



T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNGİLİZ DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

İSLAM KÜLTÜRÜNÜN MODERNİST İNGİLİZ
YAZARLAR ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Ulysses, Çorak Ülke ve Mrs. Dalloway

Soad ZATARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Doç. Dr. Ahmet KAYINTU

Bingöl – 2026

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNGİLİZ DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

İSLAM KÜLTÜRÜNÜN MODERNİST İNGİLİZ
YAZARLAR ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Ulysses, Çorak Ülke ve Mrs. Dalloway

Soad ZATARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Doç. Dr. Ahmet KAYINTU

Bingöl – 2026

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
Bilimsel Etik Bildirimi.....	I
Tez Kabul ve Onay.....	II
Önsöz	III
Özet	IV
Abstract	V

GİRİŞ	1
--------------------	----------

BİRİNCİ BÖLÜM İSLAM VE İSLAM KÜLTÜRÜ

1.1. İslam ve İslam Kültürü: Temel Kavramlar	10
1.1.1. İslam ve İslam Kültürü'nün Tanımlanması	10
1.1.2. Arabuluculuk, Oryantalizm ve Batı'nın Temsili	10
1.1.3. İslam Kültürünün Tarihsel ve Edebi Boyutları	11
1.1.4. Modernizm İçin Karşılaştırmalı Bir Çerçeve Olarak İslam Kültürü	12
1.1.5. Din, Kültür ve Temsilîyet Arasındaki Farklar.....	13
1.2. Entelektüel ve Manevi Temeller	15
1.2.1. Tevhid, Birlik ve Modernist Parçalanma	15
1.2.2. Bilgi, Bakış Açısı ve İnsanın Sınırları	17
1.2.3. Niyet, Topluluk ve Ümmet.....	17
1.2.4. Kimlik, Ölümlülük ve Benlik	18
1.2.5. Sufizm, Zikir ve İçsel Deneyim	19
1.2.6. Fana', Baka' ve Karşılaştırmaların Sınırları.....	20
1.2.7. Sufizm, Modernite ve Edebi Karşılaştırma	20
1.3. İslam-Batı Kültürel İlişkileri	23
1.3.1. Endülüs ve Avrupa'nın Bileşik Tarihi.....	23
1.3.2. Çeviri ve İslam Felsefesinin Aktarımı.....	24
1.3.3. Erken Modern Dönemde İngiltere ve İslam Dünyası.....	25
1.3.4. Osmanlı-Avrupa Karşılıklılığı ve Ulusötesi Modernite	27
1.3.5. Oryantalizm, İmparatorluk ve On Dokuzuncu Yüzyıl Temsili	28
1.3.6. İslam Reformu ve Yirminci Yüzyılın Başlarındaki Bağlam	30
1.4. İslam Kültürü ve İngiliz Edebiyatındaki Hayal Gücü.....	31
1.4.1. Orta Çağ ve Erken Modern Dönem Müslüman Şahsiyetleri.....	31
1.4.2. Oryantalizm ve Doğu'nun İnşası.....	33
1.4.3. Britanya'da Arap ve Fars Edebiyatı	34
1.4.4. Batı Edebiyatında Sufizm.....	35
1.4.5. Alımlamadan Modernist Yeniden Yorumlamaya	36
1.5. İslam Kültürü ve Modernizm	37
1.5.1. Modernizm, Din ve Manevi Kriz	37

1.5.2. Edebi Modernizm ve İslami Modernizm.....	38
1.5.3. Modernist Çalışmalarda Din ve Karşılaştırmalı Okuma	39
1.5.4. Eliot ve Karşılaştırmalı İslami Yorum	39
1.5.5. Küresel ve Çoklu Moderniteler	40
1.6. Terminolojik ve Metodolojik Çerçeve	41
1.6.1. İslam, Müslüman, Arap, Fars, Osmanlı ve İslamkültürü	41
1.6.2. Eleştirel Terimler Olarak Oryantalizm, Sufizm ve Tevhid	42
1.6.3. Dini, Kültürel ve Edebi Etki.....	43
1.6.4. Edebi Etkiyi Belirleme Kriterleri	44
1.6.5. Doğrudan ve Aracılı Etki.....	44
1.6.6. Kültürel Temsil ve Tematik Uyum.....	45
1.6.7. Karşılaştırmalı İslami Yorumlama	46
1.6.8. Üç Ana Metin Üzerindeki Kanıtlar	46
1.6.9. Ulusötesi ve Karşılaştırmalı Yöntem	46
1.7. Bölüm Sonucu.....	48

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM, İNGİLTERE VE İNGİLİZ EDEBİYAT KÜLTÜRÜNÜN GELİŞİMİ

2.1. İslam ve İngiltere: Tarihsel ve Kültürel Bağlam.....	49
2.1.1. Elizabeth Dönemi Diplomasisi, İttifaklar ve Ticaret.....	49
2.1.2. Tüccarlar, Yerleşik Kişiler, Gezginler ve Pratik Bilgi	50
2.1.3. Tarihsel Temaslardan Bir İngiliz Kültürel Arşivine.....	51
2.2. Britanya’da Metinsel Aktarım ve Edebi Aracılık	51
2.2.1. Kuran Çevirisi ve Arapça Çalışmaları.....	51
2.2.2. El Yazmaları, Antolojiler ve Arapça–Farsça Edebiyat Dolaşımı.....	52
2.2.3. Tarih Yazımı ve Osmanlı Materyallerinin Dolaşımı.....	53
2.3. Oryantalizm, İmparatorluk ve İslam’ın Britanya Tarafından Temsili	53
2.3.1. Aracılık Yapısı Olarak Oryantalizm.....	53
2.3.2. İmparatorluk, Hindistan ve Britanya’nın Müslüman Teşkilatı	54
2.3.3. İrlanda’daki Anti-İmparatorluk Bağlamları ve Osmanlı Dünyası.....	55
2.3.4. Doğru İmajları ve Aracılık Bilinci.....	55
2.4. İngiliz Entelektüel Kültüründe İslam ve Yirminci Yüzyılın Başları	56
2.4.1. İngiliz İmparatorluk Kamusal Alanında İslami Modernizm ve Reform.....	56
2.4.2. Britanya’daki Müslüman Kurumlar ve Din Değiştirenler.....	57
2.4.3. Edebiyattaki Çelişkili Tutum ve Modernist Ortam	57
2.5. Kültürel Erişilebilirlikten Üç Modernist Metne.....	58
2.5.1. Joyce: Osmanlı Tarihi, İrlanda Hafızası ve Okuma Kültürü.....	58
2.5.2. Woolf: Sömürge Deneyimi ve Londra’nın Yeniden Çerçevenlenmesi.....	58
2.5.3. Eliot: Modern Londra’da Doğu Akdeniz’in Varlığı.....	59
2.6. Bölüm Sonucu.....	59

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERNİZM, DİN VE İSLAM DÜŞÜNCESİ

3.1. Modernizm ve Modern Medeniyetin Krizi	61
3.1.1. Tarihsel Kopuş ve İlerleme'nin Sınırları	61
3.1.2. Edebi Biçim Olarak Parçalanma	62
3.1.3. Psikolojik Zaman, Kamusal Yaşam ve Savaş	62
3.2. Modernist Edebiyatta Din ve Maneviyat	63
3.2.1. Sekülerleşme Anlatısının Ötesinde	63
3.2.2. Vahiy, İçsellik ve Kutsal	63
3.2.3. Dini Çoğulculuk ve Sınırları	64
3.3. İslam Düşüncesi ve Modernitenin Sorunları	65
3.3.1. Eşzamanlı ancak Farklı Moderniteler	65
3.3.2. Akıl, Gelenek ve Ahlaki Sorumluluk	65
3.3.3. Sufizm ve İçsel Dönüşüm Sorunu	66
3.3.4. Kavramsal Eşdeğerlik Olmaksızın Birlik ve Parçalanma	66
3.4. Karşılaştırmalı Okuma: Kavramdan Edebi Biçime	66
3.4.1. Önerilen Paralel ile Değil, Metinle Başlayın	66
3.4.2. İddiyayı Kanıtla Eşleştir	67
3.4.3. Seçilen Eserler İçin Üç Ayrı Soru	67
3.5. Modernist Bağlamda Joyce, Eliot ve Woolf	68
3.5.1. Joyce: Öğrenme, Sıradan Gün ve Kültürel Çoğulluk	68
3.5.2. Eliot: Krizi Dile Getirmek ve Yenilenmeyi Sorgulamak	68
3.5.3. Woolf: Bilinç, Savaş ve Öteki Kişi	69
3.5.4. Ortak Sorunlar, Farklı Edebi İşlemler	70
3.6. Bölüm Sonucu	70

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ULYSSES, ÇORAK ÜLKE VE MRS. DALLOWAY'DEKİ İSLAMİ KÜLTÜREL UNSURLAR

4.1. James Joyce'un Ulysses'i: İslami Referans, Gündelik Konuşma ve Oryantalist Temsil	72
4.1.1. Bloom'un İlişkisel Düşüncesinde Açık Bir İslami Şahsiyet	72
4.1.2. Türkçe Kelime Dağarcığı ve Doğu'nun Gündelik Dönüşümü	72
4.1.3. Arap Kimliği ve Dini Sınıflandırmanın Sınırları	73
4.1.4. Performatif ve Komik Kültürel Söylem Olarak "Allah" Kelimesi	74
4.2. T. S. Eliot'un Çorak Ülke'si: Dini Montaj ve Karşılaştırmalı Sınırlar	75
4.2.1. Metropol Kalabalıkları ve Kolektif Tanınmanın Başarısızlığı	75
4.2.2. Nehir, Ticaret ve Tükenmiş İnsan İlişkileri	76
4.2.3. Ateş, Su ve Dini Kaynakları Belirleme Gerekçliliği	77
4.2.4. Gök Gürültüsünün Etik Emirleri: Yeniden Atıf Yapılmadan Yankılanma	77
4.3. Virginia Woolf'un Mrs. Dalloway'i: İmparatorluk, Manevi Mahremiyet ve Bağlantı Etiği	78

4.3.1. Bir Londra Günü İçinde İmparatorluk Coğrafyası	78
4.3.2. Clarissa, Bayan Kilman ve Dini Deneyimin Mahremiyeti.....	79
4.3.3. Septimus, Psikolojik Acı ve Kurumsal Otorite	80
4.3.4. Clarissa'nın Ölümüne Tepkisi ve Sufi Yankısının Sınırları.....	81
4.4. Karşılaştırmalı Bulgular: Birincil Kanıtların Neyi Kanıtladığı ve Neyi Kanıtlamadığı	82
4.4.1. Anlatı Konumu ve Açıklık Derecesi	82
4.4.2. Joyce, Eliot ve Woolf İçin Belirgin Biçimsel Sorular	82
4.4.3. Bir Sonraki Karşılaştırmalı Aşama İçin Çıkarımlar	83
4.5. Bölüm Sonucu	83

BEŞİNCİ BÖLÜM

KARŞILAŞTIRMALI ANALİZ VE TARTIŞMA

5.1. Joyce, Eliot ve Woolf'un Din ve Kültürel Farklılıklarla İlişkilerindeki Benzerlikler	84
5.1.1. Parçalanmış Kimlik ve Tutarlılık Sorunu.....	84
5.1.2. Ölümlülük, Sorumluluk ve Bilginin Sınırları.....	85
5.1.3. Sıradan Deneyim İçinde Dini Dil	86
5.1.4. Ulusötesi Kültürel Hafıza	86
5.2. Edebi İşlev ve Kanıtların Statüsündeki Farklılıklar	87
5.2.1. Joyce: Dilsel ve Kültürel Performans Kapsamında Açıkça Belirtilen Atıf.....	87
5.2.2. Eliot: Dini Kaynakların Özgüllüğü ve Etik Yan Yana Getirme.....	88
5.2.3. Woolf: Emperyal Bağlantı, Dini Otorite ve İlişkisel İçsellik	88
5.3. Etkiyi Yeniden Ele Almak: Metinsel Varlık, Aracılık ve Karşılaştırmalı Yankı	89
5.3.1. Doğrudan Atıf, Otomatik Olarak Doğrudan Felsefi Etki Anlamına Gelmez.....	89
5.3.2. Aracılı Kültürel Dolaşımın Birkaç Derecesi Vardır	90
5.3.3. Ayrı Bir Akademik Uygulama Olarak Karşılaştırmalı Yankı	90
5.3.4. Alternatif Yorumlar ve Tezin Sınırları	91
5.4. Kültürlerarası Modernist Eleştiriye İslami Perspektiflerin Katkısı.....	91
5.4.1. Biçimin Kültürel Dolaşım Hakkında Ortaya Koydukları.....	91
5.4.2. Modernizm ve Moderniteye Karşı Eşzamanlı Müslüman Tepkiler	92
5.4.3. Spesifik Katkı ve Sınırları	92
5.5. Araştırma Soruları ve Temel Bulguların Tartışılması.....	93
5.5.1. Ne Tür İslami veya İslamkültürüne Ait Varlıklar Tespit Edilebilir?	93
5.5.2. İslam Felsefi ve Manevi Kavramları Hangi Rolü Oynar?	94
5.5.3. Edebi Biçim ve Kültürel Karşılaşma, Yazarlar Arasında Nasıl Farklılık Gösterir?	94
5.5.4. Çalışma Ne Katkıda Bulunuyor ve Hangi Sorular Açık Kalıyor?	95
5.6. Bölüm Sonucu	95
KAYNAKÇA	96

ÖZGEÇMİŞ.....	107
----------------------	------------

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım “İslam Kültürünün Modernist İngiliz Yazarlar Üzerindeki Etkisi: *Ulysses*, *Çorak Ülke* ve *Mrs. Dalloway*” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

16/08/2026

İmza



Soad ZATARI

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Soad ZATARI tarafından hazırlanan “İslam Kültürünün Modernist İngiliz Yazarlar Üzerindeki Etkisi: *Ulysses*, *Çorak Ülke* ve *Mrs. Dalloway*” başlıklı bu çalışma, 11.08.2026 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan	: Doç. Dr. Aytaç ÖREN	İmza:
Danışman	: Doç. Dr. Ahmet KAYINTU	İmza:
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Özlem ULUCAN	İmza:

ONAY

Bu Tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun/...../2026 tarih ve sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Unvanı Adı Soyadı
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Her şeyden önce, bu akademik yolculuğum boyunca bana eşlik eden ve bu tezi tamamlamamı sağlayan lütfu, rehberliği ve gücüyle Yüce Tanrı'ya en derin şükranlarımı sunmak isterim.

