



# Modern Dünyada Müslümanlar İçin İslam'ı Yeniden Keşfetmek

## Müphemlik Kültürü ve İslâm Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme

Alperen Gençosmanoğlu

Geçtiğimiz on yıl içinde İslam tarihi ve İslam düşüncesi alanlarına ilişkin benzer nitelikleriyle öne çıkan ve gündem yaratan önemli kitaplar yayımlandı. Taşındıkları ortak özellikler, bu eserleri bir arada düşünebilmemizi mümkün kılan ve onları kendi dönemleri içinde yazılmış diğer eserlerden farklılaştıran bir zemin oluşturmaktadır. İlgili eserlerin yazarları yani Wael Hallaq, Shahab Ahmed ve Thomas Bauer İslam düşüncesine dair akademide var olan hâkim anlatılarla ve kavramsallaştırmalarla hesaplaşan, yenilikçi bakışlar sunmaktadırlar. İslam tarihine dair yaygın bir görüş olan modernite öncesi uzunca bir zaman dilimini duraklama ve çöküş dönemi olarak değerlendirmeyi reddetmektedirler. Tarihsel dönemleştirme bağlamında bir diğer ortak görüşleri ise modern dönemin İslam düşüncesinde radikal bir dönüşüme yol açtığı, İslam'ın ve İslam tarihinin algılanma biçimlerinde ciddi bir değişim yarattığı yönündedir. Öte yandan bu yazarlar birazdan bahsedeceğim eserlerinde, akademide uzun süredir tercih edilen mikro plandaki derinlemesine incelemeler yerine, çok geniş bir zaman dilimini ve coğrafyayı kapsayan geniş kapsamlı çalışmalar yaparak, İslam tarihine ve düşüncesine ilişkin büyük anlatılar ortaya koydular. İlgili eserlerin öne çıkan bir başka ortak özelliği ise kurguladıkları farklı perspektifler, tarihsel süreç içinde izini sürdükleri ve bir şekilde idealleştirdikleri güzergahlar üzerinden normatif anlatılar sunmalarıdır. Bir başka deyişle yaşanıp bitmiş bir tarihsel kesiti ya da var olan bir durumu incelemekle sınırlı kalmayan, İslam'ın ve Müslümanların bugününe müdahil bir söylem üretmektedirler.

*Bu çalışmayı geliştirmem için sundukları katkılar dolayısıyla değerli arkadaşlarım Abdülvahid Yakub Sipahioğlu, Yunus Babacan, Şükrü Atsızelti, Mehmet Erken, Mustafa Emin Büyükoşkun ile İnsan ve Toplum Dergisi'nin editörlerine teşekkürlerimi sunuyorum.*

@ Arş. Gör., Gümüşhane Üniversitesi. alperengencosmanoglu61@gmail.com

ID <https://orcid.org/0000-0002-9446-2972>

Bu çerçevede bahsini edeceğim yazarlar arasında son yıllardaki en popüler isim Wael Hallaq'dır. Hallaq'ın 2012 yılında yayınlanan *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (İmkânsız Devlet) isimli çalışması bugüne kadar birçok dile çevrildi ve güçlü bir yankı oluşturdu, hakkında pek çok değerlendirme ve eleştiri yazısı kaleme alındı. 90lı yıllardan bu yana İslam hukuku üzerine yaptığı çalışmalar ile adından söz ettiren yazarın bu kitabını, 2009 yılında yayınlanan *Shari'a: Theory, Practice, Transformations ve An Introduction to Islamic Law (İslam Hukukuna Giriş)* adlı iki eserini göz önünde bulundurarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Yazar bu iki eserinde hicri ilk asırdan başlayarak, modern dönem de dahil olmak üzere, İslam tarihinde ve toplumlarında fıkın yerine, İslam hukukunun tarihsel sürecine; kurumlarla, toplumla ve devletle olan ilişkisine dair, bu zamana kadar üretilen pek çok oryantalist çalışmanın hâkim söylemini geçersiz kılan, ufuk açıcı bir perspektif ve önemli bir tarihsel anlatı sundu. Eserler modern öncesi döneme dair bütünlüklü bir anlatı sunmalarının yanında modernite ve emperyalizm etkisiyle dünyanın farklı yerlerinde İslam hukukunun nasıl bir dönüşüm geçirdiğini gözler önüne sermektedir (Hallaq, 2009, 2017). İmkânsız Devlet'de ise, önceki eserlerindeki gözlemlerinden de yola çıkarak, modern dönemde İslami hukuk normlarının bir devlette uygulamaya koyulması ile "modern bir İslam devleti"nin mümkün olabileceğini varsaymanın tutarsız ve çelişkili bir yaklaşım olduğu tezi ni öne sürmüştür. Yazar modern dönem öncesi var olan şeriatın, modern devletin egemenlik ve iktidar ilişkileri içinde varlığını sürdürmesinin mümkün olmadığını iddia etmektedir. Çünkü şeriat ve modern devlet varoluşsal olarak birbirlerine telif edilmesi mümkün olmayan iki farklı yönetim ve ahlaki otorite biçimine karşılık gelmektedir (Hallaq, 2019). Yazarın bu dikkat çekici iddiası pek çok kişi tarafından büyük bir ilgiyle karşılanırsa da birçok eleştiri ve itiraza da konu oldu. Mısır'da İslami hukuk normlarının modern devlet içindeki konumuna dair yaptığı etnografik çalışmadan yola çıkan Hussein Ali Agrama (2012) şeriata, modern gelişmelere ve usullere esastan yabancı geleneksel bir öz atfetmenin hem tarihsel hem kavramsal olarak sürdürülemez bir yaklaşım olduğunu söylemektedir. Öne sürdüğü tezler ile bu eleştirinin bir muhatabı haline gelen Hallaq, İmkânsız Devlet kitabının temel iddiasını kurgularken modern dönem öncesi İslam toplumlarını tarihselleştirmek yerine idealize eden ve mitleştirilen bir yaklaşım sergilemektedir (March, 2015). Sudan üzerine yaptığı antropolojik araştırmasında İslami bir devletin gündelik hayattaki ve pratikteki karşılıklarını inceleyen Noah Salomon (2016) çalışmasını bir yönüyle Hallaq'ın argümanına itiraz olarak konumlandırmaktadır. Salomon modern dönemde şeriata ölü bir olgu muamelesi yapmak yerine neyle nasıl ilişkilendiğine ve neye dönüştüğüne, yolculuğuna nasıl devam ettiğine bakmak gerektiğini söyle-

mektedir. Hallağ'ın argümanının ise İslam'ı ve devleti tarihdışı okuyan bir pozisyonunda kaldığını iddia etmektedir (Salomon, 2016).

Yukarıda bahsettiğim niteliklere haiz diğer iki eser ise Shahab Ahmed'in, vefatından kısa bir süre sonra, 2015 yılında yayınlanan *What is Islam? The Importance of Being Islamic* ve Thomas Bauer'in 2011 yılında yayınlanan *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams* (Müphemlik Kültürü ve İslâm) başlıklı kitaplarıdır. Shahab Ahmed'in eseri yayınlandığından bugüne pek çok önemli değerlendirme ve eleştiri yazısına konu oldu, bu vesileyle eserin henüz Türkçe'ye kazandırılmamış olmasını bir eksiklik olarak anmak isterim. Ahmed bugüne kadar Batı akademisinde İslam'ı tanımlamaya, kategorize etmeye dönük neredeyse tüm önemli yaklaşımları inceleyerek, güçlü eleştiriler getirmektedir. İslam ile kültür-medeniyet arasına mesafe koyan, dini/seküler ayrımı yapan çalışmaların problemleri taraflarını görünür hale getiren Ahmed, İslam tarihi içinde ortodoksi arayışlarının da ciddi sorunlar içerdiğini söylemektedir. Bunun yanında bugüne kadar İslam tarihi üzerine yapılan akademik çalışmaların büyük çoğunluğunda göz önünde bulundurulmuş alanın Arap coğrafyası ve Ortadoğu'dan ibaret olmasına da eleştirel yaklaşan yazar, çalışmasında Bengal'den Balkanlara uzanan geniş bir coğrafyayı merkeze aldığını söylemektedir. Kendisi, tarih boyunca İslam'a ilişkin birbiriyle çatışan, birbiri ile uyumsuz her düşünce ve de eylemin İslam'a dahil olduğunu, İslam'ın tam da bu çatışmaların tamamını içerdiğini söylemektedir (Ahmed, 2015). Ahmed'e yöneltilen eleştirilerin ana ekseni ise var olan İslam tanımlamalarına dikkate değer eleştiriler getirmekle birlikte kendi tanımlama girişiminin de ciddi sorunlar içerdiği yönündedir. İslam için çizdiği çerçeve o kadar geniştir ki Müslümanların yoğunlukla yaşadığı toplumların içindeki her söz ve tavırdan, dünyanın herhangi bir yerindeki herhangi bir kişinin bilinçsiz bir şekilde dahi olsa İslami bir kelimeyi kullanmasına kadar her şey İslam'a dahildir. Bu kadar geniş bir çerçeve İslam'ı, fazlaca esnetilerek ayırt edici ve açıklayıcı gücünü yitiren, ne anlam ifade ettiği belli olmayan bir kavrama dönüştürmektedir (Griffel, 2017; Hughes, 2017).

Ahmed'in kitabına ilişkin öne çıkan değerlendirmelerden biri Frank Griffel'in (2017) *Contradictions and Lots of Ambiguity: Two New Perspectives on Premodern (and Postclassical) Islamic Societies* başlıklı yazısı oldu. Griffel, Ahmed'in *What is Islam* ve Bauer'in *Müphemlik Kültürü ve İslâm* eserlerini birlikte incelediği çalışmasında daha ziyade Ahmed'in eseri üzerine yoğunlaşmakta ve eleştirilerini aslolarak ona yöneltilmektedir. Bauer'e ve Ahmed'e dönük ortak eleştirisi ise ikisinin de modern döneme bakışlarının üstün körü ve peşin hükümlü olduğu yönündedir. Ancak Griffel'e göre müphemlik kavramını merkeze alarak İslam tarihini inceleyen Bauer'in

yaklaşımı modern öncesi dönemi anlamak için Ahmed'e kıyasla daha yerinde bir okuma sunmaktadır. Griffel, Bauer'in kitabına ilişkin İngilizce'de 2017 yılı itibariyle kendi yazısı haricinde sadece bir değerlendirme yazısı bulunduğunu ve bu anlamda henüz üzerinde yeterince durulmamış bir çalışma olduğunu vurgular (Griffel, 2017).<sup>1</sup> Daha yakın bir tarihe geldiğimizde ise *Birikim Dergisi*'nin Ocak-Şubat 2020 tarihli 385. sayısında Bauer ile *Müphemlik Kültürü ve İslâm* üzerine yapılan mülakatta, bugüne kadar akademik camiadan ve İslami çevrelerden kitaba gelen eleştiriler sorulduğunda Bauer, genelde olumlu yorumlar aldığından bahsetmekte ve herhangi bir eleştiriden söz etmemektedir. Aslında, Ahmed kitabında Bauer'in din, sekülerlik ve kültür kavramlarını kullanma, konumlandırma biçiminin problemli olduğunu ve bunun metnin geneline de sirayet ettiğini belirtmekte ancak kitabı geç fark ettiğini bu sebeple çalışma üzerinde ayrıntılı bir şekilde duramadığını ifade etmektedir (Ahmed, 2015). Dolayısıyla literatür tarandığında, İslam tarihi ve düşüncesi çalışmalarına son dönemde önemli katkılar sunan bu üç isim arasında, Hallaq ve Ahmed'in eserlerine kıyasla Thomas Bauer'in *Müphemlik Kültürü ve İslâm* çalışmasının henüz yeterli düzeyde tartışılmadığı görülmektedir. Ben bu yazıda, Bauer'in çalışmasına dair ayrıntılı bir inceleme yaparak bu boşluğu doldurmayı ve böylece de ilgili literatüre eleştirel bir katkı sunmayı amaçlıyorum.

