



Thomas Bauer. *Neden İslâm'ın Orta Çağ'ı Yoktu? Antik Çağ'ın Mirası ve Doğu*. Terc. Hülya Yavuz Akçay. İstanbul: Runik Kitap, 2021. 162 s. ISBN: 978-625-7757-56-0

ENES ENSAR ERBAY

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi
ensarerbay@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-4518-2392>

İslam'ın Orta Çağ'ı olamayacağına dair bir soruşturma niteliği taşıyan çalışma; önsöz, beş ana bölüm, kaynakça ve dizinden oluşmaktadır. "İslam'ın Orta Çağı: Altı Karşıt Neden" başlıklı ilk bölümde yazar, altı maddede *Orta Çağ* tabirinin İslami dönemler için kullanılmayacağı üzerinde durmaktadır. Bölüme, şu iki cümlenin eşit derecede doğru olduğunu açıklayarak giriş yapmaktadır:

"Şarلمان, **Tang döneminin** önemli bir Avrupalı hükümdarıydı.

Harun Reşid, **Orta Çağ'ın** önemli Yakın Doğulu hükümdarlarından biriydi" (s.11).

Koyu ifadelerle dikkat çekilen tarihsel süreçler yazar tarafından bir *dönemlendirme* sorununun tespiti için gündeme getirilmektedir. Bilindiği üzere Tang dönemi, Çin'in tarihine münhasır bir süreci ifade eder. Orta Çağ da aynı şekilde Avrupa'nın siyasi, sosyal ve daha bilumum koşullarını betimler. Bu açıdan yazarın da işaret ettiği üzere mezkur tabirin İslami (veya İslamite) dönemlendirme için kullanılması uygun değildir (s.12). Esasen çağlara ayırmanın veya yukarıda geçtiği üzere tarihi dönemlendirmenin, sınırlı ve bir bölgeye has bir alanda gerçekleşen herhangi bir vakıa ile açıklanarak tüm bölgelere teşmil edilmesi, izah edilebilecek bir tutum olmaktan uzaktır. Batı Roma İmparatorluğu'nun MS. 476 yılında çökmesinin, mevcut dünyayı tümüyle kapsayacak bir çağın başlangıcı olarak değerlendirilemeyeceği açıktır (s.12). Bu eksiklerine rağmen yürürlükte olan dönemlendirme anlayışını desteklemeye hizmet eden tasnifler, yetersiz örnekler sunarak vakıanın yanlış tanımlanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda yazarın "Şam'da

Orta Çağ ne zaman başlıyor?” sorusu, söz konusu çağla ilgili tasnif ve tanımlamadaki çelişkileri ortaya çıkarmaktadır (s.12).

Bauer, “Yanlış Çıkarımlar” başlığı altında İslami Orta Çağ’ın başlı başına dindar kabul edildiği yönünde bir algının var olduğu üzerinde durur. Mezkur algının hatalı olduğunu belirtmek amacıyla o, ilgili dönemde “İslami toplumların” dünyevi bir yaşam biçimlerinin olduğunu iddia eder. Bu iddiasını ispatlamak için Arap ve Fars şairlerin şarap şiirlerini, müstehcen dörtlükleri ve bunların bazı ulema nezdinde dahi beğenilmesini argüman olarak öne sürer. Ayrıca Fars ressamların aşk destanlarını resmettiklerini, cam sanatçıların şarap bardakları tasarladıklarını, hekimlerin ve doğa bilimcilerin ise “dini dogmaların tesiri altında kalmadan” çalıştıklarını ekler (ss.16-17). Bu yargı ve kabullerin tahlil edilmesi, bazı sorulara yanıt verilerek sağlamlasının yapılması gerekmektedir: Burada yazara yöneltebilecek ilk soru, ‘dünyevi’ ve ‘dindar’ ifadelerinden kastedilenin ne olduğudur. Dindardan kasıt zühd hayatı yaşayan kimseler ise, bunun sufiler nezdinde bir karşılığı bulunmaktadır. Sorunun cevaplanması gereken diğer kısmı, dünyevi yaşamdan kastın dini hayattan tam anlamıyla uzaklaşmak mı yoksa zühd hayatı yaşamamak mı olduğudur? İlk seçeneğin tercih veya kabul edilecek bir tarafı bulunmamaktadır. İkincisinin ise üzerinde ittifak edilecek bir düzeye gelmesi için geniş bir araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Yazarın dünyevi yaşam örnekleri olarak sunduğu aşk şiirleri, şiirlerdeki müstehcen ifadeler, şarap gibi temalar, toplumların dindar olmadığını gösteren unsurlar mıdır? Sanatın kendisine has yapısının yine sanatın kural ve kabulleri içerisinde icra ediliyor olması, icra edicilerin veya bu icrayı beğenenlerin, dinî kimliklerinden soyutlandığı anlamına mı gelmektedir? ‘Abbāsiler döneminden örnek verilecek olursa; Ebū ‘Alī el-Muḥassin b. ‘Alī b. Muḥammed el-Ḳādī et-Tenūhī (ö.384/994) gibi alimlerin eserlerinde yer alan yukarıdaki temaya uygun unsurlar, onların dünyevi (veya seküler) bir aura içerisinde yaşadıklarını mı göstermektedir? Buna ek olarak ulema nezdinde sanatın (özellikle şiirin) beğenilen ve hatta kullanılan; yer yer icra edilen türlerinin olması, bunların da ‘dünyevi’ temalar içermesi onların oluşturdukları diğer metinler açısından ne ifade etmektedir? Bir yerde İslami birikimin esasları üzerine telif faaliyeti yürüten, diğer yanda tabiat, kadın ve benzeri temalarda şiirler kaleme alan ulemanın bu yazın uğraşı, dünyevilik/sekülerlik kavramıyla açıklanabilir mi?