Bu tezin hazırlanması sürecinde bana sağladığı paha biçilmez rehberlik, akademik destek, sabır ve teşvik için tez danışmanım Doç. Dr. Ahmet KAYINTU'ya içten ve derin şükranlarımı sunarım. Onun içgörülü yorumları, yapıcı geri bildirimleri ve bilimsel uzmanlığı, bu araştırmanın geliştirilmesine ve tamamlanmasına büyük katkı sağlamıştır. Bu akademik yolculuk boyunca bana rehberlik etmek için ayırdığı zaman ve gösterdiği çaba için kendisine derinden minnettarım. Onun danışmanlığında çalışmak benim için bir ayrıcalıktı ve rehberliği, akademik gelişimin önemli bir parçası olarak kalacaktır.

Bugün olduğum kişiyi şekillendiren sonsuz sevgisi, duaları, fedakarlıkları ve cesaretlendirmesiyle sevgili anneme (Souzan Manla) derinden minnettarım. Bana olan inancı her zaman en büyük motivasyon kaynaklarımdan biri olmuştur. Benim için yaptığı her şeye duyduğum minnettarlığı hiçbir kelime tam olarak ifade edemez. Onun varlığı, duaları ve koşulsuz sevgisi, bu yolculuğun her adımında bana eşlik etti. Hayatım boyunca bana verdiği güç ve ilham olmasaydı, bu başarıya ulaşmam mümkün olmazdı.

En derin ve en içten şükranlarımı, sevgili eşim (Mohamed Khaled Abobakr)'e sunuyorum; onun sarsılmaz desteği, sabrı, cesaretlendirmesi ve anlayışı, bu yolculuk boyunca bana sürekli bir güç kaynağı oldu. Bana inandığım, en zorlu anlarda yanımda olduğun ve yol zor görüldüğünde devam etmem için bana güven verdiğin için teşekkür ederim. Sevgin ve desteğin, kelimelerin ifade edebileceğinden çok daha fazla anlam ifade ediyor benim için. Bu başarı, benim olduğu kadar senin de başarın.

Ayrıca, sevgi, cesaret ve sürekli destekleriyle bana her zaman güç veren sevgili kardeşlerime (Mahmoud, Radwan, Ahmad ve Abd Alrahman) içten şükranlarımı sunmak isterim. Arkamda bir ailenin olduğunu bilmek, her zorluğun üstesinden gelmemi kolaylaştırdı. Hayatımda sizlerin olması benim için büyük bir şans.

Son olarak, bu tezin tamamlanmasına destek olan, beni cesaretlendiren ve katkıda bulunan herkese içten teşekkürlerimi sunarım. Her bir nazik söz, dua ve destek jesti benim için çok değerliydi ve daima hatırlanacaktır.

.../.../2026

Soad ZATARI

Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti

Tezin Başlığı: İslam Kültürünün Modernist İngiliz Yazarlar Üzerindeki Etkisi: <i>Ulysses</i> , <i>Çorak Ülke</i> ve <i>Mrs. Dalloway</i>
Tezin Yazarı: Soad ZATARI
Danışman: Doç. Dr. Ahmet KAYINTU
Anabilim Dalı: İngiliz Dili ve Edebiyatı
Bilim Dalı: İngiliz Dili ve Edebiyatı
Kabul Tarihi: 11.08.2026
Sayfa Sayısı: V (ön kısım) + 107 (tez)
Bu çalışma, İslam düşüncesi ile edebi modernizm arasındaki tarihsel, entelektüel ve manevi ilişkileri inceleyerek, modernist İngilizce edebiyatta İslam kültürünün etkisini ve varlığını derinlemesine analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırma, kültürel değişim, çeviri, Oryantalizm, sömürgeci karşılaşmalar ve karşılaştırmalı din düşüncesi yoluyla İslam kültürü, felsefesi, teolojisi ve maneviyatının Avrupa ve İngiliz entelektüel bağlamlarında nasıl yer edindiğini incelemektedir. Analiz, James Joyce'un <i>Ulysses</i>, T. S. Eliot'un <i>Çorak Ülke</i> ve Virginia Woolf'un <i>Mrs. Dalloway</i> adlı eserlerine odaklanmaktadır. Bu edebi eserler, temaları, anlatı yapıları ve modern deneyimin betimlenişi içinde İslami kültürel unsurların, dini fikirlerin, Oryantalist temsillerin ve manevi kavramların ortaya çıktığı farklı yolları belirlemek amacıyla incelenmektedir. Kimlik, parçalanma, ölümlülük, maneviyat, kültürel çoğulculuk ve anlam arayışı konularına özel önem verilmektedir. Çalışma ayrıca, tüm Doğu veya Avrupa dışı unsurları doğrudan İslami etkinin kanıtı olarak değerlendirmekten kaçınmak amacıyla, doğrudan İslami atıflar, aracılı kültürel etki, Oryantalist temsiller ve karşılaştırmalı felsefi ya da mistik yankılar arasında ayırım yapmaktadır. Bulgular, İslam kültürüyle olan ilişkinin bu üç yazar arasında farklılık gösterdiğini ortaya koymaktadır: Joyce en açık ve net İslam referanslarını sunarken, Eliot karşılaştırmalı dini ve felsefi yorumlar için daha geniş imkânlar sunmaktadır; Woolf'un eserleri ise imparatorluk kültürel arabuluculuğu ve olası Sufi yankıları ile daha yakından ilişkilidir. Bu farklı etkileşim biçimlerini inceleyerek, araştırma modernizmi kültürlerarası ve ulusötesi bir edebi hareket olarak daha geniş bir şekilde anlamaya katkıda bulunur ve modernist edebiyatın geliştiği daha geniş entelektüel ortamda İslam kültürünün önemini ortaya koyar.
Anahtar Kelimeler: İslam kültürü, modernizm, James Joyce, T. S. Eliot, Virginia Woolf.

Bingol University Institute of Social Sciences Abstract of Master's Thesis

Title of the Thesis: The Influence of Islamic Culture on the Modernist English Writers: <i>Ulysses</i> , <i>The Waste Land</i> and <i>Mrs. Dalloway</i>
Author: Soad ZATARI
Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Ahmet KAYINTU
Department: English Language and Literature
Sub-field: English Language and Literature
Date: 11.08.2026
Number of Pages: V (preliminary pages) + 107 (thesis)
This study aims to provide an in-depth analysis of the influence and presence of Islamic culture in modernist English-language literature by examining the historical, intellectual, and spiritual relationships between Islamic thought and literary modernism. The research explores how Islamic culture, philosophy, theology, and spirituality became available within European and British intellectual contexts through cultural exchange, translation, Orientalism, imperial encounters, and comparative religious thought. The analysis focuses on James Joyce's <i>Ulysses</i>, T. S. Eliot's <i>The Waste Land</i>, and Virginia Woolf's <i>Mrs. Dalloway</i>. These literary works are examined to identify the different ways in which Islamic cultural elements, religious ideas, Oriental representations, and spiritual concepts appear within their themes, narrative structures, and representations of modern experience. Particular attention is given to questions of identity, fragmentation, mortality, spirituality, cultural plurality, and the search for meaning. The study also distinguishes between direct Islamic reference, mediated cultural influence, Orientalist representation, and comparative philosophical or mystical resonance in order to avoid treating all Eastern or non-European elements as evidence of direct Islamic influence. The findings indicate that the relationship with Islamic culture differs among the three writers: Joyce provides the clearest explicit Islamic references, Eliot offers broader possibilities for comparative religious and philosophical interpretation, while Woolf's work is more closely associated with imperial cultural mediation and possible Sufi resonance. By examining these different forms of engagement, the research contributes to a broader understanding of modernism as an intercultural and transnational literary movement and demonstrates the importance of Islamic culture within the wider intellectual environment in which modernist literature developed.
Keywords: Islamic culture, modernism, James Joyce, T. S. Eliot, Virginia Woolf.

GİRİŞ

Yirminci yüzyılın başlangıcı, Avrupa toplumu, kültürü ve edebiyatında köklü bir dönüşüm dönemini işaret etti. Sanayileşme, kentleşme, bilimsel ilerleme, siyasi istikrarsızlık, emperyalist genişleme ve Birinci Dünya Savaşı, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa medeniyetinin dayandığı birçok varsayımı sorgulamaya itti. Din, ahlak, ilerleme, kimlik ve toplumsal düzenle ilgili fikirler giderek daha fazla sorgulanırken, yazarlar modern varoluşun belirsizliğini ifade edebilecek yeni edebi biçimler arayışına girdi. Edebi modernizm, bu kültürel kırılma atmosferi içinde gelişti. Modernist yazarlar, gerçekliği istikrarlı, bütünlüklü ve kolayca anlaşılabilir bir şekilde sunmak yerine, insan deneyimini sıklıkla parçalanmış, öznel, psikolojik açıdan karmaşık ve hafıza, tarih ve kültürel farklılıkların etkisinde kalmış olarak tasvir ettiler. Son dönemdeki akademik çalışmalar, modernist biçimi bu tarihsel istikrarsızlıktan ayrılmaz bir unsur olarak değerlendirmeye devam etmektedir; örneğin Goulimari (2022), *Mrs. Dalloway*'in kendine özgü bir “modernite tasviri” sunduğunu belirtmekte ve Woolf'un biçimsel denemeleriyle modern deneyimi tasviri arasındaki yakın bağı vurgulamaktadır.

Bu dönüşümle ilişkilendirilen en etkili yazarlar arasında James Joyce, Virginia Woolf ve T. S. Eliot yer almaktadır. Joyce'un *Ulysses* (1922), Eliot'un *Çorak Ülke* (*The Waste Land*, 1922) ve Woolf'un *Mrs. Dalloway* (1925) adlı eserleri, modern bilincin istikrarsızlığını keşfetmek amacıyla geleneksel temsil biçimlerinden uzaklaştıkları için günümüzde edebi modernizmin en önemli başarıları olarak kabul edilmektedir. Joyce, iç monolog, değişen üsluplar, mit, dil oyunları ve metinlerarasılık ile denemeler yapar; Woolf, dış gerçeklik ile karakterlerinin özel bilinci arasında sürekli gidip gelir; Eliot ise şiirini farklı dillerden, dinlerden, tarihsel dönemlerden ve edebi geleneklerden alınan parçalarla kurgular. Yöntemleri farklı olsa da, bu üç yazar da kimlik, manevi belirsizlik, yalnızlık, hafıza, kültürel parçalanma, ölüm, toplumsal aidiyet ve anlam arayışı gibi meselelerle yüzleşir.