Thomas Bauer'in kaleme aldığı *Müphemlik Kültürü ve İslâm* 2019 yılının Eylül ayında Tanıl Bora'nın çevirisi ile İletişim Yayınları tarafından Türkçe'ye kazandırıldı. "Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması" alt başlığına sahip olan eser ilk olarak ise 2011 yılında Almanca olarak yayınlandı. Tanıl Bora'nın Almanca aslından büyük bir ustalıkla akıcı ve anlaşılır bir şekilde çevirdiği eser, Türkçeden önce 2014 yılında Slovence'ye ve 2017 yılında Arapça'ya çevrildi. Henüz yayınlanmamış olmakla birlikte kitabın İngilizce ve Rusça yayın hakları da alınmış. İletişim Yayınları'nın 2020 Ocak ayı itibariyle kitabın üçüncü baskısını yapmış olması eserin pek çok okur için ilgi çekici olduğunu göstermektedir. Eserin ülkedeki İlahiyat camiasında da merak uyandırdığı söylenebilir. Mustafa Öztürk Karar Gazetesi'ndeki köşesinde kitaba dair bir yazı yazdı. Asım Cüneyd Köksal, Twitter'da kitaba ilişkin bir flood yaptı. Ankara İlahiyat Fakültesi'nde, mütercimim de katılımıyla, Hayri Kırbaçoğlu'nun ki-

1 Griffel'in bahsini ettiği değerlendirme yazısında Toral-Niehoff, Bauer'in özellikle "Batı"ya ve Batı düşüncesine dair tespit ve tahlillerinin pek çok genelleme ve basitleştirme içerdiğini, seçmeci bir şekilde tercih ettiği kaynaklar dolayısıyla birçok fenomene tek boyutlu bir bakış ile yaklaştığını ifade etmektedir (Toral-Niehoff, 2016). Ancak kitabın, Bauer'in ana çalışma alanını oluşturan, İslam tarihi ve düşüncesi bağlamında henüz yeterince değerlendirilmediğini belirten yazar, kitaba ilişkin kendi yazdığı döneme kadar akademik dergilerde yayınlanmış tek kapsamlı değerlendirme yazısının Almanca olarak Irene Schneider (2012) tarafından kaleme alındığını ifade etmektedir.

taba ilişkin sunum yaptığı bir değerlendirme toplantısı düzenlendi. Yine Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde de İlahiyat Fakültesi araştırma görevlileri arasında kitap üzerine bir mütalaa gerçekleştirildi. İslam tarihi ve düşüncesi üzerine sansasyonel bir çalışma olarak kitabın bu ilgiyi fazlasıyla hak ettiğini düşünüyorum. Ben bu yazıda kitabı neden sansasyonel bir çalışma olarak gördüğümü açıkladıktan sonra esere ilişkin eleştirel bir değerlendirme yapmaya çalışacağım.

Kitabın alt başlığının "farklı" ibaresiyle işaret ettiği üzere bu çalışma İslam tarihine ilişkin kronolojik bir tarih okuması ya da belirli bir dönemin farklı boyutlarıyla bütünlüklü bir incelemesi değildir. Yazar seçtiği farklı tarihsel kesitler üzerinden İslam Tarihi'ne ilişkin ezber bozan bir anlatı sunuyor; belli temalar etrafında İslam tarihi ve düşüncesi içinden bugüne kadar uzanan bir iz sürüyor. İncelemesine dahil ettiği tarihsel kesitleri, kişileri ve eserleri ortaya koyduğu tezler üzerinden bütünlüklü bir anlatıya, birbiriyle uyumlu sağlam bir kurguya dönüştürüyor. Böylelikle İslam tarihine ve düşüncesine ilişkin merak uyandırıcı, bir anlamda provakatif, heyecan yaratan, dikkate değer bir okuma yapıyor. Bu sözünü ettiğim etkiyi nasıl yarattığını göstermek için çalışmanın merkezi önemdeki bir unsuru olarak yazarın İslam tarihi ile nasıl ilişkilendiğine, hangi dönemleri, konuları ve isimleri ne bağlamda çalışma alanı haline getirdiğine daha yakından bakacağım. Bu minvalde en temel meselelerden biri ise yazarın çalışma sahasıyla nasıl ilişkilendiği, nasıl bir metodoloji ile yol aldığıdır. Bu değerlendirmede önce yazarın kendi anlatımına dayanarak eseri kapsamlı bir şekilde inceleyeceğim, yazının ilerleyen kısmında ise ilgili meselelere ilişkin eleştirilerimi sunacağım.

Yazar İslam tarihini incelerken tarihsel-antropolojik bir perspektif benimsediğini söylemektedir. Bauer'e göre bu perspektifte bir araştırmada neyin önemleneceği, nelerin asli unsur olarak görüleceği, hangi kavramların ve olguların merkeze yerleştirileceği bizzat araştırma konusu haline getirilen insanlar ya da topluluklar tarafından belirlenir. Araştırmacı kendi ön kabullerine ya da içinde yaşadığı dönemin ve toplumun hakim kanılarına göre araştırma nesnesini hazır kalıplara koymak yerine, araştırma nesnesinin kendi özgün sesine kulak vererek araştırmaya yön vermeli-dir. Yazar bu yaklaşımla uyumlu ve tamamlayıcı şekilde konumlandığı bir diğer yaklaşım olarak da "zihniyet tarihçiliği"ni benimsediğini söylemektedir (ss. 15-16).<sup>2</sup> Yazara göre takip ettiği bu yaklaşımlar, sonu Avrupa-merkezciliğe çıkan ilerlemeci tarih dogmasının hakimiyetindeki kronolojik tarih anlatısının yerine, alışılmışın dışındaki hikayeleri görebilmeyi ve anlatabilmeyi sağlamaktadır.

2 Esere ilişkin verdiğim sayfa numaraları ve yaptığım alıntılar, İletişim Yayınları'nın ilk baskısına dayanmaktadır.



Bu doğrultuda kitabın önemli açılımlarından biri İslam tarihine ilişkin hakim dönemlendirme çalışmalarına itiraz ederek, yeni bir dönemlendirme önerisi sunmasıdır. Yazar bu yöndeki tezini şu şekilde ifade etmektedir; “Bu kitabın amaçlarından biri İslam’ın bir ‘altın çağ’ geçirip izleyen devrede durakladığına ve çöktüğüne dair retoriğe yüz vermemek, onun yerine İslami kültürü kurucu biçimlenme döneminden sonraki haliyle yani modernlikle karşılaştığında bürünmüş olduğu suretiyle takdim etmektir” (s. 17). Yazar kendi dönemlendirme denemesinde İslam tarihine ilişkin üçlü bir tasnif sunuyor; ilk dönem, kurucu biçimlenme dönemi, bu dönem Hz. Peygamber’den itibaren başlayan İslam tarihinin yaklaşık ilk üç yüzyılı kapsarken, ikincisi oldukça uzun süre ve geniş bir coğrafyada etkisini gösteren bu anlamda İslam tarihinin ana akım ve hakim çizgisi olan “Klasik İslam” dönemi, üçüncü dönem ise bugün hala içinde bulunduğumuz 19. yüzyılda dünya üzerinde Batı ve modernitenin hakimiyetiyle birlikte başlayan ve şekillenen modern dönem. Yazarın kurucu biçimlenme dönemi olarak adlandırdığı ilk üç yüz yıllık dönemin farklı bakış açılarına göre değişen kesitlerinin “Altın Çağ” olarak görülmesine karşı olmasının ana sebebi bu isimlendirmenin kendisinden sonra gelen dönemleri gölgeleyen, daha en baştan onları geride kalmaya mahkum eden bir duruma yol açmasıdır. Hakim Batılı akademik perspektifte bu “Altın Çağ” Abbasiler döneminde çeviri hareketlerinin yaşandığı zamanda karşılık bulmuştur, çünkü bu çalışmalarla İslam dünyası Yunan düşünce mirasının Batı’ya taşınması noktasındaki tarihsel rolünü oynuyordu (s. 16). Öte taraftan içinde yaşadığımız son iki yüzyıldaki pek çok İslamcıya ve selefiye göre ise bu “Altın Çağ” Hz. Peygamber’in ve belki onun devamında gelen Raşid Halifeler devrinden mürekkep bir dönemdir.

Bauer yaptığı araştırmalar sonucunda çok geniş bir zamanı kapsayan ve tarih sahnesinde çeşitli yönlerdeki gelişmişliği ile müstesna bir döneme karşılık geldiğini tespit ettiği Klasik İslam döneminin görmezden gelinmesinin, hatta daha da ötesinde miladı 10.-11. asırdan sonrasının bir duraksamadan ibaret, hatta bin yıllık bir çöküş dönemi olduğu tezinin açık şekilde karşısında durmaktadır (s. 284). Durumun hiç de böyle olmadığını göstermek için bir örnek olarak İslam hukuku çalışmalarına işaret eden Bauer, pek çok Batılı çalışma için İslam hukukunun kesin biçimini bulduğu ve sonrasının pek de anlam ifade etmediği dönem, 9. yüzyılın başında İmam Şâfiî’nin yazdığı er-Risâle adlı eserde karşılık bulur. Bauer’e göre bu kanı çağdaş İslam düşünürleri arasında da yaygındır, örneğin İslam dünyasındaki liberal ve yenilikçi düşünürlerin temsilcilerinden sayılan Nasr Hamid Ebu Zeyd de aynı teze katılmaktadır. Halbuki Bauer’e göre İslam hukuk metodolojisine damgasını vuran, gerçek zenginliği ve ilmi derinliği arayanların bakması gereken yer birçoğları için duraksama ve çöküş, kendisi için ise Klasik İslam dönemini temsil eden, 11. ve 12. yüzyıllardır (ss. 155-156).

Yazar çalışmasında üzerine yoğunlaştığı ve “Klasik İslam” olarak dönemselleştirdiği periyodu şu şekilde çerçevelemektedir;

Bu kitabın ağırlık noktası, Eyyubiler ve Memluklar döneminde Suriye ve Mısır’ın Arap İslam kültürüdür. Selçuklular dönemi Bağdat’ındaki ve daha Doğu’daki bölgelerdeki kültürel selefleri uygun ölçüde hesaba katacağız... Aşağıda “klasik İslam”dan söz ettiğimde, bunu, Selçuklular döneminde ve Eyyubilerle Memlukların egemenliği altında “klasik”, yani yüzyıllar sonra hala geçerliliğini koruyan biçimlenmesini bulduğu haliyle Sünni İslam’la ilgili basitleştirici bir ifade olarak kullanacağım (ss. 19-20).

Yazar klasik İslam dönemi olarak tanımladığı geniş alanda gezinirken, bu dönemin başat ve bu niteliğiyle insanlık tarihinin en ileri seviyelerinden birini sergileyen özelliğinin “müphemlik kültürü”, “müphemlik sevgisi” ve dolayısıyla müphemliğin varlığı olduğunu söylemektedir. Bu sav aynı zamanda yazarın çalışmasının merkezindeki tezdur. Yazar Klasik İslam çağında çok gelişkin düzeyde bir müphemlik kültürünün, müphemlik sevgisinin ve hoşgörüsünün olduğunu söylüyor. Ancak yazar sadece bu tarihsel dönemi incelemekle kalmıyor, aynı zamanda karşılaştırmalı bir tarih çalışması yapıyor. Tarihsel süreçte yaptığı kazıda karşısına çıkanları, içinde bulunduğumuz son iki yüzyıllık dönemle karşılaştırmalı bir okumaya tabi tutuyor. Bu karşılaştırmalı gözlem sayesinde tespit ettiği tarihsel kırılma aynı zamanda İslam tarihindeki iki farklı dönemi belirginleştirmesini sağlıyor ve böylece, birazdan açmaya çalışacağım üzere, çalışmasının bir diğer ana tezini ortaya koyuyor. Bu doğrultuda Bauer çalışma sahasının genel güzargahını şöyle tanımlamaktadır; “Bu kitap aynı zamanda ve her şeyden önce kesitler halinde İslam’ın kültür tarihi hakkında bir kitaptır. Bir yandan aşağı yukarı 900 yılından 1500 yılına, Mısır’dan İran’a Arapça yazan klasik İslam dünyasını göz önüne alıyorum, diğer yandan son iki yüzyılın modern çağını” (s. 10).