Bauer’in Orta Çağda Müslüman toplumun aslında nasıl yaşadığını göstermek üzere edebiyattan örnekler sunmasına karşılık olarak İslam coğrafyasında, özellikle İran ve Anadolu’da yazılmış destan, hikaye ve halk şiirle-

rine işaret edilebilir. Bu destanlardaki kahramanların çoğunlukla dini gele-
nekte öne çıkmış kimseler (Hz. 'Alî, Hz. Hamza, Hz. Huseyn, es-Selmân el-
Fârisî, Ebû Muslim el-Horasânî) olması, yazarın dünyevilik/sekülerlik iddi-
asını sorgulatacak türdendir. Esasen bir taraftan şaraba, dünyevi zevk ve
sefahate dair kaleme alınan edebi türlerin varlığı, diğer taraftan -belki de
aynı müellifler tarafından- dinî ağırlıklı edebi eserlerin yazılmış olması,
sekülerlik veya dindarlık kavramları etrafında değerlendirilmemelidir.
Edebi eserlerin kendilerine has özellikleri, üretildikleri bağlamlar göz
önünde bulundurularak ve detaylara dair mümkün olduğunca çok bilgi
edinilerek yorumlanmalıdır.

Kitabın yazarının yukarıda işaret ettiğimiz iddiası, konu edinilen İslami
dönem için dinî olan ile dünyevi olanın birbirinden tefrik edilip edilemeye-
ceği açısından da sorgulanmalıdır. Buna göre mesela hekimler ve doğa bi-
limcilerin araştırmalarının yürütülmesine imkan sağlayan amil, 'dinî dog-
maların tesiri altında kalmamış' olmaları mıdır (Kırş. s.17)? İslam'ın öğret-
lerinin (yazara göre dogma) zaten mezkur araştırmalara olanak sağlayıcı
bir tarafı bulunmamakta mıdır? Bunun yanında Batı'nın aksine İslam'da
cinselliğin bir tabu olarak görülmediği açıktır. Peki bu durum, dünyevi/
seküler bir kabulün varlığı anlamına mı gelmektedir? Yazarın iddiasının
zıddına, cinselliği tabu olmaktan çıkararak seküler bir anlayış değil, dinî me-
tinlerin, özellikle hadislerin varlığı, esasen Hz. Peygamber'in tecrübe-
si/sünnetidir. Dünyaya dair her türlü nimeti ve zevki terk edeceklerini,
kendilerini sadece Allah'a adayacaklarını ifade eden sahabilere Hz. Pey-
gamber'in itiraz ettiği ve onları -yine din adına- bu davranışlarından alıkoy-
duğu, bu zevkleri tatmalarının Allah'ın rızasına daha uygun bulunduğunu
ifade ettiği bilinmektedir.¹ Yani Hz. Peygamber, arkadaşlarını -din adına
dünyaya davet etmektedir.

Bu konu bağlamında sormak istediğimiz son soru Müslümanların dün-
yevi/seküler yaşam sürdürdükleri iddiasının fıkıh metinleri çerçevesinde
karşılığının ne olduğudur? Uygulanagelen fıkhî birikimin, adli davaların,
verilen fetvaların ve oluşan literatürün açıklaması nasıl yapılmalıdır? Vergi-
lerinden gündelik hayatlarına, evlilik akitlerinden kuyudan çekilecek suyun
temizliğine kadar İslam fıkının kaide ve esasları çerçevesinde bir hayat
süren bu insanların dünyevi/seküler bir yaşam biçimine sahip olduklarını
iddia etmek tutarlı bir tez midir? Bütün bunlardan hareketle Müslüman
halkın aslında dindar olmadığı veya dinî kimliği hafife aldığı, dünyevi bir

¹ Çeşitli örnekler için hadis kitaplarının nikah bölümlerine bakılabilir.

yaşam tercihinde bulunduğu gibi iddiaların naif tespit veya örneklerle savunulamayağı, böyle bir şeyi söyleyebilmek için detaylı ve zaman isteyen çok sayıda çalışmanın yapılması gerektiği burada ifade edilmelidir.

