

Thomas Bauer, Müphemlik Kültürü ve İslâm – Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması, (Çev. Tanul Bora, İletişim, İstanbul, 2019, 408 sayfa.)

Son iki asırda İslâm dünyası, oryantalistler tarafından işlenen ve çözümlenen birçok İslâm tarihi okumalarına tanıklık etmiştir. Gerek 'din' gerekse 'kültür' olarak İslâm, oryantalistlerce siyasal, ideolojik ve antropolojik kaygılarla çalışma nesnesine dönüştürülmüştür. İlk bir sömürü aracı olarak iş gören oryantalizm, zamanla akademik birimlere dâhil edilerek Batılı araştırmacıların çalışma sahası haline gelmiştir. Arap dili gramerinden belâgate, tefsirden hadise, fıkihtan kelama ve felsefeden tasavvufa kadar İslâm coğrafyasında neşet eden tüm disiplinler üzerinde yoğun çalışmalar yapılmıştır. Ancak zamanın ilerlemesi ve akademik disiplinlerin gelişmesi ile oryantalizm nispeten etkisini yitirmiş ve ortaya koyduğu İslâm imajı da büyük ölçüde değişmeye başlamıştır. Batılı araştırmacılar İslâm'ı akademik bir disiplin olarak okuyup çözümleme ve anlama çabasına girişmiştir. Bu çabalardan birini de *Müphemlik Kültürü ve İslâm* başlıklı eserin yazarı Thomas Bauer'ın verdiğini söylemek mümkündür. Batılı İslâm yorumcuları ile bir tür muhasebeye giren Bauer, izlediği yöntemle İslâm dünyasındaki çeşitliliğe ışık tutmaya çalışır. Eserini giriş ve dokuz başlık olmak üzere on bölümde işleyen Bauer, merkeze aldığı 'müphemlik' kavramıyla İslâmî geleneği farklı bir zaviyeden serimler.

Giriş bölümünde müellif, iki önemli soruyu gündeme getirmektedir:

- 1) İslâm'ın klasik çağında âlimler Kur'an'ın farklı tefsirlerini bir zenginlik sayarken, neden bugün Müslümanlar bu farklılıkları çelişki olarak görür?
- 2) Görüş farklılıkları peygamberin bir rahmetiyken neden bugün ortadan kaldırılması gereken bir hastalık olarak telakki edilir?

Bu soru(n)lardan hareketle Bauer, kültürel müphemliğin insan hayatının ayrılmaz bir parçası olduğu olgusunu esas alarak kitabın yol haritasını çizmektedir (s. 12). Müellif, farklı bir İslâm tarihi (*history*) sunmayacağını fakat farklı bir hikâye (*story*) anlatması için İslâm'ı dinleyeceğini belirtmektedir ve bu kapsamda Batılı meslektaşlarının aksine alışlagelen ana akım tarih anlatılarından sıyrılıp Emevi ve Abbasi devletlerinin tarihlerinin değil, Selçuklular, Eyyubiler ve Memluklar dönemi tarihlerinin izini takip etmektedir. Elbette yazarın tarih serimlemesi, söz

konusu devletlerin kuruluş veya yıkılış tarihlerinden ziyade, o devletlerin zamanında yaşamış olan önemli isimlerin ve eserlerinin müphemlik hoşgörüsü çerçevesindeki 'entelektüel birikim'in tarihidir. Örneğin yazar fıkıh usulünün nihai gelişimini takip etmek için rotasını eş-Şafî'nin er-Risâle'sine değil, Fahreddin er-Râzî'nin 'Mahsûl'üne çevirir. Çünkü müellif, eş-Şafî'nin eserinde hiçbir fıkıh usulü meselesine değinmediğini iddia etmektedir. er-Râzî'yi seçmesindeki neden ise, onun, Gazzâlî'nin eserinin de aralarında olduğu birçok fıkıh usulü metnini sentezlemesi ve de kendinden sonraki dönemlere damga vurmasıdır (s. 16-19).