### **Müphemlik Sevgisinin Ön Yüzü: Hakikat ve Çokseslilik**

Yazar yukarıdaki alıntıda açıkça belirttiği üzere yaklaşık 1500 yılına kadar olan dönemi kesitler halinde, o dönem içindeki İslam alimleri ve edebiyatçılar tarafından yazılmış eserler üzerinden incelemekle birlikte bu döneme ilişkin çıkarımlarının geçerliliğini 19. yüzyıla kadar sürdüğünü iddia ediyor. Çünkü yazar eser boyunca 19. yüzyılı müphemlik kültürü ve dolayısıyla Klasik İslam dönemi için çok keskin bir değişim noktası olarak görüyor. Yani ilgili döneme ilişkin tespitlerinin 19. yüzyıla kadar İslam dininin yaygın olduğu coğrafyalarda hakimiyetini koruduğunu savunuyor. Öte taraftan yazar bahsettiği müphemlik sevgisi ve hoşgörüsünün aslın-

da kurucu biçimlenme döneminde de oldukça önemli bir yeri olduğundan da şüphe duymadığını belirtmektedir. Ancak kültür ve düşünce olarak daha ileri seviyede olan ve bugüne kadar genelde görmezden gelinmiş olmasından ve karşılaşmaların artmasıyla müphemliğin daha belirgin hale gelmesinden dolayı Klasik İslam dönemini incelemeyi tercih ediyor. Yazara göre modernlik ve Batı hakimiyeti etkisini göstermeden önceki İslam tarihi düşünsel olarak çok zengin ve çeşitlidir ve bu dönemdeki İslam toplumlarının<sup>3</sup> düşünce ve edebiyat alanında ürettiği eserler birçok açıdan bugün hala aşılamamıştır. Döneme hakim olan müphemlik sevgisi ve hoşgörüsü tarihteki en parlak zaman aralıklarından birinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Yazar incelediği dönem içindeki pek çok farklı isimden ve eserden yaptığı alıntılarla üzerine çalıştığı dönemin müphemlik ve muhtemelliklerin hakimiyetinde bir dönem olduğunu gösteriyor. Yazar İslam tarihinde dönem dönem müphemlik krizleri yaşansa da müphemlik sevgisinden hiçbir zaman vazgeçilmediğini söylemektedir. Müslümanlar bir şekilde bu krizlerin üstesinden gelmiş ancak bunu bir kesinlik kaygısına düşmeden, tek bir hakikate ulaşma hırsına kapılmadan müphemliği ihya ederek çeşitliliği korumayı bilmişlerdir. Yazarın bu iddiasını etraflıca tartıştığı en önemli inceleme alanlarından birini, Kur'an'ın farklı kıraatlerine ilişkin tarihsel süreçteki yaklaşımlar oluşturmaktadır.

Bauer Klasik İslam dönemi içinde Kur'an'ın okuma biçimlerindeki ve dolayısıyla yorumlanma biçimlerindeki çeşitliliği gözler önüne sermektedir. Her ne kadar Hz. Osman kendi döneminde yaşanan krizi aşmak için tüm İslam coğrafyasında tek bir ortak Kur'an metninin geçerliliğini sağlamış olsa da ortaya koyulan şey aslında bir resimdir, yani mutlak her şeyiyle belirlenmiş bir metin değildir. Bir başka deyişle hareketleri olmadan hazırlanan bu metin Arap dilinin zenginliğiyle birlikte farklı okuma biçimlerine açıktır. Metin bu şekilde birçok farklı sözlü aktarıma açıklığını korumuştur (s. 69).<sup>4</sup> Konuya ilişkin özellikle İbn Cezeri'nin Kur'an'ın farklı kıraatleri üzerine çalışmalarını inceleyen Bauer, Cezeri'nin ve dönemindeki alimlerin metnin çoğulluğunu büyük bir coşkuyla ve sevinçle yaklaştıklarını, yaklaşımlarının kesinlikle Kur'an'ı tek bir okuma biçimine indirgemek olmadığını, ayetleri tek bir "hakikate" sabitlemek hırsı yerine çeşitliliğin varlığından memnun olduklarını, sa-

3 Yazar zaman zaman çalışmasına konu olan toplulukları ve isimleri Arap-İslam gibi bir kalıp ile tanımlasa da üzerinde en çok durduğu dönem Memluklar devri olduğu için ve çıkarımlarını birçok kere bin yıllık bir süreci kapsayacak şekilde kullandığı için bu kalıbı kullanmanın doğru olmayacağı kanaatindeyim.

4 Bu konuya literatürde Hz. Peygamber'in bir hadisine dayanılarak Yedi Ahruf da (Ahruf-i Seb'a) denilmektedir, pek çok alime göre bu hadis Kur'an'ın hepsi de kitaba mündemiç olan farklı kıraat biçimlerine işaret etmektedir. Bauer kitabın 80-82 sayfaları arasında Ahruf-i Seb'a kavramını incelemektedir.



dece krize varan zamanlarda müphemliği ihya etmekle ilgilendiklerini söylemekte ve metinlerden alıntılarla bunu göstermektedir. Bu noktada Őunu belirtmek gerekir ki yazar çalışmasında İslam tarihine ilişkin gün yüzüne çıkmamış, arşivlerin derinliklerinden keşfedilmemiş eserler bulup çıkarmıyor ancak kendi tezleri ve gözlemleri çerçevesinde isimlere ve eserlere dair sıra dışı okumalar yapıyor ve ele aldığı eserleri yeniden konuşturuyor, öyle ki bir hadis profesörü olan Hayri Kırbaşoğlu kitap hakkında yaptığı değerlendirmede mealen kıraat bahsinin bu kadar ilgi çekici olarak anlatılabileceğinin aklına gelmediğini, bu anlamda artık vadesini doldurmuş olarak görülen literatüre tekrardan dönüp bakma ihtiyaı duyduğunu, bu cümleler bu kitaplardan mı gibi bir hayret yaşadığını belirtmiştir.<sup>5</sup> Bauer incelediği İslam alimlerinin eserlerinden mülhem olarak Kur'an'a ve İslam ilimlerine dair dikkate değer tespitler de yapmaktadır. Örneğin Kur'an'ın farklı Kıraat biçimlerine dair incelediği eserlerden yola çıkarak şu çıkarımda bulunur; "Kur'an düz çizgisel bir metin değildir, çünkü yazıya geçirilen veya sözlü aktarılan her nüshası, okuma tarzlarındaki dikey boyutu yazıya ya da sze geçiremez... Bu eşitlemeler, düz izgisel Kur'an metnini, ucu yukarıya doğru açılan dikey bir boyutla tamamlarlar" (s. 108).

Yazar "Klasik İslam" dönemine dair yaptığı bu okumaya paralel olarak son iki yüzyılda İslam dünyasında yer tutan farklı yaklaşımların temsilcisi kabul edilebilecek kişilerin konu hakkındaki görüşlerini mercek altına alıyor. Bauer'e göre zaman içindeki tarihsel olumsuzluklar ve özellikle matbaanın devreye girmesiyle bugün dünyadaki hakim okuyuşun "Hafş'dan nakleden Asım" kıraati haline geldiği ancak özellikle Mağrip'te bugün hala Kur'an'ın "Nafi'den nakleden Verş" okuma tarzına göre baskıların yapıldığını söylemektedir. Bauer Kur'an kıraatlerinde 22 farklılaşan aktarımın ses kayıtlarına internetten ulaşılabildiğini aktarmaktadır (s. 90).

Yazara göre Batı'da modernlikle birlikte ortaya çıkan müphemlik karşıtlığı, "kesinlik takıntısı" ve evrensellik hırsı İslam dünyasına da sirayet etmiş ve böylece Klasik İslam dönemine hakim olan müphemlik sevgisi ve hoşgörüsü modern dönemde kaybedilmiştir. Öyle ki Avrupa merkezilik ve modernite etkisiyle Müslümanlar kendi tarihlerini doğru okuyamamaktadırlar. Modern dönemde İslam dünyasındaki sefilelerden, İslamcılara, gelenekselcilerden, tarihselcilere ve Batı yanlısı liberal dşnrlere kadar İslam'a dair söz söyleyen her gruptan Müslüman'ın modernite karşısında kendi tarihlerine yönelik sorunlu bir perspektife sahip olduklarını ifade etmektedir. Bauer bu konuda bazı örnekler de sunmaktadır. Son dönem Selefî alimlerinden

5 Bu ifadeler 12 Aralık 2019 tarihinde Ankara İlahiyat Fakültesi'nde kitap üzerine yapılan değerlendirme toplantısına dayanmaktadır.

İbn Useymin *Kur'an Yorumunun Temelleri* isimli kitabında Kur'an'ın kitaplaştırılma süreçlerine eğilirken sözlü geleneğe ve Kur'an'ın farklı kıraatlerine hiç değinmeyecek, Batı'dan Kur'an'a gelebilecek güvenilir olmadığı, "kesin" olmadığı, değişik formlarının olabileceği dolayısıyla otantik olmadığı yönündeki saldırılara karşı koymak çabasıyla aslında modern Batılı metin anlayışıyla uyumlu bir anlatı sunmaktadır ve böylece kendi geleneğini ve tarihini Batı karşısında feda etmektedir (ss. 68-69). Bir İslamcı olarak da Mevdudi'nin konu hakkındaki fikirlerini inceleyen yazar, Mevdudi'nin Kur'an'ın otantikliğini onun çeşitlenemezliği, "tek ve bütün bir kadim metin" olduğu üzerinden savunduğunu göstermektedir (s. 96). Yazarın belirttiği üzere bu düşünürler bahsi geçtiğinde Kur'an'ın farklı kıraatleri olduğunu reddedecek değildir ancak Kur'an metnine dair anlatılarında bu durumu, çeşitlemeleri görmezden gelmeyi tercih ettiklerini öne sürmektedir. Modern dönemde kutsal olanın otantikliğinin her şeyiyle sabitlenmiş "kesin" bir metin olması gerektiği yönünde, aslında Batı temelli bir anlayış hakim hale gelmiştir. Yazar liberal, milliyetçi ve Batı yanlısı çizginin önemli bir temsilcisi olarak gördüğü Taha Hüseyin'in de kıraat biçimlerindeki bu çeşitliliği bir değer olarak göremediğini söylemektedir. Yazara göre farklı cenahlardaki Müslüman düşünürlerin "bu müşterek tutumun nedenini, onların İslam'a veya İslami geleneğe yaklaşımlarının tamamen farklı olmasında değil, bu konuşmalarda her zaman bazen görünen, bazense görünmeyen bir başka katılımcının daha bulunuyor olmasında aramak gerekir, bu katılımcı... Batılı modernitedir" (s. 99). Yazar bu eleştirilerine tarihselci bakışı da dahil etmektedir. Kur'an'ı tarihselleştiren yaklaşımlar da metni yine tek bir hakiki anlama indirger. "Gelenekselcilerin" sabit anlam düşüncesi karşısında tarihselciler de "metnin vahyedildiği tarihsel andaki anlamı"ni arayarak özünde aynı pozisyonda durmaktadırlar. Buradan mesajın özü olarak zamanlar üstü bir anlam çıkartılır ve içinde yaşanan zamanın koşullarına uyarlanır. Yazara göre bu yaklaşım hem indirgemeci hem de manipülatiftir. Çünkü hem o varsaydığı tek hakiki anlamı belli bir tarihsel ana daraltarak, metnin zamanlar üstü anlam potansiyelini tahrip eder, hem de kişinin içinde bulunduğu zamanın şartlarına göre mesajdan işitmek istediği gibi bir öz çıkartması zor olmayacaktır (s. 125).

Yazar bu karşılaştırmalar üzerinden bir diğer ana tezini belirginleştirir. 19. yüzyıla kadar İslam düşüncesi müphemliği önemseyen, rahmet olarak gören bir ufka ve kültüre sahipken, Batı'nın hakimiyetiyle birlikte Batı karşısında konumlanan Müslümanlar, modernitenin söylemine ve Avrupa merkeziliğe yenik düşerek, modernitenin bir cüzü olan kesinlik anlayışının esiri oldular, her konuda ve meselede tek bir mutlak, tartışmasız "hakikat" peşine düştüler ve bu kendi tarihlerine ve geleneklerine bakışlarını da ciddi anlamda tahrip etti. Kendi tarihleri ve hatta kendi dinleriyle aracısız konuşma yetisini bu sebeple kaybettiler.

İslam dünyasında batının meydan okumasına tepkiyle esasen iki söylem ortaya çıkar, bir İslamcı bir de “batılı-liberal” söylem. Bunlar ilk bakışta birbirine karşıt görünürler ancak aslında bir ve aynı temele dayanırlar. Müşterek zeminleri, batının şeylere verdiği düzendir... İslamcı söylem İslam dünyasının batı söylemlerinin meydan okuması karşısındaki asıl ve özerk cevabı olarak görünebilir. Çünkü o bir yandan batılı düşünce tarzlarının esaslarını paylaşmaktadır -aksi takdirde ona cevap veremezdi- diğer yandan o zemine basarak anti-batı gibi görünen ve batı tarafından da öyle anlaşılan konuları temsil edebilmektedir. Geleneksel söylemler ise İslamcılık için anlaşılmalıdır. Onlar batının söylemleriyle uyum sağlamazlar ve batının hegemonya iddiası karşısında acizdirler (ss. 257-258).

