerin bazıları doğrudan devlete, bazıları kiliselere bağlıdır. (Bunlar da devlet kontrolü altındadır ve üniversite olarak tanıdıktan sonra öğretim elemanlarının maaşı devlet tarafından ödenmektedir.) Ancak nereye bağlı olursa olsun, dil ve edebiyat fakülteleri misyonerlik faaliyetlerinin bir parçasıdır. Kuruluş amaçları da başlangıçta bu idi (Bkz. Kadı, agm, ss.87, 90-91).

Bu bölümlerin yanında özel misyonerlik kuruluşları da vardır ve üniversitelerdeki yoğunlukta olmasa da İslam buralarda da çalışılmaktadır. Leiden yakınlarındaki Hendrik Kramer Institute bunlardan sadece birisidir. Sadece Müslüman ülkelere değil, doktrülük, hemşirelik gibi görevlerle herhangi bir ülkeye gidecekleri, o ülkenin dil, din ve kültürü hakkında eğitmeyi amaçlayan enstitü kompleksi dahilinde, değişik ülkelerin tipik evleri inşa edilmiştir. Kursiyerler, istedikleri takdirde gidecekleri ülkenin tipik evlerinde aileleriyle birlikte oturarak o ülkenin şartlarına entegre olma ve böylece insanlarıyla daha kolay irtibat kurabilme yeteneğini kazanırlar. Enstitü, Leidsestraatweg, 11, Oegstgeest'tedir.

Diğer taraftan kiliselerin misyonerlik faaliyetlerinin bir kısmı, ülkedeki Müslüman kitleyi hedef almıştır. 'Yahova Şahitleri'nin faaliyetleri, kilise sosyal görevlilerinin 'sosyal hizmet' adı altında Müslüman aileleri ziyaretleri, vs. herkesçe bilinmektedir. Ayrıca, İslam okullarında öğretmenlik almayı başaran kilise mensubu öğretmenler de vardır. 2000 Yılı öncesinde Rotterdam'da Müslümanlar tarafından kurulan İbn-i Sina İlkokulu'nda böyle bir vak'a yaşanmıştı.

Muiderberg, 1993, gibi çalışmalarının yanında, Hollanda'daki Müslüman azınlıklarda kadının durumu ile ilgili çalışmaları bulunmaktadır.)

Leiden (Devlet) Üniversitesi'nden:

Alexander H. De Groot (İslam Kurumları. Türkiye'de İslam'la ilgili irili ufaklı çalışmaları vardır.),

G. H. A. Juynboll (Hadis. Muslim Tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early hadith [Cambridge, 1983] adlı eseriyle ünlüdür),

J. J. G. Jansen (Tefsir. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* [Leiden, 1980] adlı eseriyle tanınmıştır.),

J. G. J. ter Haar (İran Dili ve Edebiyatı / Tasavvuf. *Volgelingen van de Imam. Een kennismaking met de ši'itische islam*. [İmam'ın Taraftarları. Şii İslam'ı ile Tanışma], Amsterdam, 1995: Bulaaq, gibi Şii'lik ve Buitelaar, M. ile birlikte editörlüğünü yaptığı, *Mystiek. Het andere gezicht van de Islam*. [Misticizm. İslam'ın Diğer Yüzü], Bussum, 1999: Coutinho, gibi tasavvufla ilgili çalışmaları vardır.),

Leon P. H. M. Buskens (Fıkıh. *Islamitisch recht en familiebetrekkingen in Marokko*, [Amsterdam: Bulaaq, 1999] [Fas'ta İslam Hukuku ve Aile Bağları]... gibi İslam'da evlilik hukuku ile ilgili çalışmaların sahibidir. Aynı zamanda Utrecht Katolik Üniversitesi'nde de görev yapmaktadır.),

P. S. van Koningsveld (Dinler Tarihi. [Teoloji Fakültesinde]. İslamoloji Bölümü'nde ise Hadis ve Kelam gibi derslere girmektedir.),

Remke Kruk (Felsefe. İbn Tufeyl'in Hayy ibn Yakzan'ını, Abu Bakr Muhammad Ibn Tufayl. *Wat geen Oog Heeft Gezien, Geen Oor Heeft Gehord, en in Geen Menshart is Opgekomen. De Geschiedenis van Hayy Ibn Yakzan* [Amsterdam, 1985] [Ebu Bekr Muhammed b. Tufeyl. Hiçbir Gözün Görmediği, Hiçbir Kulağın İşitmediği Ve Hiçbir İnsan Kalbine Gelmemiş. Hayy İbn Yakzan'ın Tarihi] adıyla Hollandaca'ya çevirisi mühim çalışmalarından birisidir.)

Utrecht Katolik Üniversitesi'nden:

Bernd Radtke (Tasavvuf. J. O'Kane ile birlikte hazırladığı, *The Concept of sainthood in Early Islamic Mysticism: Two works by al-Hakim al-Tirmidhi*. [İlk Dönem İslam Misticizminde Velayet Kavramı: Hakim et-Tirmizi'nin İki Eseri], Uitg.: Curzon Press, Richmond (1996)).

Son çalışmaları arasında diğer birkaç ilim adamı ile birlikte yayınladığı *The Exoteric Ahmad İbn Idris. A Sufi's Critique of the Madhahib and the Wahhabis* [Brill²⁴: Leiden - Boston- Köln, 2000] bulunmaktadır.),

Fredrik de Jong (Tarih, tasavvuf. Bilhassa Bektaşilik konusunda çalışmalarıyla tanınır.),

Martin van Bruinessen (Tarih, tasavvuf. *Agha, Shakh and State*, [Ağa, Şeyh ve Devlet] [London, 1992] adlı eseriyle ünlüdür.),

Bu isim ve eserler arasında, Batı'da tanınmasından dolayı özel olarak zikretmeye değer olanı G. H. A. Juynboll ve hadis dalındaki eseridir. Juynboll, *Muslim Tradition*.

²⁴ Bu arada belirtmek gerekir ki, temelleri de XVII. yüzyılda (1683'te) atılmış olan ve Hollanda veya dışında yapılan Doğu eser/araştırmalarının bir numaralı yayıncısı Brill (E. J. Brill, Academic Publishers), günümüzde de otorite, güç ve kredisini hâlâ korumaktadır. (1683'te kurulan Jordan Luchtmans'ın yayın evi, 1800'de Doğu eserlerini basan bir matbaa kurmak isteyen E. J. Brill'le birleşme antlaşması imzalamış, 'Brill' adının kullanılması da bu tarihten sonra olmuştur. O yıllarda Hollanda şarkiyat araştırmalarının çok verimli olması, Brill yayın evine büyük bir ün kazandırmıştır.) Bkz. De Groot, agm, s. 232.

Studies in chronology, provenance and authorship of early hadith adlı eserinde, 'sünnet' kavramını ve ilk dönem hadis tarihini -kronolojisi, kaynakları ve hadislerin yazılması açısından- ele almakta, sünneti ve hadisleri İslamî ilimlerde bir kaynak olarak görmenin Hz. Peygamber (a.s.) zamanında değil, çok daha sonra, hicrî ikinci asırda başladığını, bunun da o dönemde hakim olan kargaşa içinde Peygamber'in 'meşrulaştırma' gücünden faydalanmak için yapıldığını savunmakta ve bunu yaparken mütevâtir hadisler dahil hepsinin sonradan uydurulduğunu, ilk dönemlerde 'Peygamber'in Sünneti', 'Ebu Bekr'in Sünneti' 'Ömer'in Sünneti' gibi kavramların kullanıldığını, 'Sünnet' kelimesinin sadece 'Peygamber'in Sünneti'ni ifade eder hale gelmesinin sonraki dönemlerde olduğunu iddia etmektedir. Juynboll, kitabının önsözünde, çalışmalarının başlangıcında 'hadislerin kaynağı' konusunda Goldziher ve Joseph Schacht gibi Batılı araştırmacılarla Müslüman ilim adamlarının fikir ayrılıkları arasında sıkışıp kaldığını, kendisine özgü bir anlayış geliştirmeyi hep ertelediğini, ancak 1976'da 'kadı'ların hadislerin yayılmasındaki rolleri ile ilgili bir çalışmaya başlamasıyla birçok şeyin değiştiğini, çalışmalarının başlangıcında doğruluğunu varsaydığı tezlerin dağınık olmasına rağmen sonraları dış etkilere kendisini kapatıp ilk kaynaklara dayanarak yaptığı çalışmaların sonuçlarını sürekli olarak Batılı ilim adamlarının buldukları ile karşılaştırmaktan vazgeçtiğini ve bu şekilde özgün bir çalışma ortaya koyduğunu belirtmektedir.²⁵ Juynboll, emekli olmasına rağmen kütüphanesinin bir köşesine yerleştirdiği bilgisayarı ve masasıyla hâlâ üniversitededir denebilir. Zaman zaman derslere girer, kütüphanede ders çalışan Müslüman öğrencilere akla aykırı gibi görünen hadisleri aktararak kafalarını karıştırmaya çalışır.

Burada, Hollanda'da ve genel olarak Batı'da, bir ilim adamının hangi konuları ön planda tuttuğunu anlatabilmek için Van Koningsveld'in araştırmalarından birkaç örnek vermek istiyoruz:

The Latin-Arabic glossary of the Leiden University Library. A contribution to the study of Mozarabic manuscripts and literature. [Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nin Arapça Latince Lügatçesi. El Yazması ve Bibliyografya Çalışmalarına Bir Katkı] (Asfâr. Publikaties van het Documentatiebureau Islam-Christendom van de Rijksuniversiteit te Leiden, Deel 1), Leiden, 1977, 95 ss.

"De Islam in Nederland. No nonsense." [Hollanda'da İslam. Anlamsız Değil], *Het neo-realisme in de Nederlandse politiek, theologisch beschouwd*, ed. M.B. ter Borg ve L. Leertouwer, Baarn, 1987, ss. 75-95.

"Integratie of verzuiling: Islamitisch godsdienstonderwijs of een eigen bijzondere school". [İntegrasyon mu Bölünme mi: Kendi Özel Okullarında İslam Dini Öğretimi], *Samenwijs* 8 (1988) 6: ss. 213-215'de (W. A Shadid'le birlikte).

"Koning en ulama in Marokko" [Fas'ta Kral ve Ulema], *Schriftgeleerden in de moderne islam*, [Modern İslam'da Ulema], ed. J. G. J. ter Haar ve P. S. van Koningsveld, Muiderberg, 1990.

De mythe van het islamitische gevaar: Hindernissen bij integratie. [İslam Tehlikesi Miti. Entegrasyonda Engeller], Kampen, 1992.

Islam en Humanisme. De wereld van Mohammed Arkoun. [İslam ve Hümanizm. Muhammed Arkoun'un Dünyası], VU Uitgeverij, Amsterdam, 1992, 304 ss. (R. Haleber'le birlikte).

²⁵ Bkz. G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early hadith*, Cambridge, 1983, s.1.

De islam. Een eerste kennismaking met geloofsleer, wet en geschiedenis [İslam. Akide, Hukuk Ve Tarihle İlk Tanışma], Maarsen 1996.

"The Islamic Image of Paul and the Origin of the Gospel of Barnabas " [Paul Hakkında İslamî Görüşler ve Barnabas İncili], *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20(1997), ss.200-228.

"Orta Çağ'ın Sonlarında Batı Avrupa'daki Müslüman Esir ve Köleler [Turkish Translation of the author's inaugural lecture, made by his former student, Mrs. Drs. Hülya Küçük (Konya)] *Türkiye Günlüğü*, 45 (1997), ss.186-203.

Bu örneklerin de gösterdiği gibi İslam'ın klasik dönemine ait çalışmalar ihmal edilmemekle birlikte ağırlık günümüzedir. Dünyanın her tarafına yayılmış olan Müslümanlar, bu tür çalışmaları bir bakıma zarurî hale getirmiştir. Zira tanınmayan bir kültür ve dinin mensuplarının haklarını tanımada zorluklarla karşılaşmakta ve zaman zaman onlar tarafından "aldatılma" olasılığı söz konusu olmaktadır. Batı'nın, İslam'da dört kadınla evlenmenin farz olduğunu söyleyerek dört karısına da vize ve oturma hakkı almak isteyenlerin, kızların erkeklerden ayrı okullarda okutulmasının farz olduğuna inananların... vs. önüne geçmek istemesi tabiidir.²⁶ Geçmişte aldatılma olaylarıyla daha sık karşılaşılırken şimdilerde azalması da takip edilen metodun haklılığını ortaya koymaktadır. Ancak İslam düşünürleri arasında bile var olan İslam'ı yorumlamadaki farklılıklar, orada yaşayan Müslüman azınlıklar ve din adamlarıyla oryantalistler arasında daha da belirgin olduğu için, bazı problemlerin varlığı kaçınılmaz olmaktadır. Sonuç ne olursa olsun öyle görünüyor ki, bundan sonraki çalışmalar da bu farklılıkları aza indirme yönünde olacak, bunun için de ülkenin Müslüman din adamı ihtiyacını karşılamada üniversitelerin İslam/İslamoloji programlarına ileride daha aktif bir rol verilecektir.²⁷

²⁶ Avrupalı yetkilileri dinî sebepler öne sürerek "aldatmaya" çalışan Müslümanlarla ilgili anekdotlar için bkz. Sıtkı Uluç, *Avrupa'da İslam. Dönerler*, İstanbul, 1989.

²⁷ Hollanda'da, ülkenin Müslüman din adamı ihtiyacını karşılamak üzere Müslümanlar tarafından kurulmuş/kurulmakta olan enstitü/üniversiteler de vardır. Ancak bunlar devlet tarafından resmen tanınmamışlardır. Rotterdam'daki İslam Üniversitesi (1997) de tanınma süreci ile ilgili işlemleri henüz tamamlamış değildir.

ORYANTALİZMİN GÖLGESİNDE DİVAN ŞİİRİ

Kemal KAHRAMAN*

Oryantalizm, en genel tanımıyla, "Batı'nın "Doğu" hakkında bilgisidir. Edward Said, Oryantalizm alanında öncü kabul edilen ve paradigma oluşturan kitabında, bu bilgiyi üç boyutta ele alır:

Birincisi, en kolay tanımıyla, Oryantalizm, akademik bir disiplindir. Bu açıdan bakılınca, Doğu üzerine yazı yazan ve ders veren herkes Oryantalisttir ve yaptığı iş de Oryantalizmdir. İkincisi, muhayyileye dayanan Oryantalizmdir. Bu, aralarında Aiskhylos, Victor Hugo, Dante ve Karl Marks'ın da bulunduğu geniş bir felsefeciler, şairler, romancılar, iktisatçılar topluluğunun, Doğu insanının örflerine, yazgılarına, düşünce dünyalarına, romanlarına, destanlarına ilişkin yazılarında ortaya çıkan Doğu-Batı ayrımına dayanan Oryantalizmdir. Üçüncüsü ise, diğer ikisine göre biraz daha tarihi ve somut, fonksiyonu " *açıktan açığa farklı bir dünyayı algılamak, bazı durumlarda kontrol etmek, yönlendirmek hatta eritmek olan bir disiplindir.*¹ Edward Said, bunun başlangıcını onsekizci yüzyılın sonu olarak belirler.

Oryantalizm, üçüncü boyutu ile, saf bir bilgi olma konumundan çıkarak, Aydınlanma sonrası Avrupa kültürünün, Doğu'yu siyasi, sosyolojik, askeri, ideolojik, ilmi olarak çekip çevirebilmesini hatta üretebilmesini sağlayan o müthiş sistemli disiplin haline gelmiştir. Böylece, *Batı'yı" başkalarını" bilme ve yönetme nesnesi haline getiren Oryantalizmin asıl önemli işlevi, siyasi, ekonomik ve kültürel birlik olarak Batı'yı ve batılı özneyi hakim bir evrensel norm ve merkez olarak kurma olmuştur.*² Çünkü, " *Avrupanın kendisini bir kültürel kimlik olarak konumlandırabilmesi için ötekine ihtiyacı vardır. Bu öteki de Doğu olarak işaretlenir. Batı'dan farklı ama ondan aşağı, barbar ilkel bir Doğu imgesidir. Oryantalizm bu işaretlenmenin adıdır.*³ Bryan Turner ise, "Oryantalizm ve İslamda Sivil Toplum" adlı makalesinde Oryantalizmin görevini " *Doğunun sonsuz karmaşasını, anlaşılabilir tipler, karakterler ve kurumlara indirgemek*⁴ olarak belirtir. Kısaca Oryantalizm, hegemonik bir

* Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi, kahramanoglu@selcuk.edu.tr

¹ Edward Said, *Oryantalizm*, Çev. Nezih Uzel, İrfan Yayinevi, İstanbul 1995, s 13-14

² Oryantalizm, *Hegemonya ve Kültürel Fark*, Derleyenler: Keyman, Mutman, Yeğenoğlu, İletişim yayınları, İstanbul 1999, 2. Baskı , s 9

³ Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, Boyut Kitapları, İstanbul 1999, s. 56

⁴ Bkz. *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, Asaf Hüseyin, Robert Olson, Cemil Kureşi, İnsan Yayınları, İstanbul 1989 s. 37

işlemdir; Batı'nın kendisini merkeze alıp "öteki" (Doğu) ni zaman içinde geriye itmesidir.

ORYANTALİZMİN GÖRÜNMEZ KILDIĞI ŞİİR: OSMANLI DİVAN ŞİİRİ

Oryantalizmin "yönlendirme", "indirgeme", "ötekileştirme" ve en önemlisi "eritme, görünmez kılma" işlevlerinden en olumsuz etkilenen hiç şüphesiz Divan Şiiri olmuştur. Oryantalizmin bütün tarihi boyunca, Divan Şiiri, gözardı edilmiştir. Batı'da Osmanlı edebiyatına yönelik çalışmalar, bir elin parmağını geçmiyor. Bilindiği gibi, bir kaç dikkate değmeyen çalışma dışında, Batı'da Divan Şiiri'ne yönelik ilk önemli çalışma, Baron Von Hammer-Purgstal'ın 1836 ile 1838 tarihleri arasında Peşte'de yayımlanmasına başlanan dört ciltlik "Geschichte der Osmanischen Dichtkunst" adlı eseridir. Eserde, 2200 kadar Osmanlı şairinin biyografik bilgileri bulunmaktadır. İkincisi, M. Dora D'istria'nın 1877 yılında yayımlanan ve Havass Yayınları'nca 1982'de "Osmanlılarda Şiir" adıyla Türkçeye çevirilen La Poésie des Ottomans'tır. Üçüncüsü ise, W. J. Wilkinson Gibb'in ilk cildi 1900 yılında Londra'da son cildi de aynı şehirde 1907'de yayımlanan altı ciltlik meşhur "Osmanlı Şiir Tarihi" adlı eseridir.

Antropoloji ve diğer Sosyal Bilimlerin de yardımıyla bilgiye dayalı olarak Doğu'yu dönüştürmek ve kontrol etmek isteyen Batı'nın Osmanlı şiiri karşısındaki bu sessizliğinin sebebi ne olabilir?

Batı'nın bu kayıtsızlığına dikkati çeken, önemli bir araştırmacı Türkiye'de özellikle, Din ve Tasavuf konularındaki araştırmaları ile tanınan Annemarie Schimmel'dir. Kendisine, bir Alman yayınevi tarafından, Yakın Doğu lirik şiirine dair bir antoloji hazırlanması teklif edildiğinde, Eski Mısır, Babil, İsrail, Arap ve İran edebiyatlarından az çok iyi tercüme edilmiş değerli çalışmaları koyalıkla bulabildiğini belirten yazar, Klasik Türk edebiyatına gelince tam bir hayal kırıklığına uğrar: "Hâfız ve Hayyam geniş bir muhitte tanınır, fakat Bâkî ve Fuzûlî'nin kim olduğunu sorsanız bilemezler. Dünya edebiyatı tarihine ait kitapların çoğunda ve Şarkiyatçılar (Oryantalistler) tarafından hazırlanan etüdlerde bile, Türk divan edebiyatı'nın İran edebiyatı'nın zayıf bir taklidi, solgun bir gölgesi olduğunu okuyabilirsiniz. Türk Edebiyatı'nın Almanya'da çok az okunur olması bir taraftan şaşılacak bir haldir. XV. Asırdan itibaren Alman edebiyatında Türkler oldukça büyük bir rol oynamışlardır. Alman halk şiiri o zaman Batı'da ilerleyen Türklerden sık sık bahseder (tabii pek menfi mânâda). XVIII. asırda bilhassa velüt müellif Lohenstein'in mutaktan ve hayalle dolu piyeslerinin konuları, Osmanlı sultanlarının saraylarında vaki olan maceralardır. 1650 senesinden itibaren İran edebiyatından daha canlı daha kuvvetli olan Türk edebiyatıyla Almanya'da kimse meşgul olmamıştır. Meşhur Şarkiyatçı Joseph Von Hammer, Hafız tercümesi ile Goethe'ye ilham verirken, bir kaç sene sonra kaleme aldığı Bâkî divanının tercümesi Garp edebiyatında hiç bir tesir bırakmamıştır. XIX. Asrın ilk yarısında Almanya'nın en mahir Şarkiyatçısı Friedrich Rückert, Türk Divan edebiyatından hiç bir şiir tercüme etmemiştir. Arap, İran, Çin ve Hind'den maharetli tercümeleri vardır. Bu âlim ve şair Türk edebiyatıyla meşgul olsaydı şüphesiz bu edebiyat aleyhine hakim olan peşin hükümleri bertaraf edebilirdi. Bu durum Gibb'e kadar böyle devam etmiştir.⁵

Osmanlı şiirinin Batı'daki en tanınmış uzmanı olan Washington (Seattle) Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Kültürü Bölümü (emekli) Profesörü Walter G. Andrews, Batı'nın Divan şiirini yok sayması konusunda en tutarlı görüşün sahibidir. Osmanlı şiirine dair çalışmalarda tesbit ettiği perspektif hatalarını düzeltmek için kaleme aldı-

⁵ Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler, Haz. Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, s. 153

ğini söylediği eserinin önsözünde şunları söyler: " Osmanlı şiirinin gözardı edilmemiş bir edebi fenomen olduğunu ciddi olarak iddia eden hiç kimseye rastlamadım. Osmanlı şiiri, Türkiye dışında dünya edebiyatını, kültürünü ya da medeniyetini temsil eden herhangi bir derlemede çok az yer almıştır. Aldığı yer o kadar az ki neredeyse görünmez demek mümkündür."⁶ Andrews bu tavrı garib olarak değerlendirir. O'na göre, "Dünya Edebiyatı" kavramı çerçevesinde şimdiye kadar Osmanlı edebiyatının yerinin çoktan konumlandırılmış olması gerekirdi. Çünkü, " Osmanlı imparatorluğu, yaklaşık olarak Kolomb döneminden 1. Dünya savaşının sonuna kadar tek başına ve tartışmasız bir şekilde, büyük müslüman ötekini temsil etmiştir. Kuzey Afrika'dan, Orta Doğu ve Doğu Avrupa'ya ve Orta Asya'ya kadar, çok sayıda insan üzerinde derin kültürel etkileri olmuştur. Gene de Osmanlı toplumunun her düzeyinde şiirin güçlü bir etkinlik olmasına karşın, bu büyük siyasi, iktisadi toplumsal ve kültürel varlığın dikkate değer bir edebiyat kültürünün olmadığı hiç tartışmaksızın ve neredeyse evrensel bir kabul görmüştür. Eğer bu doğru olsaydı, tüm dünyada eşsiz bir örnek oluşturur ve yalnızca bu bile üzerinde önemle durulmayı gerektirecek bir konu olurdu."⁷

Schimmel, yukarıda ele alınan yazısında, Divan Şiiri'nin Batı'da yankı bulamamasının sebeplerinden birisi olarak, Türk dilinin yapısının Batı dillerinden tamamen farklı olmasını gösterir. Bu yapı farklılığı, Divan edebiyatının, bir Avrupa diline nazmen çevrilmesinde önemli engel teşkil etmiştir. Oysa Farsça bir şiiri bütün özelliklerini koruyarak bir Avrupa diline aktarmak nisbeten kolaydır. Çünkü, Farsça ile Avrupa aynı dil ailesinin üyesidirler.

Schimmel söz konusu yazısında, Oryantalistler tarafından hazırlanan eserlerde, Türk Divan edebiyatının İran edebiyatının zayıf bir taklidi, solgun bir gölgesi olduğunu okuyabilirsiniz der ve bu durumun Gibb ile bittiğini düşünür. Ancak bugün biliyoruz ki, Gibb'de sonra da durum değişmemiştir. Çünkü aynı yargılar, Gibb ile devam etmiştir. Oysa, Gibb eserini yazarken oldukça iyi niyetlidir: " Bu eseri yazmaktaki asıl maksadım Oryantalistler için Osmanlı şiirinin kısa bir taslağını sağlamak değil; okullarımızda şimdiye kadar hiç bir yazar tarafından kendi dilimizde yazılmayan bir edebiyat tarihine İngiliz okuyucularının da ulaşmasını temin etmektir. Arap ve İran edebiyatları tarihi bir miktar da olsa bilinmektedir. Fakat, Türk edebiyatı hususunda Türklerin edebiyatı yoktur (vurgu Gibb'e ait) gibi mantıksız bir sonuca götürecek olan anlamsız bir cehalet hüküm sürmektedir. Bu cehaleti ortadan kaldırmak için bir şeyler yapmak ümid ve gayretinde olduğumdan vasat İngiliz okuyucularına ulaşmaya çalıştım."⁸ Buna rağmen, Gibb de Divan şiirini unutulmaktan kurtaramamıştır. O halde, Türkçeye bile yazıldıktan yüzyıl sonra çevrilmiş bu geniş muhtevalı ve oldukça meşhur eser, niçin Batı'da Osmanlı şiirini duyurmaya yetmemiş hatta tam tersi bir sonuç doğurmuştur? Andrews'e göre, Gibb, tanınmış bir otorite olarak, kendisinden önceki Oryantalistlerin düşüncelerini devam ettirmiş hatta onların görüşlerini rasyonelize etmiş ve Osmanlı şiirini görünmez kılmakta esas rolü oynamıştır. Çünkü, Gibb de " Osmanlı şiirini ve genelde Osmanlı kültürünü, Oryantalist bakış açısının egemen olduğu bir söylem içerisinden okumuştur."⁹

Divan Şiiri'nin Batı'da unutulmaya terk edilmesinin zihni arka planını incelediğinde Andrews'in karşısına yukardaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Oryantalizm

⁶ Walter G. Andrews, *Şiirin Sesi Toplumu Şarkısı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000

⁷ Walter G. Andrews, *Yabancılaşmış Benin Şarkısı*, Defter, Bahar 2000, Yıl 13, Sayı:39, s. 106

⁸ E. J. Wilkinson Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi*, Çev. Ali Çavuşoğlu, Akçağ Yayınları, (Tarihsiz), c.1, s. 24

⁹ Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, Boyut Kitapları, İstanbul 1999, s.89

çıkar: " Osmanlıların bizim geçmişimiz üzerinde apaçık ve derin, bugünümüz üzerindeyse kalıntısalsal etkilerine karşın, onları yüzyıllık eski düşmanlıkların çarpıtıcı aynasında gördüğümüz kadarıyla ve elbette eksik tanıyoruz. Bir düşman olarak Osmanlıyı daima zorba bir savaşçı saymanın ve asla duyarlı bir şair olamayacağını düşünmenin belirli bir yararı olmuştur. Dahası evrensel edebi tarih, evrensel edebi değerler, saf ulusal diller ve kültürlere ilişkin kuramsal ve pratik nosyonlarımız, Osmanlıların, Avrupa ne ise onun tam tersi olduğunun düşünüldüğü bir dönemde ortaya çıkıp gelişmişlerdir".¹⁰

GİBB'E KARŞI ANDREWS YA DA DİVAN ŞİİRİNİN YENİDEN KURULMASI

Gibb'in, Oryantalizme hizmet eden ve Divan Şiiri'ni gözden düşüren tezlerinin en önemlilerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- Osmanlıların ait olduğu Doğu ve Batı kültürünün yanısıra Tatarlar, Türkmenler ve Moğollar adıyla anılan büyük ırk hiç bir zaman asla şahsi özelliklerinin damgasını taşıyan ne bir din, ne bir felsefe ve ne de bir edebiyat meydana getirmişlerdir.¹¹

-Türkler, mizaç itibarıyla güçlü dini hisleri olan insanlar değillerdi, hatta kendi hallerine bırakılmış olsalardı, kesin olarak belirli bir dinleri olmayacaktı.¹²

- Türkler, İrânlılardan yalnızca düşüncelerini nasıl ifade edeceklerini öğrenmekle kalmamışlar, ne düşüneceklerini ve ne şekilde düşüneceklerini öğrenmek için de onlara müracat etmişlerdir. Günlük hayatta pratik konularda ve devlet işlerinde kendi fikirlerini tercih etmişler fakat ilim, felsefe ve edebiyat alanında yetersizliklerini kabul etmişler ve yalnızca metodlarını elde etmek için değil, aynı zamanda onların ruhlarına, düşüncelerine ve hislerine bürünmek için de İrânlılarla aynı okula gitmişlerdir.¹³

-Doğu, bir bütün olarak, ele alınan konudan çok onun ayrıntılarına karşı daha hassastır. Bu zihni tutum fizikî, maddî, bütün fenomenlerin varlığında devam ettirilir; gerçekte bir doğulu ağaca bakıp ormanı görmeyen bir adam durumundadır.¹⁴

- Her türlü müphem ifadeyle yüklü zevke düşkün bu şiir (Divan Şiiri), kaçınılmaz olarak son derece sunidir ve gerçekte bu sunilik şiirin en önemli hususiyetidir. Bu da tabii olarak samimiyetsizlik doğuracaktır.¹⁵

-Osmanlı şiirinin geniş halk kitlelerine kapalı olduğunu söyleyebiliriz. Özel bir eğitim almadan bu dili anlamak imkanı yoktur.¹⁶

-Gazelerde "gerçek dünyaya" dolaysız ve açık göndermeler son derece düşük düzeydedir.¹⁷

Osmanlı şiiri yabancı bir kültürden alınmış, sosyo-kültürel bağlamdan kopuk, ses ve söz oyunlarında hüner göstermeye, boş bir müzikselliğe yönelmiş, kendisini üreten kültür için esas itibarıyla anlamdan yoksun yapay bir olgudur.¹⁸

- Bu şairler için, üslup, tavır konudan önce gelir; söyleyecekleri şeyin ne olduğu onları daha az ilgilendirir; önemli olan nasıl söyleyecekleridir. Dolayısıyla bir yığın sınırlı sayıda tema onlara yüzyıllarca kafi gelmiştir.¹⁹

¹⁰ Hilmi Yavuz, a.g.e , s.90

¹¹ E. J. Wilkinson Gibb, a.g. e. s.29

¹² a.g.e, s.30

¹³ E. J. Wilkinson Gibb, a.g.e, s.33

¹⁴ a.g.e, s. 41

¹⁵ a.g.e, s.41

¹⁶ a.g.e, s.43

¹⁷ a.g.e, s. 44

¹⁸ Walter Andrews, *Osmanlı Gazel Estetiğine Yeni Bir Bakış*, Kaşgar, Haziran 98,c.4, s.6

Gibb, yukarıda en önemlilerini sıraladığımız bu ve buna benzer tenkitlerini, eserinin dördüncü cildinin başında şöyle özetler: " Bu uzun dönem boyunca, Osmanlı şiirine yetiştiği dar okul dışında hiç bir sesin ulaşmadığını, başlangıçta nasıl Fars kökenli olduğunu, ana gövdesinin ta sonuna kadar nasıl Fars nitelikli kaldığını, boş bir mücadele içinde çarpınarak ölü bir kültürün durgun bataklığına nasıl sürüklenip gittiğini gördük." Fakat Gibb sevinçlidir. Çünkü eserin yazıldığı tarih olan bindokuzyüzlü yıllarda, Türkiye, Batılılaşma yolunda oldukça mesafe almıştır. Böylece Avrupanın estetik değerleriyle örtüşmeyen Divan Şiiri yerini Batılılaşmış Türk edebiyatına terketmektedir. Gibb bu değişmeyi oldukça şairane bir tarzda dile getirir: " Asya yerini Avrupa'ya bırakmak üzeredir. Batı dünyasından gelen bir ses, Doğu semalarında İsrail'in suru gibi yankılanmakta; ve işte, Türkiye'nin müz'ü, ölüm uykusundan uyanmakta, bütün ülke coşmuş bayram etmekte, hayat bulmaktadır, çünkü insanların gözleri önünde yeni bir dünya, yeni bir sema doğmuştur. İnsanların kulakları şu anda ilk defa, dağların, tepelerin, vadilerin seslerini duymakta, gözleri açılıyor, artık bulutların ve dalgaların duyurmak istediklerini görebileceklerdir. Gelenek ve adetlerin katı kuralları bir kenara itilecek, şair nereden istiyorsa ilhamını oradan alacak ve neyi söylemek istiyorsa içinde olan her şeyi söyleyebilecek bir özgürlüğe kavuşacaktır. "²⁰

Gibb'in bu tezleri o kadar önemlidir ki kendisinden sonra gelenler bunları tekrarlamaktan başka bir şey yapmamışlardır. Hatta bu şiirin asıl sahibi olan Türk entelijansiyası bile, Oryantalizmin şuuraltımıza ne derece nüfuz ettiğini gösteren bir tavırla Gibb'i takip etmişlerdir. Bunlar arasında en dikkate değer olanı, Eski Türk Edebiyatının en büyük otoritesi Fuat Köprülü'dür: " Hayatın en büyük esası samimiliktir. Bu itibarla hayat ile bağı olan edebiyat, mutlaka samimi bir edebiyattır. İran örneklerini taklit ederek saraylarda ve medreselerde meydana getirdiğimiz eski edebiyat, gazel ve kaside edebiyatı, ilk devirlerin (İslam öncesi) zıddı sayılabilecek bir özelliğe sahiptir. Bozkırların, dağların vahşi ve yapmacıksız seslerini kaval ve kopuzla inleyen edebiyat nasıl doğrudan doğruya milletin hayatından doğmuşsa, bu gazel ve kaside edebiyatı da o kadar halk hayatından uzaktır. Zevklerini medrese ve saraylarda Acem şairlerinin divanları ile terbiye eden eski şairlerimiz halktan her surette ayrılmayı kendilerine büyük bir şeref biliyorlardı."²¹

Walter G. Andrews, Gibb'in ve onu takip edenlerin tezlerinin tam karşısında yer alır. Batı emperyalizminin Oryantalizm kılığında kazandığı en önemli ve fiilen hiç sorgulanmayan zaferin, Osmanlı kültürünün tamamen gözardı edilebilir bir fenomen olarak yeniden kurması olduğunu düşünen Andrews, Hilmi Yavuz'un tabiriyle " Osmanlı lirik (gazel) geleneğini, yüzyıllardır içine gömüldüğü Oryantalist söylemden kopararak yeniden inşa eder."²² Onun dilimize çevrilen, "Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı" adlı eseri, Divan Şiiri'nin, Batı'da ve Doğu'da nasıl yanlış okunduğunu ele alan ve doğru okunmasını gösteren, bugüne kadar tesadüf edemediğimiz, hem Batı hem de "Türk entelijansiyasının pısrık Oryantalizmine şiddetli darbe indirebilecek benzersiz bir çalışmadır"²³

Andrews, "Batı'da Osmanlı Şiirini okumak: Yeniden-Yapılandırma,,Yeniden-Yapılandırma Sonrası ve Ötesi, Oryantalizmin Politikası"²⁴ adlı makalesinde, Osmanlı şiiri değerlendirilirken düşülen perspektif hatalarını teker teker düzeltir:

→

¹⁹ E. J. Wilkinson Gibb, a.g.e, s.43

²⁰ E. J. Wilkinson Gibb, a.g.e, c.v, s.514

²¹ Orhan F. Köprülü, Köprülü'den Seçmeler, M.E.B Yayınları, İstanbul 1990, s.65-66

²² Hilmi Yavuz, Modernleşme, Oryantalizm ve İslam, s.88

²³ Hilmi Yavuz, a.g.e, s.88

²⁴ Bkz. Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler, Haz. Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999 s. 369

-Gibb'in ve takipçilerinin yargıları, su katılmamış bir ırkçı saçmalaktan başka bir şey değildir. Avrupalılar öğretmeden önce, Türkler kendilerini veya kültürlerini edebiyat yoluyla ifade etmekten acız bir halktı. Türklerin, entelektüel açıdan aşağı oldukları yönündeki saçma suçlamaya karşı yönelen bu iddiaların çok yüksek bir bedeli vardır: 500 yıllık Türk yüksek kültürünün aşağı olduğunun kabulü ve Divan Şiiri estetiğine ilişkin zarar verici, küçültücü ve serinkanlı edebi analize değil, psikolojik ve politik fantezilere dayalı bir gurup öncülün kabulü.

-Aristo'dan bu yana bizlere uyum, düzen ve bütünlük peşinde koşmak öğretilmiştir. Bunun sonucu olarak da fragmenter (parçalı) eserler bir belirsizlik ve "büyük sanat zinciri"(vurgu yazarın) içinde kenarda bırakılmış durumuna itildi. Buradaki büyük sanat zinciri derken de kastedilen doğal olarak "büyük batılı sanat zinciri"dir. Bu tek özgül estetik bakış açısını benimsememiş olanlar, büyük sanat zincirinin dışında kalmışlardır. Gazel de fragmenter yapısı ile bu kenarda kalmışlığa mahkum edilmiştir. Bu, Batı'nın nasıl bir etno-sentrisizm içerisinde olduğunun delilidir. Ancak, günümüzde sanat eserinde aranan uyum, düzen ve bütünlük ideallerimiz ciddi olarak sorgulanmaktadır. Kaldı ki, Gazel şairleri de istedikleri zaman bütüne dayanan eserler meydana getirebiliyorlardı ve bunun örnekleri de hayli çoktur. Bu anlamda, Gazel'i kenarda bırakılmış kılan kullanıldığı süre veya etki alanı değil bu türün edebiyat sanatı içerisinde neyin normatif olduğu konusunda yaygın olarak benimsenmiş varsayımlarla olan ilişkisidir.

-Yeni ortaya çıkmakta olan yapısalılık-sonrası anlayış da ekonomik, siyasi ve ruhi güdülenmelerimizin evrensel doğru yaratma yolundaki girişimlerimizin üzerindeki etkiyi kaçınılmaz olarak kabul etmektedir.

-Batılılara göre, düzen ve bütünlük metinden önce ve metinden ayrı olabilen merkezi bir kavramdır. Bu sebeple Batı'daki parçalı eserler de kendilerine ancak egzotik alanda yer bulabilmişlerdir. Batı'daki "gazel" türüne ilişkin "rasgele dizilmiş Doğu incileri" anlayışı da buradan kaynaklanmaktadır. Oysa, her kültürün kendine has başka bir düzen ve birbirine bağlama teknikleri vardır.

- Edebiyat sanatını, edebiyatın evrensellerine başvurarak değerlendirmek e-ninde sonunda emperyalist bir görüştür. Batı, sadece edebiyatta değil, ekonomide, siyasette ve toplumsal hayatın her alanında evrensel doğru yaratma çabasıdadır. Bu açıdan, Divan şiirine evrensellik adına bakışı, Osmanlı şiiri hakkında değil de ondokuzuncu yüzyılın kabulleri açısından incelemek gerekir. Nitekim Osmanlı şiiri değerlendirilirken, her zaman estetik değil siyasi bir tavır sergilenmiştir.

-Divan şiirinin hayattan uzak, soyut, mazmunlara dayanan bir yapıya sahip olmasına gelince, Osmanlı şiir tecrübesinin özelliği, hakikatin doğal dünyanın dışında gözlemlerimizden bağımsız olarak varolmasına dayanıyordu. Tek tek olgularla uğraşmak hakikatin gizlenmesi anlamına gelir. Şiirin irrasyonel olması bu açıdan normaldir. Ayrıca, Gazellerin sınırlı bir semantik yüzeye sahip olması, kompozisyon geleneğinin sadece bir cephesidir; bu kompozisyonda şiirsel kimyanın sınırlı elemanları, zekice ve özenli bir incelikle bir araya getirilerek son derece şaşırtıcı (bewildering) anlam katmanları üretmeye yaramaktadır.

-Osmanlı divan şiirinin yaklaşık beşyüz yıl boyunca serpilip gelişmesine kaynaklık eden şey, bu şiirin geniş bir kitlenin ilgilendiği önemli konuları akıcı, anlamlı ve dolaysız bir biçimde dile getirmesidir. Gerçek hayatla ilgisi olmamak şöyle dursun, çok büyük ihtimalle, kendisini üreten kültürün ve toplumun hayatıyla her türlü alışverişiyi vardır.

- Osmanlı lirik şiiri, İran dili şiirinin bir varyantı değildir. Chacuer'in şiiri ne kadar Fransızca, Milton'un şiiri ne kadar Latince, Goethe'nin şiiri ne kadar İngilizce ise Osmanlı şiiri de o kadar Farsça'dır. Divan Şiiri, yaratıcılıktan mahrum ve taklitten öteye gidemeyen, samimiyetten uzak kimselerin değil, son derece karmaşık bir sosyo-kültürel bağlam içerisinde yer alan çok sayıdaki ve sık sık çatışan motivasyon ve ihtiyaçları yansıtan olağanüstü yetenekli şairlerin ürünleridir.

- Osmanlı şiiri bugünün estetiği ile bakıldığında, görüldüğünden çok daha ilginç ve değerli bir araştırma konusudur. Bu edebiyat hiç bir tarafı ile başka edebiyatlardan aşağı değildir ve bize başka hiç bir yerde görülemeyen insanlık durumuna ilişkin yeni içgörüler kazandırabilir.

- Osmanlı gazeli, taklit değil Türk kültürün otantik ve değerli bir ürünüdür.