İkinci bölümde müellif tarafından çalışmanın kuramsal çerçevesi çizilmekte ve kültürel müphemlik (*the culture of ambiguity*) kavramına dair çeşitli örnekler verilerek kavramın tanımı belirginleştirilmeye çalışılmaktadır. Dildeki çok anlamlılıktan gücünü alan müphemliğin sadece dilsel katmanları değil, aynı zamanda eylemsel ve kültürel katmanları da vardır. Buna göre kültürel müphemliğin tanımı, birbiriyle çelişen normların aynı anda geçerli olması ve birinin diğerini dışlamamasıdır (s. 26). Kültürel müphemliğin bu tanımı yazar tarafından felsefe, dil, edebiyat, psikoloji, sosyal bilimler ve İslâm uğraklarında dolayımılarak her bir alanın kavramla olan ilişkisi sorgulanırken, Batı ve İslâm kültürleri arasında bazı mukayeseler de yapılır. Bauer, Avrupa'nın 17.yüzyılda kendi müphemlik hoşgörüsüne ulaştığına ancak aydınlanma dönemi ile beraber canlılığını yitirdiğine işaret eder (s. 29). Buna karşılık İslâm kültürünün ise müphemlik görünümünün belirgin sahalarını sıralar. Yazara göre İslâm'ın tüm disiplinleri, başlangıçta birbirine 'düşman' kesilen söylemlerin bir uzlaşmasıdır. Çünkü İslâm kültürü, söylemlerin çoğulluğunu ve farklı yorumları kabul ederken, müphem metinleri, eylemleri ve mekânları içinde barındırır, ayrıca müphemlik üzerine düşünce geliştirir. Söz gelimi, Eş'arî geleneksel konulardan vazgeçmeyerek Yunan felsefesini İslâm ilahiyatına dâhil etmiş, Gazzâlî ise sufiliğin meydan okumasını İslâmî bir yapıya dönüştürebilmiştir. Hadisler modern anlayışta olduğu gibi, doğru-yanlış şeklinde değil, ucu açık bir ihtimallik teorisi kapsamında değerlendirilmişlerdir. Ayrıca İslâm hukukunda ve Kur'an'da birçok müphemlik unsuru yer almaktadır (s. 39-43).

Üçüncü bölümde çerçevesi çizilen kavram, Kur'an metninin tarihi özelinde müellif tarafından sınamaya tabi tutulur. Ancak sınamaya geçmeden önce Bauer, modern zihnin kısa bir tasvirini yapar. Ona göre metinler her hâlükârda çok anlamlıdır, fakat aydınlanma felsefesinin asli önermesi ise açık ve kesin olarak kavranan (*clare et distincte*) 'tek' şeyin doğru olduğu

şeklinde. Descartes tarafından belirlenen bu önerme, açıkça kavranamayan şeyleri dışarıda bırakarak, hakkında yargıda bulunmayı sakındırmaktadır (s. 52-53). Bu doğrultuda Bauer, İbn Cezerî'nin Kur'an ilimleri hakkındaki aktarımlarını merkeze alarak, müphemlik kavramı bağlamında geleneksel ve modern Müslüman zihninin çözümlemesini ortaya koyar. Batılı araştırmacıların Kur'an'ın sözlü geleneğini göz ardı ettiklerini ve özellikle iki önemli disiplin olan kıra'at ve tecvidi önemsemediklerini belirten müellif, İbn Cezerî'nin Kur'an'ın metinleşmesi sürecindeki aktarımlarına eğilerek müphemlik kavramının izini sürer. Müellife göre, İbn Cezerî Kur'an'ın üzerinde yazıldığı yaprak, deri ve kemik gibi malzemeleri anlatan rivayetler üzerinde durmaz. İbn Cezerî, küçük fragmanlardan ziyade daha önemli olaylara ağırlık verir ve Kur'an'ın üçüncü halife Osman devrindeki serencamına odaklanır. Halifenin girişimi, müphemlik krizinden doğan ve Müslüman ümmet için tehdit unsuru olan bir müphemliği giderme eylemidir (s. 62). Bauer, bu girişimin müphemlik adına müphemliği bertaraf etmek anlamına geldiğini belirtir. Çünkü her ne kadar bir standartlaşma eylemi görünse de bu girişim Kur'an'ın yedi kıra'at üzerinde okunmasını engellememiş, aksine koruma altına almıştır. Müellif için İbn Cezerî'yi önemli kılan, bu unsurları ön plana çıkarması ve bunların İbn Cezerî'de bir tezatlığa dönüşmemesidir. Bauer, çeşitliliğin geleneksel İslâm âlimleri için bir tezat teşkil etmeyip Kur'an metnine hanel getirmediklerini, bunun yerine ümmetin yükünü hafiflettiğini ve Tanrı'nın da müphemliğe hoşgörülü olduğunu vurgular (s. 80-85). İbn Cezerî'nin anlatımına karşılık günümüz selefi çizgisindeki bir ismin tarih anlatısını karşılaştıran Bauer, selefi anlayışın Kur'an'ın metinleşme sürecinde, yazı aşamasına oldukça önem attığını ve yazı yoluyla sabitlendiğini vurguladıklarını belirtir. Çünkü selefi anlayış için sözlü gelenek önemli bir rol oynamaz ve halifenin tekleştirici eylemi ön plana çıkarılır. Benzer şekilde müellif, modern Arap düşüncesinin önemli isimlerinin de Kur'an'ın çeşitliliğini sakıncalı gördüklerini söyler. Örneğin Taha Hüseyin ve Nasır Hamid Ebu Zeyd gibi yenilikçiler, çokluğu bir sıkıntı kaynağı olarak telakki etmişlerdir. Taha Hüseyin hakikatin ancak Kartezyen felsefe yöntemi ile elde edilebileceğini savunmuştur (s. 64-92). Bu noktada Bauer, yaygın anlayışın aksine selefi çizginin geleneksel değil modern olduğunu ve yenilikçi, seküler Müslümanların da selefilerle aynı söyleme sahip olduğunu tespit eder. Ona göre modern çizgiye tekabül eden bu cereyanlar müphemlik kültürüne karşı hoşgörüsüz ve tekelci iken, İbn Cezerî postmoderndir ve müphemlik hoşgörüsüne sahiptir (s. 108).