### Müphemlik Sevgisinin Arka Yüzü: İslam ve Sekülerlik

Yazar modernitenin ve Avrupa-merkezciğin İslam dünyasının tarihe ve kendi geçmişine bakışta nasıl çarpıklıklar yarattığı konusunda yine müphemlik meselesiyle ilişkilendirerek farklı konular üzerinde de durmaktadır. Bu bağlamda ilgi uyandıran, bir boyutuyla provokatif konulardan biri “cinsellik” meselesine ayırdığı bölümdür. “Zevkin Müphemliği” başlıklı bölümünde yazar “cinsellik”in 19. yüzyılda ortaya çıkmış Batılı bir kavram olduğunu söylemektedir. Modernlikle birlikte “cinsellik” kavramı ortaya çıkmış ve bu kavram dolayısıyla yapılan isimlendirmeler yoluyla müphemlik ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Batı’da bir yandan ayırıştırarak, diğer yandan pek çok farklı bedensel ve duygusal ilişkiyi aynı kategoriye indirgeyerek sabitleştiren cinsel kimlikler kurgulanmıştır (ss. 262-263). Modern öncesi İslam tarihine dönüp baktığımızda ise aşk ve cinsellik hakkında oldukça fazla miktarda edebi metnin kaleme alındığı ve “cinsellik” adı altında sınırları belirginleştirilmiş bir kategori olmaması dolayısıyla çoğulculuğu mümkün kılan bir tasavvurun hakim olduğu görülmektedir (s. 272). İslam toplumlarına damgasını vuran ve 8. ile 19. yüzyıl arasında insanların birbirine duyduğu arzunun kendine çok geniş yer bulduğu şiir türü gazeldir (s. 273). Yazara göre bin yıldan daha uzun bir süre boyunca üretimine devam edilmiş; Arapça, Türkçe, Farsça, Urduca ve başka dillerde üretilmiş sayısı en azından on binlerle ifade edilebilecek devasa bir edebi birikim olarak gazeller, İslam dünyasının “dünyevi” mirasının çok önemli bir parçasıdır (s. 274). Ancak yazar bu harikulade birikimin “cinsellik” sebebiyle modern dönemde bir sorun haline geldiğini ifade etmektedir. “Klasik Arapça, Farsça, Türkçe ve Urduca gazel, 19. yüzyılın Batılı okurlarını ilk başta çözümsüz görünen bir sorunla karşı karşıya bırakmıştı. Bu sorun, 9. yüzyıldan beri çoğu erkeklerce yazılmış aşk şiirlerinin büyük bir kısmının kadınlara değil erkeklere yönelmiş olması idi” (s. 274). Bu başlangıçta oryantalist söylemlerle Batı’nın sorun haline getirdiği bir durumken,

sonrasında Yakın Doğu'nun ya da İslam toplumlarının sorunu haline gelmiştir (s. 274). Yazara göre bunun en açık delillerinden biri miladi olarak 1275-1349 yılları (Hicri 677-750) arasında yaşamış döneminin en önemli şairlerinden biri olan Safiyüddin el-Hilli'nin Divan'ı 19. yüzyılın sonundan itibaren tekrar basılmaya başladığında eserin içindeki Mucûn şiirlerinin<sup>6</sup> problem haline gelmiş olmasıydı. Sonraki baskıların neredeyse tamamından bu bölüm çıkarılmıştı, çıkarılmayan tek baskıda ise ilgili bölümün orijinal metindeki yeri değiştirilerek eserin sonuna taşınmıştı. Böylece İslam dünyasında yazıldığı dönemden 19. yüzyıla yaklaşık 500 yıl rahatsızlığa yol açmayan şiirler, Batı'dan İslam toplumlarına sirayet eden "İslami iffetfuruşluk" nedeniyle sorun haline dönüşmüştü (s. 290). Bauer'e göre 19. asırda yaşamış olan Ahmet Cevdet Paşa da "genç erkeklere olan aşkın ve onlarla ilişkilerin... o zamandan beri genç kadınlara tevcih edildiğini" tespit ederken bu davranış değişikliğinin 'yabancıların tekdiriyle' karşılaşmaktan kaynaklandığının gayet iyi bilincindedir" (s. 292). Yazar bu gözlemlerine dayanarak İslami iffetfuruşluğun başlangıç tarihini 19. yüzyılın ikinci yarısı olarak işaret eder (s. 290). Yakın Doğu'ya ya da İslam toplumlarına Batılı müdahale ve bunun İslam toplumlarındaki yansımaları, 7. yüzyıldaki İslamlaşma süreci de dahil olmak üzere cinselliğe dair tasavvuru hiçbir tarihsel dönemde olmadığı kadar değiştirmiştir (s. 286).<sup>7</sup> Yazara göre modern-öncesi İslam dünyasında homofobi diye bir olgunun karşılığı yoktu, bu fenomen 19. yüzyıl sonrasında Batı'dan ihraç edilip benimsendi. İslam dünyasının bin yıllık şiir geleneğinde homoerotizmin geniş bir yeri vardı (s. 281).

Bu noktada merceği Batı'ya çeviren yazar, bugün Batı'nın İslam dünyasını cinsellik konusundaki baskıcılığı ve bağınazlığı ile yargılarken aslında yargıladığı durumun kökeninin kendisine dayandığını görmediğini, hiç göz önüne getirmediğini söyler (s. 296). Burada da yazarın "eşzamansızlık fenomeni" dediği durum devreye giriyor. Batı'nın dünya üzerindeki hakimiyetiyle birlikte Batılı değerler Batı dışındaki toplumlarda zamanla içselleştirilir hale gelmiştir ancak bu içselleştirme süreci tamamlanana kadar Batı'da bu değerler geçerliliğini kaybedip, yerini yeni değerler almaktadır. Dolayısıyla bu döngüde Batı'ya yetişmek mümkün değildir. Bauer bu durumdan iki temel çıkarım yapar. Birincisi İslam toplumlarının ya da Batı dışın-

6 Bauer'e göre İslam toplumlarındaki edebiyat alanında Abbasiler döneminden başlayıp uzun yıllar boyunca varlığını koruyan şiir türlerinden biri Mucûn şiirleridir, bu şiir türü bedene dair bugün cinsellik olarak adlandırılan alanlarda vecizeli ya da nüktedan tasvirler içermektedir (s. 273).

7 Yazara göre bu durum edebiyat tarihi açısından da çok önemli bir dönüm noktasıdır; "19. yüzyıl ortalarında bu gelenek tümünden sona erer. Artık genç oğlanlara aşk şiiri yazılmaz. Edebiyat tarihi açısından Araçça şiirin 'yeni şiirin' 2./8. yüzyıl sonlarındaki çıkışından beri geçirdiği en büyük kırılmadır" (s. 293).

daki toplumların ilerlemeci tarih anlayışı ve Batı hakimiyetiyle ile epistemolojik anlamda hesaplaşması gerekir; kendisinin ve tarihinin üstündeki bu tahakküm mekanizmalarından kurtulması gerekir ve böylece de Batı'nın ve modernitenin kesinlik takıntısından kurtularak, kendi geleneğinin ve dininin yitik hazinesi müphemlik sevgisi ve hoşgörüsünün geri kazanılması gerekir. Bu anlamda eserin özgün ve iddialı tezlerinin yanında pozisyon alan, normatif anlamda müdahil olan, araştırma nesnesine yol göstermeye çalışan duruşu sebebiyle de iddialı olduğunu belirtmek gerekir. Ancak bu durumun yarattığı bazı önemli handikaplar olduğunu düşünüyorum ve bunlara esere yönelik eleştirilerim dahilinde değineceğim. Yazarın yukarıda bahsettiğim ikinci çıkarımı ise Batı'nın, İslam dünyasını yargılamak modernite etkisi dolayısıyla ortaya çıkmış bu sorunların İslam'dan kaynaklandığını öne sürmekte olduğudur. Çünkü Batılı hakim görüşte “İslam dünyasının iliginden kemiğine ‘İslam’la meşbu olduğuna’, İslami bir ‘özün’ her köşeye nüfuz ettiğine inanılıyor” (s. 287). Batı'da hakim olan bu anlayış Müslümanlar arasında da ciddi bir karşılık bulmuştur. Bu varsayım İslam dinine mensup insanların yapıp ettiği her işin, bulunduğu her alanın İslam'dan bir iz taşıdığı ya da taşınması gerektiği yönünde bir inanca yol açmıştır. Ancak yazara göre Klasik İslam döneminde durum böyle değildir. Ve bu konu müphemlik meselesinin ikinci yüzünü teşkil etmektedir. Yazarın müphemlik kavramını tarihsel durum içindeki ele alışında aslında iki temel yönelim görüyoruz. Birincisi Müslümanların, Kutsal Kitabın yorumlanma, anlaşılma, okunma biçimlerindeki çeşitliliğe ve yine dinin farklı şekillerdeki anlaşılma ve yaşanmasındaki çeşitlemelere, farklılıklara açık olmak, hatta bunları bir rahmet olarak görüp buna dair bir sevgi beslemek iken; bir diğeri ise daha genelde insanlığın tüm hayatını ve toplumsal durumunu düşündüğümüzde İslam'ın bir din olarak kendi alanıyla sınırlı kaldığı geri kalan hayatın ise farklılaşan alanların kendi kurallarına göre işlediği, bu anlamda yazarın tanımıyla insan hayatında dindarlığın ve sekülerliğin beraberce yer alabildiği bir durumdur müphemlik.

Bauer'in gözlemlerine göre klasik İslam döneminde düşünürleri, edebiyatçıları ve alimleri için dini inançla, din ile ilişkisiz olan hayatın diğer alanları birlikte yürümektedir. Yazar modern dönemdeki İslamcılarının bu konuya ilişkin durumunu şu şekilde yorumlamaktadır. İslamcılar dinin bir parçası olarak gördükleri ilkelerle “kamusal hayatın kültürden politikaya iktisada bütün veçhelerini bütünlüklü bir İslami bakış açısından düzenleme iddiasını ortaya koyar. Eski müphemlik hoşgörüsünün burada bir yerinin olmadığını izah etmeye hacet yoktur” (s. 328). Yazara göre bu anlayış çok önemli bir sorundur. Yukarıda bahsettiğim üzere kitapta müphemlik bağlamında üzerine yoğunlaşılacak alanlardan yola çıkarak tespit ettiğim müphemliğin iki yüzünü göz önünde bulundurduğumuzda, şu an değinmekte ol-



duğum ikinci yüze yazarın daha geniş yer verdiğini söyleyebilirim. Bu durumu bir bölüm başlığı haline de getirerek isimlendiren yazar, modern dönemde yapılan bu “yanlış”, “İslam’ın İslamileştirilmesi” demektir. Yazar, İslam’ın hayatın bütün alanlarına nüfuz ederek, onları düzenlemeye aday olduğu inancı hakkında yargısını şöyle ifade etmektedir; “muhtemelen İslam’la ilgili başka hiçbir önyargının, bu kadar tahripkâr bir etkisi olmamıştır” (s. 185). Bauer’e göre dini alanın dışında kalan ve toplumsal yaşamda kendi alt alanını ve kurallarını oluşturmuş pek çok sistem “dini olmayan” bir şekilde bir başka deyişle sekülerliğe uygun şekilde hayat bulmaktadır. Yazar biraz önce bahsettiğimiz İslam toplumu içindeki alim ve edebiyatçıların şiirlerinde belirginleşen cinsellik temalarını tam da dini ve seküler olanın bir aradalığını gösteren bir durum olarak konumlandırır; “Bütün bu aşk, doğa ve şarap şiirlerinde bu dünyada iyi bir hayat yaşamayı idil gibi manzaralar içinde erotizmle ve sarhoşlukla dolu bir hayatı öven dünyevi bir ütopya ifadeye kavuşur. Tamamen tanrının kanunlarına uyan bir toplum ütopyasıyla yan yana varolur, bu ütopya” (s. 236). Yazar bu minvalde “İslam kültürü”, “İslam sanatı” gibi tanımlamaların problemlili olduğunu söylemektedir. Çünkü bu şekilde “seküler hayatın geniş alanları, ‘İslami’ nitelemesiyle terminolojik olarak kutsallaştırılmış olur...” (s. 187). Bu duruma ilişkin Arap kültür ve edebiyatını inceleme konusu edinen Bauer’e göre bu kültürün iki ana belirleyeni vardır, biri Kur’an’ın ve Peygamber’in eylemleriyle temsil edilen din iken diğeri seküler bir köktür, eski Arap şiiridir. Yazara göre modern döneme kadar ki çok uzun dönemde Ortadoğu’da ve İslam dünyasında “her kısmi sistem kendi işlevini üstleniyordu, dolayısıyla bütün toplumsal alanları kapsayan bir sistem anlamında bir ‘din’ yoktu... her kısmi toplumsal sistemin bir bakıma kendi ayrı dini vardır, diğeri yandan dine ait ayrı bir kısmi toplumsal sistemi hiçbir yerde kolay kolay bulamayız” (ss. 192-193).