“İslam’ın Orta Çağ’ı: Altı Karşıt Neden” başlıklı ilk bölüm kapsamında Orta Çağ kavramının “Gizli Değersizleştirme” çerçevesinde etkin bir araç olarak kullanıldığı yazarın tetkiklerinden anlaşılmaktadır. Bir tür aşağılama biçimi olarak da yorumlanabilecek bu söylem, özellikle basın dilinde yer bulmaktadır. Bir şekilde *şiddet*, *barbarlık* ve daha fazla olumsuz unsur barındıran olayların bizatihi Orta Çağ kavramı üzerinden İslam’ı (veya Müslümanları) ‘gizlice değersizleştiren’ bir aparat olarak kullanıldığı, yazarın dikkat çekici ve önem atfedilmesi gereken tespitleri arasındadır (ss.19-21). Yine aynı bölümün alt başlıklarından olan “Emperyalist Çağrışım”, mezkur kavramın tabanındaki temel oluşturucu etkendir. Dikkat çekici olan ise, Aydınlanma, Reform ve Fransız Devrimi gibi tecrübeleri olmadığından İslam’ın, kavramın kullanıcıları tarafından “modern öncesi bir kültür” olarak görülmesidir (s.25). Böylece Orta Çağ kavramı, matah bir şey olarak sunulan modern dönemin hata ve suçlarını gizlemiş, bunun yanında emperyalist bir amacın devam ettirilmesine de aracılık etmiştir (s.26). Yine Orta Çağ ifadesinde denk olmayanların eşitlenmesi yönünde bilinçli bir kullanımın gizlendiği anlaşılmaktadır. Klasik dönemde İslam -yazarın da pek çok yerde değindiği üzere- Batı’nın coğrafi ve zihinsel sınırlarını aşan bir görünüm çizmektedir. Orta Çağ kavramı ise bu sınır aşımını flulaştıran, en azından fark edilmesini ciddi anlamda zorlaştıran, ‘gerçekçi olmayan bir denklik’ oluşturmuştur. Diğer yandan “(...) İslam, ‘dini inancın içe-dönüşlü hale gelişini ve sübjektif özgürlüğün serbest bırakılmasını’ mümkün kılan ‘Aydınlanma, Reform veya Fransız Devrimi’ni deneyimlemediğinden, ‘modern öncesi bir kültür’dür ve dolayısıyla Yeni Çağ dünyasından dışlanmışır” ifadeleri, kendi kültüründen ötekini okuyan bir anlayışa Orta Çağ teriminin aracılık ettiğini göstermesi açısından önem arz eder (s.25). Diğer yandan Bauer’in Avrupa tarihine vukufiyeti, kültür ve coğrafyalar arası mukayese yapma imkanını kolaylaştırıcı bir husustur. Mesela 5 ve 6. yüzyıllarda Avrupa’da, çatı kaplama malzemelerine dair sunduğu ayrıntıya taalluk eden tespiti, dikkate değerdir (s.39). Buna göre *nüfusun büyük çoğunluğunun geçirgen, yanıcı ve haşerelerle dolu çatı kaplama malzemesi kullanması*, kullanılan yapı malzemelerinin İslam dünyasındaki yapılarla kıyaslanamayacak bir görünüm arz ettiğine dair çıkarım yapabilmemizi sağlamaktadır.

İkinci bölümde konu, “Doğu ve Batı’nın Karşılaştırılması: ‘Analfabetizm’den ‘Rakamlar’a” başlığı altında incelenmektedir. Kitabın en geniş kıs-