Andrews, yazısının sonunu şöyle bağlıyor: "Osmanlı edebiyatı için yeniden bir değerlendirme yapmanın zamanı gelmiştir; ve böyle bir değerlendirme, modern ve yakın dönem Orta Doğu kültürünün doyurucu bir şekilde anlaşılması açısından kritik önem taşımaktadır"²⁵

SONUÇ

Oryantalizmin yok muamelesine tabi tuttuğu Divan Şiiri düştüğü yerden kalkacaktır. Bu da ancak, Oryantalist tezlere verilecek ciddi cevaplarla mümkündür. Belki bugün, bu tezlerin bir kısmının eski tesirini kaybettiğini söylemek de mümkündür. Ancak, büyük bir bölümüyle eski bakış tarzları devam etmektedir. Osmanlı şiirinin öteki olarak algılanmasının yanlışlığına, en tutarlı cevapların, bir batılıdan daha doğrusu bir Amerikalıdan gelmesi de dikkate değer bir durumdur. Andrews, kitabında Oryantalizmin tezlerinin tek bir kitapla ortadan kalkacağını düşünmenin safdillik olduğunu söyler. Kaldı ki, Andrews'in son yazılarında, savunduğu bu düşüncelerden, kendi tabiriyle, çok ciddi kaymalarını da görmek mümkündür. Aslında bu bize, bir batılının ne kadar uzman ve samimi olursa olsun Divan Şiiri'ne dışardan bakmaktan kurtulamayacağını da gösterir. Bu konuda ciddi yerli çalışmalara ihtiyaç vardır. Ne yazık ki, Türk aydınları da Oryantalizmin bu tezlerine, can ü gönülden katılmış ve onların eserlerinde de Osmanlı "öteki" olarak değerlendirilmiştir. Divan Şiiri ile daha çok dar bir akademik çevre ilgilenmiş ve yapılan çalışmalar teorik olmaktan çok teknik alanlara hasredilmiştir. Bu teknik çalışmalar, bir ihtiyaç olduğu kadar, bizde edebi meselelerde teorik düşünme alışkanlığımızın olmamasının da bir sonucudur. Son yıllarda, teorik çalışmaların artması sevindirici olsa da, yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir. Batının edebi eserleri yeniden yapılandırırken geliştirdiği bir çok teknik, Divan şiirine de uygulandığında, Osmanlı şiirinin hem kültür hem sanat hayatında hem de dünya edebiyatında, hakiki yerini alacağını söylemek mümkündür.

²⁵ *Osmanlı Şiiri Üzerine Metinler*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul 1999, s. 369

SSCB DÖNEMİNDE İSLÂM FELSEFESİ

İsmail TAŞ*

BU DÖNEMDE TAKİP EDİLEN METOT VE ÜSLÛP

S SCB Dönemi ile ilgili olarak bir takım siyasî ve ideolojik söylemlere girmeden, bilimsel çalışmaların karakteristiğini ortaya koymak açısından bazı tespitler yapmak gerekmektedir.

Bilindiği gibi, SSCB döneminde herhangi bir konuyu araştırmak, ele almak, öğrenmek, tetkik etmek veya herhangi bir ders kitabı yazmak Marksist-diyalektik metodoloji çerçevesinde ancak mümkün olabilmekteydi. Farklı metodoloji ve bakış açıları'nın denenmesi hemen hemen imkansız gibiydi. Nitekim, bu durum sistemin dağılmasından hemen sonra, gün yüzüne çıkacak ve daha objektif bir şekilde değerlendirilme imkanına kavuşacaktır.¹

Söz konusu dayatmacı yaklaşım, genel anlamda şark, özel anlamda da İslâm tarihi ve düşüncesi için oldukça katı idi. Mesela, 1987'de neşredilen bir ders kitabında Asya ve Afrika tarihini araştırırken kullanılması gereken metot "...Marksist metodoloji ve tarihi formasyonu, Leninist değerler..."² şeklinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla şark tarihinin sosyal, siyasî, iktisadî ve kendine has özellikleri göz ardı edilerek meseleler Marksizm'in "sınıf çatışması" sürecine indirgenmiştir.

Özelde ise, İslâm tarihi ve düşüncesinin söz konusu indirgemeci yaklaşımla ele alınması nedeniyle, Müslüman memleketleri tarihi, onların toplumsal-manevî hayatı görmezlikten gelinmiştir. Oryantalizmin önemli bir bölümünü oluşturan İslâmiyatçılık, Sovyet Partokratik sisteminin baskısı altında İslâm'a karşı tavır almayı "ilmî" cihetten temellendirmeyi görev edinmiştir. İslâm dininin evrensel insanî değerleri, insanlığa katkıları ve toplumsal entegrasyon rolü hesaba katılmamıştır.¹ Çünkü diyalektik materyalist metodolojinin öngördüğü şemada her bir halkın, her bir memleketin kendi terakkiyatı süresince iptidaî topluluktan köleliğe, kölelikten feodalizme, feodalizmden kapitalizme, kapitalizmden de komünizme geçmesi gerekmektedir. Bu şekildeki bakış

* Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hacili1965@hotmail.com

¹ Bkz: Mansurcon Nişanov, "Şark Tarihini Öğrenişning Bazı Bir Konseptual Printsipalari Hakida Fikr Mulahazalar", Şarkşinoslik, Taşkent, 2000, ss. 153-162.

açısıyla Doğu toplumlarında ortaya çıkan mürekkep tarihî olaylar ve siyasî cereyanlar bir kalıba sokularak objektif kriterlerden uzaklaşmış, olgu ve olaylardan sübjektif hülâsalar çıkarılmaya çalışılmıştır.² Böyle bir yöntem Cabiri'nin ifadesiyle kısır döngüden ibarettir. Çünkü bu kimseler diyalektik yöntemi bir "uygulama yaratabilmek" için almaz, tersine bu yöntemi "uygulanmış bir yöntem" olarak ele alır.³

Bundan başka, yapılan araştırmalardaki indirgemeci yaklaşım neticesinde, dış dünyada yapılan araştırmalar eksik ve yetersiz görülmüştür. Buna karşın Marksist-Leninist yaklaşımlar Sovyet araştırmacılar için vazgeçilmez bir silah olarak algılanmıştır.⁴

Elbette söz konusu indirgemeci yaklaşımın dönemin siyasî ve ideolojik beklentileri açısından üstlenmiş olduğu bir hedef de var idi. Bu hedef, İslâm filozoflarının çalışmalarındaki materyalist eğilimi ortaya koymak idi.⁵

Bu durum, Komünist Partisi'nin Sovyet akademilerine yüklemiş olduğu bir vazife olduğu kadar, Sovyetler içerisinde mevcut olan etnik tabakaların kendi kültürlerini araştırma ve ortaya koyma arzuları bakımından da değerlendirilmelidir. Nitekim, yapılan araştırmalarda yerel kültürlere yapılan vurgunun herhangi bir yanlış anlamaya sebebiyet vermemesi için gayet tutarlı bir şekilde temellendirildiğini görmekteyiz. Bunu Hayrullaev'in "*Uyganiş Davri va Şark Mutafakkiri*" adlı eserindeki ifadeleriyle örneklendirebiliriz: "...yeni sosyalist medeniyeti yaratmada, medenî mirastan doğru bir şekilde faydalanabilme konusundaki Marksist-Leninist öğreti, halkımızın geçmişteki ilim-fen, ictimaî-felsefî fikirlerini, sanat ve edebiyat sahasındaki birikimlerini öğrenmeyi ve medenî-manevî gelenekleri eleştirel şekilde süzgeçten geçirmeyi nazarı bir esas haline getirmiştir. K. Marks, F. Engels ve aynı şekilde Lenin sosyalist medeniyetin gelişmesinde, medenî mirastan faydalanmanın düşünsel yönüne oldukça önem vermişlerdir. Sosyalist Ekim Devrimi'nden hem önce, hem de sonra yeni sosyalist sistemin vücuda getirilişi ve Sovyet Devleti'nin kuruluşunun pratiğe geçtiği bir durumda, Lenin bu meseleye büyük önem vermiştir. Lenin, geçmişte meydana gelen manevî kültürden sosyalizm için faydalanma meselelerini nazarı cihetten ele aldı ve devletin ilk günlerinden itibaren onu pratiğe dönüştürmeye çalıştı. Medenî mirasla Marksizm arasında ilişki kurmak, sosyalizmin kurulması için ondan doğru bir şekilde faydalanmayı gerektirmektedir..."⁶

Hayrullaev'in bu ifadeleri, yapacağı çalışmada, metot bakımından Marksist-Leninist ideolojinin yanında olduğu, amaç olarak da, Komünist Partisi'nin menfaatlerine destek verdiği anlamına gelmekteydi.⁷ Bu şekildeki ifadeler Sovyetler Birliği döneminde yapılan hemen birçok eserde rastlamak mümkündür. Bu tür ifadeler dönemin ideolojik rengini göstermek bakımından oldukça önemlidir.

Sovyetler Birliği döneminde İslâm felsefesiyle ilgili çalışmaları ele almadan önce, devrim öncesi çalışmaların durumundan da kısaca bahsetmek gerekir. Bu dönem-

² Bkz: Mansurcon Nişanov, a.g.m. s.154.

³ Muhammed Abid el-Cabiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz* (Çev. Said Aykut), Kitabevi Y., İstanbul, 2000, s.18.

⁴ Bkz: A. Şaripov, *Velikiy Mislitel Beruni*, Taşkent, 1972, s. 5 ; İ. M. Muminov, *Mirza Bedilning Falsafî Karışları*, Taşkent, 1958, ss. 9-11.

⁵ Bkz: M. M. Hayrullaev, *Uyganiş Davri va Şark Mutafakkiri*, Taşkent, 1971, ss. 3-5 ; İ. M. Muminov, "K Voprosam İstoriy Razvitiya Obşestvenno-Filosofskoy Mıslı v Uzbekistane", "Trudı Uz. GU"

⁶ M. M. Hayrullaev, *Uyganiş Davri va Şark Mutafakkiri*, s. 3-5.

⁷ Bkz: M. M. Hayrullaev, *Forobı*, Taşkent, 1963, s. 33; *Uyganiş Davri va Şark Mutafakkiri*, s. 4.

de Rusya'da oryantalist felsefe çalışmaları ve dinî araştırmalar Batı dünyasında olduğu gibi daha çok filologlar tarafından yapılmıştır. Rus oryantalistler, normalde kendi siyasî amaçlarının dışında felsefe ile dolaylı olarak ilgilenmişlerdir. Elbette bunların bir takım istisnalarının olduğunu da hatırlatmak gerekir. Mesela, V. Zhukovski tarafından ortaya konan İran mistisizmi ile ilgili "*Çelovek i Poznenie u Persidskih Mistikov*", (Petersburg, 1895) adlı eser bunlardan bir tanesidir.

Yine aynı şekilde Mutezile düşüncesinin tam ve orijinal bir analizi olan ve tamamen el yazmalarına dayanılarak ortaya konan "*Muteziliti: Teçenie v İslâme v IX Veke, Kazan, 1899*" adlı çalışma P. K. Cevzi tarafından ortaya konmuştur. Bundan biraz daha geç dönemlerde, Abd al-Vahhab al-Şarani'nin dinî ve mistik görüşleri A. Schmidt tarafından tahlil edilmiştir (Petersburg, 1914).

Doğrudan İslâm düşüncesiyle ilgili olan bu çalışmaların dışında E. Bertels, I. Krachovski, A. Semenov ve V. Barthold gibi birtakım araştırmacıların çalışmalarından henüz yirminci yüzyılın ilk yarısında bahsetmek mümkün ise de, bu gibi oryantalistlerin yapmış olduğu çalışmalar tam manasıyla felsefî çalışmalar olarak tasvir edilemezler. Bu dönemde filologlar ve etnologlar tarafından yapılan çalışmaların başlıca amacı, teorik İslâm düşüncesinden ziyade, İslâmî literatürü tanımaya ve anlamaya çalışmaktır.

8

1950lere kadar İslâm felsefesiyle ilgili genel malûmat veren eserler kaleme alınmıştır. Bu yıllardan itibaren İslâm felsefesiyle ilgili özel kişiler ve problemler araştırılmaya başlanmıştır. T. N. Koriniyazov'un "*Uluğ Bey'in Astronomi Okulu*" adlı çalışması bu eserlerden birisi olmakla birlikte, dönemin ideolojik yargılarının dışında Farabi'yi idealist filozof olarak tanımlayan bir eser olma özelliğine de sahiptir. Koriniyazov bu monografisinde, Uluğ Bey'e kadar bilimlerin gelişmesi üzerinde durarak, Farabi'nin musiki sahasında büyük payı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Farabi'nin felsefî görüşleri esasen idealist olmakla birlikte, onun çalışmaları dünya bilim düşüncesinin gelişmesinde büyük rol oynamıştır.⁹

1957-1961 Yılları arasında Farabi'nin risalelerinden birkaç numune Rus ve Özbek dillerine tercüme edilmiştir. SSCB döneminde bu risaleler Farabi'yi öğrenme ve Sovyet okuyucularına aktarma bakımından önemli bir yere sahiptir.¹⁰ Aynı şekilde 1957 yılında kolektif bir eser olarak ortaya konan "*Felsefe Tarihi*" adlı eserin birinci cildinde Orta Asya halklarının toplumsal-felsefî düşünceleri üzerinde durulmaktadır. Bu bölümü kaleme alan müellif, A. Bahavuddinov, Farabi'nin felsefî risalelerini belirterek onun tabiatşinâslık ile çok meşgul olduğunu ve dünyevî işlerle ilgilenmenin zorluluğunu ispat etmeye çaba sarf ettiğini ifade etmektedir.¹¹

SSCB döneminde yapılan çalışmalarda bir takım metodolojik ve ideolojik sıkıntılardan söz etmekle birlikte, somut birtakım çalışmaların yapıldığını da ifade edebili-

⁸ Alexandr Knysh , "*Islamic Philosophy in Russia and the Soviet Union*", History of Islamic Philosophy, ed. By Seyyed Hossein Nasr and Olever Leaman, London and New York. 1996, Part: II, p. 1156.

⁹ T. N. Koriniyazov, *Astronomiçeskie Şkola Uluğbeka*, Moskva. 1950.

¹⁰ Bkz: "*Forobi Rubailardan Numuna*", *Üzbekistanda Progressiv İctimai-Falsafi Fikirler Tarihi*ga Doir Materiallar Toşkent, Uz SSR FA. Naşriyatı, 1959; "*Kommantarii Abu Nasra al - Farabi k Trudnostyam vo Vvedeniya k Pervoy i Pyatoy Knigam Evklida*", Problemi Vostokovedeniya Moskva, İzd-vo AN SSR, 1959, ss. 93-100; "*Kommentariy k Kategoriyam Aristoteliya*", İzbrannie Proizvedeniya Misliteley Stran Blijnego i Srednego Vostoka, Moskva, 1961, ss. 165-214; "*İzbrannie Razdeli iz Oglavlenniya Kniga o Naçalah Vozzreniy Jiteley İdealnogo Goroda*", Materiali po İstoriy Progressivnoy Obşestvenno- Filosofskoy Mislı v Uzbekistane, Taşkent, izd-vo AN Uz SSR, 1957. ss. 77-78.

¹¹ İstoriya Filosofii, Moskva, 1957, T.I.

riz. Ancak bu çalışmaların belirli İslâm düşünürleri üzerinde yoğunlaştığını, birtakım düşünürlerin ise hemen hiç ele alınmadığını görmekteyiz. İ. Miskeveyh, el-Kindi, el-Tevhidi, Gazali, Ş. Sühreverdi el-Maktül, İbn Arabi vb. düşünürler büyük oranda ihmal edilmişlerdir.

Bunun pek çok sebepleri üzerinde durulabilir. Bu sebeplerden birisinin, akademik araştırmaların tercih edilen konularından kaynaklandığı söylenmektedir. Çünkü oryantal araştırmaların bir kısmı yerel enstitülerce yönetilmekteydi. Bu sebeple yerel filozoflara vurgu yapılmıştır. İbn-i Sina, Farabi ve Biruni gibi düşünürler bu hususta başı çekmektedirler.

Biz genel İslâm felsefesi çalışmalarından bahsetmeden önce, üzerinde oldukça durulan İslâm filozofları hakkında yapılan çalışmalardan söz etmek istiyoruz. Çünkü, söz konusu kimseler üzerinde yapılan çalışmalar, dönemin akademik çalışmalarının ölçütlerini daha kolay anlamamızı sağlayacaktır.¹²

FARABİ HAKKINDA YAPILAN ÇALIŞMALAR

Abdurrahman Sa'diy, "Abu Nasr İbn-i Muhammed İbn-i Tarhon Forobiy", İnkilob Jurnalı, 1924, 11-12 sanlar.

M. M. Hayrullaev, *Mirovozzrenie Farabi i Ego Mesto v İstorii Filosofii*, Taşkent, 1968.

M. M. Hayrullaev, *Forobiy va Uning Falsafiy Risolalari*, Uzbekistan SSR Fanlar Akademiyası Naşriyeti, Toşkent, 1963.

M. M. Hayrullaev, *Uyganiş Davri va Şark Mutaafakkiri*, Uzbekistan Naşriyeti, Toşkent, 1971.

M. M. Hayrullaev, *Abu Nasr al-Farabi*, Moskva, 1982.

A. V. Sagadaev, "Oteçestvennaya Literatura ob al-Farabi v god ego 1100- Letnogo Yubileya", *Narodu Azii i Afriki*. 1976/6, ss. 190-197.

A. N. Kasımcınov, *Abu Nasr al-Farabi*, Moskva. 1982.

A. S. İvanov, *Uçenie al-Farabi o Poznavatelniñ Sıposopnostyah Çeloveka*, Alma-Ata, 1977

FARABİ'NİN ESERLERİNİN TERCÜMESİ ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR

M. Abdilin, M. S. Burabaev, *Al-Farabi: İstoriko-Filosofskie Traktatı*, Alma-Ata, 1985.

Kolektif, *Al-Farabi, Filosofskie Traktatı*, Alma-Ata, 1972.

Kolektif, *Abu Nasr al-Forobi, Fodil Adamlar Şahri*, Holk Merasi Naşriyatı, 1993.

Özbekçe'ye tercüme edilen bu eserin adı, her ne kadar "El-Medinet'ül-Fâdıla" olarak verilmiş olsa da, eserin içerisinde değişik mütercimler tarafından tercüme edilen Farabi'nin diğer risaleleri de mevcuttur. Bu risaleler şunlardır: *Talhisu Navomisi Aflotun, Falsafatu Aristotalis, Şe'r San'ati, Şairlerning Şe'r Yazış San'ati Konunlari Hakida, İlimlerning Kelip Çıkişı Tuğrisida, Forobi Hikmatlari*.

Söz konusu çalışmada, bugün klasik İslâm felsefesi tarihleri olarak kabul edebileceğimiz temel İslam felsefesi kaynaklarından Farabi hakkındaki bilgiler Özbekçe'ye tercüme edilmiştir.

¹² Nitekim konu, "Raboti po İsledovaniyu İslamskoy Filosofii v Period SSR" isimli bir tebliğ olarak, Mejdunarodnaya Nauçnaya Konferentsiya İstoria, Kultura i Ekonomika Yugo-Kırgızstana, Oş. 2000'de tarafımızdan sunulmuştur.

İBN-İ SİNA HAKKINDA YAPILAN ÇALIŞMALAR

SSCB döneminde en çok üzerinde durulan filozoflardan birisi de İbn-i Sina'dır. Onun bir kısım eserleri tercüme edildiği gibi, onu özel olarak araştırma konusu yapan müellifler de vardır. İbn-i Sina'nın başta "Tıp Kanunları" olmak üzere bazı eserleri Rusça'ya ve Özbekçe'ye tercüme edilmiştir. 1961 Yılında "Kanun" Rus ve Özbek dillerinde altı cilt olarak yayınlanmıştır. 1980-81 Yıllarında aynı kitap, Moskova'da ikinci kez basılmıştır. 1982 Yılında A. Kadiri, İbn-i Sina'nın "Izbrannoe- Seçmeler" ini Özbekçe olarak yayınladı. Daha sonra İbn-i Sina'nın Kanun'ları Rusça on cilt halinde yeniden yayınlanmıştır.

İbn-i Sina'nın Kanun'undan başka bir kısım risaleleri de Özbekçe'ye çevrilmiştir. Bunlar:

H. Hikmetullaev, *Abu Ali İbn Sinaning Yurak Dirlari Nomli Risalasi*, Toşkent, 1966.

Ş. Şoislomov, *İbn Sinaning Tip Hakidaki Şe'riy Asar*, Urcuza, Toşkent, 1972.

E. Talabov, *Abu Ali İbn Sinaning Soğlikni Saklaşga Doir Risalalari*, Toşkent, 1978.

U. İ. Karimov, H. Himatullaev, *Tibbiy Risalalar*, Toşkent, 1984.

Yukarıdaki tercümelerin dışında İbn-i Sina hakkında bağımsız çalışmalar da yapılmıştır. İlgili çalışmaları şu şekilde sıralayabiliriz:

Valeri Voskoboynikov, *Velikiy Vraçevatel Jizneopisanie*, Molodoya Givardiya, 1972.

A. A. Semenov, *Abu Ali İbn Sina (Avitsenna)*, Stalinabad, 1952.

Yu. N. Zavadovskiy, *Abu Ali İbn Sina (Opit Kritičeskoj Biograf)* Taşkent, 1958.

Sempozyum Bildirileri, *Şayh al Rais: İbn Sine (Avitsenne) 1000 let: Materialı Yubileynih Konferatsii*, Moskva, 1980.

Farabi ve İbn-i Sina kadar olmasa da, sıkça çalışılmış olan filozoflardan bir diğeri Biruni'dir. Biruni hakkında yapılan çalışmaların ortak özelliği, bilhassa Biruni'nin doğa, toplum ve insan hakkındaki görüşlerinin, materyalist yorumudur. Biruni üzerine yapılan bu tip çalışmaları da şu şekilde sıralayabiliriz:

BİRÜNİ HAKKINDA YAPILAN ÇALIŞMALAR

İ. M. Muminov, "Abu Reyhan Beruni – Entsiklopedist", *Obşestvennoe Nauke v Uzbekistane*, 1971, Nu. 7.

İ. M. Muminov, "İz İstorii Obşestvenno- Filofofskoj Mıslı v Uzbekistane Kontsa XIX i Naçala XX vv.", Samarkant, izd-vo UzGu, 1949,2-İzd.,Toşkent, Gosizdat, 1957.

S. N. Grigoryan, "İz İstorii Filofofii Sredney Azii i İrana VII-XII vv." İzd-vo An SSSR, Moskva, 1960.

V. Yu. Zahidov, "Beruni kak Mıslitel" sb. st. "Beruni" izd-vo AN: SSSR, Moskva-Leningrad, 1951.

A. F. Fayzullaev, "Voprosı Protivoreçivosti Dvijeniya v Filofofskoj Diskussii Beruni i İbn Sini" *Obşestvennoe Nauka v Uzbekistane*, 1968. Nu. 10

Y. G. Gulyamov, "Epoħa Beruni", *Obşestvennie Nauki v Uzbekistane*, 1971. Nu:2.

A. Şaripov, *Velikiy Mıslitel Beruni*, Taşkent, 1972.

Kolektif, *Beruni i Gumaniternie Nauki*, Taşkent, 1972.

P. G. Bulgakov, *Jizn i Trudi Beruni*, Taşkent, 1972.

GENEL İSLÂM FELSEFESİ ÇALIŞMALARI

N. Kurabaev, *Sotsialnaya Filosofiya Musulmanskogo Vostoga*, Epoha Srednevekov'ya, Moskva, 1987.

V. Burov, D. Sohadze, *Filosofskie Nasledie Naradov Vostoka i Sovremennost*, Moskva, 1983.

M. T. Steraniants, *Musulmanskie Konseptsii v Filosofii i Politike: XIV-XX vv.*, Moskva, 1982.

G. B. Şaymuhambetova, *Araboyazıcnaya Filosofiya Srednovekoviya i Klassıçeskaya Traditsiya*, Moskva, 1979.

S. N. Grigoryan, *İz İstorii Filosofii Sredney Azii i İrana*, Moskva, 1960.

P. G. Bulgakov, B. A. Rozenfeld, A. A. Ahmedov, *Muhammad Al Harezmi*, İzd-vo Nauka Moskva, 1983.

B. Ahmedov, *Ulugbek*, Taşkent, 1989.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Yukarıda birkaç kategori halinde vermiş olduğumuz çalışmaların büyük bir kısmı, Müslüman filozofların eserlerindeki materyalist tandansı araştırmaya yöneliktir. Hatta araştırmacıların bu durumu o kadar uç noktaya varmıştır ki, neredeyse İslâm filozoflarının fizik dünya ile ilgili bütün değerlendirmeleri diyalektik materyalizmin indirgemeci mekanizmine işaret olarak görülmüştür.

Biz bu konudaki ideolojik yargıları bütün eserlerde göstermek yerine, bazı eserlerden örnek alıntılarla yetineceğiz. Bu müelliflerden bir kısmı, İslâm filozoflarında doğrudan materyalizmi tespit ederken, diğer bir kısmı, biraz daha yumuşak bir yaklaşımla, on sekizinci yüzyıldan sonra ortaya çıkacak olan materyalizmin doğuşuna İslâm filozoflarının tesir ettiklerini ifade etmektedir. Mesela, yukarıda verilen eserlerin birinde şu ifadeler yer verilmektedir:

"Farabi'nin felsefî görüşlerini, bu görüşlerin özgünlüğünü ve orijinalliğini anlamak bu eserlerin doğru anlaşılmasıyla mümkündür... Şu açıktır ki, Farabi'nin çağında yetkin materyalist bir felsefe sistemi kurulamamıştır. Ancak, Engels'in de ifade ettiği gibi, materyalist öz, idealizmin hakim olduğu iki bin yıllık periyotta idealist sistemlere sızmış, idealizmin rasyonel formu içerisinde materyalizmi hazırlamıştır. Farabi de, kendi kurgularında idealisttir. Fakat bütüncül bir dize sorunların çözümünde açıkça biz onda materyalist bir eğilim seziyoruz..." (*Al Farabi, Filosofskie Traktati*, s. xix-xx)

Yine yukarıda vermiş olduğumuz bir eserin giriş kısmında şu ifadeler yer verilmektedir: "...Orta Çağ'da Orta Doğu'da Kindi, Farabi, Razi, İbn-i Sina, Biruni ve İbn-i Rüşd gibi mütefekkirler, Müslüman medeniyetini geliştiren eserler vermişlerdir. Bu eserler, daha sonra yavaş yavaş Avrupa'ya geçerek orada Rönesans'ı hazırlamıştır. İlerleyen zamanlarda da, on sekizinci asır materyalizminin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır." (*Fadıl Adamlar Şahri*, s. 3)

Verilen eserlerde bu ve benzeri alıntılarının sayısını artırmak mümkündür. Fakat biz bu alıntıları uzatmadan değerlendirmemizi yine SSCB döneminde yapılmış olan bir eserden yapacağımız alıntı ile tamamlamak istiyoruz. A. Sagadaev, "İbn Sina" adlı eserinde, araştırmacıların ele aldıkları problemleri kuşatıcı bir şekilde kavrayamadıklarından dolayı yanlış yargılara ulaştıklarını düşünmektedir: "...bir kısım araştırmacı İbn-i Sina'yı transandantal Tanrı fikri üzerine temellenen Yahudi geleneğinin bir devam ettiricisi ya da tabiatçı ve entelektüel bir mistik olarak kabul eder. Diğer bir kısmı ise, onun 'âlemin maddî birli-

ğini' iddia etmesi sebebiyle, felsefî monizme ulaşmasını materyalist dünya görüşü olarak değerlendiren..." (Sagadayev, İbn Sina, s. 6)

Bu ifadelerden şu sonucu çıkarmamız mümkündür: SSCB döneminde yapılan çalışmalar, ideolojik kaygı ve endişelerle ele alınması nedeniyle, zihinlerde ideolojilerin depolanmış olduğu metodoloji ve kavramlar, İslâm filozoflarının yazmış olduğu metinlere dikte edilmiştir. Bu sebeple felsefe ve bilimsel düşüncenin en önemli ölçütü olan objektiflik ilkesi göz ardı edilerek felsefî problemler indirgemeci bir yaklaşımla diyalektik materyalizmin kalıpları içerisine hapsedilmiştir.

Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, İslâm düşüncesi ve düşünürleri, hangi yaklaşımla ele alınmış olurlarsa olsunlar, SSCB döneminde yaşayan Müslüman halklar tarihsel ve kültürel bağlantılarını ancak bu şekilde koruyabilmişlerdir. Yapılan bu çalışmalar, metodolojik sorunlar taşımakla birlikte, tarihsel bağları hatırlatacak bir çok bilgi ve kültürel enstrümanların da taşıyıcısı olmuşlardır.

ÜLGENER VE GERİ KALMIŞLIK SORUNSALI

Anzavur DEMİRPOLAT*

On dokuzuncu yüzyıla damgasını vurmuş ve günümüzde tartışması sürmekte olan temel problemlerden birisi genelde üçüncü dünyanın, özelde de İslam dünyasının batı ile karşılaştırıldığında, başta iktisat olmak üzere hayatın diğer alanlarında - teknoloji, bilim, sanayi v.s.- "geri kalmış"lığı sorunsalıdır. Bu durumun İslam dünyasında temelli bir sosyo-kültürel problem haline gelişi ile başta Osmanlı İmparatorluğu olmak üzere diğer coğrafyalardaki Müslüman devletlerin batılı devletlere yenik düşmesi ve bunun sonucunda da 19. yüzyıla geldiğinde İslam coğrafyasının önemli bir kısmının batılı devletlerin sömürgesi durumuna gelmesidir. 16. Yüzyıl, dünya tarihi ve sonrasındaki şekillenmeler açısından adeta dönüm noktasıdır. Zira, aynı yüzyıl içerisinde güç dengelerinde tam bir dönüşüm söz konusudur: 16. Yüzyılın ortalarında İslam coğrafyası, Osmanlı'nın batıdaki ilerleyişi sayesinde Viyana önlerine kadar genişlemiş; ancak bu yüzyılın son çeyreğinden itibaren ise tersi bir genişleme süreci başlamış, batılı devletler başta İslam dünyası olmak üzere dünyanın diğer coğrafyalarına üstünlük kurmaya başlamışlardır. İlerleyen zaman içerisinde dünyanın diğer coğrafyalarını kendisine bağımlı hale getirecek, öncesinde dünyanın değişik bölgelerinde yeşermiş olan büyük medeniyet havzalarını sosyo-kültürel boyutta dönüştürecek gücü batı nereden bulmuştu?

Batıda, 16. yüzyıldan itibaren belirgin hale gelmeye başlayan iki temel süreç ilerleyen zaman diliminde, batıyı hegemonik bir güç haline getirmiştir. Bu süreçleri şu şekilde özetleyebiliriz: Bu süreçlerden ilki, Hudson'un¹ belirttiği, batıda "teknik rasyonnelliğin" gelişimini sağlayan teknik ve bilimsel alanda ortaya çıkan gelişimlerdir. Diğeri ise, dünyanın diğer coğrafyalarında tarıma dayalı bir iktisadî düzen söz konusu iken, batıda toprağa dayalı feodal sistemi dönüştürecek, zaman içerisinde kilise ve aristokrasinin yanında yükselecek burjuvazi olarak nitelendirilen yeni bir sınıfın doğmasıdır. Batıda burjuva sınıfının yükselmeye başlaması, Marx'ın kapitalizmin doğuşunda önemli gördüğü iki temel faktörün -finans ve tecimen sermayesinin- artışı ve "endüstriyel sermayenin" gelişiminin görünür hale geldiği endüstri kapitalizmin gelişimi ile

* Dr., Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, anzavurdem@hotmail.com

¹ Bkz: Hudson, G. S: Marshall 1993. *Rethinking World History*, ed. Edmund Burke. New York: Cambridge University Press.

sonuçlanmıştır. Batıdaki tekno-bilimsel gelişmeler (özellikle de savaş teknolojisindeki gelişme) sadece kapitalist üretimin artışı değil, ama aynı zamanda kapitalist üretimin gerektirdiği ham madde ihtiyacının karşılanması ve yeni pazarlar yaratılması amacıyla batılı devletler tarafından gerçekleştirilen batı dışı coğrafyalardaki sömürgeleştirme sürecinin başarıya ulaşmasını sağlamıştır. Dolayısıyla, Wallerstein'in² belirttiği üzere 16. yüzyılın ortalarından itibaren batıda görülen süreç, dünyanın diğer coğrafyalarının ham madde deposu ya da "periphery"e dönüştüren "kapitalist dünya sistemi"nin gelişimidir. Bu gelişim Osmanlı örneğinde de görüleceği üzere, batı dışı toplumların başta iktisadî üretim alanları olmak üzere diğer toplumsal alanlarda da ciddi sorunların yaşanmasını beraberinde getirmiştir. Batılı devletlerin izlediği sömürgeci yayılım ve merkantalist politikalar, uzun süreçte, başta İslam dünyası olmak üzere diğer batı dışı toplumların "modernleşme" olarak nitelendirdiğimiz dönüşümleri ve beraberinde "geri kalmışlık" sorunsalının özellikle siyasî elitler ve yerel aydınlar düzeyinde tartışılmasının temel sâiklerinden birisi olmuştur.

Sömürü hareketlerinin başladığı 18. yüzyıl, başta Osmanlı olmak üzere diğer İslam devletlerinin askerî güçlerinin batı orduları ve askerî teknolojileri karşısında hezimetle uğradıkları dönemdir. Alınan yenilgiler ve kaybedilen topraklar, yönetici elit kesimi yeni çözüm arayışlarına yöneltmekle kalmamış, ama aynı zamanda "diğeri", yani batı hakkındaki ve dolayısıyla kendileri hakkındaki tasavvurlarının dönüşmesini de beraberinde getirmiştir. İlk çözüm arayışları, Osmanlı ve Mısır örneğinde görüleceği üzere askerî kurumlarda ciddi teknik ve yapısal dönüşümler başlatmak amacıyla yeni askerî örgütlenmelerin ve eğitim kurumlarının inşa edilmesi, dışardan bu kurumlarda askeri eğitecek batılı uzmanların getirilerek ihdas edilmesi ve yine aynı amaçla batıya teknik alanda yetişecek gençlerin gönderilmesi ile sonuçlanmıştır. Ancak, yenileşme hareketleri sadece askerî alanla sınırlı kalmadı; zira bu alandaki gelişimler diğer eğitim kurumlarının da modernleşmesini zorunlu kıldı. Ayrıca, batılı devletlerle olan ticarî ilişkiler ve batılı devletlerin Osmanlı üzerine uyguladıkları yaptırım ve istekler, devlet bürokrasisini diğer alanlarda da benzer modernleşmeci girişimlere yöneltmiştir. Bu dönemde yetişen aydın kesim -kendi içindeki farklılaşmalara rağmen- ve geleneksel eğitim kurumlarında ve çevrelerde yetişmiş "ilmiye" sınıfı mensubu ulemadan bazı şahsiyetler devlet yöneticilerinin modernleşme girişimlerine destek vermenin yanında, başta İslam dünyası olmak üzere kendi toplumlarının batı karşısında içine düştükleri güçsüzlükten kurtulmaya yönelik farklı projeleri gündeme getirmişlerdir. Ancak, dile getirilen görüşler ve ileri sürülen çözüm önerileri kendi içerisinde başta "diğeri" olmak üzere kendi hakkında yeni bir "benlik tasavvuru"nun üretilmesini, batı karşısında güçsüz düşmenin, "geri kalmışlığın" farklı dışsal ve içsel-tarihsel nedenlerinin formülleşmesini de beraberinde getirmiştir.

18. Yüzyılın ortalarından itibaren batılı entelektüeller ve oryantalistler, özellikle Weber gibi batıda yükselen "rasyonel kapitalist kültürün" özgün koşullarını ya da sebeplerini ortaya koymaya çalışan sosyal bilimcilerin önemli bir kısmı genelde üçüncü dünya olarak nitelendirilen coğrafyanın, özelde de İslam toplumlarının başta iktisadî alan olmak üzere diğer alanlardaki "geri kalmışlığı"nyı açıklamaya çalıştığını görmekteyiz. Sadece İslam coğrafyasındaki aydın gruplarını değil, ilk dönem batılı oryan-

² Wallerstein, Immanuel 1980."The Ottoman Empire And The World Economy: Some Questions For Research", Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi, ed. Osman Okyar and Halil Inalcık, Ankara: METEKSAN Limited Şirketi: 117-122.

talistler olmak üzere batıda günümüze değin akademik ve bilimsel yazında da tartışılan bu iktisadî "geri kalmışlık" sorunsalına verilen cevapları yada yaklaşımları "içselci" (internalist) ve dışsalcı (externalist) olmak üzere iki temel grupta toplayabilmek mümkündür.

Birinci yaklaşım, batı dışı toplumlarda rasyonel bir kapitalizmin gelişmeyişi nedenini izah ederken, bu toplumların değer sistemleri ve içsel yapıları üzerine yoğunlaşmakta, ancak, hiçbir şekilde bu toplumların "uluslararası iş bölümünde" sahip oldukları konumu değerlendirme kapsamı içine sokmamaktadır. Dolayısıyla, başta Weber olmak üzere bir çok batılı sosyal bilimci, Berger'in³ belirttiği üzere, inanç sistemlerini ve "yerel faktörleri" batı dışı toplumlarda rasyonel bir kapitalizmin gelişmeyişinin temel nedeni olarak görmektedir. Ayrıca, Parsons'un yaklaşımında da görüleceği üzere, içselci yaklaşımı benimseyenler kültürel faktörleri, özellikle de dini "sosyal sistemin en temel unsuru" olarak değerlendirmişlerdir.⁴ Başta Weber olmak üzere Lerner ve Herslag gibi sosyal bilimciler⁵ İslam toplumlarının iktisadî geri kalmışlığı ya da bu toplumlarda batı tarzı bir kapitalizmin doğmayışının nedenlerini ortaya koyarken sergiledikleri yaklaşım tamamıyla içselci yaklaşımı temsil etmektedir. Örneğin Lerner'e göre İslam toplumlarının modernleşmemelerinin temel sebebi, bu toplumlarda fertlerin geleneksel değerlere ve normlara sıkı sıkıya bağlılık göstermeleridir; çünkü, bu durum, İslam dünyasında, toplumların modernleşmesinde önemli bir faktör olan kendisini değişen koşullara adapte edebilen ve "empati" yeteneğine sahip yeni bir birey tipinin gelişimini engellemiştir. Herslag'a göre ise, İslam dünyasındaki iktisadî durgunluk ve geri kalmışlık sermaye birikiminin oluşmayışı ile izah edilemez; zira, ona göre, bu toplumlarda eksikliği duyulan en önemli şey kapitalizmin gelişmesi için gerekli olan risk üstlenebilen bir iş adamı tipini üretecek, uygun bir değersel, kültürel alt yapının var olmayışıdır.⁶

Ancak, İslam toplumlarının geri kalmışlığı sorunuyla ilgilenen ve bu yaklaşımı benimseyenleri de kendi içerisinde iki temel gruba ayırmak gerekmektedir: Bu yaklaşımı benimseyenlerden bir kısmı sorunun kökeninin bizzat İslam dininin vazettiği temel değerlerden kaynaklandığı fikrini ileri sürerken, diğerleri, bu yaklaşıma karşı çıkarak, İslam dünyasının iktisadî geri kalmışlığının Kur'an'ın vazettiği değerler ile Peygamber ve sahabelerin ortaya koyduğu uygulamalardan kaynaklanmadığını, sorunun İslam toplumlarının tarihsel ve kültürel gelişiminde aranması gerektiği görüşünü ileri sürmüşlerdir. Ernest Renan ve Cromer gibi ilk dönem oryantalistleri ve özellikle İslam dünyasındaki "batıcı" aydınları bu gurubun içerisinde dahil etmek mümkündür; zira bu düşünürler İslam dünyasının batı ile karşılaştırdığında bilim, felsefe, ve teknik alanda geri kalmışlığını en başta o dinin vazettiği temel değerlerden kaynaklandığını belirtmişlerdir. Örnek vermek gerekirse, Renan'a göre, tarih boyunca, tüm dinsel öğretiler, özellikle de İslam dini, "özgür araştırmaya" karşı ve engelleyici olmuştur. Sadece İslam dininin kendisi değil, ama aynı zamanda onun yayıcısı olan Araplar başından beri bilime ve felsefeye karşı düşmanca bir tavır sergilemişlerdir. Şayet, İslam dünya-

³ Berger, Peter 1976. *Pyramids Of Sacrifice*, New York: Anchor Books. p.16.

⁴ Smith, Anthony 1973. *The Concept of Social Change*, London: Routledge and Kegan Paul. P, 37.

⁵ Bkz: Lerner, Daniel 1964. *The Passing of Traditional Society*, New York: The Free Press.

⁶ Turner, Bryan. S. 1984. *Capitalism and Class in the Middle East*, New Jersey: Humanities Press, pp. 76-77.

sında, bilim ve felsefe alanında bir gelişme olmuşsa bu yalnızca eski Yunan ve Pers kültürünün tesiri sonucu mümkün olabilmıştır.⁷

Diğer taraftan, genel anlamda ikinci yaklaşımı benimseyenler daha geniş bir yelpazeyi oluşturmaktadır. Bu yaklaşımın batıdaki en önemli temsilcilerinden biri Weber olmasına rağmen, İslam dünyasında 19 y.y. başından itibaren başta modernist ve İslamcı aydınlar olmak üzere, sorunun üstesinden gelmeye çalışan devlet bürokrasisi ve akademik düzeyde sorunu tartışmaya çalışan sosyal bilimcilerin yaklaşımları büyük ölçüde birbiriyle ve Weber'in yaklaşımı ile örtüşmektedir. Turner'ın da belirttiği üzere İslam dünyasında 19. yüzyılda filizlenen İslamcı entelektüel akımların -özellikle ilk dönem İslamcı modernistlerin ve selefi hareketlerin- İslam dünyasının iktisadi anlamda geri kalmışlığın nedenlerine ilişkin çözümlenmeleri bir iki temel nokta (İslam dininin Medine dönemindeki şekillenmesi ve dinin yayılış döneminde dinin temel toplumsal taşıyıcıları hakkında söyledikleri) dışında büyük ölçüde Webercidir. Zira, İslam coğrafyasında yetişen aydın kesimleri -özellikle modernist ve selefi akımlar- ve akademisyenler tasavvufun geleneksel İslam dünyasında başta esnaf olmak üzere tüm toplum kesimlerinde etkin olmasını, İslam dünyasının batı ile karşılaştırıldığında sosyo-ekonomik alanlarda "geri kalmışlığı"nın birincil sebeplerinden biri olarak görmüşlerdir.