Yazar bu çıkarımlarının güçlü temsillerini İslam tarihindeki yazın türlerinden olan nasihatnamelerde ve medhiyelerde bulur. İslam tarihindeki hükümdarlara dönük olarak yazılan kaside, medhiye ve nasihatname örneklerini inceleyerek bunlarda çok açık şekilde “politika baştan aşağı dünyevinin alanı olarak tezahür eder, ne meşruiyetini ne normlarını, ne de görevlerini ve hedeflerini dinden alıyordu” diye belirtir (s. 318). İbn Nubate ve İbni Zafer’in nasihatnamelerinde ya da siyasetnamelerinde hükümdarda aradıkları özellikler, ideal emir tasvirlerinin aslında Machiavelli’ye çok yakın olduğunu söylemektedir. Ve Machiavelli benzetmesi üzerinden aslında İslam dünyasındaki alimlerin ve edebiyatçıların da siyaset ve devlet yönetimi söz konusu olduğunda ilahi ahlaktan uzak dünyevi, pragmatist ve “seküler” bir pozisyonda olduklarını imlemektedir. Bu vurgusunu güçlendirmek için özellikle üzerine yoğunlaştığı, döneminin önemli edebiyatçılarından biri olan, İbn

Nubate'nin hükümdara öğütler içeren eserinde Hz. Peygamber'e hiç referans vermediğini belirtir. Devamında da bu söylemlerin tüm toplumda ve alimler düzeyinde kabul gördüğünü ve meşru görüldüğünü söylemektedir. Buna dayanak olarak da aynı dönem içinde yaşayan dini ilimlerin farklı dallarındaki alimlerin hiçbirinin bu söylemlere ilişkin bir eleştiride bulunmadığını iddia etmektedir (s. 307). Öte yandan yazar yine bu eserlerdeki dil ve anlayış üzerinden Hicri 8. yüzyıl itibarıyla "seküler" bir tarih anlayışının İslam toplumunda zemin bulduğunu ve İbn Haldun'un da bunun bir örneği olduğunu söylemektedir (s. 323).

Burada başa dönüp tüm eseri göz önünde bulundurduğumuzda yazar sunduğu çerçeve içerisinde tezlerine ve iddialarına ilişkin güçlü ve ikna edici bir anlatı sunmaktadır. En azından incelediği eserler ve isimleri bugün burada konuşurma biçimi ile okurda dönüp bu eserlere bakma, bunlar üzerinden yazarın iddialarını yeniden gözden geçirme ve İslam tarihine ilişkin olarak tekrar düşünme ihtiyacı hissettiriyor. Bu anlamda eserin okuyucuyu düşünmeye ve sorgulamaya zorlayan bir gücü olduğu açıktır. Esere yönelik akla gelebilecek ilk eleştirilerden biri ise özellikle müphemlik bağlamında İslam tarihinde yazarın anlattığının tam tersi bir hikayenin de anlatılabileceği yönünde olacaktır. Ancak yazar bu eleştiriye dair cevabını metnin içinde bir örnekle vermektedir. Goldziher'in İslam ortodoksisinin Yunan düşüncesinden gelen antik bilimlere karşı olduğunu savunduğu eserinde, Bauer'e göre, Goldziher'in elinde kalan aslında "İslam dünyasının gerçekliğinin gayri ortodoks olduğu" şeklinde kendiyi çelişen bir tezdin (s. 208). Tarihsel gerçeklikte İslam dünyası antik bilimlere karşı değildir, bu zihniyette olanlar Klasik İslam çağında sadece küçük bir azınlıktır. Bauer'e göre buradaki durum yanlış bir önyargı sebebiyle tarihsel gerçekliğin doğru okunamamasıdır. Dolayısıyla müphemlik meselesi için de aynı durum geçerlidir; yazar "müphemlik" konusunda da vasatın dışına çıkan yorumlar, "zehir saçan dediğim dedik" alimler olsa da hakim olanın yani ortodoksiyi temsil edenin müphemlik hoşgörüsü olduğunu söylemektedir.

### **Müphemlik Kültürü'nün Keskin Sınırları ve Ardında Bıraktıkları**

Buraya kadar eserin tezlerini, tarihsel bağlamını ve çalışma konularını etraflıca ortaya koymaya çalıştım, bu noktadan itibaren yazarın sahasıyla nasıl ilişkilendiğine, çalışmada kendini nasıl konumlandığına, gösterdikleri kadar göstermediklerinin neler olduğuna dair eleştirel bir çözümleme yapmaya çalışacağım. En başta belirttiğim üzere yazar İslam tarihi ve düşüncesiyle tarihsel antropolojik bir ilişki kurduğunu söylüyor. Ancak antropoloji literatüründe çok önemli bir konu olan

“temsil” tartışmasını ya da “temsil krizi” bahsini (Marcus & Fischer, 2018; Fabian, 1990; Vargas-Cetina, 2013) hiç gündeme getirmeden ya da daha doğrusu hiçe sayarak araştırma nesnesine müdahil oluyor ve sahasına ilişkin neyin doğru ve ideal olduğunu buyurgan şekilde beyan eden bir pozisyon alıyor. Bu noktada söylenebilecek ilk sorun normatif bir müdahillğin, çalışma sahasına karşı üsttenci bir bakışın metne derin bir biçimde sirayet etmiş olmasıdır. Yazar sahasına ilişkin yalnızca betimlemeler, tespitler yapmak, dönüşümlerin izini sürmek, görülmeyeni göstermek, üzeri örtülmüş olan bir tarihi bir arkeolog gibi ortaya çıkarmak ve analiz etmekle kifayet etmiyor, aynı zamanda neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda normatif yargılar koyarak, çalışma konusu haline getirdiği insanları ve düşünceleri yargılamaktan imtina etmiyor. Modern dönemde Müslümanların yanlış yolda olduğuna ve kendisinin görünür hale getirdiği “doğru” yola yönelmeleri gerektiğine şiddetle işaret ediyor.

Bauer’ın bu yolda agresif bir dile başvurmaktan geri durmadığını kitap boyunca sıkça yaptığı aşırı vurgularda görmek mümkün. İslam tarihindeki ve düşüncesindeki dönüşümlere dair tespitlerini her seferinde en büyük değişimler, en büyük tahribatlar olarak nitelendiriyor. Kitapta bu durumun görünür hale geldiği yerlerden biri de yazarın doğrulanması mümkün olmayan, öznel vurgusu güçlü yakıştırmalar ve ithamlarda bulunmasıdır. Yazar çalışmasında moderniteyi yılan olarak nitelerken, karşısındaki İslam dünyasının da “donakalmış tavşan bakışından- ümitsizce kendi yılan olmayı isteyerek- kendini hiç alıkoyamadığı için...” şeklinde nitelendirmeler yapmaktadır (s. 108). Öte yandan Selefi bir alim olan İbn Useymin’in Kur’an metninin bir araya gelmesi ve tek bir form kazanması bağlamındaki değerlendirmesini eleştirirken onu “utanmazca” tarihi çarpıtmakla yargılaması (s. 73) ve eğer bugün İslam dünyasında Klasik İslam döneminde yazılmış eserlere dönük sorun olarak algılanan şeyler var ise “sorun metinlerde değil, okuyanın gözündedir” (s. 274) gibi çıkarımları bu durumun bariz örnekleridir. Buradaki sorunlardan biri yazarın inanç, yaşam pratikleri, bedenleşmiş formlar ve yarattığı sosyallikten meydana gelen bir dinin bu cüzlerini tecrübe etmemiş, dolayısıyla bu sosyalliğin ve yaşam biçiminin içine dahil olmamış biri olarak ilgili dinin mensuplarına o dini nasıl yaşamaları, nasıl algılamaları ve anlamaları gerektiği noktasında normatif hükümler koyarak yol göstermeye girişmesidir. Yazının ilerleyen kısımlarında daha açık şekilde göstereceğim üzere, bu sorunu vahim hale getirenlere yazarın bunu kendi kişisel görüşü olarak değil, tarihsel sürece dair kurguladığı çerçevenin İslam’ın “hâkim” çizgisinin hakiki bir temsili olduğu varsayımıyla, çalışma sahası haline getirdiği tarihsel dönemler ve şahsiyetler adına söz alarak yapıyor olmasıdır. Böylece yazar hem tarihsel süreç

üzerinde hem günümüz Müslümanları üzerinde bir tür iktidar kurmakta ve bu yaklaşım tarzıyla araştırma konusu haline getirdiği topluluğa karşı epistemolojik şiddet üretmektedir.

Yöntemsel anlamda ya da sahayla ilişkilmesi bağlamında yazara ve çalışmasına dair bir diğer eleştirim ise antropolojik yöntemi tam da çalışmaya konu olan unsurların kendi sesini duymak, sözü onlara vermek olarak tanıtırken kendi baktığı yerde “uygunsuz” bulduğu bir durum veya yorum olduğunda incelediği tarihsel dönem içinde yaşamış düşünürlerle kavga eder bir üsluba bürünmesidir. Tahkir ederek, öznel yargılarla onlar hakkında hükümler vermektedir. Kendine göre uygunsuz bir tutum içinde olduğu için İbn Kesir’i “İslam fikir tarihinin en dar kafalı softalarından” biri olarak tanıtır (s. 205). Yazarın İbn Teymiyye’yi de sevmediğini kendisi hakkındaki “onun hırslı Hanbeli radikalizmi toplumsal barışı tehlikeye düşürmüş” şeklindeki tespitinden anlıyoruz (s. 128). Bu bağlamda Bauer’in Hanbeli mezhebini de hoş görmediğini ve onu karikatürleştirerek marjinalize ettiğini söyleyebiliriz; ona göre Batı’nın İslam ortodoksisi diye çarpıtmaya çalıştığı, aslında “çoğu Hanbeli menşeli olan iyice pervasız sofulardır” (s. 208). Dolayısıyla yazar sadece tarihe gidip orada ne var diye bakmaya yönelmiyor, yani önümüze sunduğu yol, eli boş gidip sahadan bulduğu bir şey değil. Aslında aradığı şey “müphemlik” ve bunu gayet başarılı şekilde bulup çıkartıyor. Müphemliğin izini sürdüğü güzergahlar, nerelerde müphemlik gördüğü de aslında yazarın müphemlikten ne anladığı, bu anlamda nasıl bir ideal müphemlik tahayyülü olduğunu da ortaya çıkarmış oluyor.

Bauer’in yöntemsal öncüllerini aştığı bir diğer ihlalden de bahsetmek gerekir. Dinlere yönelik antropolojik yaklaşımlarda dinin ne olduğu değil, o dine mensup olduğunu söyleyenin dini nasıl alımladığı, nasıl yaşadığı ve nasıl aktardığına bakılır. Bu anlamda bir antropoloğun İslam’ın neliğine değil, Müslümanların ondan ne anladıklarına, onunla nasıl ilişkilendiklerine, gündelik hayatlarında ve toplumsal ilişkilerinde nasıl bir rol oynadığına bakması gerekir (Asad, 1986; Marranci, 2008). Yazar da aslında bunu yaptığını söylemektedir, ancak yeri geldiğinde bir teolog gibi davranmaktan da geri kalmamakta, İslam’ın “ne” olduğuna dair hükümler belirtmektedir. Müphemliğin ilk yüzüne karşılık gelecek şekilde “Tanrı, müphemliğe hoşgörülüdür” (s. 85) derken, müphemliğin öbür yüzüne ilişkin olarak da yine dinin “özü”ne ilişkin bir çıkarımda bulunur; “Geleneksel İslam hukukçuları da her bir şey hakkında bir şey söyleme hırsını taşımış olduklarından, bu hayatın her alanını kuşatma iddiasının İslam’ın özünde olduğu izlenimi yaratır. Oysa öyle değildir” (s. 48).