mını oluşturan bu bölümde yazar, şartların eşit olmadığını belirtmek ve dolayısıyla Orta Çağ tabirinin İslam dünyası için kullanılamayacağını ifade etmek amacıyla Batı ve İslam dünyasındaki sosyal, siyasi, kültürel ve ilmî pek çok alandan örnekler vererek karşılaştırmalar yapmaktadır. Yer verdiği ilk kıyasta Batı'da 600 yılında sadece din adamları okur-yazarken, ilk dönem İslam toplumunda halifeler ve ileri gelen pek çok kimsenin okuma ve yazma bildiğine işaret etmektedir (s.34). "Bireycilik" alt başlığında ise, İslam toplumlarında benlik şuurunun farkına varma gibi bir gelişim olduğu halde bunun Batı'da mümkün olmadığını ifade etmektedir. Şiirlerde karşılaşılan öznenin farkına varma durumu, günlük yazımı gibi faaliyetler, yazara göre bireyciliğin başat örnekleri arasında değerlendirilebilir (ss.49-50). Burada bir tashihte bulunmak icap etmektedir. Bu durum 'bireycilik' olarak mı değerlendirilmelidir yoksa İslam, bizatihi öğretileri içerisinde yer aldığı için öznenin kendisinin fark etmesini (veya keşfetmesini) sağlayıcı bir etken mi olmuştur? Örneğin İslam hukukunda suçun şahsiliği ilkesi, sufi terminolojideki nefsin doğrudan kişinin varlığıyla, kendiyle bir anlam ifade ediyor olması ve nefis mertebeleri, bunun yanında yine İslam itikadında yer alan ahirette herkesin kendi günahından mesul olacağı gibi temel İslami kaideler, yukarıda ifade edilen bilincin oluşmasını sağlayıcı amillerdir. Şüphesiz bu örnekler çoğaltılabilir. Ayrıca buradaki bireyciliğin, Batı'da Rönesans sonrası oluşan bireycilikten ayrı düşünülmesi gereken bir tarafı da bulunmaktadır.

Bauer'in Adam Mez'den alıntıyla çeşitli analiz ve yorumlarda bulunduğu "Bayramlar"la ilgili karşılaştırma da dikkate değerdir. Buna göre İslam toplumlarının yaşadığı bölgelerde içerisinde Müslümanların da bulunduğu halkın Hıristiyan ve Pers bayramlarını (Mihrican, Nevruz, Hz. İsa'nın doğumu) kutlaması, yazar tarafından İslami etkinin/tesirin halk üzerinde az olması ile açıklanmaktadır (s.44). Dolayısıyla bu durum da seküler/dünyevi bir yaşantının varlığı çerçevesinde bir sonuca götürmektedir. Daha açık bir ifadeyle yazar, "birbirini dışlayan iki bayram geleneği"nin bir arada yer alması olgusunu dinî/İslami olanın etkisizliği, dünyevi/seküler kabulün egemenliği çerçevesinde izah eder. İç dinamizm açısından dengesini sağlamış, özgüvenli bir İslami yapının, toplumun veya idarenin; entelektüel, ilmi ve siyasi sahadaki hakimiyetinin (belki üstünlük de denilebilir) sağladığı tabii bir netice olarak mezkur bayramlara sadece bir eğlence unsuru gözüyle yaklaştığı, orada dini yapıyı etkileyecek bir sorun görmediği düşünülemez mi? Buna ek olarak bu gibi bayramların kutlayıcıları, henüz bir veya iki yüzyıl öncesinde Müslüman olmuş kimselerin çocukla-

rı veya torunlarıdır. Bu durum, söz konusu bayramları kutlayanların atalarından devraldıkları örf ve geleneği de yaşayarak devrettiklerini göstermektedir. Ayrıca bu bayramların görünüşte İslami bir kabul veya değere aykırı olmadıkları müddetçe (velev ki geçmişte bir tapınma biçimi de olsa) halk tarafından kutlanmasında bir beis görülmemiş olabilir. Halifelerin yine ilgili bayramlar özelinde tebrikler alması da bu şekilde açıklanabilir bir nitelik arz etmektedir. Neticede halife, fethedilen ve *İslamlaştırılmış* toprakların halkının hükümdarıdır ve onların -Müslüman olsun veya olmasın- eğlence ve yaslarını paylaşan, dikkate alan, önemseyen bir görünüm çizmelidir. Bunun yanında bayramların yekpare bir kabul gördüğü ve toplumun tüm unsurlarınca kutlandığı gibi kesin bir yargı dile getirilemez. Örneğin ulemanın bu kutlamaları çeşitli açılardan eleştirmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Tüm bunlara ek olarak halk kitleleri, dünyevi/seküler bir yaşam tercihlerinden ötürü mü başka bir dine ait olan bayram veya kutlamalara iştirak etmekte bir beis görmemiştir? Yoksa burada toplumsal parametreleri belirleyen daha başka, derin ve kompleks belirleyiciler mi bulunmaktadır? Kanaatimiz ikincisi olduğu yönündedir.