Dördüncü bölümde Kur'an metninin çeşitliliği bağlamında geleneksel ve modern anlayışın mukayesesini devam ettiren müellif, Kur'an'ın her sözünün her zaman için geçerli olduğunu ve tek bir anlama sahip olduğunu iddia etmenin İslâm'ın modernleşmesinden kaynaklandığını belirtir. Geleneksel anlayışın bu iddianın karşısında konumlandığını vurgulayan Bauer, tek anlamın veya yorumun doğru olduğunu savunan Friedrich Rückert ve Rudi Paret gibi modern araştırmacıların ayet çevirilerini vererek aslında onların da anlaşılır kılmaya çalıştıkları noktalarda takıldıklarını, tam da bu noktada Kur'an'ın özgün yanını açığa çıkardıklarını düşünür (s. 115-117). Ayrıca müellif, İslâm geleneğinde Kur'an ilimlerinin bir bütünlük içermediğini belirtir ve klasik çağ âliminin arketipinin kelâmcı değil, hukukçu olduğunu tespit eder (s. 126-128).

Beşinci bölümde müellif, müphemlik kavramının izini hadis ilminde arar ve hadis ilminin biçimlendirilmesindeki adımları müphemlik krizi ve müphemlik terbiyesi ifadesiyle niteler. Ona göre hadis ilmindeki selâhiyet iddiası ve başka sahih hadis derlemelerinin mevcut olması, yeni bir müphemliği beraberinde getirmektedir. Sahih, hasen ve zayıf kategorisi altındaki hadislerin kesinlikten ziyade, bir "ihtimaliyat" teorisinin çerçevesinde şekillendiğini belirten Bauer, mütevâtir hadislerin de bu kapsama girdiğini ifade eder. Çünkü bir hadisin mütevâtir sayılabilmesi için muhtelif yollardan ve kaç râvi tarafından rivayet edilmiş olması gerektiğinin cevabı tartışmalıdır. Bauer'e göre, mütevâtir hadisler kesinlik ifade etseler bile bir hadisin mütevâtir sayılıp sayılmama ölçüleri bir ihtimaliyat teorisi kapsamında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla hakikatin bir ihtimaliyat teorisi içinde askıya alınmasının yegâne sebebi, yüksek müphemlik hoşgörüsüdür (s. 142-151). Hadis ilminden sonra İslâm hukukundaki müphemliğe rotasını çeviren müellif, İslâm hukukunu sadece dinsel veya tanrısal hukuk olarak tanımlamanın yanıltıcı olduğunu belirtir. İslâm hukukunun dinsel bir yönü olmakla beraber müellife göre, gündelik pratiğe hitap eden seküler bir tarafı da bulunmaktadır (s. 152). İslâm hukukunun işleyiş tarzını, genel hatlarıyla usul tartışmalarını serimlemesinden dolayı Endülüslü İbn Cüzey'in "Takrîbü'l-Vüsûl ilâ 'İlmî'l-Usûl" adlı eseri üzerinden aktaran Bauer, tartışmalı konularda hangi görüşün doğru olduğunun çözümünün tek görüşün geçerli olmamasında yattığını belirtir. Çünkü fıkıh mezhepleri arasında bir görüş baskın konumda olsa bile diğer görüşlerin yanlışlığı iddia edilmez, sadece kendi görüşlerinin daha doğru (*esahh*) olduğu ifade edilir (s. 156-167). Müellife göre, tarih boyunca hukuksal