Bu vesileyle yazarın müphemliğin bu ikinci yüzüne dair nasıl bir iz sürdüğüne biraz daha yakından bakarsak, Bauer medhiyeler, nasihatname ve siyasetname tarzı

eserlerden yola çıkarak vardığı sonuç İslam'ın siyasetle ve devlet yönetimiyle bir ilişkisi olmadığıdır. En azından Hz. Peygamber devrini dışarıda bıraktığımızda 19. yüzyılda başlayan modern döneme kadar yazar Müslümanların siyasete dini bulaştırmadığı ya da siyaseti dinden bağımsız bir alan olarak değerlendirdikleri iddiasındadır. İbn Nubate'nin nasihatnamesinde neden Hz. Peygamber'e referans vermediği noktasında yazar ilginç bir tespit yapar, "(...) zira peygamberin eylemlerinden gerçi dini normlar çıkarsanabilir ama başarı vaat eden eyleme ilişkin ampirik bulgular elde edilemez. Çünkü peygamberin ve yoldaşlarının eylemleri yalnızca hadiselerin tarihi değil, selamet tarihidir... Ampirik araştırmacının oradan alacağı bir şey yoktur" (s. 319). Yazar burada kendi pozisyonunu da görünür kılmakta ve İbn Nubate'nin bu konudaki tutumunu desteklemektedir. Yazara göre Hz. Peygamber'in hayatından alınabilecek şeyler "dini" olana ilişkindir, hayatın geri kalan alanlarında oradan alınacak bir şey yoktur.

Eser boyunca müphemliğin kıymetinden bahseden yazar kimi sonuçlara varmak için kestirme yollardan gitmekten çekinmiyor. Fakat müphemlik bir tür farklılığa açıklık, çeşitlemelere yönelik ihtimam ise toptancılık karşıtı ve nüansları önemseyen bir yaklaşım olmalı diye düşünüyorum. Yazar incelediği bazı medhiye şiirleri ve nasihatnameler üzerinden genel hükümlere varmaya çalışıyor ama modern dönem öncesi İslam toplumlarında hükümdar değişimlerinin yine "Klasik İslam" döneminde yazılmış tarih kitaplarında nasıl yansıtıldığını inceleyen Özgür Kavak (2019), kişinin ölümünden önce gerçekleşen hükümdar değişikliklerinin birçoğunda meselenin şer'i sebeplere dayandırıldığını göstermektedir. Bu bağlamda aynı dönemi inceleyen Kavak'ın, Bauer'in tam tersi bir sonuca vardığı söylenebilir. Ayrıca Bauer'in İslam tarihinde siyaset düşüncesine ilişkin genellemeci hükümlere varırken incelediği eserlerin o dönemde ne kadar kopyalanıp kimlerin eline ulaştığı, methiye gibi para karşılığında devlet yönetiminde ileri gelenlere övgü sunmaya dönük bir şiir türü üzerinden İslam siyaset düşüncesini okumanın ne kadar isabetli olduğu gibi sorular yazarı ilgilendirmiyor ve üstelik yazarın anlatısına göre "İslam siyaset düşüncesi" gibi bir şeyden bahsetmek de aslında sorunlu Batılı perspektifin bir ürünüdür.<sup>8</sup> Kanaatimce "beklentilerden" arındırılmış bir müphemlik araştırması tam da bu dönemde bir yandan methiye gibi "dünyevi" bir türün, öte yandan siyasete ve devlet yönetime ilişkin şeriatan delillendiril-

8 Yazarın bu yaklaşıma göre bugün nüfusu Müslüman yoğun ülkelerin kendini İslami kimliğiyle tanıtan devlet idarecilerinin "İslam'a göre yanlış uygulamalarının", yine o ülkedeki Müslüman ilim insanları tarafından eleştirilmemesini bir tür tutarsızlık olarak görmemiz abesle iştigaldir. Çünkü yazara göre "Klasik İslam" döneminde de gördüğümüz üzere İslam siyasete zaten karışmaz ve dolayısıyla siyasete ya da devlet yönetiminde "İslam'a göre yanlış" diye bir şey yoktur.



miş metinlerin üretilmesinin nasıl beraberce düşünülebileceği üzerine olabilirdi ancak yazar bu ihtimali yok saymayı, uygun bulmadığı yerlere bakmayarak geçip gitmeyi tercih ediyor.

Görüldüğü üzere yazarın neyi dini, neyi dini olmayan ya da seküler olarak konumlandığı da bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha önce belirttiğim üzere yazar “İslam sanatı”, “İslam kültürü” gibi kullanımları problemlili buluyor, çünkü bu şekilde İslam bir tür tahakküm mekanizması haline getirilerek, kendine Müslüman diyen birinin ürettiği her şey hemen aynı kalıba sokuluyor. Ancak yazar “dini” alanlar haricinde insanların ürettiklerinin aslında “dini olmayan”, “seküler” olduğunu söylerken kendisi de “müphemlik sevgisi”ne uygun olmayan bir şekilde neyin dini, neyin dini olmadığı konusunda hükümler vermektedir. Bu bağlamda yazarın sekülerlik kavramını kullanma biçimine baktığımızda, kavramı kendi tarihsel bağlamından ve içinde bulunduğu iktidar ilişkilerinden kopuk, anlamı kendinden menkul bir şekilde kullandığını görüyoruz. 19. yüzyılda ortaya çıkmış, modern bir kavram olan “seküler”i, zamanlar üstü evrensel bir kavrammış gibi kolayca 19. yüzyıl öncesi İslam tarihi için kullanmakta ve dini ile seküler olanı sabit kategoriler olarak değerlendirenler, aralarındaki sınırları rahatça çizmektedir. Halbuki sekülerliğin antropolojisini yapmaya girişen Talal Asad (2007) seküler ile dini olan arasındaki ayrımın sabit olmadığını, bunların durağan değil, dinamik kategoriler olduğunu, kopuşlar ve iç içe geçişler yaşadığını söylemektedir. Asad’a göre neyin dini inançtan tamamen arınmış bağımsız bir kategori olduğu veya neyin dini olduğu üzerine sorunsuzca hüküm verilebilmek mümkün değildir. Asad, tek bir evrensel sekülerlik yerine sekülerliğin biçimlerini çoğullaştıran farklı soykütükler ortaya koyar. Ancak Bauer sekülerlik kavramı üzerinden görünür hale geldiği üzere kavramları tarihsel bağlamından kopuk, sabit ve evrensel kategoriler olarak kullanmaktadır.<sup>9</sup> Yazar çalışmasında “dini” olan ve “dinden bağımsız olan” arasına ısrarla sınır çekmeye çalışmakta ve bu konuda net hükümler vermekten çekinmemektedir. Batılı bir İslam araştırmacısının yazısını değerlendirirken yazarın İslam dinine ilişkin “Eylemlerimizin öte dünyadaki kaderimize etki etmeyeceği hiçbir saha yoktur” (s. 194) cümlesine eleştirel yaklaşmakta, yazarın bu anlatıyla “fantastik bir İslam” varsaydığı, “Klasik İslam” gibi bin yıllık dönemde belki sadece “Şam’ın kenar mahallesi Salihye’de yaşayan Hanbeli hadis alimlerinin hayat telakkisine” uygun, modern dönemde ise Batılı oryantalistlerin ve radikal Selefilere fantazisi olan bir durumu tasvir ettiğini söyler. Yazara göre bu,

9 Bu durumun bir başka örneği olarak yazarın çalışmasında 20. yüzyılda ortaya çıkan postmodernizm kavramını kendi tanımıyla “Klasik İslam” dönemi için kullanıyor olmasına bakılabilir.

incelenen toplumsal grubun gerçekliğinin bir tahrifidir (ss. 194-195).<sup>10</sup>

Yazarın bu bağlamda değerlendirilebilecek inceleme konularından biri de tıp alanıdır. Bauer “İslami tıp” şeklinde bir kategori var saymanın Ortadoğu tarihindeki tıbbın ayrılmış bir alt sistem haline geldiğini görmeye engel bir unsur olduğunu söylüyor. Önermesi bu haliyle makul görülmeyle birlikte konunun içine girdiğinde perspektifi problemlili bir hal almaktadır. Yazar incelediği tarihsel dönemlerde hastalıklar ve bunların tedavilerine ilişkin üç farklı söylem tespit etmektedir. Bunlar İslami tıp, bilimsel tıp ve büyücü tıbbıdır. Yazara göre asıl ve hakim tıp “İslam diniyle hiç alakası olmayan” bilimsel tıptır. “İslami tıp” ise açık şekilde “peygamber tıbbı”dır. Yani yazara göre hastalıklara ve tedavilerine ilişkin bir şeyi “İslami tıp” haline getiren peygamberin bir tavsiyesine dayanmasıdır. Burada yazarın din, din dışı, tarih ve bilgi kavramlarına ilişkin fikirlerinin ciddi derecede sorunlu olduğunu düşünüyorum. Hz. Peygamber’in sağlık ve hastalık konusunda verdiği bir öğüt içinde yaşadığı toplumun çağdan çağa aktardığı kadim bilgiden geliyor ise yani Kur’an’ın indirilmesinin öncesine dayanan bir bilgi ise bu bilginin “dini olmayan”, “seküler” bir bilgi olması gerekir (ss. 187-188). Çünkü yazara göre Kur’an’dan önce gelen tüm bilgiler ve yine Kur’an ve sünnete referans vermeyen tüm bilgiler aslında dünyevi, dini olmayan yani sekülerdir. Ancak insanlık tarihini Hz. Âdem ile başlatan, bu anlamda insanlığın ilk bilgilerinin yaratıcı tarafından insana öğretildiği ve yeryüzünde insanoğlunun ürettiği bilginin aslında bu temelden neşet ettiği anlayışına göre, Kur’an ve Sünnet’e ilişkin olmayan ya da buralara referans vermeyen her bilgiyi seküler bilgi olarak düşünmek ancak yanlış temellendirilmiş, hatalı bir epistemolojik anlayışa dayanabilir.

Bauer çalışma boyunca İslam tarihi içinde gayri dini alan arayışlarına farklı bağlamlarda da devam eder. Yazara göre ilk dönem İslam fetihlerinde İslam dininden kaynaklanan bir motivasyon yoktur, İslam dini yalnızca Arapların bir araya gelmesini sağlayarak birlik kurulmasını ve bir iktidar merkezi oluşturulmasını mümkün kılmıştır ve onlara zaten var olan hedefleri için araçsal bir zemin sağlamıştır. İlk dönem İslam fetihleri denilen şeyler Arap davasının politik hırslarıdır, zaten fethe edilen yerlerde insanların Müslüman olmasından ziyade Araplaşması önemsenmektedir (s. 217). Öte yandan zaten tebliğ de İslam’ın aslından kaynaklanmamaktadır. Tebliğde asıl saik aslında müphemliğe hoşgörüsüz bir kişiliktir. Kendi kimliğine dö-

10 Alıntılanan cümleye dair en ufak şüphesi olmayan bir Müslüman olduğuma göre ben de fantaziler içinde yaşayan “radikal bir selefi” olmalıyım. Ve yine bu fikre sahip olduğuma göre yazarın belirttiği üzere farklılıklara, çeşitliliklere açık, müphemlik sevgisine sahip biri olmam söz konusu bile olamaz.

nük bir müphemlik hali içinde olanlar kendinden farklı kişilerle karşılaştıklarında bunu kendi kimliklerine bir tehdit olarak algırlar ve asıl amaç bu tehdidi ortadan kaldırmaktır. Bu sebeple büyük misyonerler, ihtida edenler arasından çıkar, hayatının ilerleyen kısmında din değiştirenler sürekli bir kimlik çatışması yaşayacağı için sürekli kendini doğrulamak amacıyla takıntılı bir şekilde başkalarını ihtida ettirmek için uğraşacaktır. Yani bu dini bir saik değil, bir tür kişilik sorunudur (s. 350). Bu durumda yazarın anlatısına göre günün sonunda din-İslam özel alana ilişkin, bireyin kendi içinde yaşadığı, kamusal hayata müdahil olmayan bir hoşgörü ve müphemlik dinidir. Asad (2007) bir bilgi kategorisi olarak “seküler” ile siyasi bir öğreti olarak “sekülerizm” arasındaki yakın bağa işaret eder. Bauer, İslam tarihine ya da Müslüman nüfusun yoğun olduğu coğrafyalara dair araştırmalarda yaşanan her şeyi İslam ile açıklamaya çalışan Batılı yaklaşımı eleştirdiğini söylerken; kendisi çalışmasında neyin dini, neyin seküler olduğuna hükmetmekte, araştırma nesnesi karşısında üsttenci bir konum tutturarak dini olanın sınırlarını tayin etmeye kalkışmaktadır. Böylece sahasını yapılandırırken sekülerist bir pozisyon olarak eleştirdiği belirlenimci yaklaşımı farklı bir açıdan yeniden üretir. Bu minvalde yazarın sahası ile kurduğu ilişkinin, *Eleştiri Seküler midir?* adlı çalışmada sekülerizmin güncel etkileri üzerine yapılan tahlile paralel olarak okunabileceğini düşünüyorum:

Fakat biz evrensel iddiaları olan sekülerizmin bir tarihinin olduğunu ve bu tarihin, modern Batının ve onunla beraber Batı'nın Batı-dışına karşı bakış ve tavrının üretimine katkıda bulunduğunu söylüyoruz... yakın zamanda sekülerizmin sadece ulus-devletler ve cemiyetlerde dinin yerini tanzimle kalmadığını, dinin ne olduğunu ve ne olması gerektiğini belirttiğini iddia eden akademisyenlerin çalışmalarını takip ediyoruz. Sekülerizm, dine reva gördüğü bir içerik atfedip, buna uygun olarak dini ve seküler pratikler ile ben idrakleri üretiyor (Brown, Butler & Mahmood, 2015, s. 10).