Yazar, “Resmin Bütününü Arayış: Akdeniz’den Hindikuş’a başlıklı” üçüncü bölümde, Almuf Höfert’in “emperyal tek tanrıcılık” önermesini kullanarak bir anlamda Müslüman siyasi gücün, yıkılan Pers İmparatorluğu’nun ve Doğu Roma İmparatorluğu’nun yerine geçtiğini, Batı ve Doğu Roma imparatorluğu ile birlikte “emperyal tek tanrı” bir zeminde bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre Halife ‘Abdumelik’in (hs.65-85/685-705) kendisini hem Doğu Roma hem de Pers İmparatorluğu’nun bir devamı olarak görmesi, bu durumun bir kanıtı olarak değerlendirilebilir (ss.98-99). Buna göre ‘devamlılık’ olgusu, İslam’ın öncekilerden devraldığı kurumsallığın, vergi sisteminin ve hatta ticari döngünün de bir devamlılığı olarak anlaşılmaktadır. Burada mezkur devamlılık teorisinin ne şekilde ve hangi düzeyde gerçekleşen bir devamlılık olduğunun açığa çıkarılabilmesi için uzun etütlere ihtiyaç olduğu belirtilmelidir. Lakin şununla iktifa edilebilir: Kurumların, vergi alımının ve ticari yolların devam ettirildiği, akabinde divanların Arapçalaştırılması gibi İslami özgünlüğü sağlayacak adımların atıldığı aşıkardır. Dolayısıyla mevcut sistemin devamlılığında ziyade burada kullanılması gereken kavram *uyumluluk* olmalıdır. Ayrıca “emperyal tek tanrı” kavramının üzerinde durmak gereklidir. Yazar, ilk olarak, İslami dönemin yanlış algılanmasının önüne geçmeyi amaçlamakla birlikte emperyal tanımlamasıyla esasen yine başka bir yanlış algının önünü açmıştır. İkinci olarak ise mezkur ‘tek tanrı’ tasnifinde bir problemin söz konusu olduğu

belirtilmelidir. Esasen Bauer, İslam'ın inanç sisteminde doğrudan reddedilen bir olguyu göz ardı eden bir kuşak haritası çizmektedir. Antik Çağ ve Geç Antik Çağ'ın zımnen tek tanrıcı ve emperyal saiklerle siyasi yörüngesini çizdiği yönündeki iddiası, anlaşılan o ki evvela söz konusu tasnifteki devlet/idari yapı ve dinlerin birbirlerini nakzedici özellikleri dikkate alınmayarak izah edilmektedir. Daha açık bir ifadeyle mezkur tanımlamanın İslam'ın ve Hıristiyanlığın itikadi zemindeki farklılıkları göz ardı edilerek oluşturulduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla yazarın Hıristiyanlığı 'tek tanrıcı' olarak nitelendirmesinin İslami perspektife göre sorunlu olduğu açıktır. Oluşturulan tasnif içerisindeki kümelerin ortak özellikleri olarak gösterilen 'tek tanrıcılık', aslında müşterek bir vasıf olmaktan uzaktır. Bu da yukarıda zikrettiğimiz çelişkiyi ortaya çıkarmaktadır. Tüm bunlara ek olarak yazarın, Orta Çağ tabirinin hapsedici ve kısıtlayıcı bir tanımlama oluşuna vurgu yapmasına rağmen İslam için yeni bir kısıtlayıcılığa yol açan 'emperyal tek tanrıcılık' kavramını ileri sürmesi anlaşılmalıdır.

Orta Çağ kavramını reddeden Bauer'in alternatif önerileri bulunmaktadır. Bu çerçevede, üçüncü bölümde ayrıntılı sayılabilecek bir biçimde 'çağların kuruluşu'nun temel ilkelerinin neler olması gerektiği üzerinde durmuştur. Yazara göre "tarihsel bir dönemi bütün olarak adlandırmayı amaçlayan bir çağ kavramı"nın dört şartı yerine getirmesi gerekmektedir: '1-Yargı içermemelidir. 2- Geniş kapsamlı uygulanmalıdır. 3- Kapsamlı olarak hayatı şekillendirici etkisi olmalıdır. 4- Nihai ve kalıcı olmalıdır' (ss.85-89). Bu çerçevede 'Abbâsî ihtilaliyle hilafet merkezinin Şam'dan Bağdat'a taşınması, İslam İmparatorluğu'nun Yunan-Roma ve Pers Antik Çağ'ının varisi olduğu şeklinde okunmaktadır. Müellif 6-11. yüzyıl arasındaki süreci, İslam için Geç Antik Çağ olarak değerlendirmekle birlikte burada herhangi bir çağ değişiminin olmadığı kanaatindedir (s.103). Yazar, özellikle 11. yüzyıla kadar olan zaman dilimi için bu görüşü taşımaktadır. 630'lardan itibaren bölgede başlayan İslami değişimlerin tümünü o, -bir kısıtlayıcılık olarak da yorumlanabilecek şekilde- Yunan-Roma-Pers Antik Çağ'ının son aşamasında olan İslami Geç Antik Çağ olarak değerlendirir. Bunu da bölüm boyunca izlediği temel parametreler üzerinden gerekçelendirir (ss.103-104). Yazar, Garth Fowden'in olgunlaşma teorisi de diyebileceğimiz miladi birinci bin yılın tüm bölgelere çağ ayrımı olarak belirlenmesi görüşüne olumlu yaklaşmaktadır. Buna göre Augustus'tan (ö.14) Ebû'r-Rayhân Muhammed b. Ahmed el-Birûnî'ye (ö.453/1061[?]) kadar olan süreç, birinci bin yıl olarak genel bir dönemlendirmeye ayrılabilir (ss.113-114). Bauer'in onaylayarak sunduğu bu yargıları tersten okumak suretiyle İslam fetihlerinin ve İslamla birlikte

gelen diğer tüm değişimlerin herhangi bir çağ ayırımına neden olmadığı sonucuna varılmaktadır.