Batıda rasyonel bir kapitalizmin doğuş ve gelişim unsurlarını açıklamaya çalışan Weber,⁸ bir dinin vazettiği değerler kadar o dinin tarih içerisinde temel taşıyıcısı olmuş olan toplumsal grupların, o dinin "iktisat ahlâkının" şekillenmesinde önemli olduğunun belirtir. Bu noktadan yola çıkan Weber "Dünya Dinlerinin İktisat Ahlâkı" isimli çalışmasında beş büyük dinin -Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Budizm, Konfüçyanizm- tarih içerisinde temel toplumsal taşıyıcısı olmuş toplum kesimlerini ve toplumsal tabakalara ve bu tabakaların dinsellik ve rasyonellik biçimlerini ortaya koymaya çalışarak, niçin batı dışı toplumlarda batı tarzı bir rasyonel kapitalizmin gelişmediğini izah etmek ister. Weber'e göre, bir dinin vazettiği değerlerin monoteistik, etik ve rasyonel bir karakter taşıyıp taşıyamaması kadar, o dinin tarih içerisinde oluşmuş toplumsal taşıyıcılarının da, o dinin iktisat ahlâkının tarih içerisindeki şekillenmesinde etkin olduğunun söyler. Weber,⁹ diğer dinler ile karşılaştırıldığında Hıristiyanlığın ta başından itibaren gezginci tüccarların dindarlık biçimi olduğunu ve tarih içerisinde esnaf ve küçük burjuvazi gibi ileride burjuva sınıfının temelini oluşturan şehirli "civic" gruplar arasında yer ettiğini söyler. Weber'in çözümlenmelerinde, köylüler ve aristokrat sınıflarla karşılaştırıldığında bu şehirli "civic" gruplar rasyonel bir dindarlık ve "iktisat ahlâkının" gelişiminde en uygun toplumsal kesimdir. Zira, onlar sahip oldukları rasyonellikten dolayı toplumsal gruplar arasında rasyonel ve etik bir dindarlık biçimine en yakın olan kesimdir. Bu açıdan bakıldığında batıda dinin toplumsal taşıyıcıları olarak nitelendirilen şehirli toplumsal gruplar en az Hıristiyanlığın doğuşu itibarıyla monoteistik ve rasyonel bir öze sahip olması kadar önemlidir.

Weber'in İslam hakkındaki çözümlenmeleri özselci bir yaklaşımın ürünü olmasına rağmen, O'nun İslam'ın ilk çıkış döneminde Kur'an'ın vazettiği değerlere ilişkin

⁷ Kuran, Timur 1997. "Islam and Underdevelopment: An Old Puzzle Revisited," JITE, Vol. 153. p. 50.

⁸ Bkz: Weber, Max 1958. "The Social Psychology of the World Religions", in From Max Weber. ed. Gerth, Hans H. and Mills, C. Wright. New York: Oxford University Press.

⁹ Bkz: Weber, Max 1968. *Economy And Society*. Vol.1. ed. Guenter Roth and Claus Wittich. London: University of California Press.

yaklaşımı ile Renan gibi özselci yaklaşımı benimsemiş batılı düşünürler arasında ciddi fark söz konusudur. Weber'in çözümlemelerinde, İslam dini doğuşu ve ilk dönemde vazettiği değerler açısından en az Yahudilik ve Hıristiyanlık kadar monoteist, etik ve rasyonel bir öze sahiptir. Hatta, Hıristiyanlıkla karşılaştırıldığında ondan daha monoteist bir dindir. Ancak Weber'e¹⁰ göre sorun Peygamber'in Medine'ye göçüyle birlikte bu dinin yöneldiği, çağında bulunduğu ve bu dinin yayılış döneminde toplumsal taşıyıcısı olan toplumsal grupla ilişkilidir. İslam'ın vazettiği değerlerin bizzat Peygamber'in Medine'ye göçünden itibaren, onun "pragmatist" tutumlarından dolayı, özellikle de İslam dinini yaymak için savaşçı bedevi kabilelerine yönelik çağrısı ve vaatleri, dinin başlangıcındaki monteheistic, etik ve rasyonel niteliğini kaybederek, savaşçı bedevi Arap kabilelerinin ahlâkı ve dindarlık biçimine dönüştüğünü belirtir. Zira Ülgener'in ifadesiyle Max Weber'e göre;

İslam...toplum yapısı ve kuruluşu ile başından beri *cihad* ve *fütuhata* yönelik bir dinin karakteristiklerini sürdürür. Politik yanı riyazet tarafının, rant ve ganimet yanı normal üretim ve ticaret kazançlarının önünde ve ilerisinde olan bir toplumun dini! İslam'ı bu tarafı ile alınca dinin öz ve tipik temsilcisi de ...kendiliğinden belirlenir. Söz konusu olan cihad ve gaza ehlidir.¹¹

Ayrıca, yine Ülgener'in ifadesiyle Weber'e göre, "kölelik ve serfliğin olağan sayılması, poligami, kadının alt sınıflarda yer alışı, dinî farızaların daha çok ibadet düzeyinde tutulup fazla karmaşık hale getirilmemesi"¹² İslam'ı tamamıyla feodal niteliklere sahip bir din haline dönüştürmüştür. Bunun yanında, Weber,¹³ tarihsel süreç içerisinde, İslam dünyasında da batıdakine benzer şehirli "civic" grupların -esnaf ve küçük burjuvazinin- oluştuğunu ve dinin temel taşıyıcısı olarak İslam dinini tarih içerisinde şekillenen iktisat ahlâkının belirleyicilerinden biri olduğunu söyler. Ancak, batı ile karşılaştırıldığında, İslam dünyasında klasik dönemde gelişen şehirli "civic" gruplar arasında yer eden dindarlık biçiminin dünya içi, riyazetçi, etik bir dindarlık biçiminden ziyade, doğu, Hindistan kökenli ezoterik, öbür-dünyacı, heterodoks niteliklere sahip tasavvuf anlayışının olduğunu söyler. Dolayısıyla, Weber'e göre, bu iki faktör İslam dünyasında rasyonel bir "iktisat ahlâkı"nın ve kapitalizmin gelişmesini önlemiştir.

Başta Rodinson, Samir Amin, Ghaussy, ve Osmanlı ekonomisinin geri kalmışlığını "dünya sistemi yaklaşımı" çerçevesinde tahlil eden ve dışsalıcı bir bakış açısını benimsemiş Wallerstein, Kasaba, Keyder gibi düşünürleri bir kenara bırakırsak, Ülgener de dahil olmak üzere Weber'in İslam üzerine tezlerini eleştirenlerin büyük bir çoğunluğu İslam dünyasının iktisadî ve diğer sosyo-kültürel alanda geri kalmışlığının İslam'ın vazettiği değerler ve yayılış döneminde dinin temel taşıyıcısı olan kesimlerle ilgisi olmadığını belirtirler. Hatta, bu yaklaşıma göre, İslam dini, Kur'an'da ve Peygamberin uygulamalarında görüleceği üzere, Weber'in üzerinde durduğu ve kapitalizmin gelişiminde etkin rol oynadığını düşündüğü "püriten" değerlerin bir çoğunu vazetmektedir. Gellner'e göre, Weber modern kapitalizmin batılı toplumlarında gelişmesinin yapısal şartlardan ziyade ideolojik faktörlerden, yani Protestan ahlâkından kaynaklandığı fikrini ileri sürmüştür. Gellner'e göre bu açıdan İslam toplumları ile batı arasında da bir karşılaştırılma yapıldığında farklılığın ideolojik, dinsel faktörlerden kaynaklan-

¹⁰ Weber, a.g.e., s. 444.

¹¹ Ülgener, Sabri 1981. *Zihniyet ve Din*, İstanbul: Der Yayınları. s. 50.

¹² Ülgener, a.g.e., s. 53.

¹³ Weber (1958), p. 269

mayıp daha çok Müslüman toplumların kurumsal yapılarından kaynaklandığını belirtir; zira İslam ile Hıristiyanlık arasında kolayca bulunabilecek "ideolojik paralellikler" vardır.¹⁴ Benzer bir biçimde Alatas¹⁵ Weber'in Protestan ahlâkının temel özellikleri olarak saydığı "direkt olarak Tanrı'ya karşı sorumlu olma, uğraşında samimiyet, çok çalışma, tutumluluk, gündelik yaşamda zamanın metodik bir düzenlenişi, rasyonel hesaplama" gibi değerlerin tümünün güçlü bir biçimde İslam ahlâkında dile getirildiğini söyler. Dahası, ona göre, Malezyalı Müslümanlar, Protestanlar gibi, ekonomik aktivitelerinde ve hayatın diğer alanlarında elde ettikleri başarıyı, Tanrı'nın rızasının ve lütfunun kendi üzerlerindeki bir göstergesi olarak yorumlayarak bunu Malayca "*berekat dari Tuhan*" olarak ifade edildiğini belirtir. İslam ve geri kalmışlık sorununu Malezya'daki Müslüman girişimciler üzerine yapmış olduğu çalışmada irdelleyen Özcan¹⁶ Weber'in İslam üzerine çalışmalarında izlediği yaklaşımın ve İslam'ın "gelişme üzerinde olumsuz bir etkisi" olduğu hakkındaki görüşünün ön yargılı ve yanlış olduğunu belirtir. Ona göre, İslam dünyasının geri kalmışlığının nedeni olarak "suçlamaların yöneltileceği kesim bizzat Müslümanların kendileri ve onların İslam'ı yorumlama biçimi"dir. Benzer bir yaklaşım sergileyen Mutlu'ya göre, modern dünyada İslam dünyasının tekno-bilimsel ve iktisadî alanlarda geri kalmışlığı İslam'ın temel öğretisi olan Kur'an'ın vazettiği değerlerden kaynaklanmamıştır. Zira, ona göre, Kur'an'ın vazettiği değerlerle Protestan ahlâkı arasında "bireysellik, çok çalışma, yatırım ve tasarruf ve rasyonellik" açısından tam bir benzerlik söz konusudur. Dolayısıyla, Müslüman toplumların "geri kalmışlığı"nın nedenleri sosyo-kültürel faktörler ve tarihsel koşullar içerisinde aranmalıdır.¹⁷

Diğer taraftan bu yaklaşımı benimseyenlerin Weber'e karşı yönelttikleri eleştiriler Weber'in İslam dininin vazettiği temel değerleri görmezlikten gelmesiyle sınırlı olmayıp, onun ilk dönem İslam dininin temel toplumsal taşıyıcılarına ilişkin ileri sürdüğü görüşleri de kapsamaktadır. Ülgener ve Goitein'in gibi düşünürlere göre, İslam dini Weber'in ilk dönem İslam dininin toplumsal taşıyıcılarına ilişkin çözümlemelerinin de hatalı olduğunu belirtirler. Turner,¹⁸ Ülgener¹⁹ ve Goitein²⁰ ilk ve yayılış döneminde İslam dininin "iktisat ahlâkı"nın belirleyen temel toplumsal grubun savaştığı Arap bedevilerinden ziyade Müslüman tüccar kesiminin olduğunu belirtirler. Hatta Ülgener'e²¹ göre, Peygamber'in Medine'de uygulamaya koyduğu ekonomik model, ticaret ve alışveriş üzerindeki her türlü müdahaleyi yasaklayan "serbest pazar ekonomisi"dir. Ancak Weber'in İslam'ın "iktisat ahlâkı"nın oluşumunda, savaştığı Arap bedevilerinin etkinliği tezini eleştiren Ülgener, Rahman, Goitein, ve Gellner gibi sosyal bilimciler, İslam tarihi içerisinde tarihsel, toplumsal ve kültürel gelişmelerin, özellikle de Weber'in ileri sürmüştüğü heterodoks, "esoterik" tasavvuf anlayışının, geleneksel İslam dünyasında başta şehirli esnaf grupları ve küçük burjuvazi olmak üzere, toplu-

¹⁴ Gellner, Ernest 1981. *Muslim Society*, London: Cambridge University Press. p. 6.

¹⁵ Alatas, Hussein S. 1991. "The Weber Thesis and South East Asia". in Max Weber: Critical Assessment I, Vol. II, New York: Routledge: 244-259. p. 251.

¹⁶ Özcan, Ziya 1995. "Is Islam an Obstacle to Development? Evidence to the Contrary and Some Methodological Considerations", in *Intellectual Discourse*, Vol 3, No I: 1-22, p. 19.

¹⁷ Mutlu, Kayhan 1990. "Toplumların Gelişiminde Dini Değer Yargılarının Önemi", in *Journal of Islamic Research*, Vol.4, No. 2: 99-104.

¹⁸ Bkz: Turner, Bryan. S. 1974. *Weber and Islam*, London: Routledge and Kegan Paul.

¹⁹ Bkz: Ülgener, Sabri 1981. *Zihniyet ve Din*, İstanbul: Der Yayınları.

²⁰ Bkz: Goitein, S.D. 1968. *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden: E.J. Brill.

²¹ Ülgener, Sabri 1984. *Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti*, İstanbul: Mayaş Yayınları.

mun bir çok kesiminde yer etmesinin, Patrimonyal devlet geleneğinin hakim bir iktidar biçimi haline gelmesinin İslam dünyasında rasyonel kapitalizmin yada rasyonel bir "iktisat ahlâkı"nın gelişimini olumsuz yönde etkilediğini, dolayısıyla İslam dünyasının öncelikle iktisadî alan olmak üzere diğer tüm sosyo-kültürel alanlarda geri kalmışlığının temel nedeni olduğunun ileri sürmüşlerdir. Goitein'e göre, İslam dininin Arap yarım adasından dünyanın diğer coğrafyalarına ticaret kanalıyla yayılmasını sağlayarak dinin temel toplumsal taşıyıcısı haline gelen Müslüman tüccarlar ticaretin yanında, dinî bilimlerin gelişiminde de etkili olmuşlardır. Ancak, dinin teşekkül dönemi süresince, İslam toplumlarında zenginlik ve sermaye oluşturulması konusunda iki farklı yaklaşım gelişmiştir: Bir tarafta, ekonomik bağımsızlığı ve zenginleşmeyi ruhsal özgürlük ve içsel (manevi) güvenliğin yolu olarak gören tüccar-ulema kesiminin oluşturduğu Müslüman burjuvazi; diğer tarafta ise, genellikle toplumsal tabakanın alt kesiminde bulunan, dünyayı reddederek ya da dindar (pious) bir yaşamı savunarak dünyaya karşı riyazetçi bir yaklaşım sergileyen sufiler yer almaktadır.²² Goitein gibi Rahman da sorunun İslam dünyasında tarihsel olarak oluşan ikircikli yapıdan kaynaklandığını belirtir: Orta Çağ'da değin Müslümanların hayatlarında kazanç ve zenginlik olumlu bir değer iken, Orta Çağ'da İslam'ın özünü uyumsuz, dünyaya ve dünyevî kazançlara karşı olumsuz bir tavır sergileyen öbür dünyacı bir zühtçülük ortaya çıkmıştır. Bu anlayışın gelişmesi ve yaygınlık kazanması Müslüman toplumlarda yıkıcı etkiler meydana getirmiştir.²³

Esasında bu görüşün İslam'la ilgili çalışmaların ve ortaya konulan yaklaşımların temel "paradigmatik" varsayımlarından birini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Zira, 18. yüzyılın sonlarından itibaren İslam dünyasının geri kalmışlığı ile ilgilenen ve İslam dünyasının geri kalmışlıktan kurtulması için modernleşmenin kaçınılmaz bir yol olduğunu düşünen Müslüman reformistler ile diğer entelektüel kesimlerin ve yönetici elitlerin benimsedikleri ortak kanaattir. Turner'a göre, ilk dönem İslamcı reformistler,

Saf İslam'ın modern rasyonel toplumla bağdaşabileceğini iddia ederek batılı kapitalist kültürle anlaşmaya çalışmışlardır. İslamî gerilemeye, Peygamber'in orijinal mesajını bozan halk dindarlığı ve yabancı (unsurların) ilhaki neden olmuştur. Bu mesaj, insanları, sosyal yaşamın meydan okumalarını sorumlu bu dünyacı bir ahlâkla karşılamaya çağıran aktif, zühtü bir mesajdır. Mistik tasavvuf, kültürel çürümenin en belirgin aracı olarak görülmüştür.²⁴

Kur'an'ın rasyonel ve bu dünyacı bir özünün olduğuna inanan Afgani, Abduh ve Reşid Rıza gibi modernistlerin bakışında, İslam dünyasının geri kalmışlıktan kurtulması için yapılması gereken şeyin Müslümanların kendilerini geleneksel İslam'ın irrasyonel dünyasından ve bu dünyanın başta taklit ve tasavvuf olmak üzere temel belirleyici unsurlarından Kur'an'a aklın yol göstericiliğinde dönmeleridir.

Seyyid Kutup ve Mevdudi gibi modern Selefizmin iki önemli ideoloğu, 19. yüzyıl reformistlerinin modernist yaklaşımlarını, özellikle onların İslam'ın modern kapitalizm ve onun aklî ve kültürel dinamikleri ile kesinlikle çatışmadığına ilişkin görüşlerini eleştirmelerine rağmen İslam toplumlarının başta tasavvuf olmak üzere tarih içerisinde-

²² Goitein (1968) p,219-220

²³ Rahman, Fazlur (1976). *İslamiyet ve İktisadi Adalet Meselesi*. (Tr. Y. Ziya Kazıcı). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, s. 10.

²⁴ Turner, Brayn. S (1984). P. 220.

de kaydettiği kültürel ve sosyo-ekonomik gelişmelere yönelik çözümleri modernistlerin tezlerinin bir kısmı ile ciddi biçimde örtüşmektedir. Mousalli'ye göre;

Fundamentalistler modernistlerin görüşlerinin bir çoğunu eleştirmelerine rağmen, kesinlikle bu onların geleneksel olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, onların saldırılarının önemli bir kısmı geleneksel din ulemasına... yönelmiştir; Seyyid Kutub'a göre, ulema Kur'an'ın gerçek ilkelerini anlamaya yetenekli değildir. Çünkü onlar taklidi takip etmişler ve çözümleri vahyî olmayıp tamamıyla beşerî olan hukuka ait kitaplarda aramışlardır.²⁵

Mevdudi ve Kutub'un temsil ettiği Selefî yaklaşıma göre, İslamî bir düşünüş ve yaşam biçimi ancak kutsal Kitap'ta, Peygamber'in sünnetinde ve dört halifenin uygulamalarında görülebilir; zira, İslam dünyasında, dört halife sonrası dönemde görülen her türlü entelektüel ve sosyo-kültürel gelişme İslam'ın gerçek özünden sapması ya da cahiliyyenin tekrar canlanmasıdır. Binder'in ifadesiyle Kutub "bugün bizlerin İslamî kültür ve İslamî kaynaklar, İslam felsefesi ve düşüncesi olarak gördüğümüz şeylerin çoğunu... cahiliyyenin ürünü" olarak nitelendirmiştir.²⁶ Neticede, Selefî yaklaşım, İslam'ın tarihsel gelişimine "geri kalmışlık" sorunu çerçevesinde yaklaşmasa da, İslam toplumlarında tarihsel olarak ortaya çıkmış sosyo-kültürel gelişmeleri, ki tasavvuf bunlardan en önemlisidir, kurguladıkları saf İslam'ın çözülüşü olarak değerlendirmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında modernist ve selefî yaklaşım birbirleri ile örtüşmektedir.

Yukarıda izah etmeye çalıştığımız "özseltci" yaklaşımın aksine, İslam ve geri kalmışlık sorunsalını dışsal bir yaklaşımla değerlendiren Rodinson, İslam dünyasında rasyonel bir iktisat ahlâkının, modern kapitalizmin gelişmeyişi ne İslam'ın vazettiği değerlerle, ne de İslam tarihi içerisinde ortaya çıkan sosyal, ekonomik ve kültürel faktörlerle, gelişmelerle ilişkilendirilemeyeceği görüşünü savunur; zira ona göre, İslam dünyasında geri kalmışlığın nedeni dışsal faktörlerde aranmalıdır. Weber'in İslam dünyasında batı tarzı bir iktisadî rasyonalizmin doğmayışına ilişkin ileri sürdüğü görüşleri eleştiren Rodinson'a göre, Kur'an bir politik ekonomi kitabı olmadığı gibi, kapitalizmi suçlayıcı ya da olumlayıcı yargıları da içermez; buna rağmen, diğer dinlerle ve onların kutsal metinleri ile kıyaslandığında, ticarî aktivitelere daha olumlu bir değer yüklediği görülür; zira, Kur'an ticarî aktiviteleri övmenin yanında, ondan elde edilen kâna Tanrı'nın bir armağanı olarak takdim eder. Yine de Kur'an bazı ticaret aktivitelerini yasaklar; ancak bu yasaklar genellikle dürüst ve güvenilir olamayan ve hac farızasının ifa edildiği senenin belli günlerinde bu ibadeti yerine getirenler tarafından yapılan ticarettir. İslam dini, özellikle de onun kutsal kitabı, insan eylemlerini dünyevî ve uhrevî olarak kategorilendirmemiştir.²⁷ Ayrıca, batıda genel olarak kabul edildiğinin aksine Kur'an kesinlikle kaderciliği kabul etmez; tersine bireyleri dünya hayatında eyleme teşvik eder. Kur'an'da kâdir-i mutlak bir Tanrı anlayışı ile insan eyleminin öncel olarak belirlendiğine dair bir düşünce var olmakla birlikte, kitaptaki bazı ayetler bireylerin eyleme yönelik isteklerini teşvik eder bir mahiyettedir.²⁸

Rodinson'a göre, ticarî aktiviteler açısından Peygamber'in sünneti ile Kur'an arasında pek büyük bir farklılık görülemez, çünkü özel mülkiyet ve ticaret konusunda

²⁵ Mousalli, S. Ahmad 1992. "Two Tendencies In Modern Islamic Political Thought: Modernism and Fundamentalism" in *Hamdard Islamicus*, Vol.17, No. 2: 51-78.

²⁶ Binder, Leonard 1988. *Islamic Liberalism*, Chicago: The University of Chicago Press. p.179.

²⁷ Rodinson, Maxim 1973. *Islam and Capitalism*. (Tr. Brian Pearce), New York: Pantheon Books. p. 13-14.

²⁸ Rodinson, a.g.e. 136

Peygamber'in hadislerinde Kur'an'da ortaya konulan görüşlerin dışında yeni şeyler ortaya konmamıştır. Ayrıca, Peygamber'in ticaretten övgüyle söz ettiği ve insanları ticarî aktivitelere teşvik ettiği bir çok hadisi vardır. Peygamber'den sonra gelen ilk dört halifenin ticaret konusundaki tutumu Peygamber'in tutumu ile örtüşmektedir; onlar da Peygamber gibi ticarete ve ticarî aktivitelere büyük değer atfetmişlerdir. Peygamber'in bazı ticaret türlerini yasaklayan hadisleri olmuştur; ancak, yasaklar özde liberal ekonominin serbest işleyiş zeminini ortadan kaldıran uygulamalara yöneliktir.²⁹

Diğer taraftan, Weber'in aksine Rodinson İslam dininin toplumsal taşıyıcılarının Mekke döneminden itibaren Weber'in rasyonellik kriterlerine uyan tüccar kesimi olduğunu, ilerleyen dönemde, geleneksel İslam toplumlarında yükselen tüccarlar kesiminin icra ettiği ticarî faaliyetlerin Weber'in kapitalist aktiviteler hakkında ortaya koyduğu ölçütlere büyük ölçüde uyduğunu belirtir.³⁰ Kaldı ki, Rodinson'a göre, batı ile karşılaştırıldığında, Orta Çağ İslam dünyasında, Marx'ın, Sombart'ın ve Weber'in modern kapitalizmin gelişiminin en önemli faktörleri olarak kabul ettikleri "tecimen ve finansman sermayesinin" gelişmiş düzeyde var olmuştur. Ayrıca, İslam dünyasında, esnaf ve tüccar kesiminin batıdaki muadillerinden geri kalmayacak düzeyde rasyonel bir ticaret anlayışına ve üretim biçimine sahip olduğunu göstermeye çalışır (a.g.e 7). Ancak, Rodinson'a göre İslam dünyasında batıdaki modern kapitalizmi doğuran gelişimlerin paralelinde bir çok benzer gelişimler olmasına rağmen, bu gelişimlerin batı tarzı bir kapitalist gelişimiyle sonuçlanmamasının en önemli sâiki "tecimen ve finansman sermayesinin" "endüstriyel sermayeye" dönüşmemesidir; ancak, İslam toplumlarında kapitalizmin temel dinamiği olan bu sermaye biçiminin gelişmemesinde Moğol istilasının iktisadî ve sosyal hayatta yol açtığı olumsuz etkilerin yanında, en önemli neden Avrupa'nın emperyalist tutumudur. Dolayısıyla Rodinson, İslam dünyasında batı tarzı bir kapitalizmin gelişmemesinin nedenlerinin içsel faktörlerden ziyade, dışsal faktörlerde aranması gerektiğini söyler. Rodinson gibi, İnalçık³¹ ve Labib³² de, klasik İslam toplumlarında "tecimen ve finansman sermayesinin", hatta uzak mesafeler arasında devletin kendilerine tanımış olduğu ayrıcalıkla ticaret yapan bir kapitalist tüccar kesiminin var olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır; ancak bu düşüncülerin İslam dünyasında batı tarzı bir iktisadî yapının, yani kapitalizmin doğmayışının dışsal faktörlerden ziyade içsel faktörlerden ve özellikle de devletin, hayatın diğer alanları da dahil olmak üzere iktisadî hayata yaptığı müdahalelerdir.

ÜLGENER'İN YAKLAŞIMI VE LİMİTLERİ

İslam dünyasının, özellikle de Osmanlı toplumunun iktisadî gerileyişinin nedenlerinden birini dışsal bir faktörle -batıda 16. yüzyıldan itibaren büyümeye başlayan Atlantik ekonomisinin Osmanlı toplumunun iktisadî hayatı ve tüccar kesimi üzerinde bıraktığı olumsuz etkilerle- açıklamaya çalışmasına rağmen Ülgener İslam dünyasının, özellikle Türk toplumunun iktisadî geri kalmışlığını genel olarak içsel faktörlerle -iktisat ahlâkının ve zihniyetinin altında yatan manevi kıymetlerle- açıklamaya çalışır. Weber gibi bir dinin vazettiği değerlerin o toplumun iktisat ahlâkının ve zihniyetinin şekillenişinde önemli olduğunu belirtmesine rağmen, Ülgener bir toplumun iktisat

²⁹ Rodinson., a.g.e., 17-19

³⁰ Rodinson, a.g.e., 28-30

³¹Bkz: İnalçık, Halil 1969. "Capital Formation In The Ottoman Empire," in Journal Of Economic History, Vol. 29, No. 1.

³² Bkz: Labib S. 1967. "Capitalism in Mediaeval Islam" in Journal Of Economic History, Vol. 29, No. 1: 79-96.

ahlâkını anlamak için geniş toplum kesimleri tarafından kabul görmüş, benimsenmiş inanç ve değer biçimlerine bakmak gerektiğini belirtir. Böylesi bir ayırmadan yola çıkan Ülgener'e göre, İslam dininin kendisi, başta Osmanlı olmak üzere diğer Müslüman toplumların iktisadî geri kalmışlıklarının temel nedeni olarak görülemez; bu sorunun kökeni İslam toplumlarının tarihsel gelişiminde ve farklı dinsel biçimlerinin ortaya çıkışında etkin olan farklı sosyo-ekonomik ve kültürel unsurlarda aranmalıdır. Ülgener'e göre, İslam dini iktisadî gelişmeyi engelleyecek bir zihniyet biçimini öngörmemiştir. Zira, iktisat ahlâkını "madde, çevre ve zamana karşı mesafelenmenin ölçü ve sınırlarını düzenleyici normatif kurallar olarak" formüleştiren Ülgener'e³³ göre bu açıdan bakıldığında, ne İslam dininin vazettiği değerler ne de Peygamber ve sahabenin uygulamaları asla bu üç unsura karşı olumsuz bir tavır sergilemez. Ülgener, İslam'ın maddeye, ya da daha genel bir ifadeyle "dünya"ya karşı tavrının dışsal bir mesafe alma olmayıp, tersine içsel ilgi tarafına yönelik olduğu, bir başka deyişle, madde-nin ya da zenginliğin bireyin iç dünyası üzerinde oynadığı tesir açısından yaklaştığını belirtmektedir. Zira ona göre,

"İslam dini, kirlî ve günahkâr bir varlık olarak "dünyayı" dışta, yani eşyanın maddesinde değil, içte (ilgi tarafında) arar. Bir hadiste denildiği üzere: "Her ne şey ki seni Rabbinden çekip kendisi ile meşgul ederse dünya işte odur"! Öylece, uzağında durulması gereken varlık - "dünya" varsa o içimizde aranacak demektir. İlgi tarafı ile arada gerektiği kadar bir temas boşluğu bırakmaya özen gösterdikten sonra, dış görünümleri olarak mal-mülk tarafı ile ilişki kurmanın herhangi bir sakıncası olduğu söylenemez. İç dünyamıza hükmetmeye kalkmadıkça, yiyecek, içecek, giyecek... olarak madde tarafının haram kılınması için bir sebep yoktur... dünya malı... her birinin kendi maddesinden çok peşine taktığı hırs ve ihtiraslardan dolayı aşağılandığı görülür."³⁴

Ayrıca İslam, Ülgener'e göre, (dünya) malını elde etmeye yönelik başta ticaret olmak üzere ortaya konan gayret biçimlerini teşvik edici olmuştur. Buna rağmen İslam dininin bu özelliği başta Weber olmak üzere diğer bir çok batılı oryantalist tarafından görülmezlikten gelinmekle kalınmamış, İslam dini ve vazettiği değerler, Weber örneğinde görüleceği üzere, batıda rasyonel bir kapitalizmin ortaya çıkışında etkin olduğu belirtilen "püriten ahlâkın" tam karşı, zıt kutbu olarak takdim edilmiştir: püriten ahlâkı "bir yandan disiplinli çalışma ve yaratma ethosu ile beraber savruk gösterişçi tüketim hiçbir zaman izin" vermezken İslam dini "rasyonel bir iş ve üretim felsefesinin dışında"³⁵ kalmış, servet birikimi ise genellikle savaşlardan elde edilen ganimetler ve "feodal düzenin sağladığı türlü rant kaynakları" sayesinde oluşabilmiştir.³⁶ Her ne kadar, Ülgener'e göre, İslam'da cizye ve savaş ganimetleri servet ya da kazanç yollarından birini oluştursa da İslam dininin orijinal kaynaklarında görülecek olan,

" tarafların serbest rızasına dayalı ve her haliyle "bâtıl"a kapalı bir alış-veriş çizgisinin ısrarla sürdürüldüğü... Kişinin üretim gücü veya takati üstünde veya tarafların rızası dışında rızık ve kısmet arama(sının) daima şüphe ile karşılan(dığı)... Rızkın elde edilmesinde mutlaka kendi benliği dışında üstün bir kuvvete bağlanmak lazımsa, onun

³³ Ülgener (1981). p. 30.

³⁴ Ülgener, a.g.e, p. 55.

³⁵ Ülgener, a.g.e, p. 53.

³⁶ Ülgener, a.g.e, p. 65.

kendinin gibi bir beşer kuvvetinde değil, şahsi irade ve gayretinin aracılığı ile Allah'ın fazlında aramak ve ummak gerek(tiğidir).³⁷

Ayrıca Ülgener,³⁸ Weber'in İslam dinine, özellikle de İslam dininin Medine döneminden itibaren Peygamber'in vefatına değin vazettiği değerler ve yöneldiği toplumsal kesime ve sonrasında dinin toplumsal taşıyıcıları hakkındaki çözümlerinde ciddi yanlışlar içermekte olduğunu belirtir. Weber'in iddiasının tersine Ülgener, başta İslam'ın vazettiği değerler olmak üzere İslam'ın toplumsal yapısının ve gelişiminin Emeviler dönemine değin feodal unsurları içermediğini göstermeye çalışır. Rodinson gibi Ülgener de ilk orijininin İslam dininin şehirli bir din olduğunu ve Weber'in iddia ettiğinin aksine, toplumsal taşıyıcılarının sadece Mekke ve Medine döneminde değil, İslam'ın Arap Yarımadası'ndan diğer coğrafyalara yayılışında Peygamber gibi ticaretle uğraşan tüccar kesiminin olduğunu belirterek İslam dininin feodal kıymetler taşıyan bedevî Arap savaşçılarınin dini haline dönüşmediğini belirtir. Ülgener'in Weber'e olan bu itirazını aşağıdaki satırlarda açıkça görmek mümkündür:

Weber, İslam'ı bir feodal özellikli savaşçılar dini olarak takdim ederken...Becker, İslam'ın bedevîler arasında gözlerini açmış bir çöl dini değil, şehirli bir kültür dini olduğunu söyler...bizce...gerçeğe en fazla yaklaşabilen Oswald Spengler olmuştur. Ona göre İslam kesinlikle bir çöl dini değildir. Kaldı ki, fevkalade süratli yayılması sırasında rastladığı yerler hep şehirlerdir... Eldeki belgeler bilakis İslam'ın ülkeler arası ticaretin adamakıllı geliştiği şehirleşmiş bir çevrede gözlerini dünyaya açtığını gösteriyor.³⁹

Ayrıca, Ülgener'e göre Peygamber'in Medine'de uyguladığı iktisadî model ticarî ilişkiler üzerindeki her türlü müdahaleyi, özellikle de satılan mallara devlet tarafından fiyat konmasını (narhı) yasaklayan Serbest Pazar ekonomisidir. Kaldı ki bu uygulama ciddi kıtlıkların yaşandığı dönemlerde bile Peygamber tarafından satılan mallara narh konulmayarak devam ettirilmiştir. Ülgener'e göre, satılan mallara narh konmamasında etkili olan değişik sosyo-ekonomik faktörler -Medine'nin site devlet yapısında olması, şehrin yeterli bir mal arzına sahip olmayıp dış ticarete bağımlı oluşu- olmasına rağmen, yine de bu uygulamayla ticaretin geliştirilmesi ve böylece bir anlamda tüccar kesiminin çıkarları korunmak istenmiştir. Ancak, Peygamber sonrası dönemde, özellikle Ömer'in hilafete geçişinden sonra, pazarda satılan mallara fiyat konulmaya başlanmış ve her türlü *ihlikar* yasaklanmıştır: Ülgener bu oluşan durumun keyfî bir uygulamadan ziyade tüketici menfaatlerinin korunmasını gerektiren sosyo-ekonomik gelişmelerden kaynaklandığını belirtir.⁴⁰ Sonraki dönemlerde de "piyasa serbestisi" ve "müdahalecilik" konusunda ulema ve fıkıhçılar arasında iki farklı görüşü benimseyenlerin var olduğunu ve nihayetinde ortak bir kanaatte birleştiklerini Ülgener⁴¹ şu şekilde izah eder:

Normal şartlar altında fiyatlara müdahale etmemek esas -yukarıda kaydettiğimiz hadiste olduğu gibi- aynen devam etmekle birlikte, fiyatlar muayyen bir haddi -iki mislini- aştıktan sonra narh vaz'ına geçmek prensip olarak kabul ediliyordu. Bu suret-

³⁷ Ülgener, a.g.e., p. 66.

³⁸ Ülgener, a.g.e., p. 49.

³⁹ Ülgener, a.g.e., p. 60.

⁴⁰ Ülgener, Sabri 1984.*Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti*. İstanbul: Mayaş Yayınları. p. 119-134

⁴¹ Ülgener, a.g.e., 134-135.

le serbesti ve müdahale prensipleri birbirine zıt iki esas olmaktan çıkarılarak, fiyat hareketlerinin umumi seyri içerisinde birbirini takip eden iki safha haline getirilmiş oluyordu.

Dolayısıyla, bu ifadeleri ile Ülgener bir anlamda serbest piyasa anlayışının normal iktisadî ve toplumsal koşullar devam ettiği sürece daha sonraki dönemlerde de benimsendiğini belirterek, İslam'ın öngördüğü iktisadî modelin serbest piyasa ekonomisi olduğunun altını çizmektedir.

Genel olarak bakıldığında, göstermeye çalıştığımız üzere, Ülgener İslam toplumlarının iktisadî geri kalmışlığını ya da Müslüman toplumlarda batı tarzı bir kapitalizmin gelişmeyişi İslam dininin vazettiği değerler, Peygamber ve sahabenin ortaya koyduğu uygulamalar ve savaşçı Arap bedevilerinin toplumsal koşulları ile ilişkilendirilemeyeceğini belirtmesine rağmen, soruna yaklaşımı ilk dönem Müslüman modernistleri ve bir çok on dokuzuncu yüzyıl İslamcı aydını gibi Weberci ve özselcidir; zira Ülgener de diğerleri gibi İslam dünyasının iktisadî geri kalmışlığının arkasındaki nedenleri İslam toplumlarının tarihsel gelişimlerinde ortaya çıkan başta tasavvuf ve Yunan kültürünün tesiri olmak üzere farklılaştırıcı sosyal, kültürel ve iktisadî unsur ve tesirlerde arar. Ülgener İslam dünyasında azınlık da olsa Sünnî, Ortodoks, zühtü bir tasavvuf anlayışının özellikle Melâmîler ve Melâmî neşeye sahip tasavvuf üstatları (virtuosos) arasında var olduğunu, yer ettiğini göstermeye çalışmasına rağmen, Weber'in heterodoks, "esoteric" tasavvuf anlayışının en başta şehirli esnaf ve küçük burjuva kesimleri ile geniş halk kitleleri arasında yer etmesinin İslam dünyasında rasyonel bir "iktisat ahlâkı"nın gelişimini engellediği yönündeki tezine tamamiyle katılmaktadır.⁴² Kaldı ki Ülgener'e⁴³ göre, "Orta Çağ'ın iktisat hayatını ve zihniyetini karakteristik çizgilerle ve geniş sayıda aksettirenler... küçük tacir ve bilhassa sanat erbabıdır. Bu manada "esnaf" toplulukları... o iktisadın ta kendisidir." Dolayısıyla, Ülgener'in tasavvufa dair yaklaşımının ikircikli bir tutum sergilediğini söyleyebiliriz: Bir tarafta İslam dininin vazettiği temel değer ve iktisat ahlâk ve zihniyeti ile gelişmeyen hicri ikinci asırdan itibaren İslam dünyasında görülmeye başlayan sadece *Melâmîler* tarafından değil Mevlânâ, Abdulkadir Geylanî, Hacı Bayram-ı Veli gibi bir çok tasavvuf üstadının (virtuosos) benimsediği ve sahip olduğu Melametî neşe ve tasavvufî dünya görüşü; diğer tarafta ise, İslam'ın kazanca "dünyaya" ve çalışmaya ilişkin vazettiği temel değerlerden uzak, kadim Hint ve Orta Doğu kültürlerinden, hatta Yunan kültüründen - Neo-Platonizmden- etkilenmiş bâtinî tasavvuf anlayışı. Esasında Ülgener Anadolu'da Hacı Bayram-ı Veli'nin Akşemsetdin kadar önemli halifelerinden biri olan Bıçakçı Ömer ile başlayan *Bayramiyye-Melâmîliği* geleneğini bir Melâmî tarikatı olarak görmesine rağmen, Ülgener'in Melâmîliğe bakışı İbn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiye*'de Melâmîlik ile ilgili olarak ileri sürdüğü görüşlerle örtüşmektedir. Zira İbn Arabî gibi Ülgener de Melâmîliği seçkin tasavvuf ehlinin ahlâkı ve dünya görüşü olarak nitelendirmekte, dünya-içi zühtülük noktasından bakıldığında ise Melâmîlerin, aşağıdaki satırlarda görüleceği üzere, batıdaki Protestan mezheplerinin üyelerinden geri kalmayacak düzeyde "püriten" ve "riyazetçi" bir anlayış ve yaşam biçimine sahip olduğunu belirtmeye çalışmıştır:

"Dünya," Melâmî için bir haz ve zevk ortamı olmadığı gibi günah ve kusurlarına bulaşılmamak için uzağında durulması ve kaçınılması gereken bir "ölümlü dünya" da

⁴² Ülgener, a.g.e., 152.

⁴³ Ülgener, Sabri 1991. *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul: Der Yayınları. p. 33.

değildir; tam tersine işlenmek, şekil ve düzen verilmek üzere müminin önüne serili bir madde ve malzeme yığındır...Melâmi için çile, züht ve türlü yollarla dünyayı terk etmek diye bir şey yoktur. İkinci devre Melâmîleri'nden Sarı Abdullah Efendi söyler: Melâmîliğe gönül vermiş kişi "el-kâsibu habibullah" gereğince dünya işlerinden bir meşru kâr ile meşgul olmak lazımdır... [Melâmîlik'te] iş ve çalışma... yalnız göz yumulan bir dünya alâkası değil, tam tersine vazife bilinci haline getirilmiş ve neredeyse ibadet derecesine yüceltilmiş bir meşguliyet olarak karşımıza çıkıyor.⁴⁴

Ancak Ülgener, diğer "bâtinî" tasavvuf anlayışları ile karşılaştırıldığında Melâmîliğin "etki alanının ve hitap ettiği kütlenin dar ve sınırlı" olduğunu, dolayısıyla, Osmanlı'da dar bir esnaf kesimi arasında sürdürdüğünü belirtir. Osmanlı esnafının Melâmet anlayışı ve fütüvvet idealleri çerçevesinde şekillenmiş Ahi teşkilatı ile olan tarihsel ve kültürel bağının farkında olmasına rağmen Ülgener, Osmanlı döneminde yazılan ve esnafın iktisat ahlâkının ve zihniyetinin temel değerlerini vazeden fütüvvetnamelerdeki Melâmî anlayışı bir anlamda görmezden gelerek Melâmî anlayışın geniş esnaf kesimleri üzerindeki etkisini göz ardı etmiştir. Ayrıca Ülgener bâtinî tarikat anlayışlarının başta esnaf olmak üzere geniş toplumsal gruplar arasında yer ederek, bir anlamda, Osmanlı toplumunun iktisat ahlâkını ve zihniyet biçimini İslam'ın vazettiği temel değerlerden uzaklaştırdığını söylemeye çalışır.⁴⁵ Hatta Ülgener⁴⁶ Aleviliğin ve diğer bâtinî tarikatların esnaf üzerindeki etkilerinin on üçüncü yüzyıl gibi çok erken bir dönemde başladığını ve bu yüzden de esnaf teşkilatlarının ilk oluşumlarından itibaren ulema ve şeriat savunucusu kesimler tarafından eleştirildiğini söyler.