Bu tartışmanın ardından yazarın daha önemli görülebilecek ve daha tutarlı tespitler içeren müphemliğin ilk yüzüne ilişkin anlatılarına yoğunlaşmak yerinde olacaktır. Yazar, müphemlik sevgisine, hoşgörüsüne ve müphemliğin mevcudiyetine bunun yanında ilim ve edebiyat alanlarındaki gelişmişliğe, çeşitliliğe ve özgürlüğe bakarken çok geniş bir tarihsel döneme ilişkin söz söylemekle birlikte temelde Memluklar dönemine yoğunlaşmıştır. Yazar Osmanlı dönemiyle ilgili yeterince çalışma olmadığı gerekçesiyle o dönemi bir köşeye bıraktığını söyleyerek yaptığı tarihsel gözlemler üzerinden şöyle bir iddiada bulunmaktadır; “muhtemelen çoğulculuk hiçbir zaman, Memluklar dönemindeki, İbn-i Cezeri'nin dönemindeki kadar coşkuyla sergilenmemiştir” (s. 74). Yine bu minvalde, Memluklar'ı içine alacak şekilde, zamanı ve mekanı oldukça genişleterek bu iddiasını daha da öteye taşır; “Batılı şark gözlemcileri, fakat İslam dünyasındaki entelektüellerin önemli bir

bölümü de, hakikat uğruna bitmek bilmez bir mücadelenin hüküm sürmediği bir toplum tasavvur etmekte herhalde zorlanırlar. Oysa biçimlenme dönemi sonrası İslam dünyasının geniş kısmında tam da öyle bir toplum varolmuş gibi görünüyor” (s. 361). Burada yazarın müphemlik ve onun ayrılmaz parçaları olarak özgürlük, hoşgörü, çoğulculuk ve yine bunlarla ilişkili olarak huzur, hakkaniyet meselelerinden ne anladığı ve bunların mevcudiyeti için nereye bakmayı tercih ettiği yazarın perspektifinin kısıtlılıklarını göstermek adına oldukça önemlidir. Bauer incelediği dönemlerdeki toplumların ve devletlerin ekonomik ilişkilerine, sosyal ve siyasal yapılarına, hukuk düzenlerine hiç değinmemektedir. “Hakikat uğruna bitmek bilmez bir mücadele”nin olmadığı, “çoğulculuğun” tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar coşkuyla karşılandığını söylerken yazarın baktığı tek yer; ilim sahibi kişilerin bir kısmı ve onların bazı eserleridir. Ancak bu eserlerde de bize gösterilen siyasi bir iddiası ve tehdidi bulunmayan, bu anlamda toplumdaki haksızlıklara, adaletsizliklere ilişkin tartışmalardan uzak bir fikri çeşitlilik. Bu toplumlarda ekonomik ve sosyal yapıya ilişkin durum nedir, toplum içinde eşitsizlikler ve çatışmalar var mı, hukuk düzeni adil işliyor mu, “sıradan” insanları da içine alan bir toplumsal refah durumundan bahsedilebilir mi gibi soruları hiç gündemleştirmeden sadece metinsel birikimin mahdut bir kısmını oluşturan eserler üzerinden bir müphemlik güzellemesi yapmak ne kadar tutarlıdır?<sup>11</sup>

Egemen gruplara ve toplumdaki yozlaşmalara yönelik bir tehdit oluşturduğu, bir diğer deyişle “haddi aştığı” durumda da düşünce hürriyetinden bahsedebiliyor muyuz, soruyu bu şekilde sormak daha tutarlı olacaktır diye düşünüyorum. Eğer Bauer’in çizdiği perspektifle ve tarihsel kesitlerle sınırlı kalırsak tam da onun gezindiği tarihsel kesitlerde yaşamış ve fikirleri dolayısıyla hunharca katledilmiş Aynulkodat El- Hemedani gibi alimleri görmezden gelmemiz gerekir.<sup>12</sup> Dolayısıyla yazar bu anlamda özgürlük, çeşitlilik, müphemlik üzerine kalem oynatırken siyasi

11 Durumu daha anlaşılır hale getirmek için bir analogiye başvuracağım. Bugün Amerika’da insanlar pek çok konuda fikirlerini ve eleştirilerini rahat dile getirebiliyor, dünyanın her tarafından pek çok önemli akademisyen orada toplanıp birbirlerinden çok farklı düşünceler üretiyor diye ülkedeki yüzbinlerce evsizlerin varlığı, siyahilere yönelik polis şiddeti, Amerika’nın dünyanın dört bir yanındaki sömürü ilişkileri, hukuksuz ve terörist bir devlet olan İsrail’in sürekli arkasında durması gibi durumları bir kenara koyarak Amerika’yı müphemlik hoşgörüsünün ve müphemlik sevgisinin merkezi olarak görmek mümkün mü? Öte yandan düşünce özgürlüğünün de her zaman için gerilimli bir ilişki olduğunu düşünüyorum. Benim bu yazıyı tamamlamaya çalıştığım günlerde İsraili mimar Eyal Weizman’ın dünyadaki pek çok işgal ve katliamın mimari yapısını gözler önüne seren düşünceleri ve çalışmalarını dolayısıyla Amerika’ya girişine izin verilmediğine şahit olduk.

12 İslam tarihi içerisinde fikirleri dolayısıyla zulme maruz kalan Müslüman şahsiyetlere dair ayrıntılı bilgi için, pek çok önemli vaka incelemesinin yapıldığı editoryal bir çalışma olan, *Müslümanların Engizisyonu-1: Ölümcül Kovuşturmalar* (2019) adlı esere bakılabilir.

ve ekonomik bağlamlarından tamamen soyutlanmış kültürel çoğulculuk peşindeki bir liberalizm perspektifinden konuşmaktadır. Aslında yazarın eserin başlarında çalışmasının her şeyden önce “İslam kültür tarihi” hakkında olduğu yönündekini beyanını, kitap boyunca kültüre ve tarihe yaklaşımıyla birlikte düşündüğümüzde “kültürelci” bir perspektife saplanıp kaldığı açıkça görülüyor. Bu noktada önemli bir gösterge Batı’da herkesin kendisi gibi İslam tarihine ve İslam toplumlarına ilişkin kültürelci bir okuma yaptığını düşünerek, her şeyi İslam üzerinden açıklamaya çalıştıklarını söylemesidir. Ancak bu noktada toptancı bir okuma yapıyor, örneğin oryantalizmle hesaplaşmış sınıfsal unsurları öne çıkaran ekonomi-politik çalışmaların adını dahi anmıyor.<sup>13</sup> Dolayısıyla yazarın kültürü ele alış biçiminde ve toplumsal tarihi okuma noktasında problemleri bir perspektife sahip olduğunu söyleyebilirim.

Son olarak karşılaştırmalı bir okuma yaparak bitirmek istiyorum. Bauer’in 19. yüzyıl ile birlikte Batı karşısındaki pozisyonu dolayısıyla İslam dünyasının ciddi bir kriz geçirdiği ve tarihsel anlamda bir kırılma yaşadığına dair tespiti referans vermese de aslında postkolonyalizm literatüründe, oryantalizm ve oksidentalizm çalışmalarında yalnız İslam dünyası için değil tüm Batı dışı toplumlar için yol açtığı krizler bağlamında pek çok farklı boyutuyla ele alındı.<sup>14</sup> Bu minvalde özellikle İslamcılığın Avrupa-merkezcilik paradigması karşısındaki konumunu çalışması dolayısıyla Salman Sayyid’in *Fundamentalizm Korkusu* (2017) adlı eserinin, Müphemlik Kültürü ve İslâm ile kesişen iddialarının olduğunu söyleyebilirim. Dolayısıyla Sayyid ile Bauer’in eserlerini karşılaştırmanın Bauer’in durduğu yeri anlamak için faydalı olacağını düşünüyorum. Sayyid, İslamcılığı Avrupa dışından Batı’ya karşı ortaya çıkan, radikal bir başkaldırı olarak görmektedir. Ancak 19. yüzyıldan bu yana İslamcılar Avrupa-merkezcilik ve ilerlemeci tarih algısı karşısında savunmacı ve apolojist bir dil kullanarak yenik düşmüştür. Sayyid’e göre Müslümanlar Batı’ya karşı olduklarını söylerken, Batı’daki önemli gelişmelerin aslında İslam tarihine dayandığı, zaten İslam’ın “gerçek” demokrasiyi bünyesinde barındırdığı, bilime uyumlu olduğu gibi argümanlar ileri sürmüşlerdir, ki bu modern bilimsellik söylemi tam da Bauer’in kesinlik takıntısı dediği şey ile kesişmektedir.

13 İslam toplumlarına ve Ortadoğu’ya dair çalışmalarında yaşanan her şeyin sebebini “İslam” olarak görmeyen ve çalışmalarında, Bauer’in hiç bahsini dahi etmediği, ekonomik ve sınıfsal unsurları öne çıkaran çalışmalardan bir kaçını burada anabiliriz; Quataert, 2003; Owen, 1993; Lockman, 1994.

14 Bu minvalde yukarıda andığım literatürlerde yer etmiş çokça referans verilen değerli çalışmalardan birkaçını sıralayabiliriz; Said, 1999; Ahıska, 2005; Chakrabarty, 2012.



Sayyid İslamcılar tarafından dile getirilen bu önermelerin ilerlemeci tarih perspektifine ayak uydurmak, dolayısıyla Avrupa'yı ulaşılacak son durak haline getirme hatasına karşılık geldiğini ifade etmektedir. Sayyid de Bauer gibi Mevdudi ve Seyyid Kutup ve modern dönemdeki pek çok önde gelen Müslüman'ın Avrupa-merkezcilik karşısında düştükleri konumu eleştirir. Bu bağlamda iki yazarın ortak bir zeminde buldukları söylenebilir, ancak Bauer buradan geçmişe, İslam tarihine yolculuk yaparak, İslam tarihindeki müphemlik kültürünü gün yüzüne çıkarmaya girişir. Bauer'in anlatısında İslam dünyası henüz Batı'nın epistemolojik hakimiyetini ve dolayısıyla modernitenin etkilerini aşamamıştır. Sayyid'e döndüğümüzde ise, o içinde bulunduğu zamanda Batı hakimiyetinin aşındırıldığı, Avrupa-merkezciliğin aşıldığı deneyimlerin peşine düşer. Sayyid'e göre İslamcılık tarihinde bir dönüm noktası İran İslam Devrimi'dir. İran devriminin merkezi figürü Ayetullah Humeyni Avrupa merkezilikten radikal bir kopuşu ve Batı'dan epistemolojik anlamda özgürleşmeyi başarmıştır. Humeyni, Batı düşüncesi yokmuş gibi konuşur ve düşünür. Batı düşüncesine ve kavramlarına referans vermez, Batı düşüncesi ile diyaloga girmez, dolayısıyla Bauer'in modern dönemdeki Müslüman düşünürleri eleştirirken söylediğinin aksine Humeyni'nin konuşmalarında Batılı modernite bir katılımcı değildir. Yüzü Batı'ya dönük değildir (Sayyid, 2017).