Yazar, Garth Fowden'ın olgunlaşma teorisini temel alarak Kâtib Çelebi (ö.1067/1657) ve Ebü 'Abdullâh Muḥammed b. 'Alî eş-Şevkânî'nin (ö.1250/1834) bibliyografik eserleri üzerinden (*Keşfu'z-Zunûn ile Edebu't-Taleb ve Muntehâ'l-Erab*) mezkur teorisinin bir sağlamasını yapar. Bunun için ilgili eserlerde listelenen ve yazarın bunlar içerisinde seçmiş olduğu ilimlere dair yapıtların tarihlerinin olgunlaşma sürecine ne derece uyum sağladığı sorusuna cevap arar. Yazarın iddiası, seçilen ilim dallarındaki müelliflerin vefat tarihlerinin Fowden'ın "I. binyıl" teorisine uyum sağlıyor olması nedeniyle 11-12. yüzyıllara kadar olan tarihlerin olgunlaşma dönemi/biçimlendirici süreç olarak değerlendirilebileceği yönündedir. Daha açık bir ifadeyle lisan ilimleri, belagat, edebiyat teorisi, sözlük bilim, mantık, hukuk metodolojisi, *furû'u'l-fıkh*, *'ilm-i kelâm*, tefsir, hadis, tarih yazımı, tıp gibi ilimlere taalluk eden eserlerin çoğunlukla 5/11. yüzyılın başı ve 6/12. yüzyılın ilk yarısında oluşum/olgunlaşma sürecini tamamladığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu durum, yazara göre Fowden'ın "I. binyıl" teorisini destekleyici bir tasvir sunmaktadır. Bu da yazarın ilgili dönemi, "İslam'ın Geç Antik Çağ"ı olarak tanımlamasını sağlamaktadır. 6/12. yüzyıldan sonra ise biçimlendirici olgunlaşma sürecini "bilimlerin kesintisiz olarak gelişim gösterdiği" 13/19. yüzyıllar arası dönem izlemektedir (ss.133-134). Esermüellif tarihlendirmesi üzerinden kültürel-fikri vetirenin çağ ve dönemlendirmeye konu edildiği bu değerlendirmelerin birtakım çıkmazları bulunmaktadır. Yukarıdaki tarihlendirmeye örtüşmeyen ve İslam dünyasını adli bünye çerçevesinde doğrudan etkileyen Cengiz Han'ın (hs.1206-1227) yasa faaliyetleri, yazarın sunduğu hangi kategorizasyona tabidir? Evvelinde bir örneği olmayan, Cengiz'in fetih hareketleriyle entelektüel anlamda yeniye tanışılan, İlhanlılar, Memlükler ve tam anlamıyla Osmanlılar döneminde kanunnameler hazırlanması suretiyle ortaya çıkan yazın faaliyetinin, bu dönemlendirmede yeri nedir? Oluşum/olgunlaşma süreci gibi bir tanımlama, bundan sonra yeni oluşan bir ilmi/fikri düzlemin yaşanmadığı gibi bir çağrışım uyandırmaktadır. Oysa yukarıdaki sorularla paralel olarak *si-yâsetu's-şer'iyye* disiplininin yeni şekillenen bir alan olduğu söylenebilir. Bunun yanında yine yazarın tasnifine göre 'Abdurrahmân b. Muḥammed İbn Ḥaldûn'un (ö.808/1406) tarih ve içtimaiyata dair tezlerinin bir oluşum süreci var mıdır? Tarih düşüncesine dair o, kendisinden daha önce dile getirilmeyen pek çok tetkikin sahibidir. Ayrıca mevcut disiplinlere konu olan eserlerin zikredilen vetireye uyum sağlamadığı göz önünde bulundurulma-

lıdır. Örneğin lisan ilimlerine yönelik olgunlaşma diğerlerine nazaran biraz erken -mesela Ebū'l-Kāsım ez-Zeccācī (ö.337/949) ve Ebū'l-Feth İbn Cinnī (ö.392/1002) hatırlanabilir- olmuştur. Yazara göre bu durum, dil ilimlerine verilen ağırlık gereği tolere edilebilir niteliktedir (s.121). Lakin aynı durum hadis ilmi için de geçerlidir. Peki Ebū'l-Faḍl İbn Manzūr'un (ö.711/1311-12) *Lisānu'l-'Arab'ı*, mezkur tarihlendirmeye uymadığı için mi listeye alınmamıştır? Zira lügat ilminde olgunlaştırıcı bir yekuna sahiptir. Ek olarak yazarın ilgili teorinin sağlamasını yapmak amacıyla oluşturduğu tablodaki eserlerin seçmece oluşu, alternatif bir tablo oluşturma ihtimalinin pekala mümkün olduğunu da akla getirmektedir.