çoğunluk İslâm coğrafyasında gururla karşılanmıştır ve Batılı araştırmacılar bunun hakkını teslim etmek yerine, farkına dahi varmamışlardır. Çoğunluğun hoşgörüsüyle karşılanması ictihad uygulamasında da kendini gösterdiğinden Bauer, ictihad kapısının açılmasından söz eden kimselerin reform tutkusuyla yanıp tutuştuğunu belirtir (s. 174).

Altıncı bölümde kavramın politik yönü müellif tarafından İslâm zemininde tartışılır. Müellife göre İslâm’da dînî ve seküler alanların ayrımının yapılamayacağını ileri sürmek, İslâm’a tahripkâr bir etkide bulunur. Çünkü İslâm’ın her döneminde dinden bağımsız bir seküler alan olmuştur ve bu iki alan birbirinden ayrışabilmiştir. Bauer, bu noktada bir paradigmaya işaret ederek, 19.yüzyılda önce Avrupa’da, akabinde Ortadoğu’da vuku bulan ‘İslâm’ın islâmleştirilmesi’nden söz eder. Bu paradigma dînî olmayan tüm alanları dînî kisveye büründürmektedir ve İslâm’ın çoğulculuğunu yok saymaktadır. Örneğin ‘İslâmî tıp’ ifadesi İslâm dünyasındaki din adamlarının söz sahibi olmadığı tıp alanını yok saymaktadır. Bauer, Nebevî tıbbın var olduğunu ve bunun dînî bir yapıda olduğunu kabul ederken iki alanın yan yanılığının bir müphemlik hoşgörüsünden kaynaklandığını, söz konusu paradigmanın ise bunu yıktığını ifade eder. Ayrıca “İslâmî İslâm” imgesi, İslâm’ın Batı kültürünün karşısında bir zıt kültür olarak konumlandırılmasında ve hasmının düşmanlaştırılmasında aracı bir rol oynar (s. 186-213).


Yedinci bölümde Bauer, dînî ve seküler söylemlerin İslâm kültürünün çıkış noktası olduğunu belirtir ve bu kültürün iki önemli kökünün farklılığına işaret eder. Birinci kök, Hz. Peygamber ve Kur’an çerçevesinde şekillenen İslâm’dır, ikincisi ise seküler kök olan Arap şiiridir. İslâm öncesi Arap şiiri bilinmeden İslâm’ın erken dönemini anlamak mümkün değildir (s.215-216). Müellife göre peygamberin vefatından sonra Arap dili yapısal formuna ulaşmaya başlamıştır ve Arap dilinin yükselmeye başlamasının sebebi İslâm dini değil, Arap dilinin kendisi ve Arap şiirinin ihtişamlı gücüdür. Öyle ki Sıbeveyhi, Arap dilinin normlarını Kur’an’da değil, bedevilerin dilinde bulmuştur (s. 221-222). İslâm kültürünün bu iki kökü tarih boyunca yan yanılığını korumuştur ancak 19. ve 20.yüzyılda Batı’nın emperyalist söylemlerinin etkisiyle bu gelenek etkisini yitirmiştir (s. 243).