Bununla birlikte, modernist akıma tamamen kapalı bir Avrupa olgusu olarak yaklaşılmamalıdır. Bu yazarların içinde faaliyet gösterdikleri entelektüel dünya, seyahat, imparatorluk, çeviri, karşılaştırmalı din bilimi, göç, Oryantalist araştırmalar ve Avrupa dışı kültürlerle temas tarafından şekillenmiştir. Dolayısıyla modernist edebiyat, Avrupa'nın ötesine uzanan geleneklere ve coğrafi alanlara atıflar

içermektedir. Bu kültürlerarası boyut, İslam kültürü ile modernist İngiliz edebiyatı arasındaki ilişkiyi inceleyen bu çalışma için özellikle önemlidir. Bu araştırmanın temel amacı, İslam'ın Joyce, Woolf ve Eliot'un eserlerinin ardındaki tek veya baskın kaynak olduğunu öne sürmek değil; İslami fikirlerin, Müslüman kültürel temsillerin, Arapça ve Ortadoğu referanslarının ve daha geniş anlamdaki Doğu ile karşılaşmaların, bu yazarların eserlerinin karmaşık entelektüel dünyasında nasıl yer aldığını incelemektir.

Böyle bir araştırma, İslamî etki ile daha genel bir kategori olan Doğu etkisi arasında önemli bir ayrım yapılmasını gerektirir. İslam, Hinduizm, Budizm, Arap kültürü, Fars edebiyatı, Osmanlı tarihi ve Asya'ya dair sömürgeci temsiller birbirinin yerine geçebilecek gelenekler değildir. Örneğin, Hindistan'a yapılan bir atıf, otomatik olarak İslamî olarak nitelendirilemez; tıpkı Eliot'un Sanskrit metinlerini kullanmasının İslamî etki kanıtına dönüştürülememesi gibi. Benzer şekilde, bir edebi eserde Arap bir karakterin yer alması da mutlaka dini bir etkiyi ortaya koymaz. Bu nedenle bu çalışma, doğrudan İslami atıfları kültürel temsillerden, Oryantalist imgelerden, metinlerarası ödünclemelerden, tematik benzerliklerden ve karşılaştırmalı yorumlamalardan ayırmaktadır. Edebi etki üzerine güvenilir bir çalışma, daha geniş teorik ilişkiler önerilmeden önce birincil metinlerin gerçekte ne içerdiğini ortaya koyması gerektiğinden, bu metodolojik ayrım hayati önem taşımaktadır.

T. S. Eliot'un *Çorak Ülke* adlı eseri, modern medeniyeti parçalanma, manevi çoraklık ve kültürel çöküş imgeleriyle temsil etmesi nedeniyle özellikle önemli bir başlangıç noktası oluşturur. Şiir, Eliot'un geleneksel bahar sembolizmini tersine çevirdiği şu ünlü dizelerle başlar:

“Nisan en acımasız aydır” (Eliot, 1922, s. 5).

Eliot, Nisan ayını sadece umut ve yenilenme dönemi olarak temsil etmek yerine, yenilenmeyi acıyla ilişkilendirir; zira bahar, ruhsal olarak tükenmiş bir manzarada “Hafıza ve arzu”yu uyandırır. Yenilenme, modern insanlığı kaybedilenlerle yüzleşmeye zorladığı için rahatsız edici hale gelir. Ölüm ve yeniden doğuşun doğal döngüsü devam eder, ancak insanlar bu yenilenmeye tam olarak katılamıyor gibi görünür.

Eliot, modern dünyayı “kırık imgelerin yığını” olarak tanımladığında bu durum daha da netleşir (Eliot, 1922, s. 5). İmge, şiir için temel öneme sahiptir; zira hem modern medeniyetin ruhsal durumunu hem de Eliot'un kendi şiirsel tekniğini aynı

anda betimler. *Çorak Ülke*'nin kendisi de “kırık imgeler”den oluşur: farklı edebi metinlerin, dillerin, mitolojilerin, tarihsel anıların, dinlerin ve seslerin parçaları. Eliot, tek bir kesintisiz anlatı ya da tek bir otoriter kültürel gelenek sunmak yerine, bu parçaları birbirleriyle istikrarsız bir ilişkiye sokar. Dolayısıyla modernizm, hem parçalanmanın bir temsili hem de parçalanmadan anlam yaratma girişimi haline gelir.

Bu manevi ve kültürel durumun yarattığı kaygı, Eliot'un “Sana bir avuç tozda korkuyu göstereceğim” (Eliot, 1922, s. 6) diye yazdığı satırlarda en unutulmaz ifadelerinden birine ulaşır. Toz imgesi, ölümü, bedensel çürümeyi ve insan varoluşunun kırılganlığını çağırıştırır. Oysa *Çorak Ülke*'de ölümlülüğe daha derin bir manevi kaygı eşlik eder: birey, geleneksel dini ve kültürel bütünlüğün zarar görmüş gibi görüldüğü bir medeniyette yaşamaktadır.

Son dönem Eliot eleştirileri, şiirin olağanüstü çoğulluğunu vurgulamaya devam etmektedir. Şiirdeki çok sayıda ses, metin ve geleneğin bir arada varlığı, modern akademik çalışmaların odak noktası olmaya devam ederken, şiirin yüzüncü yıldönümü, biçimsel parçalanma ile kültürel kriz arasındaki ilişkiye dair eleştirel tartışmaları yeniden canlandırmıştır. Mevcut araştırma ile daha yakından ilgili olan Chowdhury'nin (2024) çalışması, Eliot'un moderniteyi ele alışıını açıkça İslami bir eleştirel çerçeve üzerinden incelemektedir. Chowdhury, İslam düşüncesinin Eliot'un eserinde temsil edilen modern medeniyetin sorunlarını anlamak için “alternatif bir çerçeve” sunabileceğini savunmaktadır (s. 32). Çalışmasında tevhid, Sufizm ve ümmet gibi kavramları, Eliot'un parçalanma, manevi boşluk ve geleneksel değerlerin çöküşüne ilişkin tasvirleriyle karşılaştırmalı bir diyalog içinde ele almaktadır.

Bu argüman, mevcut tez için özellikle yararlı olmakla birlikte, dikkatli bir şekilde uygulanmalıdır. Eliot'a yönelik İslami bir yorum, belirli bir Eliot pasajının İslam'dan kaynaklandığının mutlaka bir kanıtı değildir. Nitekim, sunulan *Çorak Ülke* baskısı, İslam dışındaki geleneklerden gelen önemli Batı dışı kaynakları açıkça belirtmektedir. Üçüncü bölümün başlığı olan “The Fire Sermon” (Ateş Vaazı), dünyevi arzu ve bağlanmayla ilgili Buda'nın vaazından türetilmiştir. Daha sonra Eliot, Brihadaranyaka Upanishad'dan kavramlar kullanır. Şiirdeki “Datta”, “Dayadhvam” ve “Damyata” terimleri, “vermek”, “merhamet göstermek” ve “kendini kontrol etmek” gibi emir kipindeki eylemler olarak açıklanır. Bunlar İslami değil, Hindu metin kaynaklarına aittir.

Bu ayrım önemlidir, çünkü tezin argümanını güçlendirmektedir. Eliot'un Budizm ve Hindu düşüncesiyle belgelenmiş ilgisi, Avrupa modernitesinin manevi krizine verdiği yanıtın entelektüel açıdan Batı Hristiyanlığıyla sınırlı olmadığını göstermektedir. Şiiri, kültürel ve dini sınırların ötesine uzanmaktadır. Bu kültürlerarası açıklık, İslam felsefesi veya maneviyatıyla paralelliklerin incelenebileceği önemli bir bağlam yaratmaktadır; ancak bu, araştırmacının diğer Doğu dini geleneklerini İslami olarak yeniden adlandırmasına izin vermemektedir.

Şiirin ilerleyen kısımlarında, şair “Hiçbir şeyi hiçbir şeyle bağlayamıyorum” (Eliot, 1922, s. 15) dediğinde, modern parçalanma hissi daha kişisel bir boyut kazanır.

Bu ifade, birbirinden kopuk görünen deneyimler arasında bir bütünlük kurmanın zorluğunu dile getirir. Bu kriz hem psikolojik hem de kültürel niteliktedir: hafıza, kimlik, din, tarih ve insan ilişkileri eski tutarlılıklarını yitirmiştir. Oysa Eliot'un şiiri, şairin imkânsız bulduğunu iddia ettiği bu bağlantı kurma eylemini sürekli olarak denemektedir. Şiirde farklı medeniyetlere ait parçalar bir arada var olur ve kültürel çokluğun kendisinin de anlam arayışının bir parçası olabileceğini ima eder.

Sonuç bölümü bu kültürlerarası hareketi pekiştirir. Eliot, şiiri “Datta. Dayadhvam. Damyata” ve son olarak “Shantih shantih shantih” sözleriyle bitirir (Eliot, 1922, s. 20). Bu son, basit ya da münhasıran Batılı bir dini düzeni yeniden kurmaz. Bunun yerine, etik disiplin ve barışa dair Doğu kökenli bir kelime dağarcığı sunar. Böylelikle *Çorak Ülke*, farklı medeniyetlerin ve dini geleneklerin manevi krize bir yanıt arayışına katıldığı bir edebi biçim olarak modernizmin önemli bir modelini sunar.

Çorak Ülke ile aynı yıl yayımlanan James Joyce'un *Ulysses*'i, modern parçalanma kavramını farklı bir bakış açısıyla ele alır. Joyce, yıkık bir şiirsel manzara yaratmak yerine, Dublin'de geçen bir günü insan bilinci, tarih, din, milliyet, dil, cinsellik ve gündelik yaşam üzerine kapsamlı bir edebi keşfe dönüştürür. Son dönemdeki akademik çalışmalar, romanın biçimsel karmaşıklığını vurgulamaya devam etmektedir. 2025 tarihli The Cambridge Companion to James Joyce baskısında, *Ulysses*, kapsamlı metinlerarasılığı ve çoklu tür biçimleriyle modernist kanonda merkezi bir yere sahip olmasını sağlayan, hem “biçim hem de biçimsizlik” etkileri yaratan bir eser olarak tanımlanmaktadır. Hutton'ın (2025) romanın dönemsel yayınlarına ilişkin çalışması da, *Ulysses*'in ilk versiyonlarının edebi bir izolasyon

içinde değil, belirli coğrafi, kültürel, editoryal ve zamansal bağlamlar içinde geliştiğini vurgulamaktadır.

Romanda tarih, psikolojik bir baskı kaynağı haline gelir. Stephen Dedalus, Bay Deasy ile yaptığı sohbet sırasında tarihi, içinden uyanmaya çalıştığı bir kâbusa benzetir. Etrafındaki konuşma İngiliz egemenliği, İrlanda, imparatorluk, din, ticaret, Yahudiler ve tarihsel çatışmalarla ilgilidir. Dolayısıyla Stephen'ın "kâbusu" sadece kişisel bir anı değildir; modern bilinç üzerinde miras kalan tarihin yüküdür. Bu benzetme, Joyce'un ele aldığı temel modernist gerilimlerden birini ortaya koyar: birey özgürlük arzu eder, ancak kimliğini şekillendirmeye devam eden tarihsel, dini, ulusal ve kültürel yapıların içinde var olur.

Ulysses'in bu tezle olan ilgisi, romanın açıkça İslam'a ve Orta Doğu'ya yaptığı atıflar incelendiğinde özellikle netleşir. Joyce, sadece genel bir "Doğu" kavramını kullanmaz. Örneğin, Bloom'un bilincinde Hz. Muhammed'e doğrudan bir atıf yer almaktadır. Bir kediyi seyreden Bloom, Hz. Muhammed'in üzerinde uyuyan kediyi uyandırmamak için cübbesinin bir parçasını kestiğine dair anlatılan hikâyeyi hatırlar. Bu, genel bir "Doğu" imgesinden farklı olarak, İslam'ın tarihsel-dini bir figürünü doğrudan tanımladığı için özellikle değerli bir kanıttır.

Bu atfın işlevi de önemlidir. Bloom'un bilincine gündelik bir gözlem yoluyla doğal bir şekilde girer ve Joyce'un, hemen önündeki kentsel çevre ile geniş bir kültürel hafıza alanı arasında hızla geçiş yapma konusundaki karakteristik yeteneğini ortaya koyar. Bu atıf, İslam teolojisinin *Ulysses*'in tüm yapısını şekillendirdiğini kanıtlamaz. Bununla birlikte, İslam kültürel unsurlarının Joyce'un hayal gücü ve metinsel evreninde var olduğunu ortaya koyar ve bu nedenle daha yakından incelenmeyi hak eder.

Romanın başka bir yerinde, bir ızgaranın üzerinde durup yükselen dumanı içine çeken yalınayak bir Arap çocuğu betimlenir. Bu imge, Bloom'un kentsel yoksulluk ve Dublin'in gündelik yaşamına dair gözlemleri içinde karşımıza çıkmaktadır. Burada da metodolojik bir ihtiyat yine gereklidir. "Arap" terimi, mutlaka Müslüman bir dini kimliği değil, etnik ve kültürel bir kategoriyi ifade eder. Dolayısıyla, metin içindeki bu pasaj, daha spesifik bir İslami yorumu destekleyen başka metinsel veya tarihsel kanıtlar bulunmadıkça, Arap veya Doğu kültürüne ait bir temsil olarak analiz edilmelidir.