Bauer'in Kâtib Çelebi ve eş-Şevkânî'nin eserleri üzerinden bir teori ispatlamaya çalışması değerlidir. Lakin kanaatimizce eksiktir. Onun, dönemlendirmede olgunlaştırıcı/biçimlendirici etkiyi görebilmesi için medrese müfredatlarına bakması gerekirdi. Bu çerçevede bölgesel bir örnek seçerek esasen müessir (veya olgunlaştırıcı ve biçimlendirici) eserlerin hangi yüzyılla denk düştüğünün tespitini yapabiliirdi. Bu bağlamda Baltacı'nın Osmanlı örneğinde yaptığı inceleme ve ulaştığı sonuçlar önemlidir. O, kanunnameler ve müderrislerin hayatlarını anlatan eserlerden topladığı verilerle 15 ve 16. yüzyıllarda çeşitli derecelerdeki (yirmili, otuzlu, kırklı, ellili haric, ellili dahil, sahn-ı seman, altmışlı) Osmanlı medreselerinde okutulan kitapları tespit etmiştir. Mezkur kitaplara bakıldığında birkaç eser dışında yazarın sunduğu tablodan uzak bir müfredatla karşılaşırız. Esasen Osmanlılar'ın, kendilerine tarihsel olarak daha yakın olan müelliflerin eserlerini okuttuğu gözden kaçmamaktadır.² Yazarın sunduğu tablodaki eserler incelenir ve akabinde Osmanlı medreselerinde okutulan eserlere göz atılırsa, olgunlaştırıcı teorinin burada geçerli olmadığı rahatlıkla anlaşılacaktır.³ Bu çerçevede yazarın listelediği tabloyla ortak olan eserlerden göze çarpan ve çoğunlukla serhleri üzerinden okunan metinler Ebū Ya'qūb es-Sekkākî'nin (ö.626/1229) *Miftāhu'l-'Ulūm'u* ve Ebū'l-Ḥuseyn el-Ḳudūrî'nin *el-Muhtaşar'ı*, ez-Zemaḥşerî'nin (ö.538/1144) *el-Keşşāfı*, Ebū İshāk eş-Şirāzî'nin (ö.476/1083) *et-Tenbīh'i*, el-Ferrā' el-Beğavî'nin (ö.516/1122) *Meşābīhu's-Sunne'sidir*.⁴ Yukarıdaki disiplinlere dair aynı alanda farklı alimlerin eserlerinin okutulduğu kaydını düşmekle birlikte diğer ilimlere dair

² Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17:1 (2008), ss.29-30.

³ Burada bir kitap değerlendirmesinin sınırlarını aşmamak için yazarın sunduğu eserleri tekrar zikretmiyoruz. Kitabın 119. sayfasında yer alan tablodan eserlere ulaşılabilir.

⁴ Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler," ss.34-39, 44, 46.

okutulan onlarca eserin yazarın tablosunun dışında kalması, sunulan teori- nin sıhhatini sorgulatacak türdendir. İlimlerde tekamül/oluşum sürecinin bir dönemlendirme ile kısıtlanmaktan ziyade, metin merkezli çıkarımlar yoluyla yapılması daha isabetli bir tercih olacaktır. Bu açıdan 11-12. yüzyıl öncesi ve sonrası gibi keskin ifadelerin tutarlılık payı kalmayacaktır. Sadece eserler değil, bir takım ilmi faaliyet ve düşünce ekolleri gelişirken, diğerleri de en baştan doğup olgunluk sürecine girebilir. Örneğin Hürûfilik, bu bağ- lamda değerlendirilebilir. Bu batını akımın, yazarın tarihlendirmesinde bir karşılığı bulunmamaktadır. Dönemlendirme oluşturma amacı, eş zamanlı ilerleyebilme gerçeğini göz ardı ettirmemelidir. İslam dünyasının dinamik yapısı, olgunlaşma/yeniden biçimlenme hareketleriyle gelişim saiklerinin birlikte yol almasını sağlayabilmiştir. Bu nedenle yazarın dayandığı tez zayıf ve fazla genellemecidir. Olgunlaşma/biçimlendirici dönemini betimleyen tez, kısıtlayıcı, yetersiz ve yeni keşifleri göz ardı edicidir. Sonuç olarak bu değerlendirmelerden 'İslam'ın Geç Antik Çağ'ı gibi bir sonuca varmanın makul olmadığı anlaşılmaktadır.