Peki, Bauer modern dönemi de incelemesine dahil etmesine rağmen neden Humeyni'den hiç bahsetmez? Belki yazarın Sünni İslam'ı inceleme alanı haline getirmesi dolayısıyla Şia'yı kapsam dışına bıraktığı söylenebilir, ancak müphemlik sevgisinin bu kadar önemsendiği bir eserde mezhep farklarının aşılmaz duvarlar haline gelemeyeceğini düşünüyorum. Peki, müphemlik kültürü bağlamında yazardan Humeyni'ye referans vermesini beklemek yerinde bir düşünce mi? Bauer'in İslam tarihinde peşine düştüğü müphemlik üzerinden baktığımızda Humeyni müphemliğin iki yüzüne de sahip olan bir isimdir. Bir yandan uzun yıllardır arada kalın duvarlar oluşmuş Şia ve Sünni mezhepleri arasındaki duvarları kaldırmaya talip olmuş, Şiilerin Sünniler arkasında namaz kılmasının caiz olduğunu söyleyerek,<sup>15</sup> Şia'yı tek hakikat olarak görmektense çeşitlemelere, müphemliğe açık olduğunu göstermiştir; müphemliğin diğer yüzünde ise medresede yetişmiş bir şahsiyet olmasına rağmen bir divanı vardır ve burada yazdığı şiirlerde bolca meyhane ve içki göndermeleri yapmaktadır. Şiirlerinde medrese duvarlarından bıktığını ve meyhaneleri arzuladığını ifade eden dizeleri vardır (Humeyni, 2014). Baktığımızda Humeyni bu anlamda tam da Bauer'in övgüyle tarif ettiği alim profiline uygun bir

15 Konuya ilişkin bir değerlendirme için bakınız; Büyükkara,2013.

şahıdır. Hatta yazarın müphemlik hoşgörüsü için bir tür turnusol kâğıdı haline getirdiği, Kur'an'ın farklı kıraatleri hakkındaki yaklaşım meselesinde de Humeyni Bauer'in incelediği modern örneklerin aksine Kur'an'ın farklı kıraatlerinden bahsetmekten çekinmez ve daha da ötesi namazlarda bu farklı kıraatlerin hepsinin okunabileceğini belirtir (Ünal, 2011). Bu noktada akla gelen bir diğer soru Humeyni hayatı boyunca müphemlik hoşgörüsünü koruyabilmiş midir? Ancak Bauer'in çalışması üzerinden düşündüğümüzde bu anlamlı bir soru değildir, çünkü Bauer'in andığı alimlerin de hayatları boyunca verdikleri tüm kararları, gösterdikleri tüm tutumları bilmiyoruz, gördüğümüz şey çeşitli bağlamlarda müphemliğe olan açıklıklarındır. Peki, o zaman Bauer neden Humeyni gibi bir örneği görmezden gelmeyi tercih etmiştir? Bauer'in Klasik İslam'da gördüğü müphemliğin günümüzdeki izdüşümleri ve sonuçları liberal seküler bir demokrasi anlayışına çıkmaktadır. Humeyni'nin mücadelesinin siyasi karşılığı bu tabloya uygun düşmediği için Bauer'in bunu olumlu anlamda anlatısının bir parçası olarak bize sunması mümkün değil. Bauer İslam dünyasını modernite ve Avrupa-merkezcilik anlayışından uzaklaşmaya, kendi kaynaklarıyla aracısız konuşmaya çağırırken, bugün için onlara uygun gördüğü konum seküler liberal demokrasilerdir. Yazar modernitenin "evrenselleşme hırsı"na karşı olduğunu belirtir ancak bugün İslam dünyasını görmek istediği yer bundan yaklaşık 30 yıl önce "Tarihin Sonu" olarak ilan edilmişti. Bu noktada yazar acaba çok temel bir çelişkiye mi düşüyor diye düşünebiliriz ancak Bauer hayatın bu kısmını "dini olmayan" olarak ilan ettiği için bu çelişki de ortadan kalkmış olur. En azından yazar için böyle olsa gerek...

Hâsılı, başladığım yere geri dönecek olursam İslam tarihi ve İslam düşüncesi üzerine son dönem yapılan çalışmalar arasında benzer özellikleriyle ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu düşündüğüm eserler içinden henüz yeterince tartışılmamış bir çalışma olan *Müphemlik Kültürü ve İslâm* hakkında ayrıntılı bir inceleme yapmaya çalıştım. Tekrar ifade etmek gerekirse bana göre Bauer'in çalışmasının en önemli ve güçlü yanı, İslam tarihine ve İslam düşüncesine bakarken hâkim anlatıları ve kalıpları sarsarak, okuyucuya yeni bir algılama imkanı, farklı bir bakış fırsatı sunmasıdır. Ve bu bakış sadece miadını doldurmuş bir geçmişle sınırlı kalmamaktadır. Yazar bugünden bakınca üzeri kapanmış, görünmez hale gelmiş, ancak aslında uzunca bir dönemin "asli" güzergahını gün yüzüne çıkartarak, İslam düşüncesi ve Müslümanlar için modern dünyada içinde buldukları cari durumun, tahkim edilmiş pozisyonların dışında daha başka ihtimalleri çağırmaktadır. Fakat maalesef yazar bu güçlü anlatısını kurabilmek yolunda çalışma boyunca pek çok ciddi soruna imza atmıştır. Yazı boyunca, yazarın tarihe bakışında, çalışma sahasıyla kurduğu ilişkide, araştırma gündemi haline getirdiği özneler ve dönemlere yaklaşımında

ve kavramları kullanma biçiminde var olan problemleri ya da daha doğrudan bir ifadeyle “usulsüzlükleri” görünür kılmaya çalıştım. Yazar açtığı yollar kadar, başka yolları ve ihtimalleri de görünmez hale getirmektedir. Müphemlik üzerinden anlattığı hikâyeyi o kadar boşluksuz, pürüzsüz ve keskin şekilde kurguluyor ki okuyucuyu bu hikâyeye mecbur bırakıyor, dolayısıyla bu anlatıya uymayan tarihsel durumları ve de perspektifleri “keskin ve kör bıçaklarıyla” kesip atmakta, sahnenin dışına sürmektedir. Bu noktada yazar kendi tezi ile açıkça çelişmekte, kendi eliyle kurgusunu tahrip etmektedir. Elbette yazarın bu tahribatı her defasında kasıtlı olarak yaptığı söylenemez fakat yazarın içinde bulunduğu koşullar ve durduğu yer dolayısıyla, modernite ile kuşatılmış Müslümanların gözlerinde tespit ettiği problemin bir benzerini yaşayarak, görme imkanının yetersiz kalabileceği durumlara da işaret etmeye çalıştım. Ancak her şeye rağmen, Şeriatî'nin “sizi rahatsız etmeye geldim” söylemi üzere, provakatif iddiaları ve anlatısıyla yazar; okuru düşünmeye, araştırmaya ve tartışmaya sürüklemeyi başarıyor. Bu yazının da mezkûr tahrikin bir sonucu olarak ortaya çıktığını söyleyebilirim.

## Kaynakça

- Agrama, H. A. (2012). *Questioning secularism: Islam, sovereignty, and the rule of law in modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ahıska, M. (2005). *Radyonun sihirli kapısı: Garbiyatçılık ve politik öznellik*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Ahmed, S. (2015). *What is Islam? The importance of being islamic*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Asad, T. (1986). *The idea of an anthropology of Islam*. Washington DC: Centre for Contemporary Arab Studies.
- Asad, T. (2007). *Sekülerliğin biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve modernlik*. (Çev. F. B. Aydar). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal yayın tarihi, 2003).
- Azimli, M. (Ed.). (2019). *Müslümanların engizisyonu-1: Ölümcül kovuşturmalar*. İstanbul: Mana Yayınları.
- Bauer, T. (2019). *Müphemlik kültürü ve İslâm: Farklı bir İslam tarihi okuması*. (Çev. T. Bora). İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal yayın tarihi, 2011).
- Bora, T. (2020). Thomas Bauer'le müphemlik kültürü ve İslâm kitabı üzerine söyleşi. Thomas Bauer ile söyleşi. *Birikim Dergisi*, 369-370, 134-138.
- Brown, W., Butler, J. ve Mahmood, S. (2015). 2013 baskısına takdim. T. Asad, J. Butler, S. Mahmood, W. Brown (Ed.), *Eleştiri seküler midir?: Küfre girme, incinme ve ifade özgürlüğü içinde* (7-21 ss.). (Çev. M. F. Biçici, S. Karlıtekin). İstanbul: Açılım Kitap. (Orijinal yayın tarihi, 2013).
- Büyükkara, M. A. (2013). Mezhepsel uzlaşma ve barış: Modern ve postmodern yaklaşımlar. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 18(35), 109-138.
- Chakrabarty, D. (2012). *Avrupa'yı taşralaştırmak: Postkolonyal düşünce ve tarihsel farklılık*. (Çev. İ. Cörüt). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları. (Orijinal yayın tarihi, 2000).
- Fabian, J. (1990). Presence and representation: The other and anthropological writing. *Cultural Inquiry*, 16(4), 753-772.
- Griffel, F. (2017). Contradictions and lots of ambiguity: Two new perspectives on premodern (and

- postclassical) islamic societies. *Bustan: The Middle East Book Review*, 8(1), 1-21.
- Hallaq, W. (2009). *Shari'a: Theory, practice, transformations*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.
- Hallaq, W. (2017). *İslam hukukuna giriş*. (Çev. N. Kızılkaya). İstanbul: Pınar Yayınları. (Orijinal yayın tarihi, 2009).
- Hallaq, W. (2019). *İmkânsız devlet: Modern çağda bir İslam devleti niçin mümkün değildir?*. (Çev. ?). İstanbul: Babil Kitap. (Orijinal yayın tarihi, 2012).
- Hughes, A. W. (2017). Review: What is Islam: The importance of being islamic. *Reding Religion: A Publication of the American Academy of Religion*. Erişim adresi <http://readingreligion.org/books/what-islam>
- Humeyni, M. (2014). *Mesih nefesli aşk*. (Çev. A. Güzelyüz, H. Toker). İstanbul: Demavend Yayınları. (Orijinal yayın tarihi, 1953).
- Kavak, Ö. (2019). Hal', istifa ve ihtilal: İslam devletlerinde iktidarın el değiştirmesi üzerine bazı tespitler. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 24(47), 141-196.
- Lockman, Z. (Ed.). (1994). *Workers and working classes in the Middle East: Struggles, histories, historiographies*. Albany: State University of New York Press.
- March, A. F. (2015). What can the islamic past teach us about secular modernity?. *Political Theory Journal*, 43(6), 838-849.
- Marcus, G. E. ve Fischer, M. (2018). *Kültürel eleştiri olarak antropoloji: İnsan bilimlerinde deneysel bir an*. (Çev. B. Cezar). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları. (Orijinal yayın tarihi, 1986).
- Marranci, G. (2008). *The anthropology of Islam*. London ve New York: Berg Publishers.
- Owen, R. (1993). *The Middle East in the world economy 1800-1914*. London ve New York: I. B. Tauris.
- Quataert, D. (2003). *Osmanlı imparatorluğu (1700-1922)*. (Çev. A. Berktaş). İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal yayın tarihi, 2000).
- Said, E. (1999). *Şarkiyatçılık: Batı'nın şark anlayışları*. (Çev. B. Yıldırım). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal yayın tarihi, 1978).
- Salomon, N. (2016). *For love of the prophet: An ethnography of Sudan's islamic state*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sayyid, S. (2017). *Fundamentalizm korkusu: Avrupa merkezcilik ve islamcılığın doğuşu*. (Çev. E. Ceylan, N. Yılmaz, Ş. Atsızelti). İstanbul: Açılım Kitap. (Orijinal yayın tarihi, 1997).
- Schneider, I. (2012). Rezension: Thomas Bauer: Die kultur der ambiguität. Eine andere geschichte des Islams. *Der Islam*, 88, 439-448.
- Toral-Niehoff, I. (2016). Book review Thomas Bauer. *Al- 'Usur al-Wusta: The Journal of Middle East Medievalists*, 24, 187-193.
- Ünal, M. (2011). Kıraat kriterleri bağlamında kıraatlerin tevatürü meselesi ve Şia'nın buna bakışı. *Milel ve Nihal*, 8(3), 77-114.
- Vargas-Cetina, G. (Ed.). (2013). *Anthropology and the politics of representation*. Tuscaloosa, Alabama: The University of Alabama Press.