Joyce, Osmanlı siyasi terminolojisini de eserine dahil eder. Romanın özenle kaleme alınmış üslup pasajlarından birinde, bir duyuru “Yüce Kapı’nın tören geleneği” ile karşılaştırılır (Joyce, 1922). Yüce Kapı, Osmanlı siyasi otoritesiyle ilişkilendirilirdi ve bu ögenin ortaya çıkışı, Joyce’un olağanüstü geniş tarihsel referans yelpazesinin, Avrupa antik çağı ve Hristiyanlığın yanı sıra Osmanlı dünyasını da kapsadığını göstermektedir. Peygamber Muhammed, Arap figürü ve Osmanlı terminolojisi gibi bu örnekler, *Ulysses*’teki İslam ve Orta Doğu unsurlarını incelemek için, yalnızca tematik benzerliklere dayanan bir çalışmadan daha somut bir metinsel temel sağlar.

Virginia Woolf’un *Mrs. Dalloway* romanı, modernist bilincin bir başka kendine özgü örneğini sunar. Bu çalışma için sağlanan Project Gutenberg metni, metnin hazırlandığı baskıya ait sayfa işaretlerini korur. Roman, görünüşte basit bir cümle ile başlar: “*Bayan Dalloway*, çiçekleri kendisinin alacağını söyledi” (Woolf, 1925, s. 3). Oysa bu sıradan eylem, anında şimdiki algı ile hatırlanan deneyim arasında karmaşık bir etkileşime yol açar. Clarissa’nın Londra’da dolaşması, Bourton, Peter Walsh, gençlik, evlilik, ölüm ve geçmişteki duygusal ilişkilerle ilgili anıları sürekli olarak canlandırır.

Romanın ilk sayfaları, zamanın ve tarihsel travmanın önemini de ortaya koymaktadır. Big Ben, Londra’ya kamusal kronolojik zamanı dayatırken, Clarissa’nın anıları kronolojik akışı defalarca kesintiye uğratır. Woolf, okuyucuya aynı anda, “Savaş bitmiş” olsa da, savaşın insani sonuçlarının, ölenleri yas tutan ailelerde hâlâ acı verici bir şekilde mevcut olduğunu hatırlatır (Woolf, 1925, s. 5). Sıradan şehir hayatı ile çözülmemiş savaş dönemi acılarının bir arada varlığı, romanın temel modernist gerilimlerinden biri haline gelir.

Woolf ayrıca sabit bir kişisel kimlik kavramını da karmaşıktırır. Clarissa şöyle düşünür: “Kendini çok genç hissediyordu; aynı zamanda tarif edilemez derecede yaşlı” (Woolf, 1925, s. 11). Aynı pasajda, Clarissa kendini hem hayatın bir katılımcısı hem de hayatın dışında duran bir gözlemci olarak aynı anda algılar. Böylece Woolf, kimliği sabit değil, çok yönlü ve zamansal katmanlara sahip olarak tasvir eder. Geçmiş, şimdiki zamanın içinde var olur ve bireysel bilinç, benliğin çelişkili versiyonlarını barındırır.

Son dönem Woolf araştırmaları, modernite, öznellik ve parçalanma arasındaki bu ilişkiyi incelemeye devam etmektedir. Goulmari (2022), *Mrs. Dalloway*’in,

sonraki edebiyatın yeniden ele alabileceği ve sorgulayabileceği belirli bir modernite temsilini oluşturduğunu savunmaktadır. Woolf ve din üzerine yapılan son çalışmalar da, onun modernist dünyasının yalnızca seküler olduğu varsayımını karmaşıktır. Woolf'un "agnostik, vizyoner mistisizmi" üzerine 2023 yılında yapılan bir çalışmada, Woolf'un kısıtlayıcı dini dogmalara karşı derin bir şüphe duymasına rağmen, *Mrs. Dalloway* romanı boyunca Tanrı ve ilahiyete yapılan atıfların tekrar tekrar ortaya çıktığına dikkat çekilmektedir. Bu ayrım, mevcut çalışma için önemlidir; zira Woolf'un maneviyata yaklaşımı, hiçbir şekilde kanıtlanamayan doğrudan İslam'dan alıntı yapıldığı imasını yaratmadan, dini düşünceyle karşılaştırma yapmak için anlamlı bir zemin sağlayabilir.

"*Mrs. Dalloway*" romanının imparatorluk bağlamı, İngiltere'nin Avrupa dışı kültürlerle olan ilişkisini incelemek açısından özellikle önemlidir. Peter Walsh, Clarissa'nın "Bu günlerde Hindistan'dan dönecekti" şeklindeki anısı aracılığıyla neredeyse hemen tanıtılır (Woolf, 1925, s. 4). Daha sonra Clarissa'nın düşünceleri arasında "Hintli kadınlar" hakkındaki klişeleşmiş gözlemler yer alır; bu da sömürgeci tutumların, metropol karakterlerinin özel bilinçlerine bile nasıl sızdığını ortaya koyar (Woolf, 1925, s. 10–11).

Bu tür pasajlar, otomatik olarak İslamî etkinin kanıtı olarak değerlendirilmemelidir. Hindistan, dini ve kültürel açıdan her zaman çoğulcu bir toplum olmuştur ve öyle kalmaya devam etmektedir. Bununla birlikte, bu atıflar önemlidir; zira bunlar, *Bayan Dalloway*'deki Londra'nın İngiliz imparatorluk dünyasından tamamen ayrı tutulamayacağını göstermektedir. Metropol ve sömürge alanları, hafıza, idare, sosyal ilişkiler, siyasi ideoloji ve kültürel varsayımlar aracılığıyla etkileşim halindedir. Bu imparatorluk çerçevesi, İslam araştırmaları açısından önemlidir; zira o dönemde İngilizlerin Müslüman toplumlarla yaşadığı birçok karşılaşma, tam da bu daha geniş imparatorluk ağları içinde gerçekleşmiştir.

Son dönemdeki akademik çalışmalar, Woolf'u daha geniş ulusötesi çerçeveler içinde ele almaya devam etmektedir. Örneğin Ukwueze (2023), göçebe bir bilinç ve sınırları aşan bir deneyim düşüncesinden hareketle *Mrs. Dalloway*'i daha sonraki bir Afrika romanıyla karşılaştırır ve Woolf'u dar ulusal sınırların ötesinde okumanın ne kadar verimli olabileceğini gösterir. Benzer şekilde, 2026 yılında yapılan güncel Woolf araştırmalarına ilişkin bir derleme, özellikle kalabalıklar, kolektif yaşam ve

bireysel öznellik ile daha geniş tarihsel deneyim arasındaki ilişki bağlamında, *Mrs. Dalloway*'i Mulk Raj Anand'ın *Untouchable* adlı eseriyle birlikte ele alan araştırmalara dikkat çekmektedir. Bu son dönem yaklaşımlar, çağdaş Woolf araştırmalarının modernist bilinci giderek daha fazla küresel ve karşılaştırmalı çerçeveler içine yerleştirdiğini göstermektedir.

Seçilen bu üç metin, dolayısıyla modernizm üzerine birbirini tamamlayıcı bakış açıları sunmaktadır. *Çorak Ülke*, dini ve edebi parçaların olağanüstü bir birikimi aracılığıyla manevi ve kültürel parçalanmayı dramatize eder. *Ulysses*, Dublin'i, yerel kimliğin küresel tarihsel ve dini referansların yanında var olduğu çok dilli ve kültürlerarası bir metinsel evrene dönüştürür. *Mrs. Dalloway* ise bireysel bilinç ile savaş, sınıf, imparatorluk, cinsiyet ve toplumsal hafıza gibi daha geniş yapılar arasındaki ilişkiyi irdeler. Eserler birbirinden oldukça farklı olsa da, her biri basit ve tek tip bir kimlik ya da dünya görüşünün olasılığını sorgular.

Bu bağlamda, modernizm ile İslam kültürü arasındaki ilişki önemli bir araştırma alanı oluşturmaktadır. Birincil metinler, bu konunun basit bir "İslam etkisi" iddiasına indirgenemeyeceğini göstermektedir. Joyce'un eserlerinde Muhammed, Araplar ve Osmanlı kültürüne açıkça atıflar bulunur; Eliot, Batı dışı maneviyatla sürekli bir ilgilenme sergilese de, *Çorak Ülke*'deki en açık Doğu dini kaynakları Budist ve Hindu kaynaklardır; Woolf ise İngiliz bilincini, Avrupa dışı toplumlarla bağlantılı bir imparatorluk ağı içine yerleştirir, ancak bu şekilde doğrudan bir İslam'dan alıntı yapmaz. Dolayısıyla kanıtlar dengesizdir ve tam da bu dengesizlik, dikkatli bir karşılaştırmalı araştırmayı gerekli kılmaktadır.

Bu tezin ele aldığı araştırma sorunu, İngiliz modernizmi çalışmalarında İslami kültürel varlığın ya göz ardı edilmesi ya da tam tersine, yeterli metinsel kanıt olmaksızın genel olarak Doğu unsurlarının İslami olarak tanımlanması eğiliminde yatmaktadır. Mevcut akademik çalışmalar, modernist yazınlarda Hristiyanlık, klasik mitoloji, Budizm, Hinduizm, Yahudilik, imparatorluk, milliyetçilik, psikoloji ve Oryantalizm konularını kapsamlı bir şekilde incelemiştir. Chowdhury'nin (2024) Eliot'a yönelik İslami yorumu gibi son dönem eleştirileri, İslami entelektüel geleneklerin modernist krizle diyaloga sokulduğunda verimli yeni yorumların mümkün olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, Joyce, Woolf ve Eliot üzerine

yapılacak karşılaştırmalı bir araştırma, kanıtlanabilir metinsel referansları yorumlayıcı benzetmelerden ayırt etmelidir.

Buna göre, bu tezin temel araştırma sorusu şudur: İslam kültürü ve düşüncesi, James Joyce'un *Ulysses*, Virginia Woolf'un *Mrs. Dalloway* ve T. S. Eliot'un *Çorak Ülke* adlı eserlerinin temaları, imgeleri, kültürel temsilleri ve entelektüel meseleleriyle doğrudan ya da dolaylı olarak nasıl bir ilişki içindedir?

Bu temel sorudan yola çıkarak birkaç alt soru ortaya çıkmaktadır. Çalışma, söz konusu üç metinde İslam'a, Müslümanlara, Araplara, Ortadoğu'ya ve Osmanlı kültürüne yönelik hangi açık atıfların tespit edilebileceğini; bu atıfların doğrudan bir etki, kültürel temsil mi yoksa Oryantalist imgeler mi oluşturduğunu; yazarların maneviyat, kimlik, ölüm, yabancılaşma, topluluk ve kültürel parçalanma meseleleriyle nasıl ilgilendiklerini; ve doğrudan tarihsel etkinin tespit edilemediği durumlarda İslami kavramların nasıl karşılaştırmalı bir yorum çerçevesi sunabileceğini sorgulamaktadır. Araştırma ayrıca, Avrupa dışı kültürel materyallerin varlığının, modernizmi münhasıran Avrupalı bir entelektüel olgu olarak algılamaya nasıl bir meydan okuma oluşturduğunu da sorgulamaktadır.

Dolayısıyla bu çalışmanın temel amacı, metinsel kanıtlar ile eleştirel yorumlar arasında net bir ayırım gözeterek, İslam ile İngiliz modernizminin seçilmiş eserleri arasındaki ilişkiyi incelemektir. Daha spesifik olarak, bu tez, söz konusu başlıca eserlerdeki İslami ve Müslüman referansları tespit etmeyi, Arap ve Orta Doğu kültürlerinin temsilini incelemeyi, bunların modernist meselelerle ilişkisini analiz etmeyi, seçilmiş modernist temaları ilgili İslami entelektüel ve manevi kavramlarla karşılaştırmayı ve belirli bağlantıların doğrudan etki, kültürel karşılaşma, temsil, metinlerarasılık veya tematik paralellik olarak anlaşılması gerektiğini belirlemeyi amaçlamaktadır.

Bu çalışmanın önemi, tarihsel doğruluktan ödün vermeden modernizme ilişkin kültürlerarası bir yorum geliştirmeye yönelik çabasından kaynaklanmaktadır. Yalnızca Avrupa merkezli bir anlatım, yirminci yüzyılın başlarında yazının imparatorluk ağları, çeviri, göç, küresel entelektüel alışveriş ve Avrupa dışı kültürlerle karşılaşmalar bağlamında ne ölçüde var olduğunu gözden kaçırma riskini taşır. Aynı zamanda, tüm Doğu etkilerini otomatik olarak İslami olarak tanımlayan bir argüman da farklı bir çarpıtmaya yol açar. Bu nedenle bu çalışma, İslam kültürünün ciddi bir edebi araştırma

alanı olarak ele alındığı, ancak İslam, Hindu, Budist, Yahudi, Hristiyan ve diğer gelenekler arasındaki farkların açıkça kabul edildiği dengeli bir yaklaşım benimsemeyi amaçlamaktadır.