Dolayısıyla Ülgener'e göre, bizde yaşanan süreçle batılı toplumlarda yaşanan süreç birbiriyile taban tabana zıt süreçlerdir: Batıda esnaf kesimleri sahip oldukları iktisadî rasyonalite, püriten değerler ve diğer iktisadî gelişmelerin etkisiyle burjuvaziye dönüşürken, Osmanlı toplumunda esnaf kesimi bâtinî tasavvufî zümrelerin etkisinde kalarak İslam dininin kazancı ve kazanca yönelik gayretleri olumlayan temel değerlerinden uzaklaşarak toplumdaki sermaye birikimini ve iktisadî gelişimi önleyici değerlere ve zihniyet biçimine sahip kesimler haline dönüşmüştür. Kaldı ki, bu durum sadece esnaf kesimi ile sınırlı değildir, başta batıda gelişen Atlantik ekonomisinin Osmanlı iktisadı üzerinde bıraktığı olumsuz tesirler ile diğer sosyo-kültürel faktörler tüccar kesiminin iktisadî gücünü kaybederek esnaflaşmasına neden olmuştur.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Rodinson ve diğer dışsalcı yaklaşımı benimseyen Wallerstein, Samir Amin, Keyder gibi sosyal bilimciler haricinde, Ülgener de dahil olmak üzere batıda ve İslam dünyasında geri kalmışlık sorunsalı ile ilgilenen ve özselci yaklaşımı benimseyen akademisyenlerin ve entelektüellerin, hatta bürokratlar ve politikacıların soruna ilişkin yaklaşımları, büyük ölçüde Weber'in İslam'a dair tezlerini yadsımaya çalışmalarına rağmen Webercidir. Zira, bu yaklaşımı benimseyenler İslam dünyasının geri kalmışlığını İslam dininin vazettiği değerlerle değil, başta tasavvuf olmak üzere İslam tarihi içerisinde ortaya çıkan sosyo-kültürel gelişmelerle izah etmeye çalışırlar. Ülgener bu yaklaşımı Melâmîler hakkında ortaya koyduğu değerlendirmelerle aşmaya çalışmıştır; ancak son kertede Ülgener Weber'le aynı görüşü paylaşarak İslam dünyasında rasyonel bir kapitalizmin bâtinî tasavvuf anlayışının başta esnaf olmak üzere geniş toplumsal kesimler arasında yer etmesi sonucunda gelişmediğini söylemeye çalışır.

⁴⁴ Ülgener (1981), p. 83-84.

⁴⁵ Ülgener, a.g.e, p. 86.

⁴⁶ Ülgener (1984), p. 151-152.

KUR'ÂN'DAKİ TÜRKÇE KELİMELELER

Ahmet BEDİR*

Giriş

Kur'an'da Türkçe kelimelerin mevcut olduğuna dair düşünceler önceleri mevcuttu ve Tanzimat'tan sonra bu konuda daha açık fikirler ortaya konmaya başladı. Cumhuriyet'in ilanından sonra konu hakkında birkaç makale yazıldı. Bunlar bir yandan aşırı-Türkçeciler tarafından ileri sürülürken, bunlara karşı olanlar tarafından da onların fikirlerine karşı makaleler kaleme alınıyordu.¹ Antropolojide saflık kabul edilmediği gibi dilbilimde de arı-dil kabul edilmez. Bütün ırkların kanları az çok birbirine karıştığı gibi, bütün dillerin kelimeleri de az çok birbirine geçmiştir. Türkçe'miz, oryantalistlerin taksimine göre, Dünya dilleri arasında Ural-Altay dilleri grubuna bağlıdır. Bu dillerin Altay kolundan doğup oluşmuştur. Biz münakaşalara girmeden konuya geçmek istiyoruz.

KUR'ANDAKİ TÜRKÇE KELİMELELER

Yeryüzünde konuşulan iki bin küsur dil ve lehçe içinde başka bir dilden hiçbir kelime almamış hiç bir dil ve yahut lehçe yoktur. Avrupa kültür dairesinde dilbiliminin teşekkülünden asırlarca önce İslam alimleri Kur'ân dili bakımından bu vaziyeti tetkik ve tespit etmişler ve çok mühim neticelere varmışlardır. Buna göre:

1. Bütün dillerde olduğu gibi Arap dilinde de bir takım yabancı kelimeler vardır. Bunların kimisi Arap fonetiğinin tesiriyle Arapçalaşmış, kimisi de menşesindeki asliyetini olduğu gibi koruyarak hiç bozulmadan kalmıştır. Bunların birinci kısmına *muarreb*, diğerine ise *dahîl* denir;

2. Arap diline başka dillerden geçip fonetik ve semantik bakımından Arapçalaşan veyahut asliyetlerini olduğu gibi muhafaza eden bu *muarreb* ve *dahîl* kelimelerden Kur'ân'a girmiş olanlar vardır;

* Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, abedir@harran.edu.tr

¹ Bkz. İsmail Hami Danişmend, "İslam Menbalarına Göre Kur'an-ı Kerim'deki Türkçe Kelimeler," *İslam* (1956), 1/7, 5-7; İsmail Hatip Ezen, "Kur'an-ı Kerim'de Hiçbir Türkçe Kelime Yoktur," *İslam* (1957), 1/10, 24-25; Hasan BASrı Çantay, "Kur'an-ı Kerim'de Türkçe Kelimeler mi?," *Sebilürreşad* (1957) X/242, 261-263.

3. Kur'ân'daki *muarreb* ve *dahîl* kelimeler Şark ve Garp dillerine mensuptur.

Takiyuddin Ali b. Abdilkâfi es-Subkî (765/1363) Kur'ân'daki *muarreb* kelimeleri 27 olarak tespit etmiş, İbn Hacer ise 24 kelime daha ilave ederek yekûnu 51'e çıkar-mış ve nihayet Suyûtî altmış küsur kelime daha ilave edip 110 küsur kadar bir sayıya ulaştırmıştır. Müsteşrik Arthur Jeffery ise bu sayıyı, (kötü maksatla da olsa) daha da artırmış ve söz konusu çalışma "The Foreign Vocabulary of The Quran [Kur'an'daki Yabancı Kelimeler]" adıyla büyük bir kitap haline gelmiştir.

Bu arada Abdülmelik b. Mansur es-Seâlibî (430/1038), *Fıkhu'l-luğa* adlı eserinde², Zemahşerî (538/1143) *Mukaddimetü'l-edeb*'inde³, Ebu Hayyan (754/1345) *Kitabü'l-idrâk li lisanî'l-etrâk*'ında⁴, Asım Efendi (1755-1819) *el-Okyânüsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kamûsi'l-Muhît*, ismiyle Türkçe'ye tercüme ettiği eserinde ve daha birçok lügat imamlarının muhtelif çalışmalarında Arap diline girmiş yabancı kelimelerin "yabancılığını" tayin için kelime vezinleriyle fonetik kanunlarına müstenit bir takım kaidelerden bahsedilir.

Kur'ân'da "yabancı kelime" bulunduğu konusunda alimler ihtilaf etmişlerdir. İmam Şafîî (204/819), İbn Cerir et-Taberî (310/922), Fahrüddin er-Razî (606/1209) ve sair alimler Kur'ân'ın *Kur'ân'en 'arabiyyen* tabirine istinaden onda hiç bir ecnebi kelime bulunamayacağını savunmuşlardır. Taberî'ye göre, Kur'ân'da mevcut olduğu ileri sürülen yabancı kelimeler lafız ve mâna itibariyle, Arapça ile uyuşmuş, Kur'ân'ın nüzulünden önce Arapçalaştırılmış kelimeler olup sayıları da çok azdır ve Kur'ân Arap diliyle nazil olduğu gerçeğini zayıflatacak şeyler değildir.

Seâlibî, İbn Hacer el-Askalanî (773/1371), Suyûtî (911/1506), Mevhûb b. Ebî Tahir Ahmed el-Cevâli0î (465/1072) ve Zemahşerî gibi alimlerden mürekkep bir zümreye göre ise Kur'ân'da bazı *muarreb* kelimelerin bulunması onun tamamıyla Arapça olmasına mani değildir. Çünkü bu kelimeler Cahiliye döneminde Araplaştıktan ve Arap diline mal olduktan sonra Kur'ân'a girmiştir. Kur'ân'da *muarreb* kelimelerin bulunduğunu gösteren en kuvvetli delil, Taberî'nin sahih bir senetle riavyet ettiği⁵, Tabiî'nin büyüklerinden Ebu Meysere'nin "Kur'ân'da her dilden kelimeler mevcuttur" rivayetidir.⁶ Kur'ân'ın diğer semavi kitaplara nazaran özelliklerinden biri de, bu kitaplarda, kendilerine nazil olduğu kavmin dili dışında yabancı kelimelerin bulunmaması, Kur'ân'da ise bütün Arap lehçelerine ait kelimeler bulunduğu gibi Arapça olmayan dillerden de pek çok kelime ihtiva etmesidir.⁷

Zemahşerî'ye göre bu yabancı kelimeler Hind, Acem, Habeş, Türk, Yunan, Latin, Süryanî, Nebatî, Berberî, Kıptî ve İbranî dillerindedir.⁸ Kur'ân'da Yunanca kelime

² Bkz. Abdülmelik b. Mansur es-Seâlibî (430?429?/1038), *Fıkhu'l-luğa* (Beyrut: Matbaatü'l-Abai'l-Yesuiyyin, 1885), s. 90 vd.

³ Bkz. Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî (538/1144) *Mukaddimetü'l-adab*, yay. haz. Nuri Yüce (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988), s. 75 vd.

⁴ Bkz. Ebu Hayyan el-Endelüsi (745/1344), *Kitabü'l-idrak li lisanî'l-etrâk*, tashih eden: tsh. Ahmed Caferoğlu (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1931).

⁵ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, I, 394.

⁶ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, Çev: Sâkıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), I, 366; Muhammed b. Ceñr b. Yezîd b. Halid et-Taberî Ebu Ca'fer (h. 310), *Camiü'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, Tahrir: Siddikî el-Attar (Beyrut: Darü'l-fikr, h. 1405), I, 21.

⁷ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, Çev: Sâkıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), I, 366.

⁸ İsmail Hami Danişmend, 'Kur'an'daki Türkçe Kelimeler,' *Cumhuriyet* (8 Ağustos 1941), s. 2; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an* [Kur'an'daki Muarreb Kelimeler], s. 12.

olduğunu da ileri sürmüşlerdir. "Derahim" Yunancadır.⁹ B. Atalay'a (1882-1965) göre Kur'an'da en çok zikredilen ve lafza-i celale denilen, "Allah" kelimesi de, Arapça değildir. Yahudilerden girmiştir. Yahudicede "eloh" olan bu kelime "ilah" şeklinde Arapçaya girmiş, baş tarafına "elif lam" getirilerek "elilah" olmuş, kullanıla kullanıla "allah" şeklini almıştır. "il, ilah, eloh" kelimeleri Sami dillerde ortaktır. "Allah" kelimesi İslam'dan az evvel Arapça'ya girmiştir. Araplardan evvelce genel bir "Allah" anlamı yoktu.¹⁰

Zemahşerî'nin *Mukaddimetü'l-edebe* adlı eserini, *A05â'l-Xireb fî tercümeti Mu0addimeti'l-edebe* ismiyle ve bir takım ilavelerle Türkçe'ye tercüme eden Hoca İshak Efendi ismiyle meşhur müderris Ahmed b. Hayreddin (1120/1708) şunları belirtir: "...Resul-i Ekrem ve Nebiy-yi muhterem âmme-i âlem ve kâffe-i beni âdeme meb'bûsdur; pes münâsib olan budur ki ana inzal olunan Kitâb-ı şerifte her kavmin lisanından lûgat mezkûr ola..¹¹

Ali Suavî, diğer dillerde olduğu gibi Arapça'nın içinde dahi yabancı kelimelerin (muxarreb) olabileceğinden bahseder. O, *Ybn Ya2yâ el-Jalebî'nin el-avlü'l-mühe88eb fî beyâni mâ fî'l-urXânile es-Suyû*î'nin el-Kitâbü'l-mütevekkil* ve *el-ÿt0ân fî xulûmi'l-urXân*¹² adlı eserlerini kaynak göstererek, Kur'ân gibi ilahî bir kelâmın içinde yabancı kelimelerin bulunduğunu hatırlatıp, bu iddiasını destekler: "Kur'ân-ı Azimüşşan xarabi mübin'dir. Böyle de vasıf buyuruldu. Halbuki içinde Habeş ve Hint ve Kıpt ve Rum'dan ve diğer lûgatler vardır."¹³ Danışmend, Kur'ân'daki Türkçe kelimeler meselesine Tanzimat'tan sonra ilk önce Suavî'nin temas etmiş olduğunu belirtmektedir.¹⁴

Zemahşerî,*XA05â'l-Xireb fî tercümeti Mu0addimeti'l-edebe*'de biri *muarreb*, diğeri *dahîl* olmak üzere, sayıları henüz belirlenmeyen Türkçe kelimelerden de iki misal vermiştir. Buna göre, Gaşıye sûresi 14, İnsan sûresi 15, Vakıa sûresi 18 ve Zuhuruf sûresi 71 inci ayetlerinde geçen *ekvâb* (الكواب) kelimesi, Türkçe'den Arapça'ya aynen intikal eden Kûb=küp kelimesinin Arap gramerine göre cem edilmiş şeklidir; yani *ekvâb* "küpler" manasına gelir. Kur'ân'da hep cemî şeklinde geçen bu kelimenin müfredi *muarreb* değil, *dahîl*dir.¹⁵ Bu kelimenin Arapça ile Türkçe arasındaki ayniyetini Asım Efendi de tespit etmiştir.¹⁶ Kelimenin Türk diline başka dillerden geç-

⁹ Besim Atalay, *Arapça ve Türkçe'nin Karşılaştırılması* (İstanbul: Marifet Matbaası, 1954), s. 19.

¹⁰ Bk. Aynı., s. 41. Allah kelimesinin etimolojisi üzerinde İslam bilginleri, Arap dili uzmanları ve müsteşrikler tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kelimenin herhangi bir kökten türemiş olmayıp sözlük manası taşımadığı gerçek mabudun özel adını teşkil ettiği, yahut sözlükte bir anlamı olsa bile gerçek mâbuda ad olunca bu anlamı kaybettiği genellikle benimsenmiştir. Söz konusu ismin kökeni hakkında, Arapça'da kesin bir şey söylemenin mümkün olamayacağını belirten Elmalılı şu itirafta bulunmuştur: "İtiraf etmek gerekir ki bilgimiz, gerçekten ibadete layık olan Allah'ın zatını kuşatmadığı gibi özel ismine karşı da aynı şekilde eksiktir. Ve Arapça'da kullanılma açısından "الله" yüce ismine benzeyen hiçbir kelime yoktur ve bunun aslını göstermek imkânsızdır." Bkz. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirilenler: İsmail Karaçam ve diğerleri (İstanbul: Feza Gazetecilik A. Ş.), I, 45.

¹¹ Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî (538/1144), *Aksa'l-ireb fi tercemeti mukaddimeti'l-edebe* (İstanbul : Darü't-Tibaati'l-Amire, 1895), I, 200; İsmail Hami Danışmend, "Kur'an'daki Türkçe Kelimeler," *Cumhuriyet* (8 Ağustos 1941), s. 2.

¹² Bkz. Suyuti (911/1505) *el-Mühezzeb fima vaka fi'l-kur'an mine'l-muarreb*, thk. Tehami Raci Haşimi. (Muhammediyye: İhyâü't-Türasi'l-İslami), s. 55.

¹³ Aynı., s. 2.

¹⁴ Aynı., s. 2.

¹⁵ Aynı., s. 2.

¹⁶ Asım Efendi, *Okyanus*, I, 256. el-kûb maddesi.

miş olmadığı da muhtelif Türk lehçelerinde ve Türk dilinin eski vesikalarında mevcuttur.¹⁷

Zemahşerî'nin Türkçe'den geldiğini söylediği kelimelerden biri de Sâd sûresi 57, Nebe sûresi 25 ayetlerinde geçen *ğassâk* (غَسَّاق) kelimesidir. Bu kelimeye *XA05â'l-Xireb fî tercümeti Mu0addimeti'l-edeB*'de ve *İtkân*'da "soğuk ve kokmuş su", "kirli soğuk su" mânaları verilmiştir.¹⁸ Asım Efendi bu kelimenin şeddeli ve şeddesiz *ğassâk* ve *ğasâk* şekillerinden bahsettikten sonra muhtelif manaları içinde "Ehl-i narın cüludlarından seyelan eden ma-i esved"i diye zikreder.¹⁹ *Ahterî Kebir*'de ise, "kokar soğuk su" tarifi vardır.²⁰ Zaten tefsirlerde de hep bu mana esas ittihaz edilir. Yalnız bu muarreb tabirin hangi Türk kelimesinden geldiği tespit edilememiştir. Türkçe'de fonetik ve semantik bakımından bu tabirle karşılaşılabilecek iki kelime gösterilebilir: Biri "kusulmuş şey" manasına gelen "=usi9"²¹ biri de "Gangren" ve "Cerahat" manalarına "Kezek", yahut "Kezik".²² Bunların her ikisi de insan vücudu ve cildiyle alakadar olmak ve bilhassa ikinci ses "Cerahat" manasına gelmek itibarıyla Arapça'ya "ğasak-ğassâk" şeklinde intikal etmiş olabilir. Kur'ân'a girmiş olmak itibarıyla bu *muarreb* ve *dahil* kelimelerin her halde cahiliye devirlerinde Arapça'ya geçmiş olabilirler. Kur'ân'daki Türkçe kelimeler meselesinde cahiliye Araplarının Orta-Asya ile olan çok eski münasebetleriyle ihtilatları da ihmal edilmemelidir. Türklerle Arapların ilk temas ve münasebetleri, tarihi tayin edilemeyecek kadar eski zamanlarda başlamış olabilir.²³

Ezcümle Arthur Jeffery, Tevrat'ta da geçen ve Kur'ân'da bulunan "Tennur" (تَنُّور) kelimesinin, kökenini araştırır, bir kaç ihtimal içinde bu kelimenin Akatça yani Türkçe olduğunu ve "tinûru" şeklinde geçtiğini ileri sürer.²⁴ Elmalılı hiç münakaşa yapmadan, "tennur" kelimesinin Türkçe'deki "tandır" olduğunu söyler.²⁵

SONUÇ

Kur'ân'da gerek "muarreb" olarak gerekse "dahil" olarak bir çok kelime mevcuttur. Fakat bu kelimeler, diğer dillerle ortak kullanılan kelimelerdir. Böylece Kur'ân'da "muarreb" veya "dahil" kelime olup olmadığı tartışmaları da sona ermiş olur. Kur'ân'da bunlardan üç adet mevcuttur. Biri Kur'ân'da beş yerde geçen "küp" kelimesinin çoğulu "ekvab"; diğeri, Kur'ân'da iki yerde geçen "ğassak"; ve sonuncusu da "tennur"dur.

¹⁷ İsmail Hami Danişmend, 'Kur'an'daki Türkçe Kelimeler,' *Cumhuriyet* (8 Ağustos 1941), s. 2.

¹⁸ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, Çev: Sâkıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), I, 373.

¹⁹ Asım Efendi, *Okyanus*, III, 36 (el-ğassâk maddesi).

²⁰ Mustafa b. Şemseddin Ahmed el-Karahisarî el-Ahterî (m. ö. 1578), *Ahter-i Kebir* (İstanbul: Matabaa-yi amire, h. 1310), II, 94 [الغَسَّاق maddesi].

²¹ Besim Atalay, *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi* (Ankara: Alâeddin Kral Basımevi, 1940), II, 376.

²² İsmail Hami Danişmend, 'Kur'an'daki Türkçe Kelimeler,' *Cumhuriyet* (8 Ağustos 1941), s. 2.

²³ Aynı., s. 2. Cahiliye dönemine ait şiirlerde sık sık Türklerin askeri yönlerini ve kahramanlıkları işlenmiştir. Bu şiirlerden bazıları; Nabiğa ez Zübyani, Hassan b. Hanzala, Evs b. Hacer, Şemmah b. Zirar ve diğerleridir. Arabistan'da, kölelerden oluşan değişik milletlere mensup oldukça kalabalık bir topluluk vardır. Bunlar arasında özellikle İran aracılığı ile gelen kölelerin kökeni araştırıldığında Eshabın arasında da Türklerin bulunduğu anlaşılır. Ancak isimler arapçalaştığı için bu tespiti zorlaştırmaktadır. Buraya gelen köleler vasıtasıyla bu kelimeler geçmiş olabilir.

²⁴ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an* [Kur'an'daki Muarreb Kelimeler] (gerisini tamamla).

²⁵ Muhammed Hamdi Yazır, *Haş Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirilenler: İsmail Karaçam ve diğerleri (İstanbul: Feza Gazetecilik A. Ş.), IV, 538.

BİR OKSİDENTALİZM ÇAĞRISI: “ORYANTALİZMİ YENİDEN OKUMAK: BATI’DA İSLÂM ÇALIŞMALARI SEMPOZYU- MU”

Erdoğan AHATLI*

Batı’da oryantalizme temel teşkil eden İslâm araştırmalarının başlangıcı, mîlâdî XII. ve XIII. asırlara kadar götürülmektedir. Yaklaşık sekiz yüzyıl devam eden bu faaliyetlerin gerçekleştirilmesinde şüphesiz çok çeşitli sebepler etkili olmuştur. Aşağıdaki ilgili tebliğlerden de anlaşılacağı üzere, söz konusu faaliyetlerin salt akademik maksatlarla yapılmadığı açıktır. Her ne olursa olsun, bu çalışmalar, Batılıların İslâm dünyasını tanımak adına sarfettikleri, gerçekten emek yoğun mesailerinin sonucudur. Buna mukabil İslâm aleminde, Batı’yı tanımaya yönelik çalışmaların ne yazık ki, en iyimser bir değerlendirmeye, yeterince yapılmadığı bir vakiadır. Bu çalışmalardan kastımız, şimdilik, Batı’nın, Müslümanların din, dil, örf, kültür ve medeniyet vs. alanlarında sürdürdükleri incelemeleri benzeri, bizim de Batı hakkında aynı konularda araştırmalarda bulunmamız değildir. Öncelikle ilgilenilmesi gereken Batı’da bizimle alâkalı çalışmaların neler olduğunun tam bir tespiti, akabinde ise, esas olması beklenen, anılan alanlarda Batı’nın kurumlarına yönelik, oryantalistlerin yaptığı gibi, Müslüman ilim adamlarının çalışmalarını gerçekleştirmesidir. İşte bu tür çalışmalar, Hasan Hane-î’nin sık sık vurguladığı üzere, şarkiyat etütlerini ifade eden *oryantalizmin* karşısı olarak garbiyat etütleri anlamındaki *oksidentalizm* olacaktır.

Meseleye bu yönüyle bakıldığında, İslâm dünyasında garbiyat çalışmalarının, yukarıda işaret edilen iki veçhesinden birincisinde, yani tespit ve tanıma aşamasında dahi tamamlanmadığı söylenebilir. Türkiye’ye gelindiğinde de durum bundan farklı değildir, ancak son on yılda bu alanda büyük aşama kaydedildiği de bir gerçektir. Ülkemizde, sadedinde olduğumuz sempozyum dışında, sırf oryantalist çalışmalara hasredilmiş ikinci bir sempozyum yapılmamıştır. Sadece 1985 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin gerçekleştirdiği Uluslararası Birinci İslâm Araştırma-

* Yrd.Doç.Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, eahatli@hotmail.com

ları Sempozyumu/First International Symposium on Islamic Studies¹ oryantalist çalışmalar içeren bazı tebliğleri nedeniyle, bunun bir yönüyle istisnası sayılabilir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından ortaklaşa organize edilen ve 11-12 Mayıs 2002'de Adapazarı'nda gerçekleştirilen "Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Araştırmaları Sempozyumu" bir ilke imza atarak Batılıların İslâm hakkında, özellikle Temel İslâm Bilimleri alanındaki çalışmalarını tanımaya matuf bir faaliyeti başlatmıştır. Yakın zamanda yayımlanacağını ümit ettiğimiz sempozyum hakkında, şimdiye kadar tespit edilebilen iki tanıtım yazısı çıkmıştır. Birincisi, sempozyum tertip heyetinde de bulunarak bu faaliyetin gerçekleştirilmesinde takdire şayan emek harcayan **Yrd. Doç. Dr. İsmail Albayrak**'ın *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde², ikincisi ise, **Yrd. Doç. Dr. Gürbüz Deniz**'in *İslâmiyat Dergisi*'nde³ yayımlanan yazıdır. Albayrak'ın yazısı, sempozyum planını ve tebliğ sırasını takip ederek, sempozyumdaki konuşmalar, Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu'nun yaptığı açılış konferansı ve sunulan tüm tebliğler hakkında tasvîrî/deskriptif bir tanıtım yapmaktadır. Gürbüz Deniz ise, sempozyum esnasında dikkatini çeken tebliğler ve müzakerelerden tuttuğu notlarını, kısa bir tanıtım yazısı haline getirerek okuyucuları bilgilendirmektedir.

Bu yazıya gelince, sadece sunulan tebliğler esas alınarak farklı bir formatta biraz tanıtım, biraz da genel bir müzakere şeklinde nitelendirilebilecek bir değerlendirme yapmak hedeflenmiştir. Bu nedenle tebliğler sunuş sırasına değil, konularına göre tasnif edilerek verilmiş, yer yer benzer konulara veya konunun farklı boyutlarına temas eden bildirimler arasında göndermeler yapılarak, bütüncül bir bakış açısı sergilenmeye çalışılmıştır. Tebliğler *genel nitelikli, alan/disiplin merkezli, konu merkezli ve şahıs merkezli* olmak üzere dört gruba ayrılmıştır. Keza bilimsel kriterin bir gereği olarak da, hiçbir ön yargıda bulunmaksızın, bazı tebliğlerde göze çarpan eksikliklere, yapıcı tenkit zihniyetine bir katkı sağlaması açısından, işaret edilmiştir.

a) Genel Nitelikli Tebliğler

Genel nitelikli tebliğler arasında ilk sırayı **Doç. Dr. Recep Şentürk**'ün "**Oryantalizm ve Sosyal Teori**" başlıklı tebliği almaktadır. Tebliğ, Batı'daki bütün oryantalistlerin, özgün teoriler üretip geliştirmekten ziyade, dönemlerinde hakim olan sosyal teorileri İslâmî alanlara uyguladıkları tezini savunmaktadır. Bu nedenle, Şentürk'e göre, oryantalistleri bir kenara bırakıp, onların çoğu zaman yanlış anladıkları ve yanlış uyguladıkları sosyal teorileri doğrudan incelemek gerekmektedir. Şentürk, oryantalizmi, Batı-merkezci sosyal teorinin, ontolojik "öteki" olarak gördüğü Doğu'ya bakışını yansıtan entelektüel tavır olarak tanımlamaktadır. Burada oryantalistlerin çalışmalarında esas aldıkları teori, "evrimci sosyal teori"dir. Sosyal evrim yaklaşımının benimsendiği bu teoriye göre, evrimin en üst noktasında Batı vardır, Doğu ise, aşağı ve geri olarak görülür. Şentürk, Batı-merkezci tavır, bütün Batılı aydınlarla genellemenin yanlış olduğunu da ifade eder. "Çünkü, burada belirleyici etken, özne veya nesnenin memleketinden ziyade, takınılan entelektüel tutumdur. Oryantalizmin nesnesi "doğulu" olduğu halde, öznesi her zaman "batılı" değildir. Zira nesnelere bazen öznenin bakışını içselleştirip kendilerini onun gösterdiği şekilde görmektedirler. Bundan dolayı, oryan-

¹ Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1985.

² İsmail Albayrak, "Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu'ndan Genel İzlenimler" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2002, ss. 191-212.

³ Gürbüz Deniz, "Türkiye'den Oryantalizm Okumaları" *İslâmiyat*, c.5; sy.3; Temmuz-Eylül 2002; ss.185-190.

talizm bir entelektüel tavır olarak sadece bazı Batılılara has değildir. Oryantalist yaklaşımı benimsemeyen Batılılar olduğu gibi, onu benimseyen Doğulular da vardır.”

Şentürk, tebliğinin baş tarafında bu tespitlerini dile getirdikten sonra, Batı kaynaklı modern sosyal teoriler ve bunların temsilcileri üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda Comte, Marx, Spencer, Durkheim, Parsons, Habermas ve Weber’in ileri sürdüğü seküler sosyal teoriler, Şentürk’ün açıklamalarına konu olmuştur. Akabinde oryantalist olmayan Batılı sosyal bilimciler başlığı altında J.S. Mill, Clive Bell, Cantwell Smith, Peter Worsley, Peter Ekeh, Mary Douglas, Parsons, Metron ve Randal Colins’in Batı’nın kendisini merkezde ve üstün gören anlayışa getirdikleri eleştirilerden kısa örnekler verilmiştir. Ancak Şentürk, tebliğin büyük bir kısmını oluşturan Batı-merkezli sosyal teorileri anlatmak yerine, baş tarafta vurguladığı üzere, oryantalistlerin aslında özgün bir teorilerinin olmadığı, onların sadece sosyal ve edebiyat alanlarında ortaya çıkan metotları kullandıkları iddiasını örneklerle delillendirseydi, çok daha faydalı ve somut verilerle desteklenmiş bir tebliğ sunmuş olurdu. Mesela, hangi ünlü ve Doğu’yu etkilemiş oryantalist, Batı’daki hangi sosyal bilimcinin teorisini kullanarak çalışmalarını yapmıştır? Sözelimi modern İslâm tetkiklerini sistemleştiren kişi olarak kabul edilen Ignaz Goldziher’in, araştırmalarında uyguladığı “terkîbî tetkik yöntemi”nin⁴ sosyal veya edebiyat bilimlerindeki gerçek temsilcisi kimdir? Ya da ilk defa Schacht’ın ortaya attığı ve Juynboll’un geliştirdiği “müşterek râvî” teorisinin asıl fikir babası kimdir? Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Özetle, Şentürk, konunun bu yönüne ağırlık verseydi, tebliğinin başında belirttiği gerçekten önemli fikirleri işlemesi ve aydınlatması açısından daha verimli bir sunuş olurdu. Öte yandan, doğrudan bu konuyu ele almamakla birlikte, Murteza Bedir’in tebliğinde, Şentürk’ten beklediğimiz bazı soruların cevaplarını bulmak mümkün olmaktadır. Mesela anılan tebliğde, İslâm hukuku alanında yaptığı çalışmalarla ünlenen Schacht’ın, söz konusu incelemelerinde Weber’in “hukuk sosyolojisi” sahasında ortaya koyduğu teorileri esas aldığı ifade edilmektedir. Özellikle Ali Dere’nin tebliğinde ise, Batılı sosyal bilimcilerin isimlerine pek değinilmeksizin, bazı oryantalistlerin kullandıkları metotlar hakkında daha detaylı ve bol örnekliler sunulmaktadır.

Meşhur oryantalist Goldziher isminde odaklaşmasına rağmen, muhtevası gereği genel nitelikliler arasında sayılmasını uygun gördüğümüz bir diğer tebliğ, **Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu** tarafından “**Yakın Doğu Seyahatine Dair Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İlk İslâm Dünyası Tecrübesi**” başlığıyla sunulmuştur. Fransız şarkiyatçı Luis Massignon’un (ö.1962) ifadesiyle “İslâm araştırmalarının rakipsiz efendisi” kabul edilen Goldziher’in daha 23 yaşında iken, 15 Eylül 1873 târihinde başlayıp Nisan 1874’te sona eren seyahatinin, yolculuk süresi çıkarıldığında, yirmi günü İstanbul, bir buçuk ayı Şam, dört ayı Kahire’de geçmiştir. Goldziher, seyahati boyunca geçtiği bölgeler, şehirlerin yapısı, insanları, âdetleri, inanışları gibi konulara dair bilgiler vermiş, gördükleri ile kendi inandığı Yahûdî inanış ve adetlerini karşılaştırmış, bildiği diller ve kültürler sayesinde insanlarla çok rahat iletişim kurmuştur. Bu seyahat, liberalleşme sürecine giren Avusturya-Macaristan İmparatorluğu’nun genişleyen siyasî hedefleri ile doğrudan ilgilidir ve ilmî hedefler yanında, Arapları tanıyıp yerel ve resmî dillerini öğrenme, kitap toplama, kurulması düşünülen Doğu Araştırmaları Merkezi’ne hazırlanma gibi gayelerle de yapılmıştır. Goldziher’in Yakın Doğu gezisi

⁴ İsimlendirme bu sempozyumda tebliği bulunan Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu’na aittir.

hakkında, seyahati esnasında yazdığı *Oriental Diary* adlı notları ve kırk yaşında yazmaya başlamakla birlikte tüm hayatını anlattığı *Tagebuch* sayesinde ayrıntılı bilgi edinmek mümkündür. Bunların ilki 1921 yılındaki ölümünden 66 yıl, diğeri ise 57 yıl sonra yayımlanmıştır.

Goldziher bu seyahatinde, bir Yahûdî olmasına rağmen, yerine ve ortama göre Müslüman veya Hıristiyan gibi davranmaktan çekinmediğini, ancak kendi haline kalınca gerçeği yansıtmayan davranışları için tövbe ettiğini *Oriental Diary*'de ifade etmektedir. Bu meyanda Ezher Camii'nde kıldığı bir Cuma namazı ve o esnada hissettiklerini Arapça tuttuğu *Arabisches Notizbuch* adlı notlarında detaylarıyla anlattığını söylemiştir. Gerek onun zaman zaman gösterdiği Müslüman tavrı, gerekse bir Avrupalı olarak İslâm dini hakkında sergilediği geniş bilgisi, ona, ihtida edebilir bir Ehl-i Kitap mensubu gözüyle bakılmasına ve gezdiği İslâm beldelerinde sıcak ve samimi bir ilginin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bunun neticesinde Tâhir el-Cezâirî ve Mektebetü'z-Zâhiriyye ulemâsı ile Şam'da ve Cezâirî'nin talebesi Muhammed Kürd Ali ile Budapeşte'de; Muhammed Abbâsî el-Mehdî, Cemâleddîn Efgânî ve Muhammed Abduh ile Kahire'de, ileride mektuplaşmalar ve karşılıklı fikir teatileri ile devam edecek dostlukların temeli atılmıştır. Hiç şüphesiz, yaşadıkları topluma ve mensubu buldukları dine karşı takındıkları tenkitçi tutumları, Goldziher ile Efgânî'nin dostluğunda önemli bir faktördür. Hakim durumdaki Katolik Macar toplumunu ve Ortodoks Yahûdî cemiyetini tasvip etmediğinden, yenilik yanlısı idarecilerle işbirliği yapan reformist bir Yahûdî ile İslâm toplumunun kurtuluşunun, geleneksel düşünceden kurtuluşuna bağlı olduğunu savunan ve bu uğurda mücadele eden bir ıslahatçı Müslüman'ın yenilik ve ıslahat fikrinde birleşmesi garip karşılanmamalıdır. Bu karşılıklı etkileşim kendisini, ilmî araştırmalarda takip edilen metotta da göstermiş ve Goldziher'in metodu ve çalışmaları, Muhammed Kürd Ali tarafından "*hakikat aşığı olan, bunun dışında hiçbir şeye aldirış etmeyen ulemânın yöntemi*" şeklinde nitelendirilmiştir.

İbrahim Hatiboğlu'nun tespitlerine göre, maalesef, İslâm dünyasında Goldziher hakkında, onun bütün çalışmalarından hareketle, hamâsetten uzak ciddi akademik çalışmalar yapılmamıştır. Arap dünyasının Goldziher telakkisi büyük ölçüde duygusal ve yüzeyel, Osmanlı ve sonrası Türk aydınlarının algılayışı ise sınırlı ve parçacı bir nitelik arz eder. Halbuki Goldziher tetkikleri, hamâset ve aceleciliğe düşmeden; onun kişiliği, düşünce sistemi, metodu, iddiaları ve eserleri bütünlüğü içerisinde ve küllî bir şekilde yapılmalıdır. Böyle bir yol izlenmedikçe, târihî verilerin tetkikine dair yeni yöntemler geliştirilse bile, İslâm tetkikleri üzerinde, hâlâ Goldziher tarafından yüz yıl önce ortaya atılan pozitivist ve tekâmülcü tetkik yöntemi hakimiyetini sürdürmeye devam edecektir. Nitekim anılan tarz çalışmalar yapılmadığından, onun *Oriental Diary*'sini neşreden Patai'nin dediği gibi "*İslâm tetkiklerinin yaratıcısı ve öncüsü olarak, Goldziher'in mevkii her zamankinden daha muhkem bir şekilde devam etmektedir*".

Diğer taraftan, Goldziher çalışmaları konusunda yapılacaklar yanında, bu tebliğin satır aralarından çıkarılması gereken, onun 23 yaşında birisi olarak elde ettiği donanım olmalıdır. Günümüzde umut verici gelişmelerle artarak bir ivme kazanan, Müslüman akademisyenlerin şarkiyat çalışmalarına ilişkin etütlerinin kalitesi, onların söz konusu oryantalistler kadar dil ve alan bilgisi açısından yeterli olmasıyla doğru orantılıdır. Meseleye bu açıdan yaklaşırsa, istisnalar bir tarafa bırakıldığında, Müslüman akademisyenlerin daha fazla çalışmaları gerektiği kendiliğinden ortaya çıkar.

Sempozyumda sunulan diğer bir genel nitelikli tebliğ **Yrd. Doç. Dr. Bülent Şenay**'a aittir. "**Yahûdî-Hıristiyan İlişkileri Târihi, Anti-Semitizm ve Oryanta-**

lizm" başlığını taşıyan tebliğ, Hıristiyan sanatındaki ikonografilerden oluşturulmuş resimlerle görsel olarak da desteklenen yönüyle, diğerlerinden farklı bir formatta dinleyicilere takdim edilmiştir. Tebliğ sahibi, oryantlizmin salt ilmî kaygılarla ortaya çıkmadığını bunun arkasında sosyal, siyasal ve ekonomik faktörlerin de etkisi bulunduğunu vurguladıktan sonra, oryantlist bakış açısında Anti-Semitizm ve Anti-İslâmizm'in nasıl oluştuğunu örnekleriyle anlatmaktadır. Buna göre, Yahûdî-Hıristiyan ilişkileri târihi Hıristiyan-Müslüman ilişkileri târihinden bağımsız olarak ele alınamaz. Zira, uzun yıllar Avrupa'da Yahûdîlik ve İslâm, Hıristiyanların ortak düşmanı görülmüş, hatta Yahûdîlerin Hıristiyan beldelerinde İslâm'ın beşinci kolu olarak hareket ettiklerine inanılmıştır. Hıristiyanlar, Yahûdîlerle Müslümanları teslisi reddetme, İbrâhimî soydan gelme, sünnet uygulaması, İbrânîce ve Arapça'yı kutsal dil kabul etme gibi ortak noktaları sebebiyle birbirine yakın kabul etmişlerdir. Bu anlayışta Müslümanlarca fethedilen Hıristiyan bölgelerinde meskun Yahûdîlerin, fetihlerden memnuniyet izhar etmeleri ve Hıristiyan dînî baskılarına karşı yine Müslümanlar tarafından korunmalarının rolü de göz ardı edilemez.

Şenay, Hıristiyanların, Müslümanlarla Yahûdîleri ortak hareket eden birer düşman olarak gördükleri için, 1215 târihli Lateran Konsili'nde Papa III. Innocent'in emriyle alınan karar gereği, her iki din müntesiplerinin de "utanç sembolü" takmaya mecbur bırakıldıklarını ifade etmektedir. Yahûdîlerin ve Müslümanların, Batı Hıristiyanları tarafından "düşman ötekiler" şeklinde görülmesinin yansımaları, kendisini Hıristiyan sanatında fazlasıyla hissettirmiştir. 13. y.y.'dan itibaren Hıristiyan sanatında ve ikonografisinde Yahûdîler ve Müslümanlar, İslâm karşısında müttefik düşmanlar olarak resmedilmiştir. Tablolarda Yahûdî'yi Müslüman gibi göstermede kullanılan en belirgin unsur ise, sarık olmuştur. Ancak yine dikkat çeker ki, Filistinli İslâm'ın başı hep açıktır. Hıristiyan sanatı ile ilgili pek çok eski tabloda, Hz. İslâm'ı çarmıha geren elleri kanlı bir Yahûdî tipinin yanına yine elleri kanlı bir Arap/Müslüman tipi resmedilmiştir. Şenay, konu hakkında seçtiği dört resmi tepegöz yardımıyla dinleyicilerin dikkatine sunmuş ve bunlarla ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Bu örnekler Anti-Semitizm'in sebeplerinin başında, Batı Hıristiyan geleneğindeki Anti-İslâmizm'in bulunduğu göstermektedir. Bu durum 19 ve 20. y.y.lara oryantlizm olarak aktarılmıştır.

Diğer taraftan anılan tebliğ, konunun yan ürünleri olarak sayılabilecek meselelerde düşülen uzun dipnotlarla dikkat çekmektedir. Söz gelimi, çağımızda Yahûdî kökenli stratejistlerin devamlı gündemde tutmasıyla canlılığını devam ettiren, Yahûdîlerin târih boyunca sürgün hayatı (diaspora) mağduriyetinin, bugün Filistinli Müslümanların yaşadığı diasporayı gözlerden kaçırmaya matuf siyasal bir atraksiyon olduğu hakkındaki dipnot; 1988 yılında Amerikan Bilim ve Sanatlar Akademisi tarafından projesi hazırlanıp finanse edilen, 20. y.y.'da farklı dinlerde ve kültürlerde seküler moderniteye karşı oluşan dînî canlanış ve tepki hareketlerini incelemek üzere yapılmış "Fundamentalism Project (Köktencilik Projesi)" adlı çalışmanın beş cilt halinde yayımlanmış kitaplarının tanıtımına dair dipnot; ve nihayet, Batı'da kendi kutsal kitaplarının anlaşılması için geliştirilen Kitâb-ı Mukaddes Yorum Metodu'nun (Biblical Hermeneutics), önce oryantlistler sonra da onları izleyen bazı Müslüman akademisyenler tarafından İslâm dininin temel kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'e uygulanmasının getirdiği açmazlar ve problemlere ilişkin uzun dipnot, hem mezkur konularda hem de ana konuda verilen zengin kitâbiyat ile birlikte, tebliği, bilgi bakımından oldukça doyurucu bir konuma getirmiştir.

Genel çerçeveli tebliğlerden bir diğeri de **Doç. Dr. Ali Dere** tarafından sunulan "**Doğu ve Batı Karşılaşmasında Bir Süreç: Oryantalizm**" başlıklı tebliğdir. Dere, tebliğinin sınırlarını "teknik, içerik, kavramsal ve kaynakça anlamında" belirledikten sonra "İki Kimliğin Karşılaşmasında İlk Adım: İslâm'ın Doğuşu" alt başlığında İslâm'ın Arap Yarımadası'nda doğuşundan itibaren, kısa sürede pek çok bölgeye yayılmasıyla birlikte Hıristiyanlarla Müslüman Arapların yüz yüze geldiklerini ve Hıristiyanların genel olarak İslâm fetihlerine bakışını kısaca özetlemiştir. Bu bakış kabaca, Doğu'dan gelen vahşi ve barbar bir halkın Hıristiyanların engin ve zengin arazilerini ele geçirip yağmalaması şeklinde takdim edilmiştir. Önceleri Müslümanların kimlikleri ve büyük oranda dinlerinin şekillendirdiği kültürleri üzerinde düşünülmemiş, ancak ilerleyen dönemlerde karşı tarafı tanıma ihtiyacı, Hıristiyanların, Müslümanlar ve İslâm dini üzerine inceleme yapmaya başlamalarını gerektirmiştir. Özellikle Müslümanların siyâsî hakimiyetinden ve kültürlerinden derinden etkilenen İspanya Hıristiyanları, Müslümanları tanımaya yönelik çalışmalarda ilk adımı atanlardır.