Son üç bölümde müellif, Batı ve İslâm kültürleri arasındaki farklılıkları –cinsellik, politika ve evrensellik konularını- belirginleştirmeye çalışır. Batı’nın 19.yüzyıl ortalarında kendi cinsel telakkisini evrensel addedip dünyanın geri kalanına dayatmasıyla sürecin başladığını belirten Bauer,

İslâm'da Batı'da olduğu gibi, cinselliğe pek ilgi gösterilmediği ve cinsellik hakkında da müphemliğin çoğulcu bir söyleminin var olduğunun altını çizmektedir. Çünkü hem İslâm hukukunda cinsellik ile ilgili belirli ilkeler, izlekler bulunmaktadır hem de sûfilerin çevresinde şekillenen bir cinsellik tasavvuru vardır. İki farklı söylemden biri, diğerini dışlayıp kendi geçerliliğini öne sürmez. Dolayısıyla Antikçağın aşk ve cinsellik gibi telakkileri, müellife göre Batı'da değil, Doğu'da varlığını sürdürmüştür (s. 259-278). Bauer, karşılaştırmanın politik ayağına tekrar odaklanarak Batı'nın evrenselleşme hırsına karşın İslâm kültüründeki müphemlik hoşgörüsünün, Müslümanların dünyaya sakin bakmalarına imkân sağladığını öne sürer (s. 301). Dînî şiddetin patlaması da tam bu noktada, müphemlik hoşgörüsünün yitimiyle başlar. Oysa Batı'nın aksine İslâm dünyasında her zaman politik görüşler ve devlet görüşleri hakkında farklı sesler ve renkler olmuştur. Örneğin Mâverdî'nin görüşlerine karşılık İslâm coğrafyasında Platon'un ideal devletini savunanlar da olagelmıştır. Ayrıca İslâm kültüründe "yabancı" kavramı birçok kültüre göre farklılık arz etmektedir (s. 339). Müellif, örnek olarak aynı coğrafyada iç içe yaşayan Müslüman, Yahudi ve Hristiyanları zikretmektedir. "Kesinliği ararken" başlıklı son bölümde de farklılıklara değinen müellif, Batı'nın yolunun çok anlamlılığı bertaraf etmek olduğunu söylerken, İslâm'ın yolunun ise çok anlamlılığı ehlileşirmek olduğuna işaret eder. Batı'nın tekçi hakikat söylemi, beraberinde kaçınılmaz bir şiddeti getirmiştir (s. 362).

Sonuç olarak müellifin İslâm tarihi anlatısını tüm yönleriyle değerlendirmek veya vakiya uygunluğunu ve anakronizme düşüp düşmediğini tartışmak, tanıtımın kapsamını aşmaktadır. Fakat kuramsal çerçevede belirginleştirdiği müphemlik kavramını İslâm tarihi zemininde kitap boyunca istikrarlı/tutarlı bir şekilde sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Özellikle onun Batılı meslektaşları ile hesaplaşarak, göz ardı edilen alanlara yönelmesi ve ana akım tarih anlatılarından sıyrılarak, belirlediği tarihsel dönemlerdeki kaynakları kullanmasındaki başarısının hakkını teslim etmek gerekir. Yazarın dakik tutumu, kaynaklara nüfuzu ve İslâmî kültüre dair içe dönük bakışı da dikkat çekicidir. Bu yönüyle eser, alışlagelmiş Batılı İslâm okumalarından farklılaşmaktadır. Ancak eseri bazı yönlerden zayıf kılan hususlar da bulunmaktadır. Müellif, müphemlik kavramının dilsel katmanını aşarak eylemsel yönüne vurgu yapar ve bu doğrultuda İslâm kültürünü okumaya çalışır. Fakat İslâm kültürü içinde vuku bulan itikâdî/ kelâmî tartışmalara, politik çatışmalara/savaşlara, İslâm hukuku dışındaki

mezhepler arasında yaşanan ihtilaflara ve özellikle tekfir gibi ötekileştirici unsurlara değinmemektedir. Ayrıca İslâm coğrafyasında varlık gösteren felsefe ve tasavvuf gibi alanlar da hariçte tutulmaktadır. Bu yönüyle müellifin metinsel veya kavramsal bir romantik İslâm tarihi okuması sunduğunu ifade edebiliriz. Son kertede, eserin farklı yöntemi ve müellifin sağduyulu tutumu ile İslâm tarihi literatürüne katkı yapması kaçınılmazdır.

 **Araş. Gör. Ebubekir Pilatin**
Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İslam Felsefesi Anabilim Dalı