Metodolojik açıdan, tez, tarihsel ve kültürel bağlamlandırma ile desteklenen ayrıntılı metin analizi ve karşılaştırmalı edebiyat eleştirisini kullanmaktadır. Analiz, dil, imgelem, anlatım tekniği, dini referanslar, metinlerarasılık, kültürel farklılıkların temsilleri, felsefi kavramlar ve seçilen eserlerin ortaya çıktığı tarihsel ortamlara odaklanmaktadır. Birincil metinlerden yapılan doğrudan alıntılar, yalnızca bu tez için seçilen *Ulysses* ve *Mrs. Dalloway*'in belirli çevrimiçi sürümlerinden ve sağlanan *Çorak Ülke* baskısından alınmıştır. Analizi güncel akademik tartışmalarla ilişkilendirmek amacıyla 2022–2026 yılları arasında yayınlanan yeni akademik çalışmalar çalışmaya dahil edilmiştir; öte yandan, tezin kendine özgü analitik sesini koruması için doğrudan eleştirel alıntılar seçici bir şekilde kullanılmıştır.

Sonuç olarak, bu tez, İslam ile edebi modernizm arasındaki ilişkinin ne “tamamen yokluk” iddiasıyla ne de abartılı bir “doğrudan etki” teorisiyle en iyi şekilde anlaşılabilirliğini öne sürmektedir. Seçilen metinler bunun yerine, kültürel karşılaşmanın çeşitli biçimlerini ortaya koymaktadır. Joyce, *Ulysses*'in olağanüstü kültürel yelpazesi içinde, açıkça İslam'a ve Orta Doğu'ya ait referanslar yer vermektedir. Woolf, metropol İngiliz bilincinin Avrupa dışı toplumlarla bağlantısını sürdürdüğü emperyal yapıları ortaya koymaktadır. Eliot'un *Çorak Ülke* eseri, manevi yeniden yapılanma arayışının, açıkça belgelenmiş Doğu kaynakları İslam'dan ziyade Hinduizm ve Budizm'e ait olsa bile, Batı düşüncesinin geleneksel sınırlarının ötesine uzanabileceğini göstermektedir. Bu farklılıkları incelemek, İslam kültürünün modernizmin daha geniş kültürlerarası ortamı içinde daha doğru bir şekilde konumlandırılmasını sağlar.

Bu nedenle, *Ulysses*, *Mrs. Dalloway* ve *Çorak Ülke* eserlerinin karşılaştırmalı okunması, modernizmi hem parçalanma hem de bağlantı edebiyatı olarak daha geniş bir çerçevede anlamaya katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Her eser, bölünmüş, istikrarsız ya da manevi açıdan belirsiz görünen tarih ve kültürler içinde mücadele eden bireyleri temsil etmektedir. Bununla birlikte her biri, aksi takdirde birbirinden kopuk olan deneyimler arasında ilişkiler kurmaya da çalışmaktadır. Eliot, farklı medeniyetlerden “parçalanmış imgeler” toplar; Joyce, Dublin'in sıradan sokaklarını

çok sayıda tarih, din, dil ve kültürle dolu metinsel bir dünyaya dönüştürür; Woolf ise bireylerin özel bilincini savaş, imparatorluk, hafıza ve toplumsal yaşamla ilişkilendirir. İslami referansların, kültürel karılamaların ve karşılaştırmalı manevi kavramların incelenmesi yoluyla bu çalışma, modernist anlam arayışının, salt Batı merkezli bir yorumun tam olarak aıklayabileceğinden daha karmaşık bir kltrlerasası alanda geliştiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM VE İSLAM KÜLTÜRÜ

1.1. İslam ve İslam Kültürü: Temel Kavramlar

1.1.1. İslam ve İslam Kültürü'nün Tanımlanması

Aynı zamanda, “İslam kültürü” kategorisini tanımlarken büyük bir dikkat gösterilmesi gerekmektedir. Bu kavram, otomatik olarak Arap kültürü, Ortadoğu, Oryantalizm veya genel olarak Doğu ile karıştırılmamalıdır. İslam dünyası tarihsel olarak Arap, Fars, Türk, Güney Asya, Afrika ve diğer kültürel gelenekleri içermekteyken, coğrafi olarak Doğu ile ilişkilendirilen birçok toplumda İslam dışındaki dini gelenekler de mevcuttu. Bu ayrım, Avrupalı yazarların sıklıkla “Doğu”ya dair genelleştirilmiş imgeler kullandığı edebiyat çalışmaları için özellikle önemlidir. Modern akademi, bu tür temsillerin sonuçlarını vurgulamaya devam etmektedir. Örneğin Turner (2023), İslam’ın genellikle Müslüman kültürlerini egzotik, statik veya kültürel açıdan geri kalmış olarak temsil eden Oryantalist çerçeveler aracılığıyla yorumlandığını açıklamaktadır. Bu tür temsiller, Avrupalıların İslam hakkındaki bilgilerini şekillendirmiş ve sözde modern Batı ile hayal edilen geleneksel Doğu arasında kalıcı bir ayrım yaratmıştır.

1.1.2. Arabuluculuk, Oryantalizm ve Batı’nın Temsili

Bu tarihsel temsil sorunu, işbu tezin merkezinde yer almaktadır; zira Batı yazarlarının Müslüman toplumlar hakkında bilgileri nasıl edindikleri dikkate alınmadan, İslam ile edebi karşılaşmalar analiz edilemez. Avrupalı yazarların Müslümanlara ilişkin edebi imgeleri, her zaman İslam metinleriyle veya Müslüman entelektüel gelenekleriyle doğrudan karşılaşmalardan kaynaklanmamıştır. Bu imgeler sıklıkla seyahat edebiyatı, sömürgeci söylem, çeviri, Oryantalist akademik çalışmalar, siyasi çatışmalar ve miras alınan klişeler aracılığıyla şekillenmiştir. El Fida (2023), İslam ve Müslümanlara dair Batı edebi temsiline, “Saracen”, “Türk”, “Arap” ve Müslüman kadın gibi figürlerin defalarca stereotiplerle şekillendirildiği uzun bir Oryantalist imgelem tarihi boyunca geliştiğini savunmaktadır. Bu gözlem önemlidir; zira bir Avrupa edebi eserinde Müslüman ya da Arap imgesinin varlığı, İslam’ın kendisi hakkında olduğu kadar Batı kültürel hayal gücü hakkında da çok şey ortaya çıkarabilir.

Modern akademik çalışmalar, Oryantalizm ile İslam'ın tasvirleri arasındaki ilişkiyi giderek daha fazla yeniden ele almaktadır. Örneğin Wahida (2023), İslam'ın çağdaş tasvirlerinin, daha yeni kültürel biçimlerde ortaya çıksa bile, klasik Oryantalizmden miras alınan kalıplardan etkilenmeye devam ettiğini savunmaktadır. Çalışması, Batı'yı Müslüman dünyasından ayıran ikiliklerin devamlılığını vurgulamakta ve bu tür ayrımların, dönüşmüş tasvir biçimlerinde nasıl varlığını sürdürebileceğini göstermektedir. Benzer şekilde, Jacoby (2023), Batı söyleminin tarihsel olarak moderniteyi geri kalmışlıkla, benliği öteki ile ve medeniyeti barbarlıkla karşılaştırdığı ikili karşıtlıkları inceleyerek Edward Said'in Oryantalizm eleştirisini yeniden ele almaktadır. Modernizm, Avrupa imparatorluk gücünün ve Oryantalist kültürel sınıflandırmaların hâlâ etkili olduğu bir dönemde ortaya çıktığı için, bu bakış açıları modernist edebiyat çalışmalarıyla özellikle ilgilidir.

Bu ayrım, son dönem Eliot araştırmalarında da ortaya çıkmaya başlamıştır. Chowdhury (2024), T. S. Eliot ve modernite üzerine yaptığı çalışmada, tevhid, Sufizm ve ümmet gibi İslami kavramları, modern Batı medeniyetiyle ilişkili manevi ve toplumsal parçalanmayı yorumlamak için alternatif çerçeveler olarak ele almaktadır. Onun argümanı, doğrudan metinsel alıntıların kesin olarak tespit edilemediği durumlarda bile İslami entelektüel kavramların modernist sorunları nasıl aydınlatılabileceğini gösterdiğinden, bu tezle özellikle ilgilidir. Başka bir deyişle, İslam, olası bir tarihsel etki kaynağı olmasının yanı sıra karşılaştırmalı bir felsefi çerçeve olarak da işlev görebilir.

Bu tür temalar, özellikle yazarların manevi yokluğu, parçalanmış kimliği ve aşkınlık arayışını ele aldıkları durumlarda, doğal olarak modernist edebiyatla karşılaştırmaya davet eder. Bununla birlikte, metodolojik disiplin hâlâ gereklidir. Sufi şiiri ile modernist bir metin arasındaki tematik benzerlik, otomatik olarak bir etkiyi kanıtlamaz. Araştırmacı, bu ilişkiyi doğrudan etki olarak tanımlamadan önce, erişim, okuma, çeviri veya entelektüel temas konusunda tarihsel kanıt olup olmadığını belirlemelidir. Aksi takdirde, bu bağlantı tematik veya karşılaştırmalı bir paralellik olarak tanımlanmalıdır.

1.1.3. İslam Kültürünün Tarihsel ve Edebi Boyutları

Batı edebiyatı ile İslam arasındaki tarihsel ilişki de benzer şekilde karmaşıktır. Müslüman şahsiyetler, modernizmden çok önce Avrupa edebiyatında yer almış olsa

da, bu şahsiyetlerin betimlenişi genellikle dini çatışmalar, Haçlı Seferleri'ne dair anılar, Osmanlı-Avrupa rekabeti, sömürgeci genişleme ve Oryantalist fanteziler tarafından şekillenmiştir. El Fida (2023), "Sarazenler"e dair ortaçağ imgelerinden Müslümanların daha sonraki tasvirlerine kadar stereotipik betimlemelerin sürekliliğini incelemektedir. Bu tür bir edebiyat tarihi önemlidir, çünkü Joyce, Woolf ve Eliot, Doğu ve İslam'ın yüzyıllardır temsil edildiği bir kültürel söz dağarcığını miras almıştır.

Modernist çalışmalarla ilgili İslam kültürünün bir başka boyutu da edebi geleneğidir. Arap ve Fars edebiyatları, şiir, öykü, felsefe, bilgelik edebiyatı, mistik yazılar ve tarihsel düzyazı gibi geniş gelenekleri barındırır. Çevrilmiş metinlerin dolaşımı, Avrupalı okurları İslam medeniyetiyle ilişkili eserler ve şahsiyetlerle tanıştırdı. Bu tür kültürel temas, Avrupa'nın Doğu'ya duyduğu genel hayranlığa katkıda bulundu ve farklı dönemlerdeki edebi temsilleri şekillendirdi. Yirminci yüzyılın başlarına gelindiğinde, Avrupalı yazarlar hem Doğu edebiyatının özgün çevirilerini hem de hayal gücü ürünü bir Oryantalizm geleneğini miras aldılar.

Son dönemdeki akademik çalışmalar, İngilizce entelektüel gelenekler ile Arap edebiyatı arasındaki ilişkiyi incelemeye devam etmektedir. Örneğin Gökgöz (2025), İngiliz Oryantalist Paul Starkey'in çalışmaları aracılığıyla modern Arap edebiyatının kavramsallaştırılmasını inceler ve İngilizce akademik çevrelerdeki çeviri, modernleşme ve Arap edebiyat çalışmalarının gelişimini tartışır. Bu çalışma, Joyce, Woolf veya Eliot'la doğrudan ilgili olmasa da daha geç bir akademik bağlamı ele alsa da, İngilizce akademik çevreler ile Arap edebiyat kültürü arasındaki ilişkide çeviri ve arabuluculuğun devam eden önemini ortaya koymaktadır.

1.1.4. Modernizm İçin Karşılaştırmalı Bir Çerçeve Olarak İslam Kültürü

Dolayısıyla İslam kültürü, birbiriyle bağlantılı ancak birbirinden ayrı birkaç boyut üzerinden bu çalışmaya girer: dini bir gelenek olarak, entelektüel bir medeniyet olarak, edebi ve felsefi bir miras olarak, Avrupa'nın temsil nesnesi olarak ve modernist meseleleri yorumlamak için karşılaştırmalı bir çerçeve olarak. Bu farklı boyutların farkında olmak, analizin İslam'ı "Doğu"ya dair genelleştirilmiş bir fikre indirgemesini önler ve sonraki edebi bölümlerin doğrudan atıf, tarihsel etki, kültürel temsil ve eleştirel karşılaştırma arasında titiz bir ayırım yapmasını sağlar.