Daha sonra Dere, Batılı zaviyeden Doğu'nun algılanma aşamalarını belli kesitler halinde sunar. Müslümanların fethettikleri bölgelerde yaşamak durumunda kalan ve tebaa konumuna düşen Doğu Hıristiyanları, kendilerini, dinî etkilerden korumak maksadıyla İslâm hakkında esaslı bilgi edinmek durumunda hissetmişlerdir. Bu durum Hıristiyanların karşı tarafı tanımayı sağlayacak en önemli unsur olan Arapça ile ilgilenmelerine sebep olmuştur. Dil ağırlıklı çalışmaları, daha önce Arapça'ya çevrilmiş çoğu antik Yunan'a ait eserlerin, yeniden Latince ve diğer Batı dillerine tercümesi takip etmiştir. Böylelikle Batı, felsefe ve pozitif bilimleri, Müslümanlar vasıtasıyla keşfetmeye başlamıştır. Aydınlanma Çağı'na kadar Batı'nın Doğu'ya bakışı, bazen müspet bazen de menfî gelgitler şeklinde cereyan etmiş, fakat her hâlükârda Batılılarca Müslümanları tanıma süreci devam ettirilmiştir. Bu tanıma, sadece dil ve din alanında kalmayıp, Müslümanların yaşadıkları coğrafya, hayat tarzları, şehirleri, idarî yapıları, tarım ve el sanatları, siyâsî ve askerî teşkilatları gibi daha pek çok alanda sürdürülmüştür. Uzun süre Müslümanlar karşısında çeşitli sahalarda geri kalan Batı, bunun nedenleri üzerinde kendisini sorgulamaya başlamış ve çözüm yolu olarak Kilise'nin reforme edilmesinin zorunlu olduğuna karar vermiştir. Bu kararlar birlikte ivme kazanan fikrî dönüşüm, Batı'nın ilerlemesinde önemli bir faktör olmuştur.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız ve tebliğ sahibinin büyük oranda Maxime Rodinson'un "Batıyı Büyüleyen İslâm"⁵ ismiyle Türkçe'ye de çevrilmiş eserinin Almanca'sından istifadeyle tasvir ettiği, genel ve kendisinin de ifade ettiği gibi belki de gereksiz tekrarlardan sonra Ali Dere, İslâm Bilim anlamında oryantalizm hakkında târihî kronolojiyi takip ederek bilgiler vermektedir. Oryantalistlerin ele aldıkları içerik ve uyguladıkları metodun anlatıldığı bu bölüm; erken dönemdeki dil ağırlıklı çalışmalar, 19. y.y.da başlayan uzmanlaşma ve kültür târihi çalışmaları ve nihayet Doğu bilime has metot ve özeleştirinin yapılmasıyla sona ermektedir.

Batılılar erken dönemde, karşı tarafı tanımanın en önemli aracı olan dil çalışmalarına büyük önem atfetmişler ve çeşitli merkezlerde Arapça kürsüleri kurmuşlardır. Bu kürsülerde çalışan ilim adamları tarafından Arap dilinin bütün yönlerini kapsayan araştırmalar ve neşirler yapılmıştır. Özgün sözlük ve gramer kitapları yazmanın yanında, klasik Arap edebiyatına ait eserlerin edisyon kritik edilerek yeniden basımı, söz

⁵ Maxime Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslâm*, (çev. Cemil Meriç), Pınar Yay., İstanbul 1983.

konusu faaliyetlerin omurgasını oluşturur. Bu tür çalışmalar malzemeye şekli uğraş aşaması olarak nitelendirilebilir. Ancak 19. y.y. oryantalist çalışmaları, sadece yazma halindeki eserlerin toplanıp neşre hazırlandığı değil, aynı zamanda ağırlıklı olarak içeriklerinin de ele alındığı bir dönemdir. Bu dönemin Batılı İslâm bilimcileri, hem kendilerine ilgi alanı olarak seçtikleri sahanın kaynak eserlerinin tahkiki, hem de bunların tahliliyle uğraşmışlardır. Batılı şark araştırmalarında kullanılan metoda gelince, en genel anlamda Kitâb-ı Mukaddes araştırmalarından ve klasik filolojiden getirilen "titiz filolojik" metottur. Ancak ele alınacak konu, dönem, kullanılacak malzeme ve fikrî yaklaşım tarzına bağlı olarak sosyal bilimlerde kullanılan metot ve bakış açılarından istifade edildiği, gereğinde bir metotlar kombinasyonu oluşturulduğu vakiadır. Hatta bazılarının göre, kaynaklara ulaşmadaki yabancı dil problemi bir tarafa bırakılacak olursa, bu sahada gerçekleştirilen çalışmalar herhangi bir sosyal bilim sahasına indirgenebilir mahiyettedir. Nitekim oryantalistlerin, aynı dönemde ilerleme kaydeden sosyoloji, psikoloji, etnoloji ve târih tenkit metotlarına ilişkin bilimlerden önemli ölçüde istifade ettikleri bir gerçektir. Bunlarla ilgili olarak Dere'nin tebliğinde, gerek metinde gerekse verilen dipnotlarda doyurucu bilgiler bulunmaktadır.

Netice olarak tebliğ sahibine göre, oryantalist çalışmaların arkasında yatan niyetten ziyade, onların çalışmalarında kullandıkları metotta **tutarlı** davranıp davranmadıklarına bakmak daha doğru bir yaklaşım olur. Başta Goldziher ve Wellhausen olmak üzere azımsanmayacak sayıda müsteşrik, ilk çalışmalarını kendi dinleri üzerinde yapmış, ancak bilâhare dindaşlarının yönelttikleri yoğun eleştiri ve tepkiler üzerine aynı metodu kullanarak İslâm hakkında araştırmalar gerçekleştirmişlerdir. Bu tespit doğru olmakla birlikte, İslâm'ın temel kaynakları Kur'ân ve hadis ile Yahûdîlik ve Hıristiyanlığın asıl kaynağı Kitâb-ı Mukaddes'in arasındaki mahiyet farkından ve otantikliğinden kaynaklanan problem dolayısıyla, aynı metodun her iki kaynağa da hiç değiştirilmeksizin uygulanmasının doğuracağı sıkıntıları ortadan kaldırmamaktadır.⁶ Öte yandan, oryantalist çalışmaların hangi etkenlerle yapıldığı sorusuna, bu çalışmaların salt dîni sâiklerle yürütüldüğü şeklinde verilecek bir cevap, eksik bir değerlendirmedir. Bununla birlikte târih boyunca her türlü davranış ve düşünce, meşrûiyetin kaynağı bir üst sistem olarak "din" çatısını daima kullanagelmiş ve faaliyetlerini daha çok dîni söylemlerle sürdürmüştür.

Bu başlıkta son olarak zikredilmesi gereken tebliğ, **Dr. Bilal Gökür**'in sunduğu kısa fakat, Batı İslâm araştırmalarının Hıristiyan polemiklerinin günümüze kadar hangi boyutlarda sürdürdüğü ile alakalı oryantalizm târihini özetleyen "**Başlangıçtan Günümüze Oryantalist Batı İslâm Araştırmalarında Hıristiyan Polemiği**" başlıklı tebliğdir. Gökür, bildirisini Hıristiyan Kilisesi'nde ilk çalışmalar, Rönesans, Reform ve Kolonyalizm'in getirdiği açılımlar ve Kolonyalizm sonrası günümüz Batı İslâm araştırmalarında son durum olmak üzere üç bölümde sunmuştur.

Gökür, bugünkü seküler ve modern gözüken yapısının aksine, başlangıcından itibaren hep Hıristiyan Kilisesi ve teolojisiyle irtibatlı bir gelişme gösteren oryantalizmin, ilk temellerinin 12.-13. asırlarda Kilise'de atıldığını ve Oryantalist Batı İslâm araştırmalarının ilk ürünlerini kilisede verdiğini söyler. Bu dönem çalışmalarında İslâm, Kur'ân ve peygamber anlayışı ele alındığında, günümüz bazı Hıristiyan oryantalistlerin de belirttikleri gibi, ilk dönem Batı İslâm çalışmalarında Haçlı zihniyetinin tam bir

⁶ Bu konuyla ilgili olarak, Bülent Şenay'ın tebliğinin bir dipnotunda zikrettiği uzunca bilgi ve değerlendirmeye, yukarıda, anılan tebliğin tanıtımında temas edilmişti.

yansıması görülür. İslâm, bir din olarak, hakikatin -ki kilisenin dilinde bu hakikat hiç şüphesiz Hıristiyanlıktır- şuurlu bir çarpıtılmasının sonucu olup şiddet ve kılıç dinidir. Peygamber ise, şeytanın güdümünde sahte bir peygamber (impostor) ve İsa karşıtı (anti-Christ) olarak nitelendirilir. Kısaca ifade etmek gerekirse, ilk dönem, hem dîni hem de siyâsî anlamda haçlı zihniyetinin hakim olduğu dönemdir ve dolayısıyla genelde İslâm ile ilgili çalışma ve yaklaşımlar da bu haçlı zihniyetinin gölge ve teşvikinde şekillenmiştir.

Batı'da İslâm'a yaklaşımlarda ikinci aşama, 16. y.y.'da **Rönesans** ve **Reform**'un akabinde gelişir. Rönesans ve Reform, Batı düşüncesine genelde yeni açılımlar getirmiş, özelden de dîni düşünceye farklı yaklaşımlar kazandırmıştır. Bu dönemde Martin Luther öncülüğünde ortaya çıkan Protestanlık, kilisenin (Katolik) hiyerarşik düzen ve hegemonyasına karşı Kitâb-ı Mukaddes'i ön plana çekerek kilisenin ve Papa'nın yüzyıllarca Avrupa'da süregelen mutlak hakimiyetine meydan okumuştur. Protestanlık iki asır içinde tüm Batı ve Kuzey Avrupa'yı etkisi altına almıştır. Batı'da deist din anlayışının yaygınlaştığı bu dönem, aynı zamanda sömürge ve kolonyalizmin başladığı çağdır. Batı, Doğu'yu sömürmede yardımcı unsur olarak misyonerlik ve oryantalizmden istifade etmiştir. Bu dönemde, bir yandan dinden, özellikle de katı Hıristiyanlık hegemonyasından kurtulmaya çalışıyor görünen Batı, öte yandan sömürdüğü topraklarda Hıristiyanlık'la işbirliği içindedir. Bu, Batı'nın bir paradoksu olarak görülebilir. Ancak şu husus gözden uzak tutulmamalıdır: Batı, sekülerleşme ile dinden kendini tamamen soyutlama çabasında olmamış, sadece daha önce Hıristiyanlığın yani, kilisenin elinde bulundurduğu politik ekonomik güç el değiştirmiştir. Oryantalizmi bunun ışığında yorumlayacak olursak şunu söylemek mümkündür. Sömürgecilik döneminde Oryantalizm sadece efendi değiştirmiştir. Önce, doğrudan siyâsî gücü elinde bulunduran kiliseye hizmet ederken, ikinci dönemde, siyâsî gücü eline alan sömürge güçlerine hizmet vermeye başlamıştır. Bu dönemde kullanılan metodolojiler açısından meseleye bakılacak olursa, Batı'nın aynı husumetle ve polemikle, fakat daha mücehhez bir şekilde İslâm, Kur'ân ve Peygamber'e saldırdığı görülür. Çünkü Reform ve Rönesans hareketlerini ilmi ve felsefî gelişmeler takip etmiş, 19.y.y.'da Darwinci-Evrimsel anlayış, sosyal ve beşerî bilimlerde de etkisini göstermiş, Batı târih felsefesi ve bilim felsefesi yeni boyutlar kazanmıştır.

Kolonyalizm sonrası günümüz Batı İslâm araştırmalarında son duruma gelince, epey değişiklik olduğu söylenebilir. Bugün Batılı bir İslâm uzmanına **oryantalist** ifadesini kullanmak, oryantalizmin sömürgeci geçmişini çağrıştıracığından ötürü istenmeyen bir isimlendirme şeklini almıştır. Aynı şekilde Batı'daki pejoratif/küçük düşürücü anlamından ötürü 'Oriental studies/Oryantalist araştırmalar' artık yerini 'Area Studies/Bölge araştırmaları' (Middle East/Orta Doğu, Far East/Uzak Doğu, Near East/Yakın Doğu gibi) adlandırmalara bırakmaya başlamıştır. Bu nedenle, 20.y.y.'ın ikinci yarısındaki Batı İslâm araştırmalarında en önemli gelişmelerden birincisi, İslâm'ın Oriental çalışma alanı içinde değil de 'Social/sosyal', 'Humanities/beşeri' ve 'Area studies' alanlarında ve başlıklarında incelenmeye başlamasıdır. İslâm'ın bu birimlerde konu edilmesi, yaklaşım ve anlayışta ne derece bir değişim getirdiği, üzerinde dikkatle durulması gereken önemli bir sorudur.

Kolonyalizm sonrası Batı İslâm araştırmalarında ikinci önemli gelişme ise, bu bölümlerin İslâm'la ilgili kürsülerinde önemli sayıda Müslüman ilim adamının faaliyet gösteriyor olmasıdır. Ancak Gökkr'a göre, Müslüman ilim adamlarının Batı düşüncesi, Batı bilim ve târih felsefesi hususunda yeterli birikimlerinin olmayışı, Batı İslâm araş-

tirmalarındaki metot, yaklaşım ve hatta çıkarsamalara sempati ve yargısız bakmaları, keza kullanılan metotların sosyal bilimlere ait teorik alt yapılarını iyi tahlil edememele-ri nedeniyle bir açmaz bulunmaktadır.

Gökkır'ın tebliği, Ali Dere'nin bildirisinde sunduğu noktalara farklı bir bakış açısı getirerek, deyim yerindeyse bize, madalyonun öbür yüzünü göstermektedir. Bu nedenle oryantalizmin târihî süreçte geçirdiği evreleri, anılan iki tebliği birlikte okuyarak izlemek, okuyucuya daha sağlıklı değerlendirme imkanı verecektir.

b) Alan/Disiplin Merkezli Tebliğler

Bu bölümde oryantalistlerin tefsir, hadis, fıkıh gibi, temel İslâmî disiplinlere ilişkin çalışmalarını inceleyen tebliğler ele alınacaktır. Bu bağlamda değerlendirilen ilk tebliğ **Yrd. Doç. Dr. Murteza Bedir**'in "**Oryantalistlerin İslâm Hukukunun Mahiyetine Dair Tartışmaları**" başlıklı tebliğidir. Mezkur tebliğde Batıların İslâm hukukunun mahiyetine dair gözlemlerinin kısa ve genel bir târihsel sunumu yapılmıştır. Bedir'e göre, öteden beri İslâm hukukunun/fıkıhın mahiyetinin ne olduğu oryantalistlerce tartışılmış, onun bir "hukuk sistemi" mi yoksa "vazifeler bilimi (deontoloji)" mi olduğu üzerinde görüşler ileri sürülmüştür. Bir hukuk sistemi olarak görenler için İslâm hukuku, Müslüman toplumun yaşayan hukukuna işaret eder ve doğası gereği hukuk toplumsal olanı yansıttığı için de İslâm hukukunun değişmezliğinden söz etmek kendi içinde çelişkili bir ifadedir. Diğer yandan İslâm hukukunu vazifeler doktrini olarak gören anlayış, Allah'ın nüfuz edilemez iradesinin bir ifadesi olarak İslâm kutsal hukukunu, aslında inananların hayatına hükmeden zaman ve mekan üstü kurallar bütünü olarak tanımlamaktadır. Bu ikinci anlayış İslâm hukukunun realiteden kopuk idealist niteliğine dikkat çekmekte ve onun aslında modern hukukların bir özelliği olan toplumdaki anlaşmazlıklara pratik çözümler üretme işlevinin olamayacağını iddia etmektedir. Önceki dönem oryantalistler, İslâm hukukunu daha çok "vazifeler bilimi" olarak kabul etmişler, ancak günümüze doğru onun "hukuk sistemi" olarak kabul edilmesi fikri ağırlık kazanmıştır.

İslâm hukuku alanında ilk kapsamlı araştırmayı yapan oryantalist Hollandalı Christian Snouck Hurgronje (1856-1936)'dir. Dönemin Hollanda sömürgesi olan bazı İslâm ülkelerindeki mahkemeler ve hukuk sistemleri üzerinde gözlemler yapmasına rağmen Hurgronje, fıkıhı, bir "hukuk sistemi" değil "vazifeler ilmi" olarak tanımlamıştır. Fıkıhta, modern hukuk düşüncesindeki kişi haklarının korunması anlamında bir hukuk sistemi görmemiştir. Aksine ona göre fıkıh, Müslüman'ın Allah'a karşı vazifelerinin bütününden başka bir şey değildir. Bu nedenle Hurgronje, fıkıhın aile, miras ve vakıf alanları dışında, sınırlı bir uygulamaya sahip olduğunu iddia etmiştir. İslâm hukukunun mahiyetinden ziyade, fıkıh dahil olmak üzere İslâmî disiplinlerin kaynaklarının sıhhati/otantikliği konusunda yoğunlaşan Goldziher ise, fıkıhın "vazifeler bilimi" olarak tanımlanmasında Hurgronje'a katılmakla birlikte onun modern "hukuk sistemi"ne paralelliğini kabul etmektedir. Müsevî asıllı Alman oryantalist Joseph Schacht'a gelince o, fıkıhın vazifeler ilmi olduğu fikrini büyük ölçüde benimsese de fıkıhtan bir hukuk sistemi çıkarılabileceğini iddia ederek haleflerinden devraldığı mirası bir adım daha ileri götürmüştür. Ancak Schacht'ın fıkıhtan bir hukuk sistemi çıkarılabileceği yönündeki bu cesur düşüncesi, meşhur Alman sosyolog Max Weber'in hukuk sosyolojisine dair geliştirdiği fikirlerle büyük ölçüde sınırlanmıştır. Bedir burada, Schacht'ın fikirlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için, metodundan büyük ölçüde etkilendiği ve istifade ettiği Weber'in hukuk sosyolojisine ilişkin görüşlerinin bir özetini yapmıştır.

Max Weber'e göre hukuk sistemleri kutsal ve rasyonel olarak ikiye ayrılır. Kutsal hukuk adı altında o Yahûdî, Orta Çağ Kilise hukuku/Kanonu, İslâm hukuku ve Hindu hukukunu, yani kısaca din adamlarınca kontrol edilen ve uygulanan hukuk sistemlerini kasteder. O, teorik açıdan hukuk ve onun gelişme usulünün şu dört aşamadan geçerek günümüze geldiğini kabul eder: Birincisi, "hukuk peygamberleri" aracılığıyla karizmatik hukûkî vahiy; ikincisi, hukuk adamları vasıtasıyla hukukun tecrübî olarak yaratılması; üçüncüsü, hukukun teokratik veya seküler güçlerce uygulanması; ve nihayet dördüncü aşama, hukuk eğitimi bilgili ve biçimsel olarak mantıklı bir yolla elde etmiş kişiler tarafından hukukun sistematik olarak ele alınması ve yargı sisteminin profesyonel olarak yönetilmesi. Son aşama Weber'e göre, Batı'nın geldiği ideal nokta olup, İslâm hukukunun da içinde bulunduğu geleneksel sistemler bu gelişme düzeyine ulaşmamışlardır.

Tebliğ sahibi, Weber'in hukuk sosyolojisine dair görüşleri ile Schacht'ın bu metottan istifade ederek ortaya koyduğu İslâm hukukunun mahiyeti hakkındaki fikirlerini etraflıca anlattıktan sonra, konuyu şöyle özetlemiştir: Schacht, İslâm hukukunun bir hukuk sistemi olarak belirli bir aklilik ve uygulanabilirlik kazandığını kabul etmektedir; hatta, fıkhnın ibadetler bölümünü ihmal etmek pahasına, fıkhnın içinden dar anlamda bir hukuk sistemi çıkarılabileceğini bile iddia etmiştir. İslâm hukuku diye bir alanın fıkhnın içinden çıkarılabileceğini iddia ederken o, hukukun teolojik değil de sosyolojik karakterini teslim ediyordu. Ancak Schacht'ın, Weber'in hukuk sosyolojisine ve özellikle kutsal hukuk kavramına bağlı kalması, İslâm hukukunun mahiyetine yönelik bakış açısını oldukça sınırlamıştır. Bunda "oryantalist Avrupa-merkezli ileri-geri kültürler" söyleminin de payı büyüktür. Schacht'ın 1000 yılı aşkın bir süreci tek tip düşünme biçiminin bir tezahürü olarak ele alıyor olması ve yazılarında sık sık geçmiş bugüne kıyaslayarak bir nevi anakronizm yapması da oryantalist zihniyetinin yansımasıdır. Bununla birlikte o, Weber'i körü körüne takip etmemiştir.

Daha sonra Bedir, "Çağdaş Oryantalizm Dönemi" alt başlığında, yakın dönem oryantalistlerin İslâm hukuku alanındaki çalışmaları ve ulaştıkları sonuçları tanıtır ve değerlendirmektedir. Bu dönem oryantalistler, Weber'in kutsal hukuk vurgusunun aksine, İslâm hukukunun pratiğe nasıl yansıdığını incelemişler ve öncükilerin iddia ettiği gibi, fıkhnın içtihadı kapalı statik bir yapı içinde kalmadığını; gelişen hayata ve değişimlere ayak uydurarak problemlere çözüm ürettiğini savunmuşlardır. Bu bağlamda, çağdaş Batılı İslâm hukuku araştırmalarının önemli bir ismi Baber Johansen'in çalışmaları, özellikle dikkat çekicidir. Osmanlı devri âlimlerinden İbn Nuceym'in (ö.970/1563) fetvalarından hareketle Hanefî arazi vergi hukukunun değişen şartlara nasıl uyum sağladığını göstermeye çalıştığı bir çalışmada, Johansen, içtihat kapısının kapandığı ya da fıkhta değişim ve yeni gelişmelerin olmadığı şeklindeki değerlendirmelerin sadece yersiz değil, aynı zamanda temelsiz iddialar olduğunu ifade etmiştir. Keza mahkeme kayıtları incelenerek yapılan bazı çalışmalar da Johansen'in fikirlerini desteklemektedir. Daha önce Uriel Heid ve R. Jennings'in henüz 1970'lerin başında öncülük ettikleri bu tür çalışmalar, günümüzde popüler bir alan olarak Batılı ilmi çevrelerde son derece ilgi çekmektedir. Bu alanda özellikle öne çıkan çağdaş bir isim İsraili hukuk târihi araştırmacısı Haim Gerber'dir. Haim Gerber'in 17. yy. Bursa ve daha sonra İstanbul şer'îye sicillerine ilişkin yaptığı çalışmalar, İslâm hukukunun mahiyetine dair Weberyen tezleri ciddi anlamda sorgulamakta ve İslâm hukukunun uygulanan sosyolojik bir olgu olarak ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır.

Bedir, konuyla ilgili son olarak, yukarıda özetlenen ve oryantalistlerin taraf olduğu iki zıt görüşten farklı bir görüş ileri süren Norman Calder'ın fikirlerine temas etmiştir. Calder, İslâm hukukunda içtihat ve değişimin hicrî ilk dört asırla sınırlı kalmayıp ilerleyen dönemlerde de devam ettiğini savunarak birincilerden; fıkıhın ilgisinin esasta uygulamaya dönük olmaması dolayısıyla statik bir görüntü arz ettiğini iddia ederek de ikincilerden ayrılmıştır. Ona göre, İslâm düşüncesinde vahye doğrudan ulaşma yoktur, tersine fakih, gelenek aracılığıyla vahyi anlamlandırmaktadır. Gelenek öylesine etkindir ki, ona atıfta bulunmadan görüş açıklamak, 19. y.y.a kadar Müslüman âlimlerin nadiren yaptıkları bir şeydir. Fıkıh, **değişim** olgusunu da **geleneğin** süzgecinden geçirerek anlamlandırmaktadır. Tebliğciye göre fıkıh, İslâm medeniyetine ait özgün bir alandır ve onun kökenlerini dışarıda aramak anlamsızdır. Son olarak tebliğ, konuyla ilgili sunduğu zengin kitâbiyât ile araştırmacılara bol malzeme temin etmektedir.

Yrd. Doç. Dr. İsmail Albayrak'ın "Batı'da Son Dönem Kur'ân Çalışmalarına Genel Bir Bakış" ismiyle tefsir alanını kapsayan tebliği, konu gereği bazen kadîm müsteşriklere göndermeler içermekle beraber, adından da anlaşıldığı gibi, son dönem oryantalistlerin Kur'ân araştırmalarında/okumalarında esas aldıkları yöntemleri tanıtmaktadır. Her ne kadar tebliğci tasvîrî bir tanıtım yapacağını söylemiş olsa da, tasnifindeki "Dindar Hıristiyan Oryantalistler" bölümü ile "Sonuç" kısmı kayda değer değerlendirmeler ihtiva etmektedir. Albayrak, önceki döneme kıyasla Batı'da son otuz yılda Kur'ân çalışmalarında uygulanan metotlarda çeşitliliğin arttığını söyleyerek, kendi ifadesiyle çok dakik bir tasnif olmamasına karşın, bunları, öne çıkan temsilcilerinden hareketle, dört grup halinde tanıtmaktadır.

Birinci grup, "klasik oryantalizm ve bugünkü temsilcilerini" ele almaktadır. Klasik oryantalizmin ana omurgasını oluşturan ve günümüzde önemli temsilcileri bulunan bu müsteşriklerin temel yöntemleri, târihî ve filolojik tenkit metodudur. Anılan oryantalistlerin Kur'ân'a yaklaşımlarına gelince, ya mensup oldukları dine göre, Kur'ân'ın Hıristiyan veya Yahûdî kökenini bulmaya çalışmak ya da Kur'ân'ın mevcut düzenini âyetler ve sûreler bazında yeterli görmeyerek onu yeniden tertip etmeye çabalamak şeklinde olmuştur. Sözgelimi C. C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* adlı eserinde Mekke'de büyük bir Yahûdî yerleşimi olduğunu ve Hz. Peygamber'in çok sayıdaki Yahûdî malzemesini bunlardan aldığını iddia etmiştir. Ona göre, Hz. Peygamber kesinlikle Arapça yazıyor ve okuyordu, hatta İbrânice ve Ârâmice de okuyabilecek bilgiye sahipti. Hz. Peygamber'in diğer dinlerden istifade ettiğini savunan Avustralyalı oryantalist A. Jeffery ise, Kur'ân'daki Arapça olmayan kelimeler üzerine yaptığı çalışmayla mezkur iddiasını ispatlamaya çalışmıştır. Buna göre Kur'ân'da yabancı kelimelerin varlığı, aynı zamanda yabancı düşüncelerin varlığını gösterir, ayrıca Arapça, yeni dinin düşünce sistemini tam olarak ifade etmekte yetersiz kaldığı için, Hz. Peygamber yabancı kelimeler kullanmıştır. Tabi bu anlayışta Kur'ân'ı bizzat peygamberin kendisinin yazdığı kabul edilmektedir. Kur'ân'ın âyet ve sûrelerinin yeniden tertibine yönelik 19. y.y.'da Weil ve Nöldeke ile başlayan ve halen devam eden çalışmaların önemli temsilcilerinden birisi Richard Bell'dir. O, özellikle Medenî sûrelerin, kendi içerisinde bir bütün oluşturmayan değişik konulardan meydana geldiğini ileri sürerek, sûreleri değil belli âyet gruplarını esas alarak, yeni bir tertip yapılması gerektiğini savunmuştur.

Klasik oryantalizmin günümüz temsilcilerine gelince, akla ilk gelen iki önemli isim; Alman oryantalist Rudi Paret ile Amerikan oryantalist A. T. Welch'tir. Bu iki or-

yantalistin en temel argümanı Kur'ân'ın kendileri için târihî bir kaynak olarak ilgi çekici ve anlaşılabilir mahiyet arz etmesidir. Kur'ân, Hz. Peygamber'in değişik peygamberlik safhaları konusunda -ki buna vahiy süreci, vahyin kaynağı ve getiren aracısı; Hz. Peygamber'in bu süreçte gördükleri (yakaza halinde, vizyon ve uykudaki rüyaları); onun (sözde) beşerî bildiricisi (kaynağı) de dahildir- en temel kaynaktır. Özetle söylemek gerekirse iki oryantalist de açıkça bugün elimizdeki şekliyle Kur'ân'ın târihî gerçekliğini kabul etmekte, bu târihî metnin târihsel eleştiri süzgecinden geçirilerek yorumlanması gerektiğini savunmaktadır. Böylece Hz. Muhammed'in Kur'ân ifadeleriyle ne demek istediğini keşfedebileceklerini söylemektedirler. Welch'e göre, Kur'ân, Hz. Muhammed'in peygamberlik safhalarını ve o dönem Müslüman topluluğun ortaya çıkışını yansıtan târihî bir dokümandır.

İkinci grup, 1970'li yılların sonlarında, İslâm çalışmalarında radikal yaklaşımlarıyla dikkati çeken "aşırı şüpheliler"dir. Bunlar arasında J. Wansbrough, M. Cook, P. Crone, A. Rippin, N. Calder ve C. Luxenberg zikredilebilir. En önemli isim ise şüphesiz Wansbrough'dur. Ona göre Kur'ân'ın son şeklini aldığı târih, en erken hicrî ikinci asrın sonudur ve Müslümanların Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın toplanması ve çoğaltılması ile ilgili verdikleri bilgiler, sonraki dönemlerin bir uydurması olarak görülmelidir. Wansbrough, Mushaf'ın içeriğinin daha önce de değişik şekillerde var olduğunu kabul etmekle birlikte, bütün Müslümanların fikir birliğine vardıkları resmî Mushaf'ın toplanmasının, hicrî ikinci asrın sonlarından önce mümkün olamayacağını söylemektedir. Kur'ân, 7. y.y. Hicaz bölgesinin ürünü değildir; bilakis sosyal, kültürel ve dînî yönden bereketli topraklara sahip olan Mezopotamya bölgesinin bir ürünüdür. O, klasik oryantalistlerin en fazla kullandığı târihî tenkit metodunu yeterli görmeyerek, Alman ilim adamlarının Kitâb-ı Mukaddes tetkiklerinde kullandıkları metotlardan istifadeyle Kur'ân'ın, edebiyat (literary), biçim (form), kaynak (source) ve redaksiyon (redaction) eleştiri süzgecinden geçirilmesinin gerekliliğini savunmaktadır. Aslında onun yaptığı sinoptik İncil'lerdeki çelişkileri açıklamak için geliştirilen metodun aynısını Kur'ân'a uygulamaktan ibarettir. Grubun bir diğer önemli ismi Rippin ise, Kur'ân'ı ilk tefsir edenlerin eserlerini incelemeyi önermektedir. O, temelde tefsiri, Kur'ân metninin bir yorumu olarak görmemekte, bilakis onu bir çeşit Kur'ân sembollerinin uzantısı olarak algılamaktadır. Bu durumda tefsir, kesinlikle Kur'ân metninin yeniden üretilmesinden başka bir şey değildir. Başka bir ifadeyle tefsir, Kur'ân metninden bağımsız addedilmemelidir.

Üçüncü grup, Kur'ân'ın "edebî tenkit" yöntemiyle okunmasını savunan A. H. Johns, Marilyn R. Waldman, Neal Robinson, M. Zahniser'in temsil ettiği oryantalistlerdir. Burada amaç, ana fonksiyonu dînî bir metin olan Kur'ân'ı, edebiyat metinlerinin analizinde kullanılan, metnin tematik ve yapısal bütünlüğünü inceleyerek, okumaktır. Zira Kur'ân, edebiyat metinlerinin temel özellikleri olan anlatma, diyalog, dramatik diyalog, hiciv, kinaye, mecâz, teşbîh, temsil, hazif, karakterize ve karikatürize etme, ritmik üslûp gibi edebî sanatları kullanmakla bu tarz bir okumaya uygun bir Kitap olduğunu göstermiştir. Bu metotta, Kur'ân metninin târihî arka planı fazla işlenmez, bütün pasajlar eş zamanlı (synchronic) olarak bir bütün halinde okunur. Yine anılan metodun takipçileri, Kur'ânî anlatımın işlevinden çok, bu anlatımın yapısının işleviyle ilgilenmektedirler. Ayrıca anlatım tarzındaki değişiklikler ile anlatıda zaman nosyonu, karakterler ve karakterize yolları, dikkat ettikleri temel noktalardır. Kısa bir özetle izah edilemeyecek kadar detaylı, girift yönleri olan ve klasik dönemde örneği bulunmayan bu metot, tebliğ sahibine göre, ihtiyat elden bırakılmadan önemsenmeli

ve ciddiyetle incelenmelidir. Zira mezkur yöntem, Kur'ân tefsirine, yeni açılımlar getirerek katkı sağlayabilecek bir nitelik sunmaktadır.

Dördüncü grup, daha ihtiyatlı bir târihsel yaklaşımı bir derece dinî empatiyle birleştirmeye çalışan dindar Hıristiyan oryantalistlerdir. Bu grubun başta gelen isimleri ise, L. Massignon, W.M. Watt, W.C. Smith, K. Cragg ve H. Küng'tür. Târih boyunca süregelen dinler arasındaki kavga ve sürtüşmelerin, her iki tarafa da fayda sağlamadığını görerek, karşılıklı anlayış çerçevesinde bir diyalog ve hoşgörü ortamı meydana getirmenin zorunlu olduğunu düşünen bu müsteşrikler, II. Vatikan Konsili'nden sonra hayata geçirilen "dinler arası diyalog" girişimlerinin de bir nevi öncüsü olmuşlardır. Bu anlayışı gerçekleştirmenin temel şartlarından birisi olarak, Hıristiyanlarca eskiden beri kabul edilen "Kilise dışında kurtuluş yoktur" düşüncesinin mantikî olmadığını görerek, fitrî iman birliği sebebiyle, "inananlar"ın farklı dinlere mensup bulunsalar da kurtuluşa erebileceklerini söylemişlerdir. Sözü edilen oryantalistler, yazdıkları eserlerde özenli bir üslup kullanarak "öteki"ni itham edici, karalayıcı ve hakaret içeren ifadelerden de kaçınmışlardır. Bununla birlikte, onların, klasik ve modern Müslüman bilim adamlarının Kur'ân yorumlarını düzeltmeye yönelik faaliyetleri de dikkatlerden kaçmamaktadır. Özellikle, Kur'ân'da resmedilen Hz. İsa portresini İncil verileriyle örtüştürmeye matuf yorumlar, hatta teslisin bir çeşidini Kur'ân'ın onayladığına dair iddialar bu konular arasında ilk sırayı alır. Bu tür yorumlarda Hz. Peygamber'in statüsü her zaman ihmal edilmekte ve ne zaman bir Kitâb-ı Mukaddes pasajı Kur'ân'la karşılaştırılsa her zaman sonuç ikincisinin aleyhine çıkmaktadır. Satır aralarına gizlenen klasik oryantalizmin tipik yorumlarıyla ve tam bir Hıristiyan düşüncesiyle Kur'ân okumaları, zâhirde müspet tesirler uyandıran diyalog sürecine ileride ciddi sekteler vurabilir kuşkusunu akla getirmektedir.

Alan merkezli tebliğlerden bir diğeri de **Dr. Süleyman Derin**'in oryantalist tasavvuf çalışmalarını tanıtan "**Müsteşriklerin Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar**" başlıklı tebliğidir. Bu tebliğde öncelikle, oryantalistleri tasavvuf sahasında araştırmaya sevkeden sebepler, ilgili çalışmaların başlangıcı ve târihî gelişimi genel hatlarıyla anlatılmış, akabinde ise, tebliğcinin önem sırasına göre ve örnekleme yöntemiyle seçtiği, tasavvufa dair çalışmaları olan bazı müsteşrikler tanıtılmıştır. Tanıtım için seçilen oryantalistler 20. y.y.'da vefat edenler olup, halen yaşayan daha yakın dönem müsteşrikler değerlendirmeye alınmamıştır. Derin, tebliğinin ana çerçevesini, Batı'daki tasavvufu alakalı çalışmaları özetleyen, Arberry'nin "*An Introduction to the History of Sufism*" adlı kitabını esas alarak belirlediğini ifade eder.

Tebliğe göre, genel olarak Batı, sömürge döneminde yönetimleri altında bulunan halkların dinlerini, onları manipüle etmede ve faaliyetlerini daha rahat sürdürmede yardımcı olması maksadıyla, geniş araştırmalara konu etmiştir. Dönemin sömürge ülke ve halklarının büyük bir kısmını da Müslümanlar oluşturmaktaydı ve halen olduğu gibi, çeşitli tasavvufî akımlar geniş kitleler üzerinde oldukça etkiliydi. Bu nedenle, oryantalistlerin söz konusu hareketleri tanımaya yönelik çalışmaları hiçbir zaman eksik olmamıştır. Dönemin İslâm dünyasında, tasavvufî hareketlerin iki yönü dikkat çekicidir:

Birincisi, işgâl kuvvetlerine karşı direniş eylemlerini organize edip sürdürmede sûfî grupların önemli çalışmaları olmuştur. Mesela, Cezayir'de Emir Abdülkadir 1847'de mağlup edilinceye kadar Fransızlarla savaşmıştır. Kafkasya'da Nakşibendi şeyhi Şeyh Şamil, Rusları uzun süre uğraştırmış ve kurduğu devlet 1859'a kadar bağımsızlığını korumuştur. İngiliz güçlerince 1881'de yok edilen Sudanlı Mehdî'nin taraf-

tarları tasavvufî bir gruba dayanır. Bütün bu ve benzeri nedenlerden dolayı, 19. y.y.'in sonunda tasavvufî hareketlerin ve tarikatların araştırılması, sömürge yönetimlerinde bir mecburiyet olarak görülmüştür. Zira, direnişin odaklaştığı sûfî grupların iç dinamiklerinin ve onları direnişe iten asıl nedenlerin çözümlenmesi, sömürgecinin sürdürülmesi için gereklidir.

İkincisi, Keldânî ve Bâtınî gruplarda görülen ve kendilerini İslâm'ın zâhirî ahkâmıyla sorumlu saymayan kesimlerdir. Bunlar, aklı başında dindar Müslümanların yapmayacağı şarap içmenin zevki hakkında şiirler yazan şair ruhlu kimselerdir. Daha da ötesinde bunlar, mûsikîye ve dansa/raksa meraklı, Kur'ân'a zıt şeyler söyleyen ve aşk erbâbı olan kimselerdir. Özellikle İngiliz müsteşrikler, sûfîleri Müslüman çoğunluktan ayırmayı, belki de onları kendi siyâsî çıkarlarına hizmet ettirmeyi düşünmüş olmalıdır.

Başlangıçta yapılan ve tam olarak akademik oryantalizm kategorisine uymayan çalışmalarda, yukarıda temas ettiğimiz ikinci grup akımlar ve onların düşünceleri ön plana çıkarılmıştır. Bu tür çalışmaların temel eksikliği, tasavvufun klasik orijinal kaynaklarına müracaat etmeksizin çoğu İran kültürüne ait ve o kültürün belli izlerini taşıyan eserler vasıtasıyla tasavvufun tanıtılmasıdır. Sözelimi Jones'un, 17. y.y.'da bir Zerdüş'tün yazdığı *Dabistan* adlı bir eseri kendine kaynak edindiği görülmektedir. Bu eserde yazar, Hindistan ve İran'ın din târihini kompleks bir şekilde sunuyor ve bu bölgelerde ortaya çıkan bütün din ve inançların aslında birbirleriyle karıştığını ve karıştığını savunuyordu. Bu temellere dayanarak Jones, tasavvufî düşüncenin İran ve Hindistan kaynaklı olduğunu ileri sürmüştür. Graham, bunlara ilave olarak tasavvufun menşeinin Yunan ve Hıristiyan mistisizmine dayandığını savunmuştur. Ona göre, tasavvuftaki mahbûbun Tanrı'nın oğlu, muhabbetin Kutsal Ruh ve muhibbin de Tanrı-Baba olduğu iddiası, tasavvufta teslisin bulunduğunu gösterir. O, ayrıca bazı sûfî deyişlerini İncil'le karşılaştırmış ve aralarındaki benzerlikleri kendi görüşlerini desteklemek için kullanmıştır.

Daha sonra Derin, tebliğinin ikinci ana kısmını oluşturan akademik oryantalistlerden yedisi hakkında, genelde eserlerini baz alarak bir tanıtım yapmaktadır. Söz konusu oryantalistler sırasıyla şunlardır: L. Massignon (ö.1962), R. A. Nicholson (ö.1945), A. J. Arberry (ö.1969), Margart Smith (ö.1970), E. H. Palmer, Ignaz Goldziher (ö.1921) ve Duncan Black Macdonald (ö.1943).

Massignon, Batı'da hazırlanan İslâm Ansiklopedisi'ne tasavvuf ve tarikat maddelerini yazan, Fransız müsteşriklerinin ustası ve en büyük araştırmacısıdır. Hallâc-ı Mansûr üzerine hazırladığı doktora tezinde neredeyse ilgili bütün kaynakları kullanmış, bir sûfînin biyografisi hakkında ulaşılabilecek zor bir seviye tutturduğu kabul edilmiştir. Öyle ki Arberry'ye göre, Massignon kendinden sonra gelecek araştırmacılar için Hallâc hakkında yapılacak orijinal bir araştırma konusu bırakmamıştır.⁷ Ayrıca Hallâc'ın *Dîvânını*, *Tavâsin* adlı eserini ve *Ahîbâr-i Hallâc* adlı menkıbelerini neşretmiştir. O, tasavvufun Kur'ân kaynaklı olduğunu söyleyen ilk müsteşriklerdendir. Tasavvuf

⁷ İsmail Albayrak'ın tebliğinde bu konuya ilişkin ifadesi önemlidir: "Massignon'un I. Dünya Savaşı arefesinde Orta Doğu'daki kişisel tecrübeleri ve büyük mutasavvif Hallâc'ın hayatına ve sözlerine vukûfiyeti, ona Kur'ân'da bulamadığı fakat Hallâc'ın hayatında bulunduğu aşk ve şefkatin sırlı dünyasını keşfetme imkanı sağlamıştır. Ona göre, Kur'ân'da aşkın ve şefkatin eksikliği tasavvufla giderilmiştir. Böylece o, İslâm'ı müstakil geleneklerden oluşan bir bütün kabul etmekte ve Müslümanların da bir şekilde kurtuluşa ereceğine inanmaktadır."

tarihine dair yazdığı eser, hicrî III. y.y.'a kadar olan dönemi, o güne kadar basılmamış kaynaklardan istifadeyle detaylı bir şekilde ortaya koyan önemli bir çalışmadır.