Yazar, "emperyal tek tanrıcılığın" 11. yüzyılda başlayan göç hareketle- riyle sona erdiği görüşünü taşımaktadır. Bu süreçten sonra, özellikle Selçuk- lularla birlikte halifelerin "emperyal tek tanrıcılığın" temsilcisi olma vasıfla- rı kaybolmuştur (ss.139-140). Bu bağlamda yazarın kendisinden çok etki- lendiğini anladığımız Höfert'ten alıntılacağı bir başka pasaj şöyledir: "Tek Tanrı, tek inanç, tek dünya imparatorluğu, Tanrı'nın temsilcisi olarak tek halife, bu, Hristiyan emperyal tek tanrıcılığının Müslümanlıktaki devamıydı" (s.140). Bu iddianın İslam'ın ortaya çıkış şartları göz önünde bulunduruldu- ğunda ciddiye alınamayacağı açıktır. Evvela hilafet, din ve dünya işlerinin ayrıldığı bir kurum olarak tasarlanmamış olması hasebiyle Hıristiyanlıktan ayrılır. Daha açık bir ifadeyle halife, bir din adamı değil; dini ve dünyevi işleri İslami manzumelere göre tanzim eden bir mutasarrıftır.

Bauer'in bu çalışması, kitabın başlığında sorulan sorunun cevaplanması açısından tatmin edici bir niteliktedir. Onun konuyu ele alırken bir el yaz- masından, bilim tarihi ile ilgili müze koleksiyonlarından, temel İslami ilim- leri alakadar eden neredeyse tüm ilimlerden taramalar yapmak suretiyle faydalandığı anlaşılmaktadır. Esasen eserin ikna edici vasfı da buradan gel- mektedir. 10. yüzyıla ait bir usturlaptan (s.78) İsmā'îl b. Hammād el- Cevherî'nin (ö.400/1009'dan önce) lügatine kadar farklılık arz eden örnek- lere göz atıldığında Orta Çağ kavramının sadece metinler veya salt tarihi değerlendirmeler etrafında ele alınmadığı fark edilmektedir. Kitabın, mev- cut literatürdeki benzer eserlerden ayrıldığı nokta, uğraştığı geniş medeni

birikimi, felsefi bir düzlemde değerlendirebilmesidir. Bunun yanında Höfert'ten destekle yeni bir çağ isimlendirmesi üzerine teklifte bulunması da önem arz etmektedir. Tercüme, Türkçe ifade kabiliyeti açısından yerindedir. Lakin Arabi terkip ve kelimelerin Türkçe transkripsiyondaki yazımıyla ilgili düzeltilmesi icap eden noktalar bulunmaktadır. Bauer'in dili, yer yer kapalı bir görünümde olsa da genel itibariyle açıklığını korumaktadır. Yazar, bu çalışmasıyla Orta Çağ, medeniyet, emperyalizm gibi kavramlar üzerinden yürütülen tartışmaya yeni bir bakış açısı getirmiştir.

Mezkur çalışmasıyla Bauer, Orta Çağ kavramına karşı meydan okuma sayılabilecek bir soruşturma içerisine girmiş ve bunu da iddialarının ve tespit ettiği çelişkilerin haklılığı çerçevesinde büyük oranda başarmıştır. İslam toplumunun (veya İslam hakimiyeti içerisinde yaşayan toplulukların) tarihi dönemlendirmedeki yerlerinin ne olmadığını tespitinde önemli çıkarımlarda bulunan yazar, yine mevcut toplumun bu sefer ne olduğuna dair serrettiği teklif, öneri, çıkarım ve analizlerinde Orta Çağ kavramının sorunlu/problemlili oluşuna benzer bir yanılma içerisine girmiştir. Onun İslam toplumlarının Orta Çağ'da seküler/dünyevi bir görünüm arz ettiği kabulü, İslam'ın din olarak geçmiş toplumlar üzerinde sanılanın aksine daha az bir ağırlığının olduğuna dair iddiası, Batı ile kıyaslandığında İslam toplumunda bireyleşmenin (ferdiyetçilik de denilebilir) daha evvel başladığına dair tahlili, İslami dönemlendirmenin emperyal tek tanrıca bir yörüngede seyrettiği yönündeki ifadesi, bunun yanında İslami siyasetin, kurumların, devlet düzeninin esasen fethedilen bölgelerde yerleşik bulunan kurumların bir devamı olduğu çerçevesindeki savı, eleştiriye oldukça müsait beyanlardır. Ayrıca bu gibi değerlendirmeler, Orta Çağ kavramının İslam dünyasının yapısıyla uyummadığını dile getiren yazarın, sorunlu/problemlili bir kabulden bir diğer sorunlu/problemlili kabule yol alması açısından anlaşılmalıdır.