Bu anlamda İslam, modernizm çalışmalarıyla sadece tek tek modernist eserlerin zaman zaman Müslüman şahsiyetlere veya Doğu'daki yerlere atıfta bulunması nedeniyle değil, aynı zamanda Avrupa modernizminin geliştiği daha geniş kültürlerarası tarih bağlamından da kaynaklanan bir ilgiyle ilişkilidir. Joyce, Woolf ve Eliot'un entelektüel dünyası, imparatorluk, çeviri, karşılaştırmalı din bilimi, küresel siyasi ilişkiler ve Batı'nın Avrupa dışı medeniyetlere dair uzun süredir devam eden temsilleri tarafından şekillenmiştir. Dolayısıyla, seçilen üç metin içinde İslami atıfların ve kavramların nasıl işlediğini incelemeden önce bu daha geniş kültürel alanı anlamak gereklidir.

Eliot'a yönelik son dönemdeki İslami eleştiriler, böyle bir karşılaştırmalı yaklaşımı desteklemektedir. Chowdhury (2024), Eliot'un modern manevi krizi, tevhid, ümmet ve Sufi düşüncesi gibi İslami kavramlar aracılığıyla nasıl temsil ettiğini incelemektedir. Chowdhury, Eliot'un belgelenmiş Budist ve Hindu referanslarını İslami kaynaklara dönüştürmeye çalışmak yerine, modernitenin kargaşasını anlamak için alternatif bir kavramsal çerçeve olarak İslami düşüncüyü önermektedir. Bu yaklaşım, doğrudan etki konusunda tarihsel olarak dayanağı olmayan iddialarda bulunmadan anlamlı bir kültürlerarası karşılaştırmaya imkân tanıdığı için özellikle yararlıdır.

Bu kavrayış, yirminci yüzyıl edebiyatındaki modern varoluşun pek çok temsilinden belirgin bir şekilde farklıdır. Modernist birey, içsel bütünlükten ziyade genellikle içsel bölünme yaşar. Hafıza şimdiki zamanla çatışır, özel bilinç toplumsal kimlikle çatışır ve miras alınan inanç sistemleri modern şüpheyle çatışır. Joyce, Woolf ve Eliot bu kopuşu temsil etmek için farklı edebi teknikler kullanır, ancak üçü de benlik ve toplum içindeki istikrarsızlığı defalarca dramatize eder.

Eliot, konuşmacısının “Hiçbir şeyi / Hiçbir şeyle bağlayamam” (Eliot, 1922, s. 15) diye itiraf etmesiyle kopukluğun belki de en net ifadesini sunar. Bu üç örnek, modernist parçalanmanın farklı versiyonlarını ortaya koyar: Woolf'ta benliğin istikrarsızlığı, Joyce'da tarihsel tuzağa düşme ve Eliot'ta manevi-kültürel kopukluk. Bu örnekler, daha sonra İslam'ın teslimiyet, birlik ve anlamlı düzen kavramlarının karşılaştırmalı olarak incelenebileceği daha geniş bir edebi bağlam sağlar.

1.1.5. Din, Kültür ve Temsiliyet Arasındaki Farklar

Bu nedenle, metodolojik bir bakış açısıyla, bu tez boyunca üç farklı anlamın birbirinden ayrılması gerekmektedir. Birincisi, İslam, tek Tanrı'ya boyun eğmeyi ve Hz. Muhammed ile ilişkili vahyi merkezine alan dini geleneği ifade eder. İkincisi, İslam kültürü, daha geniş bir anlamıyla, İslam'ın önemli ölçüde etkisi altında gelişen toplumlarda ortaya çıkan entelektüel, edebi, sanatsal, felsefi, sosyal ve tarihsel gelenekleri ifade eder. Üçüncüsü, Batı'nın İslam'ı tasviri, Avrupa edebiyatı, Oryantalist çalışmalar, imparatorluk, çeviri ve kültürel hayal gücü aracılığıyla kurgulanmış İslam imgeleri ve yorumlarını ifade eder. Bu üç kategoriyi birbirine karıştırmak, İslam'ın etkisine dair edebi bir analizi belirsiz hale getirecektir.

Bu nokta, edebi etki tartışılırken özellikle önemlidir. Bir Avrupalı yazar, teolojik bir metni doğrudan okumadan da farklı kanallardan İslam kültürüyle karşılaşabilir. İslami içerikler, Arapça veya Farsça şiir, felsefi çeviriler, seyahat anlatıları, tarihsel yazılar, Osmanlı-Avrupa siyasi ilişkileri, Oryantalist bilimsel çalışmalar ya da Müslüman toplumların popüler temsilleri yoluyla Batı edebiyatına ulaşabilir. Dolayısıyla, edebiyatta İslam kültürünün varlığı çeşitli biçimler alabilir.

Bu ayrımlar gereklidir, çünkü Batı'nın İslam'ı ele alış biçimi sıklıkla Oryantalizm'den etkilenmiştir. Wahida (2023), İslam ve Müslüman toplumların temsiline, Oryantalist söylemden miras alınan anlatıları defalarca yeniden ürettiğini ve bu kalıpların, kendisinin neo-Oryantalizm olarak tanımladığı çerçevede içinde değiştirilmiş biçimlerde devam ettiğini savunur. Onun argümanı, kültürel temsiline, temsil edilen kültürün doğru bir yansıması olarak otomatik olarak kabul edilmemesi gerektiğini göstermektedir.

Bu konunun önemi, İslam kültürü İngiliz edebiyatı bağlamında ele alındığında özellikle belirgin hale gelir. Müslüman figürler, edebi modernizmin ortaya çıkmasından yüzyıllar önce Avrupa edebiyat geleneklerinde yer almıştı. Orta Çağ ve erken modern dönem yazınlarında Müslümanlar sıklıkla “Saracen”, “Moor” veya “Turk” gibi terimlerle temsil edilirken, daha sonraki Oryantalist edebiyat ise çöller, haremler, sultanlar, tüccarlar, camiler ve erotikleştirilmiş Doğu şehirleri imgeleri üretmiştir. Bu tür temsiller, Müslüman yaşamına ilişkin şeffaf betimlemeler sunmaktan ziyade, genellikle Avrupalıların kültürel varsayımlarını ortaya koymuştur.

Dolayısıyla, bir edebiyat araştırmacısı, İslam kültürü ile Batı metinlerinde kurgulanmış İslam kültürü imajı arasında ayırım yapmalıdır. Bu fark, *Ulysses* ve *Mrs. Dalloway*'i analiz ederken özellikle önem kazanır. Bloom, “Muhammed, onu uyandırmamak için mantosundan bir parça kesti” diye hatırladığında (Joyce, 2000, s. 94), Joyce açık bir İslam kültürü referansı sunar. Muhammed'in adı doğrudan geçtiği için, bu pasaj Doğu'ya dair genelleştirilmiş bir imgeden daha güçlü bir kanıt niteliğine sahiptir; ancak yine de tek başına roman üzerinde kapsamlı bir teolojik etki olduğunu kanıtlamaz. Araplara, Osmanlı topraklarına ve İslam mimarisine yapılan diğer atıflar, metin içindeki işlevlerine göre ayrı ayrı sınıflandırılmalıdır. Benzer şekilde, Woolf'un İngiliz imparatorluk dünyasına ilişkin betimlemeleri, Britanya'nın Avrupa dışı toplumlarla karşılaştığı kültürel ve siyasi yapıların bir parçası olarak analiz edilmelidir.

Bununla birlikte, karşılaştırmalı yorumlama hâlâ değerlidir. İslami kavramların modernist eleştiri için önemi, Chowdhury'nin (2024) T. S. Eliot'a ilişkin yorumu ile ortaya konmaktadır. Chowdhury, Eliot'un modernite tasvirine tevhid, Sufizm ve Ümmet gibi kavramlar aracılığıyla yaklaşarak, İslam düşüncesinin manevi parçalanma ve toplumsal çözülmenin yorumlanabileceği alternatif bir çerçeve sunduğunu savunur. Çalışması, İslam entelektüel geleneğinin Eliot'un şiirindeki her fikrin doğrudan kaynağı olarak yanlış temsil edilmeden nasıl eleştirel bir merceğe işlevi görebileceğini ortaya koyduğu için bu tez açısından özellikle önemlidir.

Temsil konusundaki son tartışmalar, bu tür karşılaştırmalı çalışmaların neden tarihsel duyarlılığını koruması gerektiğini daha da açıkça ortaya koymaktadır. Wahida (2023), İslam'ın modern tasvirlerinin eski Oryantalist söylemden gelen varsayımları miras almaya devam ettiğini ve edebi ve kültürel üretimin bu süreçte katkıda bulunduğunu savunmaktadır. Jacoby (2023) de benzer şekilde, sözde modern Batı ile sözde geri kalmış İslam dünyası arasındaki basitleştirici karşıtlığa itiraz etmektedir. Bu eleştirmenler, İslam kültürünü statik bir Doğu-Batı ikilemi üzerinden yorumlamamaya dikkat çekmektedir.

1.2. Entelektüel ve Manevi Temeller

1.2.1. Tevhid, Birlik ve Modernist Parçalanma

Son dönemdeki akademik çalışmalar, bu daha geniş entelektüel önemi vurgulamaya devam etmektedir. Al Walid ve Widjajanti (2025), al-Wahid ilkesi üzerine yaptıkları çalışmada, İslam felsefesinin varoluşu tek ve birleşik bir kaynağa

dayandırdığını savunmakta ve çoğulluğun, Mutlak Kaynak'ın kendisinden ziyade yaratılmış varoluşa ait olduğunu ileri sürmektedir. Yazarların tartışması, tevhid kavramını, varlık ve birlik üzerine yapılan İslam felsefi düşüncenin temeli olarak konumlandırmaktadır. Birlik ve çoğulluk arasındaki zıtlık, modernist edebiyatın da temel meselelerinden biri olduğu için bu argüman, bu tez için özellikle yararlıdır.

Bu yorum, modernist edebiyatın bölünmeyle karakterize edilen toplumları defalarca betimlemesi nedeniyle bu çalışma için özel bir öneme sahiptir. Modernist şehirler kalabalıktır ancak psikolojik olarak parçalanmış durumdadır. Bireyler, anlamlı manevi ya da toplumsal bağları paylaşmadan aynı mekanlarda yaşamaktadır. Ulusal, dini, ırksal ve sosyal kategoriler genellikle insanları birleştirmek yerine bölmektedir. Joyce, Woolf ve Eliot bu durumu her biri farklı bir şekilde betimlemektedir, ancak üçü de parçalanmış modern deneyimle ilgilenmektedir.

Bununla birlikte, tevhid ile edebi parçalanma arasındaki zıtlık dikkatli bir şekilde ele alınmalıdır. Tematik bir zıtlığın varlığı, modernist bir yazarın İslâm'ın ilahi birlik doktrinini doğrudan ödünç aldığı anlamına gelmez. Aksine, tevhid, modernist parçalanmanın başka bir entelektüel perspektiften incelenebilmesini sağlayan karşılaştırmalı bir eleştirel kavram işlevi görebilir.

Bu metodolojik ayrım, özellikle T. S. Eliot bağlamında önemlidir. *Çorak Ülke*'de Eliot, tutarlılığın çöktüğü bir dünyayı defalarca betimler. Modern medeniyeti "kırık imgelerin yığını" (Eliot, 1922, s. 5) olarak tanımlaması, bu durumun en net örneklerinden birini sunar. Bu ifade, kültürel hafızanın, dinin, tarihin ve dilin yalnızca parçalar halinde varlığını sürdürdüğünü ima eder.

İslamî karşılaştırmalı bir bakış açısıyla, tevhid zıt bir kavramsal model sunar. Eğer *Çorak Ülke*, miras aldığı kültürel parçalar arasında birliği algılayamayan bir medeniyeti temsil ediyorsa, tevhid, çokluğun nihayetinde birleşik bir düzen içinde anlaşılabilmesi varsayımından hareket eder. Bu karşılaştırma, Eliot'un şiirini İslamî bir metne dönüştürmez. Bunun yerine, modernist parçalanma ile birliğe dayalı İslamî dünya görüşü arasındaki felsefi zıtlığı ortaya çıkarır.

Son dönemdeki eleştiriler bu olasılığı zaten irdemiştir. Chowdhury (2024), Eliot'un modernite eleştirisini tevhid, ümmet ve Sufi maneviyatı gibi İslami kavramlar aracılığıyla yorumlamaktadır. Çalışması, modern Batı medeniyetinin manevi ve toplumsal parçalanmasının yeniden değerlendirilebileceği alternatif bir çerçeve olarak

İslami düşünceyi sunmaktadır. Bu yaklaşım, İslami entelektüel kavramların doğrudan tarihsel kaynaklar olarak yanlış temsil edilmeden modernist eleştiriye nasıl dahil edilebileceğini gösterdiği için bu tezle son derece ilgilidir.