Nicholson ise, tasavvufun bazı mühim klasik eserlerini neşreden ve aynı zamanda bunların bir kısmını İngilizce'ye tercüme eden en velûd oryantalistlerden birisidir. O, Serrâc'ın *Kitâbu'l-Luma*'ını, Attar'ın *Tezkiratü'l-Evliyâ*'sını, İbn Arabî'nin *Tercümânü'l-Eşvâk*'ını neşretmiştir. Hucvirî'nin *Keşfü'l-Mahcûb*'unu İngilizce'ye tercüme etmiş, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin ise, hem tahkikli neşrini hem de çevirisini gerçekleştirmiştir. Nicholson'a göre, zühd dönemi olarak adlandırılan ilk üç asırda İslâm tasavvufu kendi kaynaklarından beslenmiş olup fazlaca diğer kaynaklardan etkilenmemiştir. İbrahim b. Edhem, Dâvûd et-Tâî, Fudayl b. İyâz gibi ilk sûflerin görüşleri, İslâm'ın tanrı anlayışının bir sonucu olup Hıristiyanlık ve başka kaynaklardan bir şey almamışlardır. Ne var ki, ilk üç asırdan sonraki dönemlerde tasavvuf, diğer kaynaklardan, özellikle de Suriye ve Mısır gibi eski Yunan havzası durumundaki bölgelerde Yeni Eflâtunculuk'tan, etkilenmiştir. Bu etkileşim ikinci derecededir ve ana yapıya zarar vermemiştir.

Tebliğ sahibi sonuç kısmında, bütün dinlerin insanın duygu ve kalp yönüne ağırlık veren mistik yaklaşımlarının bulunduğu belirterek, "İslâm'da mistik eğilimlere cevap veren tasavvuf olmasaydı, müntesiplerinin diğer dinlerin mistik akımlarına kapılmalarına engel olamazdı" yorumunu yapmaktadır. Öte yandan Derin, İslâm âlimlerinin, oryantalistlerin Kur'ân ve hadis alanındaki eleştirilerine şiddetli cevaplar verdiklerini, ancak aynı hassasiyetin tasavvufa yöneltilen tenkitlerde gösterilmediğini belirtmektedir.

c) Konu Merkezli Tebliğler

Bir tefsirci olan **Dr. M. Akif Koç**'un sunduğu "**Oryantalistlerin Rivâyetlerin Güvenilirliği Konusundaki Farklı Yaklaşımları**" isimli tebliği, başlıktan da anlaşıldığı gibi, İslâmî disiplinlerden hadis ve tefsirin bilgi kaynaklarının temel dayanağını oluşturan rivâyetlerin sıhhati konusunda oryantalistlerin bakış açısını irdelemektedir. Koç'un tebliğinin esin kaynağı, Heribert Berg'in ilk dönem İslâm tefsirinin gelişimini inceleyen *The Development of Exegesis in Early Islam* adlı eserinin baş tarafında, rivâyetlerin güvenilirliği konusunda çalışma yapan ilim adamlarının tanıtıldığı kısım olmuştur. Berg, burada, seleflerinin rivâyetlerin otantikliği ile ilgili olan çalışmalarını, gerekli yorumları da yaparak ele almaktadır. Berg'e göre, hadis rivâyetleri ve isnad geleneği konusunda yaklaşımları bakımından araştırmacılar; şüpheciler, güvenilir bulanlar ve orta yolu benimseyenler olarak üç gruba ayrılmaktadır. Berg eserinde orta yolu takip edenlere fazla yer vermeyip, mesaisini daha fazla olarak iki uç görüşü benimseyen "şüpheciler" ve "güvenilir bulanlara" harcamıştır. Şüphecileri temsil eden önemli isimler, Goldziher, Schacht, Wansbrough ve Rippin; güvenilir bulanları temsil eden önemli isimler ise, Motzki, Horovitz ve Fück'dür.

İsnad, oryantalistler için, "Târihte gerçekleşen nedir?" sorusuna cevap ararken göz ardı edilemeyecek bir olgudur. Müslümanların erken dönemde kullandıkları bu referans tekniği, acaba târihi anlamaya çalışan ilim adamlarına yardımcı olabilir miydi? Bu sebeple rivâyetlere ve isnad sistemine şüphe ile bakan ilim adamları bile, onlardan müstağni kalamamıştır. Sözgelimi Andrew Rippin, kendi "şüpheciliğine" çok ters düşecek bir yaklaşım içinde isnad analizi yapabirmiştir.

Goldziher'in şüpheciliği, onun, İslâm'ın ilk iki yüzyıldaki dînî ve siyâsî farklılaşmalarla hadis uydurmacılığı arasında kurduğu sıkı ilişkide kendisini gösterir. Buna göre, erken dönemde ortaya çıkan gruplar, kendi görüşlerini güçlendirmek ve karşıt

görüşlerle mücadele edebilmek için hadis uydurma yoluna gitmişlerdir. Böylece geniş çaplı bir hadis uydurmacılığı başlamıştır. Birbirleriyle çatışan pek çok hadisin mevcudiyeti, bu dönemde gerçekleşen hadis uydurma faaliyetinin önemli bir göstergesidir. Uydurulan bu rivâyetlere, itibar görebilmeleri için, gerekli isnadlar iliştilmiştir. Rivâyetlerin otantikliği ile ilgili olarak ismi en sık geçen ilim adamlarından biri olan Schacht'ın ünü, Goldziher'in görüşlerini çok daha sistematik bir üslupla ele almasına dayanır. O, bir taraftan Horovitz'in görüşlerini çürütmeye çalışırken, diğer taraftan da "şüpheli" ekol için bir usul geliştirmiştir. Özellikle hukûkî hadisler üzerinde yoğunlaşan Schacht'ın "common link" ve "backward growth of isnâds" teorileri doğrudan rivâyetlerin güvenilirlik sorunlarıyla ilgilidir. "Common link", aynı rivâyetin nakledildiği bütün isnad zincirleri bir araya getirildiğinde, bu isnad zincirlerinin kesiştiği ilk ortak ismi ifade ediyordu. Juynboll bunu teknik bakımdan daha da geliştirmiştir. Schacht'ın "backward growth of isnads" teorisi ise "şüpheliğin" ana temalarından birisini özetliyordu. Buna göre hadis uyduran insanlar, uydurdukları hadislerin başına Hz. Peygamber'e doğru, sanal râvîlerin yer aldığı isnad zincirleri ilave ediyorlar; böylece uydurma faaliyetini tamamlamış oluyorlardı. Schacht, daha ileri bir noktaya geçerek isnadların değerlendirilebileceğine inandığı bir kural üzerinde durmuştur. Bu kural, en kusursuz isnaddan en fazla şüphe duymayı gerektiriyordu. Çünkü bu günden bakıldığında en muttasıl isnad, en özenle kurgulanan isnad anlamına geliyordu.

Koç'un tebliği, düzgün ve anlaşılır bir dille yazılmasına ve şüphecilerin görüşlerine özet de olsa yer vermesine karşın, maalesef rivâyetleri güvenilir bulan oryantalistlerin delillerine temas etmemiştir. Ayrıca onun, fikirlerini özetlediği Juynboll hakkında Mustafa Ertürk; keza Wansbrough'nın görüşleri hakkında da İsmail Albayrak tarafından detaylı bilgiler kendi tebliğlerinde sunulmuştur. Zaten bu tebliğde değerlendirmelerine pek yer ayrılmayan Motzki ise, Fikret Karapınar'ın tebliğinin ana konusudur. Koç'un tebliği ile anılan diğer tebliğler arasındaki bu tedâhül, sanırım onun sempozyuma katılım müracaatında özetlediği ve sempozyum esnasında da genel hatlarıyla yer verdiği Berg merkezli sunumu, daha sonra kendisine özgü bazı nedenlerle değiştirmesinden kaynaklanmaktadır. Son metnin muhtevassından anlaşıldığı kadarıyla konuya hakimiyeti belli olan Koç'un, daha çaplı ve katılım başvurusuna uygun bir metin hazırlaması, konuyla ilgilenenlerin doyurucu bilgi edinmelerini sağlaması açısından isabetli olurdu. Özetle bu tebliğden, rivâyetlerin güvenilirliği konusunda oryantalistlerin ortak bir görüşlerinin olmadığı, rivâyetlerin başlıca siyâsî ve dînî sebeplerle kurgulandığını öne sürenler bulunduğu gibi, onların târihte yaşananları doğru bir şekilde aktardığını düşünen müsteşriklerin de var olduğu anlaşılmaktadır.

Bir diğer konulu tebliğ **Dr. Mehmet Toprak** tarafından "**Batı'da İmâmiyye Şî'ası İle İlgili Çalışmalar**" ismiyle mezhepler târihi sahasında sunulmuştur. Oryantalistlerin İmâmiyye Şî'ası ile ilgili araştırmalarının târihî seyrini ve genel bir değerlendirmesini ele alan bu çalışmada, öncelikle 12. y.y.'dan 20. y.y.'ın ilk yarısına kadar olan ilk dönem çalışmaları hakkında bilgi verilmiş, daha sonra da, 20. yüzyıldaki, özellikle de 1979'daki İran İslâm Devrimi'nden sonra artarak devam eden çalışmalar üzerinde durulmuştur.

Batılıların İslâm'ın bu koluyla ilk temasları Haçlı Seferleri sırasında Fâtımîler (909-1171) ve Nizârî İsmâîlîler (1090-1256) aracılığıyla olmuştur. Haçlılar, karşılarında düşman olarak Fâtımîleri bulmuşlardı. Suriye ve Filistin'de bazı İmâmîlerle de karşılaşmışlar, fakat bunlar ne Fâtımîler gibi organize bağımsız bir devlet ne de Nizârî İsmâîlîler gibi bâtinî eğilimlere sahip olmadıkları için, Haçlı târihçilerinin fazla ilgisini

çekmemişlerdi. Bu ilk dönem târihçilerinin İmâmiyye'ye dair verdikleri bilgilerin genelde ön yargılı, eksik ve hatalı oldukları görülmektedir. Bu bilgiler özetle aşırı Şîî gruplara (Gulât-ı Şî'a) atfedilen ve gerçek peygamberin Hz. Ali olduğu, ancak Cebrâil'in vahyi yanlışlıkla Hz. Muhammed'e getirdiğine ilişkin olarak zikredilen malumata dayanmaktadır. Haçlı târihçileri içerisinde sadece Ricoldo da Monte Croce, İmâmiyye mensuplarıyla karşılaşmış ve onları yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Ancak onun aktarımlarında da hatalar göze çarpmaktadır.

Haçlı Seferleri'nin hüsrarla sona ermesinin ardından uzun bir süre, 1501'de Safevî Hanedanlığı kurulana kadar, İmâmiyye konusundaki bu bilinmezlik ve bilgi eksikliği devam etmiştir. Bu dönemde Batı'yla siyâsî, ticârî ve kültürel temasların artması sonucu bir çok Batılı seyyah İran'a gitmiş ve uzun yıllar orada kalmışlardır. Bu kişilerin gözlemleri, bazen misyonerlik rengi taşısa da, ülkenin dînî ve kültürel özellikleri hakkında önemli bilgiler içermektedir. 17. y.y.'da ise, Avrupalı tüccar, diplomat ve misyonerlerin Şîîlerle ilgili gözlemleri ülkelerindeki akademik çevrelerde fazla ilgi görmemiş, bunun yerine orijinal metinlere yönelim başlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'yla temaslar arttıkça bu orijinal metinlerin sayısı da artmıştır, fakat bunların çoğu Sünnî eserlerin Şîîlere dair verdiği bilgilere dayanan kaynaklardır.

Oryantalizm teriminin ortaya çıktığı 19. y.y.'da araştırmalar, Avrupa'nın yakın temasta olduğu ülkelerdeki, Sünnî İslâm'ın târih, kültür, din ve kurumları üzerinde yoğunlaştığı kadar Şî'a üzerinde yoğunlaşmamıştır. Geçen yüzyıllarda olduğu gibi, bu dönem de İran'a giden seyyahlar önemli bilgiler aktarmışlardır. 1855-1858 ve 1861-1863 arası Tahran'da diplomat olarak görev yapan Joseph A. Gobineau, yazdığı iki eserde gözlemlerini yansıtmıştır. O, İran ulemasından ahabârîler ve usûlîler (müctehidler) arasındaki farklılıkların, sadece dînî değil sosyal yönlerinin olduğuna da dikkat çeken ilk Batılılardan biri olmuştur. Yine gözlemlerine dayalı olarak Muharrem törenleri hakkında detaylı bilgiler vermiştir. Ayrıca bu dönemde, kütüphanelere ve özel koleksiyonlara orijinal Şîî metinleri kazandırmak için bazı girişimler olmuştur. Fakat bunlar Batılı kütüphanelerin öncelikleri arasında yer almamıştır. Orijinal olsun çeviri olsun, Şîî metinlerin neşri de akademisyenlerin bireysel girişimlerinin ötesine geçememiştir.

Müsteşriklerden Sprenger'in Şîî araştırmalara katkısı, Hintli bir Şîî âlimin yardımıyla Ebû Cafer et-Tûsî'nin *Fihrist-i Kütübi's-Şî'a* adlı eserini neşirden öteye geçememiştir. Goldziher ise, büyük ölçüde orijinal Şîî kaynak sıkıntısı çekmesine rağmen, Sünnî-Şîî tartışmaları üzerine yazdığı uzun bir makalede ve İslâm kelâmını tanıtan bir eserinde verdiği bilgilerle, bu sahadaki araştırmalara önemli açılımlar kazandırmıştır. Massignon'a gelince o, çalışma alanı gereği Şîîliğin mistik, gnostik ve felsefî boyutlarını ele almış, Meryem'le Fâtıma, çarمیha gerilme ve Hüseyin'in şehâdeti arasında paralellik kurmuştur. Şî'a'yla ilgili araştırmaların sayıca az olduğu bu dönemde, Dwight M. Donaldson'ın 1933'te basılan *The Shi'ite Religion* adlı eseri, yazarı uzun süre Şîî bölgelerde kalıp orijinal kaynakları inceleme fırsatı bulduğu için, ayrı bir öneme sahiptir.

Şîî araştırmalarında 1960'lar önemli bir dönemdir. Anılan dönemde Necef ve İran'da birçok metin neşredilmiştir. İran târihi, özellikle Safevîler ve Kaçar dönemleri ayrıntılarıyla incelenmeye başlanmıştır. Ann Lambton, Montgomery Watt, Joseph Eliash gibi yazarlar konuyla ilgili araştırmaları devam ettirmişlerdir. Ancak gerçek anlamda bir dönüm noktası 1979'daki İran İslâm Devrimi'dir. Devrimden sonra Batı'da İmâmiyye ve İran üzerine yapılan tezlerde, makale ve kitap yayınlarında büyük bir artış olmuştur. 1980'lerde hızlanan ve 90'larda artarak devam eden bu araştırmaların ve

yayınların, İslâm Devrimi'nde ulemânın ön plana çıkması sebebiyle, İmâmiyye'nin; İmâmet, içtihad, taklid, müçtehid, mercu't-taklîd, velâyet-i fakih ve özellikle de ulemânın otoritesi ve bu otoritenin İmâmiyye kültüründeki kökenlerinin araştırılması üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Tebliğ sahibinin zikrettiği ve konuyla ilgili çalışmaları bulunan on üç isim arasında, Moojan Momen, Norman Calder ve Ervand Abrahamian önemli araştırmacılarıdır. Bu araştırmaların çoğu, orijinal kaynaklara dayanmaları bakımından, önceki çalışmalardan daha detaylı ve sağlıklı bilgiler içermektedir. Bununla birlikte Şîî halk ve ulemâ bu araştırmalara ve araştırmacılara genelde hep kuşkuyla bakmışlar, bunların arkasında gizli birtakım amaçlar aramışlardır. Toprak'a göre, bu tür yorum ve yaklaşımlar abartılı olmakla beraber birtakım gerçekleri de yansıtmaktadır. Oryantalistleri bu alanda araştırma yapmaya sevkeden ekonomik, siyâsî ve sosyal sebepler elbette olmuştur ve olacaktır, ancak bu durum onların Şîî hakkında ürettikleri düşünce ve eserlerin incelenmesine ve bunlardan istifade edilmesine engel olmamalıdır; zira her ne sebeple olursa olsun bu araştırmalar, özelde Şîî düşüncenin ve genelde İslâm'ın daha iyi anlaşılmasına önemli derecede katkılar sağlamıştır. Toprak'ın tebliği hacim bakımından küçük tebliğler arasında yer almasına rağmen, güzel bir özet ve bol doküman içermekle, konuya dair tatmin edici bilgiler sunmaktadır.

Dr. İbrahim Hakki İnal'ın sunduğu "**Sosyo-Politik Olayların Kelâm Problemlerine Etkisi**" başlıklı tebliğde, kelâmı ilgili kavramların ortaya çıkışında İslâm'ın ilk döneminde meydana gelen sosyo-politik olayların tesiri hakkındaki oryantalistlerin görüşleri, iman-küfür ve kaza-kader konuları örneğinde ele alınmaktadır. Konu özellikle Goldziher, Montgomery Watt, J. van Ess, Madelung, Daniel Gimaret ve Lois Gardet'nin yazdıklarından hareketle incelenmektedir.

İlk dönem kelâm ve mezhepler târihi eserlerinde kelâmî problemlerin, dönemin sosyo-politik şartları hesaba katılmaksızın, nasların değişik gruplarca farklı şekillerde yorumlanması sonucu ortaya çıktığı fikrinden hareket edilir. Bu algılayış tarzı, modern dönemlere kadar böyle devam etmiştir. İnal, bu anlayışın örneklerine, Hanbelî, Hanefî ve Eş'ârîler bazında bir sayfaya yakın düştüğü dipnotla değinmiştir.

Oryantalistler ise, kelâmî problemlerin ortaya çıkış ve oluşumunda belirleyici unsurun, naslar değil, dönemin sosyo-politik şartlarının olduğunu iddia ederler. Söz konusu bakış açısına göre, önce siyâsî kavgalar yaşanmakta ve bu süreçte teolojik bazı problemler ortaya çıkmaktadır. Bu siyâsî kavgalar sona erdikten ve gergin ortam yatıştıktan sonra ortaya çıkan tartışmalı konular, doğduğu şartlar gözardı edilerek teolojik bir muhteva kazanmakta, Goldziher'in ifadesiyle, yalnızca "akademik ilgi alanının bir fantezisi" haline dönüşmektedir. Nasların bu süreçte belirleyici rol oynaması söz konusu değildir. Naslar ancak, daha sonra bu tartışmalara taraf olanların konularını meşrulaştırma vasıtası olarak devreye girmektedir. Onlara göre, sosyo-politik şartlar yalnızca teolojik kavramların oluşumunu belirlemekle kalmaz, ayrıca bu görüşleri savunan mezheplerin daha sonra şartların dayatmasıyla görüşlerini terk etmelerine ya da görüşlerinde değişiklik yapmalarına da yol açar. Kısacası sosyo-politik şartlar her dönemde belirleyici unsur olmaktadır. W. Madelung, Hanbelîlerin tekfir konusundaki görüşlerinde daha sonra değişiklik yapıp ilk dönemlerdeki katı tavırlarından vazgeçmelerini bu bağlamda ele almakta ve bu değişikliğin, şartların dayatmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre bu tavır değişikliğinin sebebi, bir taraftan Hanbelîlerin amelin imandan bir cüz olup olmadığı meselesiyle ve tekfir konusuyla ilgili görüşlerinin uygulanamaz olduğunu görmeleri, öbür taraftan ise

diğer mezhep mensuplarına karşı takındıkları katı tavır sebebiyle Haricîlerle aynı çizgide mütalaa edildiklerini farketmiş olmalarıdır. Hatta Wensinck daha da ileri giderek, Haricîliğin ortaya çıkışının sadece Hanbellîlerin değil, Müslüman toplumun genelinin kelâmî çizgisini belirlemede de rol oynadığı görüşünü savunur.

Tebliğ sahibi, amelin imandan bir cüz olup olmadığı, büyük günah işleyenlerin dinden çıkıp çıkmadıkları ve kaza-kader konusunda ilk dönem mezheplerin kendi içlerinde nasıl farklı hükümlere vardıklarını savunan oryantalistlerin argümanlarından bazılarını kısaca temas etmiş ve şu değerlendirmeyi yapmıştır: Oryantalistlerin kelâmî kavramları yalnızca sosyo-politik şartların ürünü olarak sunan indirgemeci yaklaşımı, nassların ya da kutsalın belirleyici rolünü yok saymaları sebebiyle kabul edilemez bir bakış açısıdır. Zira böyle bir indirgemeci yaklaşım bizi, şu anda Müslümanların bağlı oldukları temel itikadî esasların ârizî olan sosyo-politik şartların bir ürünü olduğu fikrini kabul etmeye götürür. Bu da, eğer şartlar başka türlü tezahür etmiş olsaydı mevcut temel İslâm inanç esasları, şu andaki haliyle değil de, başka türlü tezahür ederdi dememizi gerektirirdi ki, böyle bir rölativist bakış açısı kabul edilemez. Ancak sosyo-politik şartların dînî inanışların ortaya çıkış ve şekillenme sürecinde belirleyici etken değil de, oluşum sürecine tesiri olan ve aynı zamanda kendisi de bu inançlardan etkilenen unsurlar olduğu söylenirse, bu kabul edilebilir. Bu nokta gözardı edilmemek şartıyla, çevre şartlarının rolüne dikkat çeken oryantalist birikimden faydalanılabileceği düşünülmektedir. Sonuçta İnal, zikrettiği oryantalist görüşü niçin kabul edilebilir bulmadığını, biraz detaylandırarak ve somut bir iki örnek üzerinden gösterecek açıklasaydı, daha doyurucu ve muhtevalı bir tebliğ sunmuş olurdu.

Konu merkezli tebliğlerden bir diğeri **Doç. Dr. Ahmet Kavas** tarafından **"Geçmişten Günümüze Fransız Şarkiyatçılığı ve Kurumları"** başlığı ile sunulmuştur. Sempozyumun en uzun tebliği olma özelliğine sahip bu bildiri, maalesef tebliğ standartları açısından istenen seviyeyi tutturamamıştır. Tebliğdeki bilgilerin belli bir sistematik içerisinde verilmemesi, oldukça gereksiz tekrarlar, bazen yarım sayfayı aşan uzun cümleler, tebliğin üçte birinden sonra ifadelerin ve sunuşun gittikçe bozulması sanki, Kavas'ın tebliğ için topladığı notları yeniden gözden geçirip düzenlemeden öylece bıraktığı izlenimi uyandırmaktadır. Keza tebliğ, zikredilen onca malumatın hangi kaynaklardan istifadeyle sunulduğu belirtilmeyen yegâne bildiri olma özelliğine de sahiptir.

Tebliğe göre, Fransız şarkiyatçılığının temelleri XVI. asrın ilk yarısında atılmış ve XVIII. y.y.'in sonuna doğru müesseseseleşmeye başlamıştır. Dil, din, örf, âdet, sanat gibi alanları bizzat Doğu'ya ait eserlerle tanıma geleneği, XIX. yüzyılın sonlarına kadar güçlü bir şekilde devam etmiştir. Doğrudan Doğu hakkında araştırmaya dayalı eserlerin yazımına büyük önem verildiği XX. yüzyıl ise, şarkiyat alanında bir "anlama ve yorumlama" dönemi olarak şekillenmiştir. Târihteki müstakil veya devlet destekli şarkiyat cemiyetleri giderek zayıflarken, bunların yerini ülke geneline yayılmış bulunan üniversitelerdeki akademik bölümler almıştır.

Günümüzde Avrupa'da kamuoyunu bilgilendirme ve devlet adamlarının Doğu ile ilgili siyasetlerinde etkin olabilme geleneği, yerini İslâm dünyasının geleceği üzerinde projeler üreterek ona yön vermenin planlarını yapmaya terk etmiştir. Şarkiyat çalışmaları asırlardır devam etmesine rağmen, bu alanda yapılanların tamamının ortak bir isim altında ifade edilmesi ancak XIX. yüzyılın ilk yarısına rastlamaktadır. Fransa'da "Orientaliste" kelimesi ilk defa 1799 yılında kullanılmışsa da, Fransız Dil Akademisi bu kelimeyi ancak 1835 yılında bugünkü anlamıyla kabul etmiştir. "Orientalisme" kelimesi

ise "Şarkiyatçılık" manasına ilk defa 1838 yılında kullanılmıştır. Şarkiyatçılığın salon gösterileri yanında kütüphanelere yönlendirilmesi de aynı döneme rastlamakta olup, bunun mimarı Silvestre de Sacy'dir.

Fransız oryantlizminin en dikkat çekici yönlerinden birisi, bu alanda faaliyet gösterenlerin önemli bir kısmının, Fransa Devleti'nin İslâm ülkelerinde görevlendirdiği diplomatlar ve sefârette çalışan tercümanlardan oluşmasıdır. Özellikle tercümanlar, dil ve yazma kaynaklara ulaşma konusunda sıkıntı çeken oryantlistlere, ciddi anlamda yardımcı olmuşlar, deyim yerindeyse lojistik destek sağlamışlardır. Fransız şarkiyatçılığının, mesela Alman şarkiyatçılığına göre, spesifik olarak akademisyenlerden çok diplomatlar vb. görevliler tarafından yürütülmesinde, büyük oranda, Fransa'nın diğer ülkelere nazaran yaygın sömürge bölgelerine sahip olması gösterilebilir. Konuyla ilgili Kavas'ın tebliğinde Mısır, Tunus, Fas, Cezayir gibi uzun süre Fransız sömürgesi olarak kalmış ülkeler hakkında bilgiler bulunmaktadır.

Fransa'da kendilerini şarkiyatçılık mesleğine verenlerin başında Louis Langles, Silvestre de Sacy, Jules Mohl, Baron de Slane gibi XIX. yüzyılın meşhurları bulunmaktadır. XX. yüzyılda bunların sayıları gittikçe artmış ve içlerinden Doğu konusunda sosyal bilimlerin her alanında yetişmiş Louis Massignon, Roger Arnaldez, Jacques Berque, Claude Cahen, Vincent Monteil, André Miquel, Daniel Gimaret, Gilles Vinstein gibi yeni bir nesil doğmuştur. Bu halkanın son zincirini teşkil edenler arasında Giles Kepel, François Burgat, Bruno Etienne, Olivier Roy, Olivier Carré gibi biraz da ilgi alanları gereği medyanın yönlendirmesiyle eserleri dünyanın bir çok diline tercüme edilen daha yeni isimler bulunmaktadır. Bilhassa Vincent Monteil ve André Miquel gibi bir çok alanda temel kaynak teşkil eden eserler verenler, klasik şarkiyatçılık ile günümüzün sınırlı alanlarda eser veren araştırmacıları arasında, adeta bir köprü vazifesi gördüler. İbn Haldun'un *Mukaddime*'sini Fransızca'ya yeniden kazandıran, Hâfız, Ömer Hayyâm, İbn Nüvvâs gibi şairlerin eserlerinden tercümeler yapan Vincent Monteil, günümüz İslâm dünyası hakkında da bir çok eser sahibidir. André Miquel de bir taraftan İslâm târihçisi, coğrafyacısı, İslâm medeniyeti uzmanı, diğer taraftan tefsirle, Arap dili ve grameriyle uğraşan çok yönlü bir şarkiyatçıdır.

Kavas, şarkiyat alanında Fransızlar tarafından yapılan çalışmaları, kataloglar, seyahatnâmeler, tercümeler, sözlükler, gramer kitapları, dergiler ve kütüphanelerde oluşturulan yazma koleksiyonlar başlıkları altında tanıtmaktadır. Yine tebliğci, Fransa'da şarkiyat alanında faaliyet gösteren kurumları, târihî, ilmî araştırma kurumları, Fransız üniversitelerindeki şarkiyat bölümleri ve Fransa'nın yurt dışı şarkiyat merkezleri başlıklarında uzun uzun isim ve çalışmalarını tanıtarak anlatmıştır. Ancak başta da belirttiğimiz gibi, Kavas'ın tebliği, yukarıda temas edilen noktalar dikkate alınarak, tebliğ formatında bir şekil alması için yeniden gözden geçirilmelidir.

d) Şahıs merkezli tebliğler

Bu bölümde belli bir oryantlisti esas alan tebliğler ele alınacaktır. Bu tebliğlerden ilki "**Klasik Oryantlist Söylemin İslâm Hukukuna Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Wael b. Hallaq Örneği**" ismiyle **Dr. Muharrem Kılıç** tarafından sunulan tebliğdir. Tebliğde, Batı'da ilk dönem İslâm hukukunun doğuş ve gelişimini analiz ederek, oryantlist İslâm hukuku yorumunu eserlerinde formüle eden Schacht'ın görüşlerine ciddi eleştiriler getiren, Lübnan kökenli bir Hıristiyan olan Wael b. Hallaq'ın itirazlarına ve düşüncesine yer verilmiştir. İştigal alanı İslâm hukuku olan İbn Hallaq, çalışmalarını daha çok, İslâm hukukunun orijini sorunu, târihsel süreci içinde hukukun gelişimi, teori-pratik ikilemi gibi klasik oryantlist söylemin temel tezlerini

üzerine inşa ettikleri konulara hasretmiştir. Tebliğ, İbn Hallağ'ın eserlerinde incelediği temel konulardan hareketle şu başlıklarda işlenmiştir: I. Wael b. Hallağ'ın İslâm Hukuku Konsepti, II. İslâm Hukuk Ekollerinin Gelişimi, III. İslâm Hukuk Târihinde İçtihad Sorunu, IV. İslâm Hukukunun Özgünlüğü Sorunu, V. İslâm Hukukunda Teori-pratik İkilemi.

Klasik oryantalist söylemin İslâm hukukuna yaklaşımına hakim olan genelleyici ve indirgemeci tutumun neticesinde varmış olduğu bir takım yargıları sorgulamayı amaçlayan İbn Hallağ, akademik dürüstlüğü ve nesnelliğin gereklerini ortaya koyan bir yaklaşımla konuları irdeler. Oryantalist gelenek içerisinde sorgulanmaksızın dillendirilen ve genel kabul gören İslâm hukukuna ilişkin bazı temel konuları, ilgili kaynakları ilmî bir titizlikle tahlil ederek ele alır.

İbn Hallağ, fıkıh usulü ilminin kurucusu olarak Şafî'nin ismini ön plana çıkaran klasik oryantalist yaklaşımın, konuyla ilgili biyografik ve bibliyografik eserlere dayanarak bir kritiğini yapar. Klasik oryantalist söylemin İslâm hukuk ilminin gelişim sürecinde miladî sekizinci yüzyıla önem atfetmekle birlikte, dokuzuncu yüzyılı önemsememiş olmasını eleştirir. İbn Hallağ, oryantalist söylemin tersine, Şafî'nin İslâm hukuk ilminin son noktasını temsil etmediğini belirtir. Ona göre, Şafî'nin kaleme aldığı baş yapıtı olan *er-Risâle* sebebiyle hukuk teorisinin baş mimarı olarak kabul edilmesi fikri, erken dönem ve Orta Çağ kaynaklarındaki bilgilerle çelişmektedir. İbn Hallağ, dokuzuncu yüzyılda Şafî'nin *er-Risalesi*'nin neredeyse zikredilmediğini ve kaynaklarda *er-Risâle*'ye yapılan referansların oldukça az olduğunu belirtir. Aristo'nun *Organon*'una denk görülen böyle bir eserin ihmal edilmesi ve şerh ve ihtisar geleneğinin yaygın olduğu kendi döneminde tek bir şerh ve ihtisarının bulunmaması *er-Risâle*'nin o dönemde marjinal bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Keza içeriği bakımından da *er-Risâle*, bir fıkıh eserinden ziyade, hadislerin Kur'ân'la birlikte hukukun münhasır kaynağı olduğu fikrini sistemleştirmeye ve hadislerin hukuktaki rolünü vurgulamaya çalışan bir hadis eserdir. İbn Hallağ, İslâm hukuk ilminin oluşum sürecinde Şafî'nin konumunu, sekizinci yüzyıla başlayıp, onuncu yüzyılın başında hukuk ekolleri ile nihâî oluşumun gerçekleştiği sürecin ortası olarak belirler.

İbn Hallağ, yalnızca klasik oryantalist gelenek içerisinde değil, modern dönem Müslüman hukuk bilginlerince de dillendirilen temel polemik konularından biri olarak, hicrî üçüncü yüzyılın sonu ile dördüncü yüzyılın başında İslâm hukukunda içtihadın işlevselliğinin kalmadığı ve "ıçtihad kapısının kapanmış" olduğu tezini sorgular. İbn Hallağ, her dönemde içtihad yapabilme yetkinliğine sahip hukukçuların bulunduğunu, hukuk okullarının gelişiminden sonra furû'u fikhin gelişiminde içtihadın kullanıldığını, içtihad kapısının kapanması düşüncesinin İslâm târihinin ilk beş yüzyılı boyunca gözükmediğini ve bu dönemde içtihadın teorik ve pratik önemini koruduğunu ifade eder. O, iddiasını ispatlamak için, farklı mezheplere mensup hicrî dördüncü yüzyıl ve sonrası âlimlerin eserlerinden ve görüşlerinden alıntılar yapar. Ancak dokuzuncu yüzyıldan itibaren ki, Suyûtî'nin (ö.911/1505) müçtehidlik iddiasının taklit ehli tarafından reddedilmesinden sonra, müçtehid olduğunu ileri sürenlerin sayılarında bir azalma ile birlikte, müçtehidin bulunmadığı yönündeki düşünce gittikçe güç kazanmıştır. Yine de İbn Hallağ'a göre, hukuk alanında içtihadın gerekliliği, içtihadî etkinliğin alttan alta devamlılığını doğurmuştur. Oryantalist söylemin genelleyici bir yargı ile 'ıçtihad kapısının kapandığı ve müçtehidlerin yok olduğu' yönündeki iddialarına karşı İbn Hallağ argümanlarını ilmî bir derinlik ve titizlikle sunar.

Klasik oryantalist söylemin, en popüler ve polemik yaratan yaklaşımlarından birini, İslâm hukukunun orijini konusu oluşturur. İbn Hallağ, İslâm hukukunun orijini- nin yakın havzalarda var olan diğer hukuk sistemlerinde ya da dinlerde aranması gerektiği yönündeki klasik oryantalist teze de, İslâm hukukunun özgünlüğünü vurgulayarak cevap verir. Ona göre, İslâm hukuku ve karşılaştırmalı hukuk öğrencilerince genel olarak kabul edildiği üzere, "tamamlanmış bir ürün" olarak İslâm hukuku, oluşum döneminde etkileşim içinde bulunduğu hiçbir hukuk sistemine benzemez. Bazı benzerliklerin görüldüğü sanılsa bile, bunun ciddi farklılıklar nedeniyle gerçek olmadığı ortaya çıkar. Müslümanlar fethettikleri bölgelerdeki karşılaştıkları hukuku, Kur'ân'da yer alan hukukla/yasalarla uyumlu hale getirmek için modifiye etmek durumundaydılar. Bu yüzden İslâm hukukunun diğer hukuk sistemlerine borçlu olduğunu kanıtlama girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

İbn Hallağ, klasik oryantalist söylemin İslâm hukukunun temel karakteristiklerinden biri olarak öne sürdükleri teori-pratik ikileminin gerçekte var olmadığını ortaya koymaya çalışır. İslâm hukuk târihini teori ile pratik arasındaki çelişki ile tanımlayan Schacht'a karşı İbn Hallağ, *usûl-i fıkıhın* gerçek varlık nedeninin ve temel amacının pozitif hukuk olduğu konusunda genel kabulünü belirtir. Bunun da teori ve pratiği birbirine kavuşturan *edebü'l-kazâ* literatüründe ifadesini bulduğunu savunur. Mâverdî'nin 1400 sayfalık *Edebü'l-kâdî* adlı kitabının 350 sayfasını fıkıh usûlü konularına ayırması ve bunun içtihad ederken, kadılar ve müftüler için gerekli olduğunu ifade etmesiyle örnekler. İbn Hallağ, İslâm hukuku doktrinlerinin gelişim ve değişiminin baş aktörü olarak fetvayı görür. Bu şekilde o, hukukî bir söylem ve aynı zamanda sosyal bir enstrüman olarak fetva ile hukuk arasında bağ kurar. İslâm hukukunu, hukuk bilginlerinin hukuku olarak gören ve bu hukukun ne fiilî gereksinimler ve ne de yargısal/kadâî uygulamalardan çıktığını iddia eden Schacht'ın tersine İbn Hallağ, İslâm hukukunu müftülerin hukuku olarak niteler.

Sonuç olarak, Hıristiyan Arap oryantalist geleneğinden gelen İbn Hallağ'ın, İslâm hukuku konusunda klasik oryantalist yaklaşımı hedef alan bu eleştirilerinin temelinde, onun ait olduğu Arap kültürünün özgünlüğüne olan inancının yer aldığı görülmektedir. Bu yönüyle İbn Hallağ, oryantalist gelenek içerisinde gelen eleştirel ve aykırı bir sesi ifade etmektedir. İbn Hallağ'ın bir Arap olması hasebiyle klasik kaynakları daha rahat kullanması ve çalışmalarını oldukça zengin literatürü tarayarak oluşturmaları, Müslüman akademisyenlerin de örnek alması gereken bir davranıştır.

Hem şahıs hem de ülke bazında nitelendirilebilecek tebliğlerden olan "**İsrail'de Hadis Çalışmaları ve M.J. Kister**" isimli tebliğ, **Dr. Özcan Hıdır** tarafından sunulmuştur. Tebliğci, önce İsrail'deki hadis şarkiyatçılığının târihî zeminini tespit bakımından, oradaki oryantalist geleneğin târihî süreç içerisindeki gelişimine temas etmekte, akabinde de İsrail'deki hadis şarkiyatçılığının öncüsü olan M. J. Kister'in görüş ve iddiaları bağlamında İsrail'de hadis araştırmalarını değerlendirmektedir.

İsrail'deki şarkiyat çalışmaları, Almanya başta olmak üzere Avrupa'dan aktarılmış bir geleneğin devamı olma özelliği taşır. Batı üniversitelerindeki Yahûdî asıllı ilim adamlarının İslâm araştırmalarına yönelik alâkalarının temelinde, klasik şarkiyatçılık amaçlarının ötesinde, İslâm kültüründe gelişen kendi kaynaklarını tanıma hedefi bulunmaktadır ve bu itibarla İslâm araştırmaları Alman ve diğer Avrupa üniversitelerindeki Yahûdîlik araştırmalarının bir alt birimi olarak görülmüştür. XIX. yüzyılda bu anlayışın yönlendirdiği İslâm araştırmalarının ilk meyvesi, "İslâm'ın Yahûdî kökeni teorisi"nin mimarlarından olan ve Almanya'da Reformist Yahûdîliğin öncüsü olarak göste-

rilen Abraham Geiger'in (1810-1874), öz itibarıyla Hz. Peygamber'in Yahûdîlik'ten aldığını düşündüğü öğretileri inceleyen *Judaism and Islam* adlı eseridir. Geiger'e göre İslâm, Yahûdîliğin bozulup değiştirilmiş ve pagan/putperest kültürüyle karıştırılmış bir uzantıdır. Onun bu iddiası Goldziher'in, İslâm kaynaklarında bulunan Yahûdî kültürüne ait örf-âdet ve Kitâb-ı Mukaddes'ten yapılan iktibasları incelediği çalışmaları; keza Joseph Horovitz (ö.1931) ve Charles Cutler Torrey'in (ö.1956) benzer iddialar içeren çalışmalarıyla devam ettirilmiştir.

Oryantalist faaliyetler İsrail'e, henüz bu devlet yokken, dönemin Filistin topraklarında bulunan Kudüs'te Horovitz'in kurduğu *Hebrew Üniversitesi Şarkiyat Enstitüsü*'nün çalışmalarıyla girmiştir. 1949 yılında enstitünün başına, Horovitz'den sonra, İsrail'de oryantalistlik çalışmaların önde gelen kurucu ve geliştiricilerinden olan öğrencisi S. D. Goitein geçmiştir. Goitein'in yerini Berthold Beneth almış, Beneth'ten sonra ise, İsrail'de İslâm araştırmaları, bilhassa Kudüs'teki Hebrew Üniversitesi bünyesinde yetişen İsraili yeni şarkiyatçılarca yürütülmüştür. Bu yeni şarkiyatçı kuşağının yetişmesinde İsrail Millî Kütüphanesi'ne devredilen Goldziher'in 6000 cilt kitabının büyük katkısı olmuştur. Bu yeni kuşağın öncüleri olarak Hava Lazarus-Yafeh (ö.1998), M.J. Kister ve onların talebeleri Uri Rubin, Michael Lecker, Moshe Gill gibi, çalışmalarını daha ziyade İslâm'ın klasik dönemine hasretmiş olan şarkiyatçılar gösterilebilir. Ancak bu şarkiyatçılardan Kister, İsrail'deki bilhassa hadis ve siyer-târih alanındaki çalışmaları ile tanınmakta ve bugün İsrail'de İslâm'ın ilk dönemine dair araştırmaları ile bilinen bir çok şarkiyatçının yetişmesinde payı bulunmaktadır.

Halen 84 yaşını aşmış olarak çalışmalarını Kudüs İbranî (Hebrew) Üniversitesi'nde sürdüren Kister, tespit edilebildiği kadarıyla büyük bir kısmı makale ve edisyon-kritik olmak üzere, 70'ten fazla çalışma ortaya koymuştur. Bu çalışmaların yaklaşık 30'a yakını hadis, 20 kadarı da siyer ve İslâm Târîhi'ne dair muhtelif konularla alakalıdır. Ancak siyer ile hadis ilmi arasındaki yakın irtibat göz önüne alındığında Kister'in siyer ile ilgili çeşitli meselelerdeki çalışmalarını da hadis tetkikleri olarak kabul etmek mümkündür. Onun hadis çalışmalarında öncelikle dikkati çeken nokta, kendisinden önce Goldziher'in genel anlamda ele aldığı Yahûdî kültürü, Yahûdî târihi ve Hz. Peygamber'in Yahûdî-Hıristiyan kültürüne yönelik tutumu ile alakalı hadisleri müstakil olarak incelemesidir. Bu anlamda o, günümüz şarkiyatçıları arasında *tek hadis şerhçiliği* nin öncülerinden sayılabilir. Ancak bu incelemeleri neticesinde, kesin ifadelerden kaçınsa da, hadislerin güvenilirliği ve Yahûdî kültüründen etkilendiğine yönelik şüphelerini serdetmeyi de ihmal etmemiştir. Oldukça iyi Arapçası ve İslâmî ilimlerdeki geniş bilgi birikimi çalışmalarında hissedilen Kister, ele aldığı konu veya hadisin ilgi alanı ile alakalı yazma eserlere de sıklıkla mürâcaat etmiştir. Kullandığı kaynaklardaki konuya dair rivâyetlerin tahrîcinde genellikle kronolojik sırayı itibara almadığı gibi, muhaddislerce benimsenen önem/itibar sırasına da dikkat etmemiştir. Ele aldığı hadislerin, genelde özel konulu risaleler, şerhler ve ikinci derece kaynaklardaki yerlerine işaret etmiş, birinci derece hadis kaynaklarındaki yerlerine çoğunlukla atıfta bulunmamıştır. Yani hadisin Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri ile *Kütüb-i Sitte*'ye dahil diğer musannefâtta rivâyet edilip edilmediğini, çoğu zaman göz ardı etmiştir.

Kister'in çalışmalarındaki belirgin özelliklerinden biri de, çalışmalarında ele aldığı rivâyetleri genellikle hadis usûlü ve cerh-ta'dîl âlimlerinin hadis değerlendirme kriterleri dışında incelemesidir. Ancak oldukça nadir olarak bu kriterlere baş vurduğu da görülür. Yine o, incelediği rivâyetin farklı versiyonlarının sened dökümünü de vermekle birlikte, seneden hareketle rivâyetin mevsûkiyetine dair kanaat belirtmez.

Özcan, bunun sebebinin, Kister'in, cerh-ta'dîl ve tabakât kitaplarının çoğunlukla siyâsî, mezhebî ve sosyo-kültürel tavırları yansıtan görüş ve değerlendirmeler içerdiğine inanmasından kaynaklanabileceğini belirtmektedir. Kaldı ki, çalışmalarının bütünü itibara alındığında M. J. Kister'in, hadisleri değerlendirmede metin tenkit ve tahlilini öncelendiği ve metinde yer alan bazı ifadelerin semantiğine önem verdiği görülür. Onun bu metin tenkit ve tahlilini "İslâm'ın –dolayısıyla hadislerin- Yahûdî kökeni teorisi"ne katkı yapar mahiyette ortaya koyduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Özcan'ın tebliği, konuyla ilgili bol materyal içermesi ve Yahûdî oryantalistlerin çalışmalarını, genelde, ya İslâm'ın Yahûdî kökenini ispat ya da, özellikle Hicaz bölgesi Yahûdîleri hakkında kendi kaynaklarında eksik kalan bilgileri İslâm kaynaklarından istifadeyle tamamlamak gayesiyle yaptıklarını, bir kez daha ifade etmesi açısından önem arz etmektedir.

Şahıs merkezli tebliğlerden bir diğeri de **Doç. Dr. Mustafa Ertürk**'ün sunduğu **"Hadîs Oryantalisti G.H.A. Juynboll: Hadîs/Sünnet Alanındaki Yaklaşımları ve Çalışmaları"** isimli tebliğdir. Bu tebliğde, Batı ilim dünyasında adından sık sık söz ettiren günümüzün en önemli müsteşriklerinden biri olan Yahûdî asıllı Hollandalı Gautier Herald A. Juynboll'un oryantalist düşüncedeki yeri ve üslûbu hakkında bilgi verilip, hadis ve sünnetle ilgili bazı görüşleri ana hatlarıyla zikredilmiştir. Ertürk, ilk kısım ile ilgili bilgileri Juynboll'un *Müslim Tradition* isimli eserinden özetleyerek vermiş, hadis ve sünnet görüşlerini ise, büyük oranda onun makalelerinden istifadeyle hazırlamıştır.

Juynboll, *Muslim Tradition*'ı yazarken, hedeflerinden birisinin seleflerinin üslûbunu yansıtmamak olduğunu vurgulamaktadır. Seleflerinin bazı fikirlerini kabul ettiğini ve bu sebeple onlara çok şey borçlu olduğunu, ancak düşüncelerini ise tamamen kendi fikir kalıplarında izah ettiğini, seleflerinin görüşlerini kabul etmesinin, kendi fikirlerini benzer şekilde onların üslûbuyla açıklamasını gerektirmeyeceğini dile getirecek, onların üslûbunu onaylamadığını kaydetmektedir. Zira karalayıcı, itham edici, küçümseyici ve hakaret edici üsluplar haklı olarak Müslümanlar tarafından tepkiyle karşılanmakta ve diyalog ortamını yok etmektedir. O, *Muslim Tradition*'ı, ilk etapta Müslümanlar için yazdığını ve bu ifadeyle de kendisinin elinden geldiğince nötr bir tavır sergilemeye çalıştığını, özellikle Müslümanın inancıyla alâkalı temel konulardan bahsedildiği yerde, değer yargılarından kaçınmaya özen gösterdiğini izah etmektedir. Mesela bu konuda, Peygamber'in sahâbîlerinin tamamen âdil oluşu gibi inanç konularını, kendi târîhî şartlarına terketmeye çalıştığını kaydederek, inançlara saygılı olduğunu da vurgulamaktadır. Juynboll, oryantalistlerin araştırmalarında ulaştıkları sonuçları, aynı veya benzer teorileri kullanan Müslüman ilim adamlarının benimseyeceği bir üslupla takdim edebileceklerini, bu yapıldığı takdirde görüşlerinin kabul görebileceğini belirtir.

Ertürk'e göre, bu üslûp değişikliğinin veya yumuşamasının tek sebebi sadece bilimsel bir kaygı değildir. Bilakis bunun ötesinde başka gayeler de yatmaktadır. Elbette her değişimin arkasında birden fazla gerekçeler aramak icap eder. Nitekim, içerisinde yaşadığımız şu dünyada bilgi ve iletişim noktasındaki teknolojik gelişmeler vesilesiyle ülkeler arası mesafenin gittikçe azaldığı, farklı kültür ve medeniyetlerin birbirleriyle olan ilişkilerinin siyâsî, askerî, ekonomik vb. bağlantılarla yaklaştığı ve bu ilişkilerde artık pragmatizmin ve çoğulculuğun ön plana çıktığı dikkate alındığında, söz konusu düşüncenin yadırganmaması gerektiği söylenebilir. Özellikle, kapitalist sistemin hakim olduğu yeni dünya düzeninde, ekonomik ilişkilerin bozulmaması yö-

nüne çok vurgu yapıldığı ve bu yüzden de İslâm ülkelerinde hassas konumda bulunan din-inanç konularında, değişik bir yaklaşım sergilendiği görülmektedir. Gerçekten de Juynboll, üslûp açısından seleflerinden ayrılmakta, ancak İslâmî kaynaklara yaklaşım tarzında onlardan pek farkının olmadığı anlaşılmaktadır. Yine de onun, çalışmalarında gerek kesin kanaate ulaşmadığı bazı iddialarını, gerekse vardığı sonuçları, zaman zaman "hipotez/faraziye" olarak değerlendirmesi veya "tahmin" vb. ihtimalli ifadeleri kullanması kısmen de olsa onu seleflerinden ayırmaktadır.

Juynboll'a göre, Hz. Peygamber'in fiilleri sahâbe için bir ilham kaynağı olduğundan, hadis koleksiyonlarında muhafaza edilen sünnetlerin bir kısmı gerçekten ona aittir. Ancak onun vefatından itibaren yüz elli yıllık sürede sahâbe, halifeler, tabîînin otorite imamları gibi başka kişilere ait sünnetlerle bunlar karışmıştır. Bu nedenle *sünnetü'n-nebî* denildiğinde bütün sünnetlerin Hz. Peygamber'den geldiğini ileri sürmek, anılan karışım nedeniyle son derece güçtür. Diğer taraftan Juynboll, mütevâtir kavramının da kesin bilgi anlamına gelmediğini iddia eder. O, bu teorisini ispatlamak için de "men kezebe" hadîsi diye bilinen ve mütevâtir olarak kabul edilen hadîsin de mütevâtir olmadığını, sadece Irak menşeli bir hadîs olup Iraklılar tarafından uydurulduğunu belirterek, bu konuda değişik koleksiyonlardan örnekler göstererek "men kezebe" hadîsiyle ilgili şüphelerini dile getirir. Ona göre, hadîs rivâyetinin standart hale getirilmesi ancak birinci/yedinci yüzyılın sonundan itibaren gerçekleşmeye başlamıştır. O, bu hipotezini, evâil türü rivâyetlere, hadîslerin târihî gelişimine, Peygamber sünneti tâbirinin menşesine, farklı hadîs merkezlerine ve talebû'l-ilmin gelişimiyle alâkalı deneme türü kronolojiyle delillendirmeye gayret eder.

Juynboll'a göre isnad müessesesinin ortaya çıkışı Peygamber'in vefatından sonraki hicrî 70'li yılların ortası veya sonudur. İbn Sîrîn'e atfedilen "...ne zaman fitne başladı, o vakit isnaddan sormaya başladılar..." sözünde geçen *fitne* kelimesi, İslâm âlimlerinin kabul ettiği şekliyle Hz. Osman'ın 35/656'da şehid edilmesinden sonraki olaylara değil, bilakis Abdülmelik b. Mervan'a karşı isyan hareketini başlatan Abdullah b. Zübeyr'in fitnesine işaret etmektedir. Abdülmelik b. Mervan da bu isyanı bastırmak için Haccâc b. Yûsuf'u Mekke'ye göndermiş ve başarılı bir askerî operasyonla isyan hicrî 73/692'de bastırılmıştır. Dolayısıyla Juynboll, İbn Sîrîn'in sözündeki fitne kelimesinden hareketle de sistemli bir isnad faaliyetinin bu târihten sonra başladığını iddia etmektedir. Ona göre isnad analizleri çok önemlidir. Ancak Juynboll, isnadların hadîsin güvenilirliğinde bir kriter olarak değil, râvîlerin metinleri nakletmeleri, uydurmaları, ilave veya kısaltma yapmaları yahut senedleri kuvvetlendirmek için takviyeli metinler ihdas etmeleri gibi, üstlendikleri rollerin ortaya çıkarılmasına yarayan bir araç olarak önemli olduğunu belirtir.

İlk defa Schacht'ın kullandığı müşterek râvî/common link teorisi, Juynboll tarafından da benimsenmiş ve hemen bütün hadis rivâyetlerinin araştırılmasında kullanılmıştır. Müşterek râvî, aynı rivâyetin nakledildiği bütün isnad zincirleri bir araya getirildiğinde, bu isnad zincirlerinin keşiştiği ilk ortak ismi ifade eder. Ona göre, eğer bir rivâyet senedinde müşterek râvî varsa, konuyla ilgili hadîsin hem metni hem de kendisinden itibaren geriye zikredilen râvîler, seneddeki o müşterek râvî tarafından ortaya çıkarılmış, yani uydurulmuştur.

Juynboll'un isnada ilişkin bir görüşü de, genelde, dede, baba ve torunlardan oluşan ve aile isnadı olarak nitelendirdiği sened zincirlerinin uydurma olduğunu savunmasıdır. Son olarak o, hadis araştırmalarında, bir hadîsin menşeyini tespit için mekan, zaman ve özne unsurlarını ilgilendiren şu soruları sorarak çözüm arar: Bir

hadîsin menşei hangi bölgedendir? O hadîsin menşei hangi târihte/zamanda ortaya çıkmıştır? O hadîsin ortaya çıkıp yayılmasından sorumlu kimdir?

Ertürk, tebliğinin sonunda, üç telif, bir tercüme kitap; 22 makale ve 15 ansiklopedi maddesi kaleme alarak velûd bir araştırmacı olduğunu gösteren Juynboll'un eserlerinin dökümünü ek olarak sunmuştur.

Şahıs merkezli diğer bir tebliğ, **Yrd. Doç. Dr. Yavuz Köktaş** tarafından "**Peygamber'in Sünneti Tabiri İle İlgili Oryantalist Bir Yaklaşım Oryantalist Bir İtiraz: Bravmann Örneği**" başlığı ile sunulmuştur. Bu tebliğde, öteki tebliğlerin büyük çoğunluğunda ismi bir vesileyle mutlaka geçen, klasik oryantalizmin önemli siması Schacht'ın "Peygamber'in sünneti" kavramı hakkındaki görüşlerine, çağdaş bir müsteşrik olan Bravmann'ın yönelttiği eleştiriler ele alınmıştır.⁸ Kahire'deki Fransa Enstitüsü üyelerinden ve ABD'de Doğu Dilleri Bölümü hocalarından biri olan Bravmann, bu görüşlerini *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts* adlı eserinde açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bravmann'ın adı geçen eseri, çoğu çeşitli zamanlarda yayınlanan makalelerden oluşmaktadır. Bravmann, bu eserinde, İslâm'ın ilk döneminde kullanılan bazı kavramları incelemektedir. Bu kavramlar özellikle diğer oryantalistlerin araştırmalarına konu olan kavramlardır. O, bu kavramların ilk dönem literatürde nasıl kullanıldığını ve bunların ne anlama geldiğini analiz etmiştir.

Günümüzde ilk dönem literatürde geçen *sünnet* kelimesinin mahiyetinin ne olduğuna dair çeşitli çalışmalar yapılmıştır ve yapılmaktadır. Bu çalışmaları motive eden güç, Goldziher ve Schacht'ın *sünnet* kelimesi ile ilgili yaptıkları araştırmalardır. Schacht'ın hadîs ve sünnetle ilgili çeşitli iddiaları vardır. Bunlardan biri de "Peygamber'in sünneti" tabirinin dinî ve hukukî anlamda Şafîî'den önce bulunmadığına ilişkin iddiadır. Bu tabir ona göre Şafîî'yle birlikte İslâm hukuk teorisine girmiştir. Bu şu anlama gelmektedir: Aslında Peygamber'in sünneti diye uyulması gereken bir şey yoktur. Peygamber'in sünneti diye bize aktarılan hadîs malzemesi, uydurmalar koleksiyonundan başka bir şey değildir. Sadece toplumun sünneti vardır ve bu sünnete daha sonraları *Peygamber'in sünneti* adı altında dinî meşruiyet kazandırılmıştır. Bravmann, bu iddiayı hadîs ve târih kitaplarında geçen konuyla ilgili pek çok malzemeden hareketle incelemekte ve tam tersi bir kanaate varmaktadır.

Bravmann'a göre ilk dönem metinlerde geçen "Peygamber'in sîreti" tabiri "Peygamber'in sünneti" anlamına gelmektedir. Buralarda *sîret* ve *sünnet* kelimesi eş anlamlıdır. Oysa Schacht bu rivâyetlerde geçen *sîret* kelimesinin "biyografi" anlamında olduğunu belirtmiştir. Bravmann, bu noktada halife seçimiyle ilgili yemin olayı üzerinde yoğunlaşmış ve olayın çeşitli varyantlarını araştırmıştır. Bu rivâyetlerin birinde halife adaylarına "Peygamber'in sünnetine" bağlılık sorulmuştur. Schacht'a göre bu ifade uydurmadır. Ancak Bravmann, aynı olayla ilgili olarak sünnet yerine *sîret* kelimesinin kullanıldığını tespit etmiştir. *Sîret* kelimesinin uydurma olduğunu iddia edemeyen Schacht, bu kelimenin "biyografi/life-history" anlamına geldiğini söylemiştir. Oysa açıkça anlaşılmalıdır ki, bu rivâyetlerde kullanılan *sîret* kelimesi dar anlamda hayat hikayesi değil, geniş anlamda yol, gidişat, tarz manalarında olup sünnet kelimesiyle müteradiftir.

⁸ Muharrem Kılıç'ın "Klasik Oryantalist Söylemin İslâm Hukukuna Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Wael b. Hallaq Örneği" isimli tebliği de Schacht'ın görüşlerini eleştiren bir tebliğdir.

Peygamber'in sünneti anlayışının tâ başlangıçtan beri var olduğunun bir başka delili de birçok rivâyette "...olmasaydı/sünnet olmasaydı...emrederdim/yapardım" şeklinde ifadelerin geçmesidir. Mesela bir rivâyette Hz. Peygamber'in "ümmetine meşakkat verecek olmasından dolayı sünnet koymaktan kaçındığı" ifade edilmektedir. Bu ifade dolaylı olarak Hz. Peygamber'in sünnet tesis ettiğini de ortaya koymaktadır. En önemlisi, bazı rivâyetlerde "sünnet koymaktan kaçınmakla" ilgili bir ifade bulunmamaktadır. Yani, bazı rivâyetlerde sünnet kelimesi lafzî olarak zikredilmemiştir. Sünnet kelimesi zikredilmeden sünnetin varlığının söz konusu olması "Peygamber'in sünneti" anlayışının geç dönemde fikhî ve kelâmî tartışmalar sonucu uydurulmadığını göstermektedir. Çünkü sünnet kelimesinin lafız olarak rivâyette bulunması Schacht gibiler için "rivâyete el atıldığı, bir şeyler sokulduğu" anlamına gelebilmektedir.

Bazı oryantalistlere göre sünnet kelimesi "belirli bir kişinin bilinçli uygulamaları" değil, "toplumun anonim örfü" anlamına geldiği için "Peygamber'in sünneti" tabir ve anlayışını kabul etmek mümkün değildir. Bravmann bu iddiaya, tam aksine sünnet kelimesinin temelde "belirli bir kişinin tesis ettiği bilinçli uygulamalar" anlamında olduğunu söyleyip çeşitli deliller sunarak cevap vermiştir. Ona göre sünnet kelimesi başlangıçta, belirli bir kişinin bilinçli uygulamalarını ihtiva etmektedir. Bu uygulamalar zamanla toplumun örfüne dönüşmektedir. Toplumun örfünün altında belirli kişilerin bilinçli uygulamalarını görmemek sünnet kelimesinin doğasına aykırıdır.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılmalıdır ki, Bravmann, objektif bir bilim adamı kimliği ile "Peygamber'in sünneti" ile ilgili oryantalist iddiaları çürütmüş ve "Peygamber'in sünneti" tabir ve anlayışının İslâm'ın başlangıcından beri var olduğunu ortaya koymuştur. Hatta ona göre rivâyetlerde lafzen Peygamber'in sünneti tabiri geçmese bile başlangıçtan beri bir mefhum ve anlayış olarak Müslüman toplumlarda Peygamber'in ideal uygulamalarına itaat edilmesi ve onların örnek alınması bir realitedir.

Klasik oryantalist görüşe eleştirel bir bakışı yansıtan başka bir tebliğ, **Arş. Gör. Fikret Karapınar**'ın sunduğu "**Herald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşe Getirdiği Eleştiri**"dir. Çağdaş oryantalistlerden Motzki, yaptığı araştırmalarda Batılı İslâm araştırmacıları arasında Goldziher ve Schacht'ın yaygın olarak kabul görmüş; hadislerin tasnifinin geç başladığı, fıkıh ekollerinin fikhî görüşlerini otoriter bir kaynağa dayandırmaya çalıştıkları, hicrî II. ve III. asır âlimlerinin kendi görüşlerini Hz. Peygamber'in sözleriymişçesine yansıttıkları, isnad sisteminin fıkıh ekolleri tarafından uydurulduğu gibi fikirlerin geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Tebliğde, Motzki'nin çalışmalarında kullandığı metotlar; târihlendirme metodu, isnad tahlili metodu, yeni mecmualardan hareketle daha eski kaynakları yeniden inşa etme metodu ve mevâlîlerden hareketle İslâm hukukunun kaynağı hakkındaki görüşler olmak üzere dört başlık halinde sunulmaktadır. Motzki'nin, ilk dönem hadis-fıkıh ilişkileri bağlamında kayda değer tespitleri bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle kütüb-i sitte öncesi döneme ait temel kaynaklar üzerinde durması son derece önemlidir. Zira, hicrî I. ve II. asırdan bize sahih olarak ulaşan her eser, sonraki kaynakların sıhhati açısından büyük ehemmiyet taşımaktadır. Ayrıca Motzki'nin, Goldziher'in bazı hatalarının bu eserlere ulaşmamasından kaynaklandığına dikkat çekmesi de, yazma eserlerin neşrinin önemine işaret etmektedir. Schacht'ın geriye doğru yansıtma ve Juynboll'un sened tahlili metotlarına yönelttiği eleştiriler yanında, Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde hadisin yazımıyla birlikte fıkıhın da tedvin edildiği yönündeki tespitleri, Abdürrezzak ile ilgili çalışmasında İbn Cüreyc'in yazılı kaynaklara sahip

olduğunu ispatlamak için kullandığı istatistiksel metotlar onun dikkat çeken diğer özelliklerinden bazılarıdır.

Motzki, isnad zincirlerinin tahliline ve "müşterek râvî" fenomenine dayanan târihlendirmeleri, metin farklılıkları kontrolü göz önünde bulundurularak yapılan isnad tahlili târihlendirmelerinden daha az güvenilir bulmakta ve "isnad-metin bütünlüğü tahlili" önermektedir. Dolayısıyla târihlendirme metodunun bir takım sorunlarının olduğu ve dikkatli olunması gerektiği anlaşılmaktadır. O, araştırdığı meseleleri, genellikle sened-metin bütünlüğü çerçevesinde ele almaktadır. Bununla birlikte, rivâyetlere ait sened ve metinlerdeki satır arası bilgileri de dikkate alarak, rivâyet malzemelerinde verilen bilgilerin sıhhatli olabileceği kanaatinde olup, rivâyet malzemelerinden titiz çalışmalar sonucu güzel bilgiler çıkarılabileceğini düşünmektedir.

"Bilimsel gelişme, mevcut bilginin eleştirisinden hasıl olur" diyen Motzki, bütün çalışmalarında, Batı'da yıllardır bir türlü otoritesi sarsılmayan Goldziher, Schacht ve takipçilerine o çevrede yetişen biri olarak eleştiri ve tenkitler yöneltmektedir.

Rivâyet malzemelerinin içinde bulunduğu temel kaynaklardan ve bizatihi malzemenin kendisinden hareketle yapılacak olan metodik, ciddi ve şümüllü çalışmalarla kaynakların ve haberlerin sıhhatine dair sağlam kriterler aracılığıyla önemli bilgilerin elde edilebileceği anlaşılmaktadır.

Karapınar, sempozyumun hacimli tebliğleri arasında bulunan bildirisinin sonuna Motzki'nin yayımlanmış eserlerinden ve makalelerinden oluşan bir listeyi ek olarak sunmuştur.

Yrd. Doç. Dr. Ramazan Biçer'in sunduğu "**Georges Anawati'nin Kelâm İlmine Bakışı**" isimli tebliğ, Suriye asıllı bir Hıristiyan olan Anawati'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdikten sonra, onun kelâm-teoloji ilişkisi konusundaki görüşlerini ve son olarak da Anawati'ye göre kelâm ilminin problemlerini beş alt başlıkta tanıtan tasvirî bir bildiridir. Anawati, 6 Haziran 1905 yılında İskenderiye'de doğmuş ve 28 Ocak 1994 târihinde Kahire'de vefat etmiştir.

Önceleri Ortodoks kilisesi mensubu iken, 1921 yılında Katolik mezhebini tercih eden Anawati, 1933 yılında Père Boulanger tarafından Dominicen tarikatı üyeliğine kabul edildi. Daha sonra Marsilya yakınlarındaki Saint Maximin'de bulunan ve Dominiken papazlarına mahsus ilahiyat okulu olan Fransa Vaizlik Teşkilatı'na katılan Anawati (1934), burada Papa Chenu tarafından Müslüman-Arap kültürü hakkında bilimsel araştırmalar yapmakla görevlendirildi. 1941 senesinde Cezayir Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı'nda öğrenimini sürdürürken, Louis Gardet ile birlikte "Petit Frère de Jésus" tarikatına mensup oldu. Daha sonraları Kanada'nın Montréal kentinde Etienne Gilson tarafından kurulmuş olan Institut d'Etudes Modvales tarafından kendisine doktor unvanı verildi (1950). Ardından Kahire'deki Dominicen Merkezi tarafından IDEO'nun (L'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire) başına getirildi (1952). Louis Gardet'in ölümüne (1986) kadar beraber çalışan ve birçok akademik ödül sahibi olan Anawati, IDEO tarafından neşredilen ve vefatına kadar direktör ve başkanlığını yaptığı MIDEO (Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales) adlı dergide 74 kadar makale yayımlamıştır. Müslüman-Hıristiyan diyalogunun öncülerinden olan, Louis Massignon, Louis Gardet, Gustav E. Von Grunebaum ve Taha Hüseyin gibi bilginlerle aynı yolda yürüyen Anawati, aynı zamanda Louis Massignon ekolünün parlak temsilcilerinden sayılmıştır.

Anawati'nin de aralarında bulunduğu bazı müsteşriklere göre kelâm ilmi, Hıristiyan teolojisinden etkilenmiştir. Özellikle "kader" ve "hür irade" anlayışında bu etki

görülmektedir. Nitekim Yuhanna ed-Dımişkî'ye (Saint Jean Damascène) göre Müslümanlarda déterminisme (du jabr), Hıristiyanlarda özgür irade (la Liberté) düşüncesi hakimdir. Buna rağmen bazı Kur'ân âyetlerinde "hür iradeyi" ifade eden ibareler bulunsa bile, bunların yorumlanmasında Hıristiyan teologların etkisi görülmektedir. Keza o, "halku'l-Kur'ân" konusunda da Hıristiyan teolojisinin etkisinin söz konusu olduğunu söylemektedir.

Kelâm ilminin, hasımları reddetmek ve aklî deliller ile inanç esaslarını korumak üzerine bina edilen iki görevi bulunduğunu bildiren Anawati, bu bağlamda Eş'arî kelâmının ana metodunun ilk etapta Kur'ân ve sünneti, dış tenkitlere karşı savunmak olmasına rağmen, Gazzâlî ile birlikte bunun ağırlıklı olarak Mu'tezile'yi tenkide yöneldiğini kaydeder. Bazı kelâm bilginlerinin, kelâm ilminin tanımıyla ilgili görüşlerini inceleyen Anawati, bunlar arasında daha çok Muhammed Abduh'un tarifini günümüz problemlerine yaklaşım açısından daha isabetli bulur. Abduh'a göre kelâm ilminin görevi, inanç esaslarını tespit etmek, peygamberlerin getirdiklerini onaylamaktır. Bu tanımda dini muhafaza ve akaidi teyit yanında Tanrı-âlem ilişkisine ağırlık verildiğini vurgulayan Anawati, ancak gaybiyyâtla meşguliyeti derinleştirmenin ve insanın özgürlüğü ve ilahî irâde bağlantısıyla meşgul olmamanın da bu tanımın gereği olduğunu belirterek, bir anlamda Abduh'a itiraz eder. Kelâm ilmiyle Hıristiyan teolojisi arasında mukayese yapan Anawati, Protestan teolojisiyle kelâmın, insanın özgürlüğü ve ilahî irade konusunda olduğu gibi, birçok kavramın ifade ve anlaşılmasında örtüşüklerini söyler.

Anawati, klasik kelâm anlayışının günümüz problemlerine çözüm üretmede yetersiz kaldığını belirterek, bunun giderilmesi için kendince bazı öneriler sunmaktadır. Buna göre, basit halk inancını oluşturan kitaplarda görülebilen taklitçiliğin terkedilmesi gerekir. Ancak bunun gerçekleşmesinin kolay da olmayacağını vurgulayan Anawati, Abduh'un üniversitesi olan el-Ezher'de bile, öğrenciler akâidle ilgili ihtiyaçlarını, hocalarından ziyade, Bâcûrî ve Senûsî gibi koyu bir taklit anlayışıyla yazılmış eserlerden gidermekteydiler. Bu konuda donukluktan kurtulmuş, dikkate değer önemli eserlere atıflarda bulunan Anawati, Tûsî ve Hillî gibi önemli kelâmcıların bulunduğunu, ancak bunların da Şî'a ve Mu'tezile ekolüne mensup olmaları nedeniyle, bidat kitaplar arasında değerlendirildiği için gözlerden uzak kaldığını ifade eder. İkinci olarak o, kelâm ilminde yapılabilecek yenilikler içinde târihî ve ansiklopedik çalışmalara önem verilmesini teklif etmekte ve bu tür çalışmaların öncelikle müsteşrikler tarafından yürütüldüğünü de belirtmektedir. Üçüncü olarak kelâm ilmine metot ve muhteva açısından bir yenilik getirmek gerekmektedir. O, yenilikten kastının, günümüz ihtiyaçlarıyla kelâm kitaplarında bulunan konular arasında bir uyum sağlamak olduğunu söyler. Anawati'ye göre günümüz kelâmcısı, eserlerinde ister Ehl-i Sünnet içinde, isterse dışında yer alsın, İslâmî bir mezhebin reddiyle meşgul olmaktan ziyade, İslâm düşüncesinin, çağdaş Batı düşüncesine göre konumu üzerinde durmalıdır.

Anawati, teoloji-kelâm mukayesesini işlerken, iki ilmin de kendisine özgü metodu bulunduğunu kaydeder. Buna göre teolojinin ilk vazifesi, işrak, yani zât-ı ilâhîyi vahiyle bilmenin yanında yine zevk yoluyla Allah'ı idrak etmektir ki, bu da "muhabbet" in sonucudur. Kelâm ilmi ise, özel anlamda konusu, akâidi savunmaktır. Dolayısıyla kelâm, inanan kimsenin kalp ve ruh yönüyle ilgilenmez. İslâm'da bu yöne ihtiyacı tasavvuf karşılar. Burada "dinî tecrübe delili" karşımıza çıkmaktadır. Teoloji ilminin, hakikati anlama ve müşahede etmeye ulaştırma gayesi güttüğünü söyleyen Anawati,

bu amacın da, insanın manevî boyutunu göz ardı edemeyeceğini vurgular. Bu ise ancak ruhî tecrübeyle elde edilir.

Biçer'in, konularla ilgili alt başlıklarda bazen yaptığı değerlendirmelerden anlaşıldığı kadarıyla, büyük oranda Anawati'nin fikirlerine katıldığı görülmektedir. Nitekim Biçer, sadece Mısır merkezli çalışmalarını genelleştirerek kelâm ilminin problemleri ve çözümleri hakkında görüşler beyan eden Anawati'yi destekler mahiyette, onun muttali olmadığı son dönem Osmanlı ve sonrası Türk âlimlerinden İzmirli İsmail Hakkı, Filibeli Ahmed Hilmi, Celal Nuri, Abdülatif Harpûtî ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın benzer görüşlerine tebliğinde hayli yer vermiştir. Halbuki Anawati'nin istifade ettiği Mısır'da ise, bildirideki fikirlere ana rengini veren Abduh ve onun ekolü olmuştur.

Şahıs merkezli tebliğlerden bir diğeri **Doç. Dr. Ferhat Koca** tarafından "**Osmanlı Ve Türk Târihçisi Uriel Heyd Ve Osmanlı Hukuk Târihi Üzerine Görüşleri**" başlığı ile sunulmuştur. Tebliğde Uriel Heyd'in hayatı ve eserleri ile Osmanlı hukuk târihi üzerine görüşleri ele alınmış, bu bağlamda onun kanun, şeriat ve fetva; Osmanlı ceza hukuku; son olarak da reformlara karşı ulemânın tavrı hakkındaki tespitlerine yer verilmiştir.

Uriel Heyd, 26 Temmuz 1913 târihinde Almanya'nın Köln şehrinde Yahûdî bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Daha ilk gençlik yaşlarında Yakın Doğu araştırmalarına ilgi duymaya başlayan Heyd, orta öğretim döneminde iken İbrânice'yi öğrenmiş ve Filistin'e göç etmeye karar vermiştir. Heyd, ayrıca üniversitedeki öğrencilik yıllarında, Arapça öğrenmeye başlamıştır. Türk ve İran araştırmaları konusunda onu uyaran ve teşvik eden ilk kişi ise, kendisi de bir oryantalist olan amcası Dr. Kurt Levy'dir. Heyd, 1934 yılında Kudüs'e göçmüş ve orada İbrânî Üniversitesi'nin Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nde, Almanya'da iken başladığı şarkiyat tahsiline devam etmiştir. 1939-1940 öğrenim yılında Türkiye'ye gelmiş ve İstanbul Üniversitesi'nde Türk târihi ve edebiyatı hakkında araştırmalarda bulunmuştur. İstanbul'daki ikameti sırasında, bir imamın evinde kalarak, ondan Türkçe dersleri almıştır. 1948 Yılında İsrail Devleti'nin kurulması üzerine diplomatik görev alan Heyd, önce Washington Büyükelçiliği'nde birinci sekreterlik, daha sonra da Ankara Büyükelçiliği'nde müsteşarlık yapmıştır. 1951 yılında diplomatik görevini bırakarak, Kudüs İbrânî Üniversitesi'nde ders vermeye başlayan Heyd, 1959 yılında İslâm târihi profesörü olmuştur. 1956-63 yıllarında Kudüs İbrânî Üniversitesi'nin Asya ve Afrika Araştırmaları Enstitüsü'nün müdürlüğünü yapan Heyd, ölümünden kısa bir süre önce de aynı üniversitenin Müslüman Halklar ve Orta Doğu Târihi Bölümü'nün başkanlığına getirilmiştir.

Heyd, 13 Mayıs 1968 târihinde, mesleğinde çok verimli bir çağda ve henüz 55 yaşında iken, Kudüs'te kalp krizinden ölmüştür. O, İngilizce, İbrânice ve Türkçe gibi çeşitli dillerde pek çok kitap, makale, tebliğ ve ansiklopedi maddesi yazmıştır. Tebliğci, Heyd'in çalışmalarından dokuz kitap, yirmi altı makale, on dört ansiklopedi maddesinin dökümünü tebliğinde sunmaktadır. Heyd, bir ilim adamı olarak pek çok konuyla ilgilenmiştir. Bunlar arasında Osmanlı ve Türk târihi, Osmanlı hukuk kurumları, kanun ve şeriat, Osmanlı ceza hukuku ve tatbikatı, Osmanlı diplomasisi, Osmanlılar dönemi Filistin ve Yahûdîlerin târihi, İslâm dünyasının ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu ve modern Türkiye'nin Batılılaşma ve modernizasyon süreci ve ulemânın bu sürece ilişkin tavır ve yaklaşımları, Türk dil reformu ve bu reforma karşı gösterilen tepkiler... gibi, haklarında değerlendirme yapabilmek için ayrıntılı, geniş ve uzun çalışmalar gerektiren birçok konular bulunmaktadır.

Uriel Heyd'in şeriat ve kanun hakkındaki görüşlerine gelince o, şer'î ceza hukukunun, İslâm ülkelerinde çok fazla tatbikî öneme sahip olmadığını ileri sürerek bunun sebeplerini; şeriatın maddî hukukunun oldukça yetersiz bulunması, belirlenmiş cezaların sınırlı birtakım suçlar için vazedilmiş olması ve pek çok suçtan bahsedilmemiş olması şeklinde sayar. Ayrıca o, şer'î hukukta delil ve ispat kurallarının da son derece sınırlı olduğunu, bu sebeple de birçok suçun yeterince cezalandırılmadığını ileri sürer. Heyd, genel olarak İslâm târihinde, kadıların önleyemediği, bazı resmî görevlilerin işledikleri zulmü kontrol etmek, adaletten kaçanların eylemlerini düzeltmek ve haksızlık yapanlara engel olmak için halifeler tarafından Mezâlim Mahkemeleri'nin kurulduğunu, bu mahkemelerin hükümdar, vezir, vali veya saray erkanından bir kişinin başkanlığında işleyen laik müesseseler olduğunu ve onların, dinî hukuka göre hüküm verilen normal hukuk mahkemelerinden farklı olduklarını ifade eder.

Kanun ile şeriat arasındaki farklılıklara işaret eden Heyd, Müslümanlara göre şeriatın, hem bu dünyada hem de öbür dünyada kemâl ve saadete eriştireceğini; kanunun ise daha sınırlı bir amaca sahip olduğunu, bunun neticesi olarak da şeriatın daha aşağı bir mevki işgal ettiğini söyler. Fıkıh kitapları, hukuku ilk planda Kur'ân ve ilk İslâm toplumunun sünnetlerinden çıkararak ve kendi devirlerindeki hükümetle çok az veya hiç irtibatı olmayan büyük fakihlerin görüşlerini içerirken; kanunun hükümleri, Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki günlük hayatın problemleriyle ilgilenen saray fermanlarından kaynaklanır. Osmanlı şeyhülislâm ve müftülerinin sadece şer'î hukuka dayanan fetvalar vermekle kalmayıp, birçok Osmanlı fetva mecmualarının sonunda ayrı bir bölümün seküler devlet hukuku olan kânun veya padişah fermanlarınca düzenlenen zirâî ve feodal konuların bulunduğunu, bu tür konular içerisinde vergi, belirli cezâî işler ve muhâkeme usûlüyle ilgili sorunlar olduğunu anlatan Heyd, bu tür sayısız davada, şeyhülislâmın önce, sorulan konu hakkındaki kânunî düzenlemenin ne olduğunu "kanun müftüsü" adı verilen ve kanunlardan sorumlu olan "Nişancı"dan sordüğünü ve kanuna göre hüküm verdiğini ileri sürmüştür. Resmî Osmanlı müftülerinin devlete egemen olan Hanefî mezhebinin baskın veya en sahih görüşüne uygun olarak fetva verdiklerini, bunun istisnası olarak, genel kabul görmeyen bir Hanefî görüşünün veya diğer üç Sünnî mezhepten birinin görüşünün, zamanın maslahatına (kamu yararı) uygun olması halinde, en yüksek fetva yetkililerinin ve sultanın onayı ile tercih edildiğini belirten Heyd, Hanefî mezhebine mensup olmayan unsurların bulunduğu beldelerde ise, öteki mezheplerin gayr-i resmî müftülerine, sınırlı bazı alanlarda, kendi gelenek ve mezheplerine göre fetva vermeleri için, devletin izin verdiğini söyler.

Osmanlı'da reformlar konusunda ulemânın tavrına gelince, Osmanlı sultanlarının ilk modernleşme çalışmalarının, birçok yüksek dereceli ulemânın aktif katılımıyla gerçekleştiğini ifade eden Heyd, ulemânın yalnızca sultanlar ve onların danışmanlarınca girişilen yenilikleri desteklemekle yetinmediklerini, bazı âlimlerin Avrupaî çizgi-deki reformların hazırlanması, teklif edilmesi ve benimsenmesi sürecinde bizzat yer aldıklarını anlatır ve bu faaliyetlere katılan âlimlere örnek olarak Tatarcık Abdullah, Molla Keçecizâde Mehmed İzzet ve Mehmed Es'ad Efendi gibi yenilikçilerin isimlerini sayar. Ulemânın on dokuzuncu yüzyılda destekledikleri yeniliklere örnek olarak ise fes giyme, nüfus sayımı, veba hastalığına karşı çeşitli karantina tedbirlerinin alınması, insan vücuduna ait bazı resimlerin bulunduğu tıbbî yayınların yapılması gibi konuları verir. III. Selim ve II. Mahmud'un Batılılaşmacı reformlarını destekleyen ulemânın tavrının tabîi olarak bütün bilginlerin tipik tavrı olmadığına işaret eden Heyd, alt taba-

kadaki birçok ulemânın ise, Avrupaî yeniliklere karşı müfrit düşmanlıklarını sürdürdüklerini belirtir.

Sonuç itibarıyla, Ferhat Koca'ya göre, Uriel Heyd'in Osmanlı hukuk târihiyle ilgili görüş ve değerlendirmeleri içerisinde tartışılabilir pek çok unsur bulunmakla beraber, bu durum onun, bütün genç ilim yolcularına örnek olacak engin bir sabır ve gayretle, İslâm hukukunun niteliğini ve Osmanlı hukuk tatbikatını anlayıp kavramaya çalıştığı gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.

Şahıs bazındaki bir başka tebliğ "**Toshihiko Izutsu'nun Kur'ân Semantiği Üzerine Çalışmalarının Kur'ân Hermenötiğine Katkısı**" başlığı ile **Doç. Dr. Burhanettin Tatar** tarafından sunulmuştur. Tebliğde, Izutsu'nun Kur'ân semantiği ile ilgili çalışmalarında izlediği yöntemin temel varsayımlarını ve sınırlarını açığa çıkarabilmek için, hem bu yöntemin gerisinde bulunan hem de bu yöntemin sınırlarını aşan temel sorular ile ilgilenilmiştir. Söz konusu temel sorulardan bazıları şunlardır: Kur'ân, dilin hangi boyutları içinde var olan bir metindir? Kur'ân metni, semantik yöntemlerin soyutlayıcı faaliyeti içinde ne ölçüde kavranabilir? Kur'ân semantiğini bir Kur'ân semiyotiğine (dilsel işaretler sistemine) dönüştürmeksizin, Kur'ân metnini anlamak mümkün müdür? Kur'ân semantiğinin Kur'ân hermenötiği açısından önemi nedir?

Bu soruların ışığı altında Tatar şu temel iddiayı ileri sürmektedir: Izutsu'nun Kur'ân semantiği ile ilgili analitik yöntemi, sonuçta Kur'ân metnini bir işaretler sistemi olarak ele aldığı için bize yalnızca bir târihsel anlam haritasını kurgulama imkanını verebilir. Bu açıdan Izutsu'nun semantik çalışmaları, günümüz Kur'ân hermenötiği için sadece bir zihinsel şema olarak işlev görebilir. Tatar'a göre, Izutsu'nun özgünlüğü sadece Batı dünyasında gelişmekte olan modern semantik çalışmalar ile İslâm dünyasında geleneksel tarzda ele alınan meânî disiplini kaynaştırmaya çalışması değil, daha öteye giderek, semantik çalışmaları metafizik ve varoluşsal bir sorun olarak ele almasından kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle, onun çalışmalarında temel sorun yalnızca bir kavramlar örgüsünün eş zamanlı ve art zamanlı olarak târih içinde sahip olduğu anlam dünyasının keşfi değil, bilakis bu anlam dünyalarının bizi ne tür bir varlık düzeyiyle buluşturacağı ve bu esnada bizim ne tür bir manevî tecrübeye sahip olacağımızdır.