Tevhid'in felsefi çıkarımları da modern İslam düşüncesi içinde genişletilmiştir. Örneğin Saffari (2023), yirminci yüzyıl İslam entelektüel söyleminde “tevhid paradigması” olarak tanımladığı olguyu incelemektedir. O, tevhid'in Ali Şariati ve Amina Wadud gibi düşünürler tarafından, kurtuluş, sosyal adalet ve insan eşitliği meselelerini ele alabilecek bir çerçeve olarak yeniden yorumlandığını savunmaktadır. Bu modern gelişme, tevhid'in hem teolojik bir ilke hem de daha geniş bir yorumlama yapısı olarak işlev görebileceğini göstermektedir.

Tevhid'in toplumsal boyutu, dışlanma ve kültürel kimliğin modernist temsillerini incelerken özellikle önem kazanır. Örneğin Joyce'un *Ulysses* adlı eseri, milliyet, din, etnik köken ve aidiyete dayalı bölünmeleri defalarca ortaya koyar. Leopold Bloom, milliyetçi ve dini kimliklerin çatışma kaynakları haline geldiği bir ortamda, hem katılımcı hem de yabancı olarak Dublin'de dolaşır. Miras alınan tarihin yükü, Stephen Dedalus'un “Tarih... uyanmaya çalıştığım bir kabustur” (Joyce, 2000, s. 42) ifadesinde özetlenir. Dolayısıyla karşılaştırmalı bir tevhidî çerçeve, Joyce'un bu fikri doğrudan İslam teolojisinden aldığını iddia etmeden, miras alınan çatışmalarla parçalanmış kimlikler ile birlik ve ortak insan kökenine dayanan etik bir model arasındaki farkı aydınlatılabilir.

Modernist edebiyat, genellikle tam da bu tür bir bütünleşmenin zorluğunu yansıtır. Eliot, dini, edebi, tarihsel ve popüler unsurları bir araya getirir, ancak okuyucuya basit ve tek bir yorum sunmayı reddeder. Joyce, olağanüstü miktarda kültürel bilgi biriktirir; ancak *Ulysses*'in ansiklopedik niteliği, karmaşıklığı çözmek yerine çoğu zaman daha da artırır. Woolf ise, çoklu bilinçlerin tek bir otoriter bakış açısına indirgenmeden bir arada var olmalarına izin verir.

Bu ayırım gereklidir, çünkü tez hem etkiyi hem de karşılaştırmayı incelemektedir. Bir modernist metin, ancak tarihsel kanıtlar böyle bir sonucu desteklediğinde tevhid'den doğrudan etkilendiği şeklinde tanımlanmalıdır. Bu kanıtların bulunmadığı durumlarda, daha kesin bilimsel ifade şudur: metin, İslam'ın tevhid kavramıyla karşılaştırmalı bir diyalog içinde okunabilir.

1.2.2. Bilgi, Bakış Açısı ve İnsanın Sınırları

Bu ilke, belirsizliğin modernist temsilleriyle verimli bir şekilde yan yana getirilebilir. Joyce, Woolf ve Eliot, geleneksel her şeyi bilen anlatıcıya farklı şekillerde karşı çıkmaktadır. Joyce, üslupları ve bakış açılarını çoğaltır; Woolf, ayrı bilinçler arasında geçiş yapar; Eliot ise şiirsel sesi parçalara ayırır. Bu yazarların biçimsel denemeleri, tek bir eksiksiz ve tartışmasız insan bakış açısını benimsemenin imkânsızlığını defalarca ortaya koymaktadır.

Ancak tevhid konusunda olduğu gibi, bu karşılaştırmalı kullanım metodolojik olarak kontrol altında tutulmalıdır. Benzerlik, etki anlamına gelmez. Joyce'un entelektüel çok yönlülüğü, Woolf'un öznel bilgiyi araştırması ve Eliot'un kültürel geleneği parçalaması, doğrudan tarihsel kanıtlar olmaksızın İslam epistemolojisinin ürünleri olarak tanımlanmamalıdır. Bunun yerine, bilgiye yönelik İslami yaklaşımlar, bu modernist sorunların başka bir entelektüel gelenekten ele alınmasına imkân tanıyan kendine özgü bir kavramsal çerçeve sunar.

Bu yaklaşım, mevcut tezin genel argümanını desteklemektedir. İslam ile modernizm arasındaki ilişkinin, yalnızca doğrudan alıntılara dayanması gerekmez. Bu ilişki, belgelenmiş İslami referansları, tarihsel kültürel karşılaşmaları, Müslüman kültürlerin Batı tarafından temsil edilme biçimlerini ve dikkatle tanımlanmış karşılaştırmalı entelektüel ilişkileri içerebilir. Bu kategoriler arasındaki farkları korumak, kanıtları abartmadan İslam kültürünün modernist eleştiriye girmesine imkân tanır.

Bu entelektüel çerçeve, edebi modernizm için özellikle önem kazanır; zira Joyce, Woolf ve Eliot, hepsi de bilginin sınırlarıyla ve miras alınan otoritenin istikrarsızlığıyla yüzleşen bireyleri tasvir ederler. Eserleri, tarih, bilim, din, hafıza, kültür veya özel bilincin hâlâ güvenilir bir anlam sağlayıp sağlayamayacağını sorgular. İslam epistemolojisi bu metinlere basit bir edebi “çözüm” sunmaz ve onlara dayatılmamalıdır. Bununla birlikte, modernist bilgi krizinin yeniden değerlendirilebileceği değerli bir karşılaştırmalı bakış açısı sunar.

1.2.3. Niyet, Topluluk ve Ümmet

Bu durum, İslam ahlakı ile modernist anlatım tekniği arasında önemli bir karşılaştırmalı temas noktası oluşturmaktadır. İslam ahlak düşüncesi, niyeti

sorumluluğun temel bir boyutu olarak vurgular; modernist edebiyat ise iç monolog ve bilinç akışı yoluyla niyetin karmaşıklığını defalarca ortaya koyar. Bununla birlikte, bu benzerlik doğrudan bir etki ile karıştırılmamalıdır. Modernist psikolojik teknik, belirli edebi, felsefi ve psikolojik bağlamlardan gelişmiştir. Dolayısıyla İslam'daki niyet kavramı, varsayılan bir tarihsel kaynak olmaktan ziyade, karşılaştırmalı bir etik çerçeve işlevi görebilir.

Chowdhury'nin (2024) Eliot'a ilişkin son dönemdeki İslami yorumu, Ummah'ı açıkça bu yorumlama çerçevesinin bir parçası haline getirmektedir. Çalışması, Ummah'ın temsil ettiği sosyal dayanışmayı, Tevhid ve Sufi maneviyatıyla birlikte, modern Batı medeniyetiyle ilişkili parçalanmaya karşı İslami bir yanıt olarak tanımlamaktadır. Chowdhury'nin argümanı, İslam'daki topluluk kavramını yabancılaşma, parçalanmış kimlik ve manevi çöküş gibi modernist sorunlarla doğrudan ilişkilendirdiği için bu tez açısından özellikle önemlidir.

Bu kavrayış, modernist edebiyatta temsil edilen parçalanmış topluluklara karşı önemli bir karşı bakış açısı sunmaktadır. Eliot'un isimsiz kalabalıkları, Joyce'un tartışmalı ulusal kimlikleri ve Woolf'un psikolojik olarak birbirinden kopuk Londralıları, modern toplumsal kopukluğun farklı biçimlerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İslam'ın ümmet kavramı, kanıtlarla doğrulanamayan doğrudan etki iddialarına gerek kalmaksızın toplumu incelemek için verimli bir karşılaştırmalı kelime dağarcığı sunar.

1.2.4. Kimlik, Ölümlülük ve Benlik

Bu sorular, modernist edebiyatla son derece ilgilidir; zira modernizm, kişisel kimliğin istikrarsızlığıyla derinden ilgilidir. Özellikle Joyce ve Woolf, bilinci zamansal katmanlara sahip ve sürekli değişen bir olgu olarak tasvir ederler. Clarissa'nın "kendini çok genç hissettiği; aynı zamanda tarif edilemez derecede yaşlı hissettiği" (Woolf, 1925, s. 11) şeklindeki paradoksal duygusu, farklı zamansal benliklerin bu bir arada var oluşunu yakalar. Dolayısıyla, kalıcı benliği neyin oluşturduğu sorusu, her ne kadar iki geleneğin sunduğu cevaplar önemli ölçüde farklı olsa da, hem İslam felsefi düşüncesinde hem de modernist edebi formda önem kazanır.

Bu kavramlar, modernist edebiyatın kaygılarına karşı değerli bir karşı bakış açısı sunar. Eliot'un Çorak Arazisi, kültürel harabeler içinde yenilenmeyi keşfetmeye çalışır; anlatıcının "Sana bir avuç tozda korkuyu göstereceğim" (Eliot, 1922, s. 6) sözü,

ölümlülüğü, kırılganlığı ve manevi tedirginliği tek bir imgeye sığdırır. Woolf'un karakterleri, kırılgan insan bilinci içinde ölümlülükle yüzleşirken, Joyce ise ölümü kentsel ve toplumsal yaşamın sıradan ritimleri içine yerleştirir. İslami eskatoloji ve manevi ahlak, bu edebi temsillerin yorumlanabileceği başka bir entelektüel kelime dağarcığı sunar; ancak metinsel ya da tarihsel aktarım kanıtlanamadıkça bu ilişki karşılaştırmalı bir nitelikte kalır.

1.2.5. Sufizm, Zikir ve İçsel Deneyim

Son dönemdeki akademik çalışmalar, bu çeşitliliği ve onun kalıcı önemini vurgulamaya devam etmektedir. Hermansen (2023), Sufizmi “İslam geleneğinin mistik ifadesi” olarak tanımlar ve tarihsel olarak birçok Müslüman toplumda dini, kültürel, sosyal ve siyasi etki yarattığını vurgular. Onun tartışması, Sufizmin yalnızca modern öncesi bir geçmişe ait olduğu fikrine karşı çıktığı için özellikle önemlidir. Modernite eleştiri, reform ve kurumsal değişimi beraberinde getirmiş olsa da, Sufi gelenekleri ortadan kaybolmak yerine yeni sosyal ortamlara uyum sağlamıştır. Hermansen, çağdaş Sufi fikirlerinin küresel ağlar, konferanslar, müzik, sosyal medya ve yeni manevi öğretim biçimleri aracılığıyla yayıldığını belirtmektedir.

Bu uyum yeteneği, modernizmle ilgilenen bir tez için özellikle önemlidir. Sufizm ve edebi modernizm, moderniteye karşı tarihsel olarak özdeş tepkiler olarak anlaşılmamalıdır; ancak her ikisi de içsel deneyim ile dışsal toplumsal yapılar arasındaki ilişkiye dair sorular gündeme getirir. Edebi modernizm, parçalanmış bilinç, hafıza, arzu ve manevi belirsizliği temsil etmek için sıklıkla içe dönük bir bakış açısı benimser. Çok farklı bir entelektüel ve dini gelenekten gelen Sufi düşüncesi de içsel yaşama merkezi bir önem atfeder; ancak içe dönüklüğü genellikle arınma ve Tanrı'yı tanıma yolunda bir süreç olarak kavrar.

Hafızaya yapılan bu vurgu, hafızanın da temel öneme sahip olduğu ancak genellikle farklı işlev gördüğü modernist edebiyatla potansiyel olarak verimli bir karşılaştırma noktası sunar. Joyce ve Woolf'ta hafıza, kronolojik zamanı sürekli olarak kesintiye uğratar ve bilinci yapılandırır. Eliot'ta ise kültürel ve dini hafızanın parçaları *Çorak Ülke*'nin her yerinde karşımıza çıkar. Oysa modernist hafıza, parçalanmayı çözmek yerine sıklıkla onu daha da yoğunlaştırır.

Bölümün başlığı olan “The Fire Sermon” (Ateş Vaazı), metodolojik ihtiyatın hâlâ gerekli olmasına rağmen, bu karşılaştırmayı özellikle ilginç kılar. Eliot'un

doğrudan belgelendiği kaynak, Sufi veya İslami değil, Budisttir. Kitaba ekli baskının dipnotları, başlığı açıkça Buda'nın dünyevi bağlara ve yakıcı ateşlere dair vaazıyla ilişkilendirir. Dolayısıyla herhangi bir Sufi karşılaştırması, karşılaştırmalı nitelikte kalmalı ve şiirin belgelenmiş Budist metinlerarası bağlamının yerini almamalıdır.