Tatar'a göre, Izutsu semantiğinin görebileceği en önemli işlev, Kur'ân'ı şu anda bizimle birlikte yaşamakta ve hareket etmekte olan bir metin olarak algılayabilmemiz için gereken zihinsel bir anlam şemasını (taslağını) bize sunmasıdır. Bu şemanın işlevi, Kur'ân'ı içinde bulunduğumuz fiilî ortamlara tatbik edebilmek ve bu ortamlarda görülmesi gereken noktaları fark edebilmek için zihnin nereye yönelmesi gerektiği hususunda bize bir fikir vermesi ve yol göstermesidir. Diğer bir deyişle, Izutsu'nun semantik yöntemi ve tahlilleri Kur'ân'ın zihinsel metin düzeyinde ortaya çıkmasında önemli bir rol üstlenebilir. Ancak ne Kur'ân'ın içinde bulunduğu dil boyutu ne de Kur'ân'ın diğer metin formları yalnızca semantik analizlerle açığa çıkarılabilecek ve tecrübe edilebilecek şeyler değildir. Bu boyutları ve formları keşif ve tecrübe etmek, Kur'ân hermenötiğinin başarmaya çalıştığı şeydir. Tatar'ın tebliği, hacim itibarıyla sempozyumun en küçük tebliği olmasına karşın, hakkıyla anlaşılabilmesi için engin bir felsefe, hermenötik ve dil bilimi birikimi gerektirmektedir.

Bu alandaki son tebliğ "**Watt ve İslâm Vahyinin Kaynağı: Eleştirel Bir Analiz**" başlığı ile **Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sait Reçber** tarafından sunulmuştur. Bu tebliğ, esas itibarıyla bir oryantalistin görüşlerini inceleyerek eleştirel bir yaklaşımla değerlendiren sempozyumdaki nadir tebliğlerden birisidir. Reçber, İslâm dinindeki

vahiy tasavvurunda, vahyin kaynağının Allah olduğunu vurgular. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin en büyük kanıtı olan Kur'an'ın mucizevi olmasının yegâne nedeni de onun ilahî kelâm oluşudur.

İslâm'ın bu vahiy (Kur'an) tasavvuru, konu üzerinde çalışan birçok oryantalist tarafından gizli veya açık bir şekilde hep sorgulanmıştır. Gerek metafiziksel anlamda İslâm vahyinin kaynağı ve gerekse vahyin epistemolojisine ilişkin kuşkucu tavırlar, onun insan kaynaklı olduğuna veya olabileceğine yönelik çıkarımlara yol açmıştır. Kur'an'ı ilahî kaynaklı değil de, Hz. Muhammed'in bir anlamda derlediği bir kitap olarak gören oryantalist bir bakış açısının Batı dünyasının İslâm ve Kur'an tasavvurlarında oldukça etkili olduğu düşünülebilir. Kur'an'a ilişkin böyle bir oryantalist bakış açısı, Kur'an'ı önemli ölçüde döneminin târihsel-toplumsal kültür birikimine ve yine Hz. Peygamber'in beşerî yetilerine referansla açıklamaya çalışması anlamında "indirgemecilik" olarak adlandırılabilir. İşte bu tebliğde W. Montgomery Watt'ın bu türden bir indirgemeci çerçeveye dahil edilip edilemeyeceği üzerinde durulmuştur.

Reçber'e göre, Watt, İslâm vahyinin ilâhî kaynaklı olduğunu kabul ediyor görünmesine rağmen, bir çok çelişkili açıklamalarda bulunmaktadır. Bu bağlamda Watt şu görüşleri ileri sürer: a)Vahiy bazen hitap ettiği toplumun bilgi birikimine bağlı bir gelişim göstermektedir, b)Hz. Muhammed, yaşadığı toplumun mevcut târihsel ve sosyal şartları altında elde ettiği Eski ve Yeni Ahit kaynaklı kıssaların doğruluk ve yanlışlıklarını göz önüne almaksızın kullanmaktadır, c)Hz. Muhammed'in vahiy tecrübesi Jung gibi bir takım psikologların savunduğu ortak bilinçaltı yoluyla açıklanabilir.

Tebliğ sahibi, Watt'ın bu görüşlerini analiz ederek şöyle bir değerlendirme yapmıştır: Sonuç olarak, Watt'ın söz konusu bakış açısının İslâm vahyinin kaynağına ilişkin târihsel, toplumsal, antropolojik indirgemecilikler noktasında geleneksel oryantalist bakış açısının etkisinde olduğu ve hatta kısmen böyle bir bakış açısını benimseydiği söylenebilir. Bu tür indirgemeciliğin en temel özelliklerinden birisi, vahiy olgusuna *yataı* ve *işlevselci* bir çerçeveden yaklaşmaktır. Böyle bir bakış açısı, vahiy olgusunu açıklamakta yetersiz kaldığı gibi, İslâm'ın vahiy tasavvuruna da yabancıdır. Denilebilir ki, Watt'ın yaklaşımındaki temel özgünlüğü belki de indirgemeciliği doğrudan değil, dolaylı olarak ve yine dışardan olmadan, kısmen içerden yapmaya çalışmasıdır. Nitekim, Watt'ın *Introduction to the Qur'an*'a yazdığı önsözdeki şu sözleri bu bağlamda manidar görünmektedir: "[Bu] asrın son çeyreğinde Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında büyük çapta artan temaslarla birlikte, Hıristiyan bir bilginin Müslüman okuyucuları gereksiz yere gücendirmemesi, kanıtlarını mümkün olduğunca onların da kabul edebileceği bir biçimde sunması mecburiyet haline gelmiş bulunmaktadır. Nezaket ve barışçıl bir bakış açısı, şimdi kesinlikle Kur'an'dan Muhammed'in bilinçli zihninin bir ürünü olarak bahsetmememizi gerektirmektedir...".

Din felsefesi alanındaki derin birikimini yansıtan Reçber'in tebliğinden, komploteorilerini bir tarafa bırakırsak, İslâm hakkında en ılımlı oryantalistlerden birisi olarak tanınan Watt ve benzerlerinin eserlerinde bile -özellikle satır aralarında- İslâm dininin temel prensipleriyle bağdaşmayan görüşlerin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak sempozyumda sunulan tebliğlerden hareketle maddeler halinde şu tespitler yapılabilir:

1. Yazının girişinde de ifade edildiği gibi, İslâm dünyası henüz oryantalist çalışmaları tanıma safhasındadır. Bu nedenle tebliğlerin büyük çoğunluğu, anılan anlayışa uygun şekilde müsteşriklerin çalışmalarını tanıma ve tanıtmaya gayesiyle tasvîr nitelikli olmuştur.

2. Tebliğcilerin çoğunun, ya Batı'da doktora yapmış veya araştırma maksadıyla çeşitli dönemlerde orada bulunan akademisyenlerden seçilmesi, hedeflenen maksimum bilgilenmeyi temin açısından yerinde bir düşüncedir.

3. Yine ikinci maddedeki düşünceye uygun olarak sempozyumda, Türkiye'de eski müsteşirlere oranla daha az tanınan çağdaş oryantalistlere ve onların çalışmalarına yer verilmesi isabetli bir seçim olarak görünmektedir.

4. Tebliğler, mahiyet, konulara yaklaşım, kullanılan metotlar açısından Batı'da tek tip bir oryantalist zihniyetin bulunmadığını göstermektedir.

5. Oryantalistlerin kullandıkları metotlar, kendilerinin bulup geliştirdikleri özgün metotlar değil, daha çok edebiyat ve sosyal bilimcilerin geliştirdikleri metotların, ilgili çalışma alanlarına uygulanmasından ibarettir. Genel olarak oryantalistler, Kitâb-ı Mukaddes tetkiklerinde kullandıkları metotları aynen İslâm tetkiklerinde de kullanmışlardır.

6. Yeni dünya düzeninde akademik veçhesi ağırlıklı olarak vurgulansa da, klasik oryantalizmin sömürgecilik ve misyonerlik faaliyetlerine lojistik destek sağlamak için yapıldığı, bugün, Batılılarca da kabul edilen bir gerçektir.

7. Amaçları her ne olursa olsun, oryantalistlerin İslâmiyât sahasında yaptıkları muazzam çalışmalar ve verdikleri devâsâ eserler görmezden gelinemez. Onların, akademik birikimlerine temel teşkil eden alt yapıları nasıl oluşturdukları, hangi sıkıntıları ve fedâkârlıkları göze alarak çalışmalar yaptıkları, Müslüman araştırmacıların örnek alması gereken yönleridir. Keza ihtiyat elden bırakılmamak şartıyla, oryantalistlerin kullandıkları bazı metotlardan da istifade edilmesi, İslâm araştırmalarına yeni açılımlar sağlayabilir.

Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl fi'l-Usûl)
Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981)
(nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-
Şuûnü'l-İslâmiyye, el-İdâretü'l-Âmme li'l-İftâ' ve'l-Buhûsi'ş-
Şer'iyye, II. Baskı, Küveyt 1414/1994

Ferhat KOCA*

E bû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs'ın (ö. 370/981) ahkâm ayetlerinin tefsiriyle ilgili *Ahkâmü'l-Kur'an* adlı kitabına bir mukaddime olarak yazdığı (bk. *Ahkâmü'l-Kur'an*, İstanbul 1335, I, 6) ve Kur'an naslarının yorumuyla ilgili metodolojik esasları ortaya koyduğu *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl fi'l-Usûl)* adlı eseri, fıkıh usulünde fukahâ/Hanefî metodu ile yazılan kitapların ilk örneği olduğu gibi, günümüze kadar ulaşan ilk Hanefî usul kitabı olma özelliğini de hâlâ muhafaza etmektedir.

Eserin dünya kütüphanelerinde tespit edilebilen yazma nüshaları Mısır'da Dârü'l-Kütübi'l-Mısıriyye, Usûl, nr. 26, 191 ve 229'da ve el-Mektebetü'l-Ezher, nr. 59801'de (Usul, 2214) kayıtlı bulunmakta olup, bu dört nüsha, Uceyl Câsim en-Neşemî'nin titiz ve gayretli çalışmaları sonunda neşre hazırlanmış ve dört cilt halinde yayımlanmıştır. Neşemî'den önce Saîdullah Gâzî, eserin ictihat ve kıyas bölümlerini *el-Fusûl fi'l-Usûl (Ebvâbü'l-İctihâd ve'l-Kıyâs)* (Peşâver 1981) adıyla tahkik etmiş ise de (Saîdullah, "el-Fusûl fi'l-Usûl li'l-Cessâs", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XIII/1, İslamabad 1978, s. 21-29; Marie Bernand, "Hanafî usûl al-fıqh through a manuscript of al-Cassâs", *Journal of the American Oriental Society*, 105/4, Connecticut U.S.A. 1985, s. 623), onun tamamını neşretmeyi Neşemî başarmıştır.

Cessâs'ın, hocası Kerhî'den söz ederken veya onun görüşünü naklederken sık sık kullandığı "Allah ona rahmet eylesin" ibaresinden, bu eserin Kerhî'nin ölüm tarihi olan 340/951 yılından sonra yazıldığı anlaşılmaktadır.

Eserin birinci cildinde, takdimden sonra, Cessâs'ın tercüme-i hâlinin anlatıldığı bir giriş kısmı bulunmaktadır. Bu girişte, Cessâs'ın ismi, künyesi, lakabı, doğum ve ölüm tarihi, doğum yeri hakkındaki bilgiler ve onun bir ilim adamı olarak nitelikleri, ilim tahsili için yaptığı yolculukları, ilmî derecesi, Hanefî mezhebi içindeki yeri, eserleri, *Usûlü'l-Fıkh*'inin nitelikleri, kaynakları ve nüshaları hakkında ayrıntılı bilgiler veril-

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi, ferhatkoca@yahoo.com

mektedir. Bu girişten sonra eserin metin kısmına geçilmektedir. Bu ciltte toplam yirmi bir bâb bulunmaktadır ve bazen bu bâblar kendi içerisinde çeşitli fasıllara ayrılır. Burada umûm lafzının varlığı ile ilgili tartışmalar, tahsîsin çeşitleri, tahlîl ve tahrîm kavramlarının kullanım şekilleri, atıf harfleri, istisnâ, delîlü'l-hitâb, hakikat ve mecaz, muhkem ve müteşâbih kavramları gibi çeşitli lafzî yorum kaideleri incelenmiştir.

İkinci cilde beyân konusuyla başlayan müellif, beyânın çeşitlerini, beyâna ihtiyaç duyan ve duymayan lafızları, kendisiyle beyân yapılan delilleri, söz, yazı, işaret ve akitleri, beyânın tehirini, beyân edilmedikçe uygulamaya imkan olmayan mücmel kavramını anlatarak beyân konusunu ayrıntılı bir biçimde incelemiştir (II, 6-76). Daha sonra emir kavramına geçen müellif, burada emrin tanımını ve vakitle sınırlı olmayan emirlerin derhal yerine getirilmesinin gerekli olup (fevrî) olmadıklarını (mühletli) incelemiştir. Mutlak emrin, tekrar ifade edip etmeyeceğini de ayrıntısıyla tartışan Cessâs, ayrıca emrin sahih olmasının şartları ile onun güç yetirilebilir nitelikte olması gerektiğini belirterek, bir şeyi emretmenin, o şeyin zıddının mekruh olmasını gerektireceğini anlatmıştır (II, 79-168). Emir konusunun bir devamı olarak, nehiyle ilgili tartışmalara da yer veren müellif (II, 171-193), daha sonra nâsîh ve mensûh konusuna geçerek, bu meseleyi bütün boyutlarıyla tartışmıştır (II, 197-368).

Üçüncü ciltte, bizden önceki ümmetlerin şeriatlerinin (şer'ü men kablenâ) bağlayıcılığı meselesinden (III, 19-27) sonra, haber ve haber-i âhâd konusuna giren müellif, bu cildin büyük bir kısmını, haber konusuyla ilgili tartışmalara ayırmıştır (III, 31-254). Cessâs, burada haberlerin çeşitleri, dereceleri, hükümleri, tek kişinin haberinin (haber-i vâhit) hukukî değeri ve böyle bir haberin kabulüyle ilgili mezheplerin ileri sürdüğü şartları, mürsel haberleri, haberlerin birbiriyle çatışmasını, sahabenin söz ve uygulamalarının bağlayıcılığını ve Hz. Peygamber'in fiil ve davranışlarının (ef'âlü'n-nebî) teşrîf değerini ayrıntısıyla incelemiştir. İslam hukukunun ikinci aslî kaynağı olan sünnetle ilgili bu tartışmalardan sonra, üçüncü aslî delil olan icmaya başlayan müellif, burada icmanın tanımı, hukukî değeri, çeşitleri, icmaya ehil olan kimseler, Medine ehlinin icması gibi çeşitli konuları tartışmıştır (III, 255-366). Düşünme ve araştırmanın (içtihat) gerekliliği, taklidin zemmedilmesi (III, 369-382) ve bir hükmü ortadan kaldıran (nefyeden) şey hakkında delil getirmenin gerekli olup olmadığı konusu (III, 385-395), bu cildin son tartışma alanlarını teşkil etmektedir.

Eserin dördüncü cildi ise, kıyas ve içtihat tartışmalarına ayrılmıştır. İlk önce kıyas, delil, illet, içtihat gibi kavramların tanımını yapan müellif (IV, 7-13), daha sonra dünyada meydana gelen hadiseleri anlamının araçları olarak içtihat ve kıyas kavramlarını ele almaktadır (IV, 21-95). Kıyasın çeşitleri ve kendisinde kıyas yapılması mümkün olmayan konuları inceleyen Cessâs (IV, 99-124), daha sonra da üzerine kıyas yapılabilen aslî deliller olarak Kitap, sünnet, icma ve kıyas yoluyla sabit olan nasları değerlendirir (IV, 127-134). Kıyasla ilgili bu genel girişten sonra şer'î illetler konusuna giren Cessâs, bu illetlerin vasıflarını, illetin bulunma yollarını, illetin sıhhatinin şartlarını, illet ile hüküm ve fer' arasındaki ilişkileri ve illetlerin çatışmasını ayrıntılarıyla anlatır (IV, 138-214). Kıyastan sonra, Hanefî usulünde en önemli delillerden biri olan istihsân ve bu çerçevede illetin tahsîsi konusunu işleyen müellif (IV, 224-270), son olarak içtihat ve taklitle ilgili tartışmalara yer verir (IV, 274-384).

Cessâs, bu eserinde konuları incelerken önce meseleyi ortaya koyar, daha sonra bu konuda kendisinin tercih ettiği bir husus var ise onu söyler, yok ise mezhebin genel görüşlerini belirtir. Konuyla ilgili genel çerçeveyi bu şekilde belirledikten sonra, söz konusu meseleyle ilgili fer'î hükümleri anlatır. Bu arada, kendi tercihinin

mezhebin hakim görüşlerine aykırı düşmesi halinde, mezhebin ileri gelen imamlarından kendi görüşünü destekleyici bazı içtihat örnekleri veya deliller getirmeye çalışır. Mezhep içerisinde belirli bir konuda ittifaka veya genel bir prensibe ulaşıldıktan sonra da bunları diğer mezheplere karşı savunmaya geçer. Gerek bizzat onların yaptıkları itirazlara, gerekse bazı takdirî itiraz ve sorulara yer vererek onları cevaplandırmaya veya çürütmeye çalışır.

Cessâs'ın Usulü, hem ihtiva ettiği klasik fıkıh usulü konularının zenginliği, hem de onların gelişmiş bir sistematik içerisinde işlenmiş olması sebebiyle, -Hanefî mezhebiyle sınırlı dahi olsa- sahasında ilk eser olamayacağına, içerik ve sistematik bakımından dayandığı veya örnek aldığı başka kitapların bulunması gerektiğine dair in-sanda bir şüphe doğmaktadır. Ancak, eserin yazılması sırasında kullanılan kaynaklar araştırıldığı zaman, onlar içinde kendisine örnek teşkil edebilecek içerik ve sistematige sahip bir fıkıh usulüne rastlamak mümkün değildir. Çünkü Cessâs'ın bu eserini yazarken yararlandığı kaynaklar Hanefî imamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-İstihsân* (III, 67, 173) adlı usul risalesi ile *el-Câmiu'l-Kebîr* (I, 236), *el-Câmiu's-Sagîr* (I, 156), *es-Siyerü'l-Kebîr* (I, 292, 293) adlı fıkıh kitapları, İsa b. Ebân'ın *el-Hucecû'l-Kebîr* (I, 158) ve *er-Red alâ Bişr el-Merîsî* (I, 103) adlı reddiyesi, Ebû Ubeyd'in *Garîbü'l-Hadîs*'i (I, 85), Ebû Cafer et-Tahâvî'nin *Muhtasar*'ı (I, 69) ve kendisinin *Şerhu Muhtasar't-Tahâvî*'sidir (I, 192, 199) ve bunlar arasında tam bir usul-i fıkıh kitabı bulunmamaktadır. Ayrıca onun bu eseri, tarih bakımından kelamcı metoduyla yazılan Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ve İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) usul kitaplarından da önce olduğu için, bu tür eserlerden yararlanma ihtimali de söz konusu değildir. Bütün bu tarihi verilerden sonra, Cessâs'ın söz konusu eserinde usul kavramlarının iyice netleşmiş ve teknik birer kavram halini almış olmasından, konuların işlenmesi, alt başlık ve ayırımlarının yapılması sırasında takip edilen sistematığın oturmasından ve bütün unsurlarıyla bir "mezhep usulü"nü teşekkül etmiş olmasından hareketle, Hanefî mezhebi mensuplarının bu eserden önce konuyla ilgili "örnek" bazı çalışmalar yapmış olmaları gerektiğine dair şüphe ve tereddütlerimiz giderilememiş olmakla beraber, bu konuda yeni tarihi bulgulara ulaşıncaya kadar, Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünün hem içerik, hem de sistematik bakımdan orijinal bir eser olduğunu kabule devam edeceğiz.

Öte yandan, Cessâs eserinde en çok hocası Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin (ö. 340/951) görüşlerine yer vermiştir. Eserde kaynak olarak Kerhî'ye ait bir kitabın ismi geçmemekle beraber, ona o kadar çok atıfta bulunulmuştur ki, bu atıflardan hareketle Kerhî'nin usul görüşleri hakkında müstakil bir eser inşa etmek mümkündür. Bunun dışında müellif, Hanefî imamları içerisinde başta Ebû Hanîfe olmak üzere, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve İsa b. Ebân'dan da çeşitli nakillerde bulunmuştur.

Cessâs'ın diğer mezhep imamları içerisinde en çok İmam Şâfiî'nin görüşlerini dikkate aldığı ve böylece Hanefî ve Şâfiî usulü arasında bir mukayese yapmaya çalıştığı söylenebilir (örnek olarak bk. I, 306, 399, 401; II, 14, 18, 337, 339; III, 198, 380).

Cessâs'ın bu kitabı, Debûsî'nin *Takvîmü'l-Edille*, Pezdevî'nin *Kenzü'l-Vüsûl* ve Serahsî'nin *Usûl*'üne içerik ve sistematik bakımından etki etmiş ve böylece bütünüyle İslam hukuk felsefe ve metodolojisinin teşekkül ve gelişmesinde büyük bir rol oynamıştır. Bu sebeple söz konusu eser, İslam dünyasında usul düşüncesinin teşekkül süreci ile başta müellif Cessâs ve hocası Ebu'l-Hasan el-Kerhî olmak üzere, çeşitli bilginlerin bu süreçte oynadıkları rollerin tespitinde en önemli tarihi kaynaklardan

birini teşkil etmektedir. Dolayısıyla, fıkıh usulünün ilk ve orijinal mahsullerinden biri olan Cessâs'ın *el-Fusûl*'ü, fıkıh ve fıkıh usulü çalışmaları için kendisinden müstağni kalınamayacak temel bir kaynaktır.

Nâşir Uceyl Câsim en-Neşemî, İslâm hukuk tarihi bakımından çok büyük bir değere sahip olan bu eseri, ciddi ve titiz bir çalışma sonucu ilim alemine kazandırmıştır. Eserin nüshalarını dikkatli bir şekilde karşılaştırarak, açık ve anlaşılır bir metin ortaya koyan nâşir, eserin ilk konusunu teşkil eden ve fakat mevcut nüshalarda eksik bulunan umûm (âm) bâbını, Debûsî'nin *Takvîmü'l-Edille*, Pezdevî'nin *Kenzü'l-Vüsûl* ve Serahsî'nin *Usûl*'ü gibi temel Hanefî usullerinde bulunup da Cessâs'a nispet edilen görüşleri biraraya getirerek, yeniden inşa etmeye çalışmıştır (I, 31-37). Ayrıca nâşir, metinde zikredilen bütün hadisleri tahriç etmiş, eserde görüşlerine atıfta bulunulan ilim adamları hakkında dipnotlarda kısa bilgiler vermiş, incelenen usul konularının diğer fıkıh usulü kitaplarındaki yerlerine işaretlerde bulunmuştur. Kitabın sonuna ise, metinde geçen Kur'ân ayetleri, hadis-i şerifler, selevin sözleri, özel isimler, belde ve ülkeler, fırkalar, millet ve kabileler, şiirler ve kitaplarla ilgili çeşitli indeksler ve bazı ekler, doğru ve yanlış cetveli ile bibliyografya konularak (IV, 403-512), eser kullanışlı bir hale getirilmiştir.

ROMA KANUNU İLE İSLAM KANUNU ARASINDAKİ MÜNÂSEBETLER

Yazan: Muhammed HAMİDULLAH

Çeviren: Nafiz DANIŞMAN

SUNUŞ

İslam hukukunun kaynağı ve özgünlüğü konusu, bilindiği üzere, öteden beri bazı oryantalistler tarafından kuşkuyla karşılanmaktadır. Bu hukuk anlayış ve sisteminin, kendinden önceki köklü hukuk mirasından ve fethedilen bölgelerdeki yerel uygulamalardan hareketle oluştuğunu iddia edenler, en başat kaynak olarak da Roma hukukunu göstermektedirler.

Sözgelimi Ignaz Goldziher (ö.1921), normatif hükümlerinin azlığı sebebiyle Kur'ân'ın, fetihler sonucu gelişen ve çeşitlenen hukukî sorunları çözümede yetersiz kaldığını, bu açığı kapatmak için eski toplumların uygulamalarının Müslümanlar tarafından "hadis" adıyla İslamîleştirildiğini söylemektedir (*el-Akîde ve's-Şerîa fi'l-İslam*, çev. M. Y. Musa ve dğr, Kahire ty., s. 51,57). İslam hukukunun Müslüman olmayan halklardan devşirilmiş birçok unsuru içerdiğini söyleyen Joseph Schacht (ö. 1969), bir adım daha atarak, daha sonra *fıkîhî* olarak devam edecek olan Arabistan'ın kendi mahallî/örfî hukukunun Suriye sınırı dolayısıyla Bizans tesirinde kaldığını; Roma hukukunun birçok ilke, kurum ve kavramının fakihler tarafından içselleştirildiğini öne sürmektedir (*An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1971; s. 2,8-9,13,19-21). Hukuk ilmi, uluslararası ilişkiler ve Roma medenî hukukuna dair çalışmaları bulunan Sheldon Amos ise daha vurgulu bir üslupla şunları söylemektedir: "İhtimal, daha doğrusu zaruret, İslam hukukunun genel ilkelerinin ve alışlagelen kaidelerinin Arap örf ve âdetinden ziyade, Doğu Roma İmparatorluğu'nun hukukundan başka bir şey olmamasını gerektiriyor...Roma hukuku mekteplerinin, kitaplarının, okullarda okumaya başladıkları andan itibaren Roma hukuku ile meşbu olan hâkim ve memurların bulunduğu bir memleketinde (Müslümanların memleketinde) bütün bu, ihtimamla hazırlanmış fikirler ve kaideler sisteminin, Roma hukukunun son safhalarının esas ilkelerine hayret verici bir çeşitlilik ve benzerlikle birdenbire meydana geldiği düşünülecek olursa şu neticeye varmamak mümkün değildir: Bu sistem (Müslüman hukuk sistemi) Doğu Roma İmparatorluğu hukukunun, Arap hakimiyetinin siyasî şartlarına intibak ettirilmiş Roma hukukundan başka bir şey değildi." (*The History and Principles of Civil Law of Rome*, s.406-415'den

naklen Hamidullah, "İslam Fıkıhı ve Roma Hukuku", çev. K. Kuşçu, İslam Hukuku Etütleri, İstanbul 1984 içinde, s. 222)

Merhum âlim Hamidullah'ın vukufu belirttiği üzere, hukuk sistemlerinin de diğ-er beşerî kanun ve kurumlar gibi hem kendisinden önce gelenlerin hem de çağdaşla-rının etkisinde kalabildikleri doğal bir hadisedir. "Eğer İslam hukuku da Roma huku-kunun yahut kendinden evvel gelmiş başka bir hukuk sisteminin şu veya bu şekilde ve herhangi bir derecede tesiri altında kalmış ise bunda şaşılacak bir şey yoktur. Fakat böyle bir tesirin varlığı ve şumûlü uzun ve dikkatli araştırmalar sonunda söylenebilir; o halde bile netice bir ihtimalden başka bir şey olamaz. Zira bir hukuk sistemi, ancak binlerce âmilin tesiri altında, asırlar boyunca inkişaf eder ve buna yardım eden ve mühim bir kısmının ilmî iffetlerinde şüphe olmayan hukukçuların, yabancı kaynaklar-dan kopya edildiğine dair hiçbir vesika bırakmamış olduklarını gördüğümüz zaman, müşkilât artar." ("İslam Fıkıhı ve Roma Hukuku", s. 221)

Bir konferans çözümü olan aşağıdaki metin, işte bu etkilenme meselesini ele almakta, hem kaynak hem de vizyon itibarıyla iki hukuk sistemini ana hatlarıyla karşı-laştırmaktadır. İlk defa A.Ü.İ.F. Dergisi'nde (III-IV, 1955, s. 75-78) yayımlanmış olan metni, kısa süre önce dâr-ı bekâya uğurladığımız büyük âlim Muhammed Hamidullah Hocamızın hatırasını bir kere daha yâd etmek için dikkatlerinize sunuyoruz. Ğarîk-ı rahmet olması niyazımızla...

Ahmet Yaman

* * *

Bilgi arayan hakkı arayandır. Bunun için hakkı arayıp peşinde gitmemiz lâzım-dır. Zira hak üste çıkar ve üstüne çıkılmaz. Eğer İslâm kanunu Roma kanunundan alınmışsa, bu hal onu kıymetten düşürmez. Böyle olmaması da ona yeni bir kıymet katmaz. O, ne ise odur.

Bu mesele çok dallıdır. Onu bir konferansa sığdırmak mümkün değildir. Dolayı-sıyla onun ancak bazı taraflarına temas edeceğim. Zira toptan alınamayan şey, toptan bırakılmaz.

Romalılar, insanların muhtelif ahvâl ile ilgili pratik hükümlerine birden "jus" demişler. Lügatte jus, hak demektir. Fransızlar, Almanlar ve İtalyanlar da bu ilme aynı ismi ıtlak etmişler; ve onu, droit, recht, diritto kelimeleriyle tercüme etmişler. Müslü-man Araplara gelince, onlar aynı mefhumu "fıkıh" kelimesiyle ifade etmişler. Bu keli-me, "marifet" mânâsına gelir. Bugün Türkçe, Arapça ve Farsça kullanılan "hukuk" tabiri, yeni olup, Fransızca'dan tercüme edilmiştir. Fakat eski, Arap ve gayri Arap Müslümanlar onu, bu mânâda kullanmamışlardı.

Roma kanunu müellifleri, meseleleri, kitaplarında üç kısma ayırırlar: Şahıslar, eşya, kazâyâ (actions); fakat İslâm fakihleri kitaplarını ibâdât, muâmelât ve ukûbât esaslarına göre vaz'ederler. Hiçbir fakih, hangi mezhepten olursa olsun, tarihimizin en eski asırlarında dahi Roma kitapları çeşnisinde bir kitap yazmamıştır. Müslümanlar, ruh ile teni birbirlerinden ayırmadılar. Fakat hiçbirisini de ihmal etmediler. Onlar insa-nın aynı zamanda, ten ve ruhtan teşekkül ettiğini düşündüler. Bir kimse bu iki şeyden yalnız birisiyle uğraşırsa, kendi yaratılışının icaplarını itmam etmemiş olur. O takdirde, o kimsenin ya melâikeden olması lâzım gelir (ki insandan gayri melâike vardır) veya şeytan olması lâzım gelir (ki Allah, şeytan diye başka mahluklar yaratmıştır). Dolayısıyla insanın ahenkli bir inkişafa mazhar olması için, kendinin hem ruhu hem

teni ile meşgul olması lâzımdır. Bu yüzdendir ki fakihler, kendi kitaplarında, muâmelât gibi ibâdâtı da zikredip her ikisiyle ilgili olan emir ve kararları hükümete tevdi ettiler. Halbuki Romalılarda buna benzer bir şey yoktur. Onların "jus" kitapları (ibâdetler ile ilgili) ruhanî işlerden hiç bahsetmez.

İslâm kanununun temeli, Allah'ın meşî'etidir. Roma kanununun temeli, insanın meşî'etidir. Netice itibariyle İslâm kanunu "La ilahe illa'Llâh, Muhammedün Resulu'Llah" kelimesiyle telhis edilebilir. Bunun mânâsı şudur ki: Kanun yapan, idrâkin ötesindeki Allah'tır. O, emrini Resulü'ne nazil kıldı ki bütün insanlara bildirsin. İslâm kanununun kaynakları, Allah'ın kelâmı, Resulü'nün sünneti, icmâ ve kıyastır. Romalılar ise, kendi hükümlerini ya hükümet reisinin emirlerine, veya örf ve âdete bina ederler.

Fakihler, ruhanî ve cismanî meseleleri birbirlerinden ayrı tutmadıkları içindir ki, ibâdât ve muâmelâtta başka anayasa meselelerini ve milletler arası hükümlerini de kendi kitaplarında zikrettiler. Roma kanunu kitaplarında ise böyle bir şey yoktur. Orada bu bahisler tamamıyla ihmal edilmiştir. Fakihlerin nazarında devletler hukuku da, kanunun sâir kısımları gibi, insanların haklarıyla ilgili bulunmaktadır. Şunu söylemeye hacet yoktur ki, (Müslüman) muvahhidlerle putlara ve sanemlere tapan (Romalı) müşrikların ibadetleri birbirlerinden farklıdır.

İki kanun, iki tarafın kitaplarında müşterek olan meselelerdeki iştirak nisbetine göre de ayrılırlar. Evvelâ ukûbât meselesini ele alalım. Fakihler cürümleri iki kısma ayırmışlardır: 1- Hudûd, 2- Mezâlim veya siyaset (yani cürümler). Hudûd, açık deliller (beyyine) ile sabit olan bir takım cürümler olup -çokluk veya azlığa tahammülü olmayan- muayyen ukûbetlerle cezalandırılır. Mezâlimde ise ukûbât, kadînin kanaatine terk edilmiştir. Kendisine, bunları affetmek salâhiyeti dahi tanınmış bulunmaktadır. Hudûd, insan öldürmeyle; hırsızlık, zina ve iftira (kazf) ile; müskirât kullanmak ve dinden çıkmak ile ilgili bulunmaktadır. Zina, iftira ve içki, Romalılar nezdinde yasak edilmemiştir. Gerçi Romalılarda dahi, dinden çıkmanın ukûbeti ölüm idi. Şayet Müslümanlar bunu Romalılardan aldılarsa bence herhangi bir itiraza mahal yoktur. Ama insan öldürme ve hırsızlık, sair milletler indinde dahi, en eski zamanlardan beri yasak edilmişlerdir. Ancak bunların, Müslümanlar ve Romalılar nezdindeki cezaları birbirlerinden çok farklıdır. Romalılarda el kesme yoktur. Öldürme işinde niyet ve taammüd İslâmlarca esaslı bir mesele teşkil eder. Romalılar nezdinde, benim bildiğime göre, öyle bir şey yoktur. Diyet meselesi de bu kabildendir, miras ise Müslümanlarda, maktulün, varislerine ait bir haktır. Romalılarda ise devletin veya ma'şerin bir hakkıdır. Bundan başka İslâmlar arasında, Asrı-Saadet'ten beri tanınmış olan "Maâkıl" Romalılar tarafından bilinmiyordu. (Maâkıl bir nevi içtimaî teminat müessesesidir = assurances sociales) Kabile efradı, aynı sanat veya meslek üyeleri, kendi aralarında, kara günler için para toplarlardı. Her ferd, her sene buraya bir miktar para yatırır; günün birinde bunlardan birine tazminat ödemek terettüp etse, bu tazminatı kendisi ödemeyip, yerine cemaat öder. Yani bu tazminatı, ferdin kabilesi veya mensub olduğu sanat yahut meslek erbabı öderler. Böylece her iki kanunun, öldürme suçu hususunda dahi birbirlerine benzemediklerini görüyoruz. Hudûd ve mezâlim nazariyesi, Romalılarda bulunmadığı gibi, İslâmî ukûbât anlamı da onlarda yoktur.

Muâmelâtta dahi iki kanun arasında benzerlik yoktur. Ezcümle nikâh ve talâkta, İslâm tek bir nikâh çeşidi bilir ki o da iki zevç arasındaki akittir. Romalılardaki nikâh çeşitlerine İslâm, zina nazarıyla bakar. Bundan başka Müslümanlar, nikâhı dört zevceyle tahdid etmişlerdir. Romalılar arasında buna benzer bir şey yoktur, iki kanundaki talâk (boşama) müessesesi de ayrıdır.

Müslümanların veraset kanunu ile tereke miktarı dahi Romalılardankinden başkadır. Muhâkemât usulü ve kazâ âdâbı bakımından da iki taraf arasında farklar vardır. Ezcümle Müslümanlarda, iki şahide ihtiyaç ve şahitleri tezkiye teâmülü, Romalılarda yoktur. Romalıların duruşma esnasında kullanmak zorunda buldukları şekli ibare ve sözler (Formulaire) muayyen hareketler, İslâm kazasında mevcut değildir.

Her iki nizam, mâli muâmelelerde dahi farklıdır. Meselâ faiz Romalılarda yasak olmadığı gibi, iki taraf arasındaki ticaret esaslarında dahi farklar görülür. Fakihlere göre satış, iki âkidin rızasına bağlıdır (consensuel); Romalılarda ise âkid, malın kendisi ile alâkadardır ve (reci) dir.

Şüphesiz ki Müslüman Arapların kanunları, İslâmlık'tan önceki örf ve âdetlerine dayanır. Peygamber aleyhisselâm bunlardan bazısını ibkâ etmiş, bazısını değiştirmiştir. Bu mahallî kanunlar meyanında, Sebe ve Ma'in kanunlarını zikredebiliriz ki bu medeniyetler, Roma şehri kurulmadan önce mevcut idiler. İzleri, Peygamberimizin asrına kadar Hımyer adı altında devam etmişti. Peygamberimizin ceddi Abdulmuttalip, bir siyasî murahhas heyetinin başında, son Hımyer kralı Seyf bin Ziyazen'in yanına gidip, Habeşleri Yemen'den çıkarmış olduğu için tebrik etti. Bu vaka, Mekke ile Yemen'in arasındaki münasebetlerin yakınlığına delâlet eder.

Müslüman orduları, Bizans idaresindeki toprakları fethederken Sasanîlerin ve daha başka milletlerin de topraklarını fethediyorlardı. Dolayısıyla bu milletlerin kanunlarından müteessir olmayıp, yalnız Roma kanunlarından müteessir olmalarına sebep yoktur. Zikre şayandır ki, Peygamberimizin vefatı üzerinden on beş yıl geçmişti ki, İslâm orduları, bir yandan Avrupa, öbür yandan Çin topraklarına geçmiş, bir yandan Ermîniyye, öbür yandan Hint arazisine ayak basmışlardı. Taberî, hicretin 27. yılı vakalarından bahsederken, Hz. Osman'ın gönderdiği orduların Endelüs'ü fethettiklerini ve orada, imdatların kesilmiş olmasına rağmen Tarık ile Musa bin Nasir'in (Nusayr'ın A. Y.) komutası altındaki İslâm orduları gelinceye kadar, takriben yetmiş sene beklemişlerdi. Müslüman ordularının Maveraünnehr'e, hicretin 26. yılında girmiş olduklarını Çin tarihleri dahi zikretmektedir.

Müslümanların (Hint ve Pakistan) topraklarından Gucarat ile Sind topraklarına Hz. Ömer zamanında girmiş oldukları malumdur. Bu kadar geniş bir alanın içinde nice ileri medeniyetler ve kanun sistemleri vardı. Müslümanların aynı zamanda fethettikleri medeniyet alanlarında, Bizans'tan başka, Hint, Çin, İran ve (Endelüs'te) Got medeniyetleri vardı. Fetihden önce Bizans'ın idaresinde bulunmuş olan arazide İslâmlığı kabul edenlerin sayıca daha çok veya daha önemli oldukları söylenmez.

Yine zikre şayandır ki Müslümanlar, Irak'ı fethettikleri zaman, oranın ziraî mahsulleriyle ilgili kanunlarını değiştirmediler. Mes'ûdî'ye göre Hz. Ömer, buranın kanunlarını oldukları gibi ibkâ etmeyi emretmiş; buna karşılık Suriye ve Mısır kanunlarına aynı suretle muamele etmemiş ve buranın vergi kanunları zâlimâne oldukları için, tebdilini emretmişti.

İslâm kanununun doğuş ve tedvini sırasında Sünnî ve Şîî fakihler, ya Hicaz veya Irak'ta otururlardı. Menşe itibarıyla Suriyeli değillerdi. Yegâne Suriyeli fakih olan İmam Evzâî dahi Zehebî'nin "Tezkiretü'l-Huffâz" kitabına göre, aslen Hintli (yani şimdiki Pakistan ülkesinden) olup, Roma kanununun tesirinden uzak olan bir yerden gelmişti. İmam Mâlik Medineli idi. Ebu Hanîfe, Şâfiî, İbn Hanbel, Zeyd bin Ali ve Cafer Sadık gibi imamların hepsi ya Hicaz veya Irak'tan idiler. İmam Şâfiî, Mısır'a ancak hayatının sonlarında gitmişti. Gerçi Beyrut ve İskenderiye'de Roma kanunu mektepleri vardı; fakat bunlar, İslâm'ın zuhurundan bir asır önce, bilindiği gibi, kapanmışlardı.

Fetihler akabinde Müslümanlar, kanun ve kaza hususlarında her tâifeye tam bir hürriyet verdiler. Hıristiyanlar, hıristiyan hâkimlerinin kendi kanunlarını tatbik ettikleri mahkemelere baş vururlardı. Yahudiler, Mecusîler, başka milletler ve Müslümanlar aynı durumda idiler. Dolayısıyla hiçbirinin kanunu, İslâm kanunu üzerinde müessir olacak durumda değildi. Şunu da zikretmek lâzımdır ki, Müslümanlar, ilk (hicrî) yüzyıl-da toprakla alâkadar olmayıp, idarî ve askerî işlerle iktifa ettiler. Dolayısıyla ziraatle ilgili mahallî kanunlardan müteessir olmadılar.

Müslümanlar, istifade ettikleri kaynakları zikretmeyi unutmadıkları gibi, kendi dinlerine ait olan hususlarda bile yabancı kaynaklardan istifadeyi ihmal etmediler. Bu meyanda ilahiyatla ilgili en eski kitaplara "etholojya yani, teoloji=theologie" ismini vermişlerdi. El'an bu ismi taşıyan yazmalar vardır. Bir müddet sonra "riyazî" isimlerini verdiler. Aynı şeye sonunda "ilahiyat" ismi itlak edildi. Nitekim matematik kitaplarına ilk önce "Mathimatika" daha sonra "Ta'lim" ve en sonra "Riyazî" isimlerini verdiler. Aynı şey mahfuz bulunan eski metafizik "Metafizika" ile felsefe ve coğrafya kitapları hakkında da söylenebilir. Bütün bu misaller, bize Yunanlılardan istifade edilmiş olduğunu gösterir. Halbuki en eski devirlerde yazılmış olan fıkıh kitaplarında bu gibi tesirlere rastlanmıyor. Elimize varan en eski fıkıh kitapları, 120 H. yılında vefat eden İmam Zeyd bin Ali'nin "el-Mecmû fi'l-Fıkh" kitabı olup bunda herhangi bir Lâtince veyahut Yunanca kelimeye rastlanmaz. Gerçi fıkıh kitaplarında divan, haraç, cizye, süftece (yani cheque) ve "deh yâzde, deh duvazde" gibi Farsça mustalah tabirlere rastlanır. Fakat ben şahsen, Suriye ve Mısır'da bile yazılmış olan fıkıh kitaplarında Lâtince veyahut Yunanca kelimelere hiç rastlamadım.