Suya yönelik tekrarlanan arzu, yalnızca fiziksel susuzluğu değil, aynı zamanda yenilenmeye yönelik yoğun bir özlemi de ima eder. *Çorak Ülke*'de, "Burada su yok, sadece kaya var" (Eliot, 1922, s. 16) şeklindeki sert ifade, çoraklığı hem fiziksel hem de manevi bir imgeye dönüştürür. Manevi susuzluğa dair Sufi imgeleri, olası bir karşılaştırmalı bakış açısı sunar; zira mistik özlem, sıklıkla susuzluk ve doyuma ulaşma metaforlarıyla temsil edilir. Yine de bu noktada tez, benzetme ile etkiyi birbirinden ayırmalıdır. Yalnızca bu dizelerden yola çıkarak Eliot'un su imgelerini Sufi olarak nitelendirmek için bir dayanak yoktur. Bu karşılaştırma yorum niteliğindedir. Ruhani yolculuk kavramı da benzer şekilde önemlidir. Sufi gelenekleri, arayıcıyı genellikle Tanrı'ya dair daha büyük bir farkındalığa doğru aşamalar veya hallerden geçerek ilerleyen biri olarak tanımlar. Yolculuk, sembolik olduğu kadar içsel ve ahlaki bir nitelik taşır; ruhani dönüşüm ise pasif bir bekleyiştten ziyade disiplin gerektirir.

Karşılaştırmalı bir okuma, fiziksel gezinti ile manevi yolculuk arasındaki zıtlığın modernite hakkında önemli bir şey ortaya koyup koymadığını sorgulayabilir. Bloom, aidiyet, bağ ve duygusal yönelim arayışında yoğun nüfuslu bir şehirde dolaşır. Buna karşılık Sufi yolculuğu, hareketi daha büyük bir manevi bütünleşmeye doğru ilerleme olarak çerçeveler. Karşılaştırmının değeri, ayrımın kendisinde yatmaktadır. Modernist gezinti genellikle belirsizliği dramatize eder; Sufi yolculuğu ise geleneksel olarak yönelim olasılığını varsayar.

1.2.6. Fana', Baka' ve Karşılaştırmının Sınırları

Bununla ilişkili bir Sufi kavramı, genellikle egonun yok olması veya ortadan kalkmasıyla ilişkilendirilen fana' ile, Tanrı ile ilişkide kalıcı olma veya var olma anlamında yaygın olarak anılan baka'dır. Bu terimler, farklı Sufi gelenekleri içinde karmaşık anlamlar kazanmıştır ve kişiliğin kelimenin tam anlamıyla ortadan kaybolması şeklinde basitleştirilmemelidir. Genel olarak, bu kavramlar ben merkezli bilincin dönüşümüyle ilgilidir. Bu tür kavramlar, kimlikle ilgili edebi meselelerle ilgilidir; zira modernizm, bütünleşmiş ve özerk benliği defalarca istikrarsızlaştırır.

Joyce, Woolf ve Eliot, hepsi de istikrarlı kimlikle ilgili geleneksel kavramlara meydan okurlar. Ancak, onların kimlik parçalanması, Sufi egonun dönüşümünden keskin bir şekilde farklıdır.

Modernist çözülme, belirsizlik, kaygı ve tutarlılık kaybına yol açabilir. Sufi benlik ötesine geçme ise ideal olarak manevi bütünleşmeye yöneliktir. Dolayısıyla, “benliğin yitirilmesi” düzeyinde görünen benzerlik, anlam bakımından temel bir farkı gizleyebilir. Mistik terminoloji, edebiyat eleştirisinde çok gevşek bir şekilde kullanılabildiğinden, bu metodolojik mesele özellikle önemlidir. Bir modernist metin, sırf sessizlik, özlem, benliğin yitirilmesi, manevi arayış veya yolculuk imgeleri içerdiği için “Sufi” olarak nitelendirilmemelidir. Doğrudan bir etki olduğu iddia edilebilmesi için tarihsel kanıtlar ve metinler arası somut paralellikler gereklidir.

1.2.7. Sufizm, Modernite ve Edebi Karşılaştırma

Eliot ve İslam üzerine son dönemdeki akademik çalışmalar, bu tür karşılaştırmaların nasıl daha dikkatli bir şekilde yapılabileceğini göstermektedir. Chowdhury (2024), Eliot’un modernite eleştirisinin yeniden değerlendirilebileceği İslami çerçeveler arasına Sufizmi açıkça dahil etmektedir. Çalışmasında, tevhid, Sufizm ve ümmet kavramlarının bir araya gelerek modern manevi parçalanmayı yorumlamak için “alternatif bir çerçeve” sunduğu savunulmaktadır. Önemli olan nokta, makalenin bunu, Eliot’un belgelenmiş Doğu kaynaklarının İslami olduğuna dair bir kanıt olarak değil, İslami bir eleştirel bakış açısı olarak sunmasıdır. Bu ayrım, tam da bu tezde benimsenen yaklaşımdır. Sufizm, doğrudan alıntı yapıldığına dair desteksiz iddialara gerek kalmaksızın modernist yoruma anlamlı bir katkı sağlayabilir.

Sufizm, İslam düşüncesi içinden belirli modernite biçimlerine yönelik bir eleştiri sunması nedeniyle de önemlidir. Leccese’nin 2025 yılında Sīdī Salāma al-Rāḍī üzerine yaptığı çalışma, modernliğin bazı yönlerine açıkça karşı duran bir Sufi incelemesini ele almaktadır. Çalışma, İslam ve modernlikle ilgili tartışmalarda Sufi boyutunun sıklıkla hafife alındığını savunmakta ve Sufi tepkilerinin reformist ve modernist akımlarla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Bu gözlem, edebi modernizm ile moderniteye yönelik İslami tepkilerin genellikle ayrı ayrı incelenmesi nedeniyle bu tezle son derece ilgilidir. Bunları karşılaştırmalı bir diyaloga dahil etmek, farklı geleneklerin materyalizm, manevi çöküş, parçalanma ve etik yönelim kaybı sorunlarını nasıl teşhis ettiğini ortaya

çıkabilir. Bu karşılaştırma, Sufizm ile İngiliz modernizminin aynı sonuçlara ulaştığı anlamına gelmemelidir. Çoğu durumda, her ikisi de moderniteye temelde farklı metafizik varsayımlardan hareketle yanıt vermektedir. Modernist edebiyat genellikle belirsizliği dramatize eder; Sufi maneviyatı ise manevi yolun zorluklarını vurgulasa da genellikle ilahi gerçekliğe olan güveni korur. Bu zıtlık özellikle Eliot'ta belirgindir. *Çorak Ülke*, yenilenmenin hâlâ mümkün olup olmadığını defalarca sorgular. Buna karşılık Sufi düşüncesi, geleneksel olarak manevi dönüşümün disiplin, zikir, tövbe ve ilahi lütuf yoluyla mümkün olduğunu varsayar.

Sufi gelenekleri ayrıca dostluk ve manevi rehberliği vurgular. Tarihsel olarak, birçok Sufi tarikatı bir manevi üstat ve uygulayıcılardan oluşan bir topluluğa bağlı olmayı şart koşturmuştur. Hermansen (2023), geleneksel Sufi tarikatlarının bay'a, yani manevi bir öğretmene bağlılık içerdiğini ve bir *tarîqa*'ya bağlı olmanın hem kişisel hem de toplumsal bir öneme sahip olduğunu belirtir. Dolayısıyla Sufizm, içsel maneviyatı ilişkisel ve toplumsal yapılarla birleştirir. Bu nokta, mistisizmin mutlaka toplumdan çekilme anlamına geldiği varsayımını karmaşıklştırmaktadır. Sufi manevi yaşamı, genellikle öğretim, ritüel, topluluk, hizmet ve sosyal örgütlenme ağları içinde var olmuştur. Bireysel maneviyat ile topluluk arasındaki ilişki, *Mrs. Dalloway* ile karşılaştırıldığında özellikle yararlı olabilir. Woolf, sosyal olarak birbirine bağlı bir şehir içinde son derece özel bir bilinç sunmaktadır. Clarissa'nın iç dünyası ile kamusal rolü sürekli olarak etkileşim halindedir. Oysa roman, sosyal yakınlığın manevi veya duygusal anlayışı garanti edemediğini defalarca ortaya koymaktadır.

Sufi gelenekleri, içsel dönüşüm ile toplumsal aidiyetin bir arada var olabileceği başka bir model sunar. Yine, bu durum Woolf'un Sufizmden etkilendiğine dair bir kanıt olmaktan ziyade karşılaştırmalı bir çerçeve oluşturur. Çağdaş akademik çalışmalar da Sufizmin modern yaşamla bağdaşmaz olduğu fikrine itiraz etmiştir. Hermansen (2023), Sufizmin gerileyeceğine dair öngörülerin, uyum, yenilenme ve küresel yayılma kanıtlarıyla çürütüldüğünü belirtir. Çağdaş bir Nakşibendi Hakkani topluluğunu inceleyen Putra ve Karali (2025) de, Sufi tarikatlarının manevi kimliklerini korurken yeni iletişim yöntemleri ve sosyal biçimler aracılığıyla kentsel moderniteye uyum sağlayabileceğini savunmaktadır.

Bu çalışmalar, Sufizmin yalnızca eski bir mistik kalıntı olarak temsil edilmesini engellediği için yararlıdır. Modernite ve modernizmle ilgilenen bir tez için bu ayrım

özellikle önemlidir. İslam maneviyatı, modern koşullara basitçe dışardan bakmak yerine onlarla etkileşime girmeye devam etmiştir. Leccese (2025), Sufi düşüncesinin moderniteye yönelik bilinçli bir eleştiri haline de gelebileceğini göstererek bu görüşü daha da ileri götürmektedir. Al-İnsāniyya üzerine yaptığı tartışma, Sufi entelektüellerin Batı kültürel etkisinin ve modernleşmenin sonuçlarına yanıt verdiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Sufizm, hem tarihsel bir mistik gelenek hem de modern toplumsal değişime yönelik süregelen bir entelektüel tepki olarak anlaşılabilir.

Bu nokta, tezin genel argümanı ile güçlü bir bağlantı kurmaktadır. Joyce, Woolf ve Eliot, Avrupa edebiyat kültürü içinden moderniteyi temsil ederler. Sufi düşüncesi ise, aynı tarihsel dönüşümlerin bir kısmıyla yüzleşen farklı bir entelektüel ve manevi geleneği temsil eder. Dolayısıyla karşılaştırmalı analiz, her durumda doğrudan bir etki gerektirmez; aynı zamanda modernitenin ortak koşullarına karşı zıt tepkileri de ortaya çıkarabilir.

Modernist yazarlar da benzer şekilde, farklı nedenlerle olsa da, sıradan betimleyici dile meydan okurlar. Eliot dili parçalara ayırır; Joyce dilsel üslupları çoğaltır; Woolf ise değişen anlatı bakış açıları yoluyla bilinci temsil etmeye çalışır. Üç yazar da geleneksel edebi biçimlerin yeterliliğini sorgular.

Bu biçimsel paralellik abartılmamalıdır, ancak entelektüel açıdan düşündürücüdür. Hem mistik edebiyat hem de modernist edebiyat, konuları basit bir temsil biçimine direnç gösterdiği için sıradan dili zorlayabilir. Sufizmde bu zorluk genellikle ilahi deneyimle ilgilidir; modernizmde ise parçalanmış bilinç, tarihsel kriz ve istikrarsız gerçeklikle ilgilidir. Sufizm bu nedenle, tematik, etik, manevi ve edebi düzeylerde karşılaştırma noktaları oluşturduğu için bu tez açısından özellikle değerlidir.

Bununla birlikte, bu terim tarihsel temeline bağlı kalmalıdır. Sufizm, İslam'ın bir parçasıdır ve Kuranî, peygamberî, teolojik ve ibadetle ilgili bağlamlarından koparılmamalıdır. Hermansen (2023), Sufizmi çeşitli tarihsel biçimlerini vurgulamakla birlikte, onu İslam geleneği içinde açıkça tanımlamaktadır. Bu önemlidir; zira Batı'daki algı, zaman zaman Sufi şiirini İslam'dan kopuk, genelleştirilmiş bir maneviyata dönüştürmüştür. Dolayısıyla bu çalışmada Sufizm, tarihsel olarak geliştiği dinden kopuk, bağımsız ve evrensel bir felsefe olarak değil, İslam mistisizmi olarak ele alınacaktır.

Bu ayrım, özellikle modernist yazarlar ele alınırken gereklidir. Bir Batılı yazarın mistik imgelere ilgisi, otomatik olarak İslamî bir etkiyi göstermez. Araştırmacı, yazarın özellikle Sufi metinlerle veya fikirlerle karşılaşp karşılaşmadığını ve eğer karşılaştıysa, hangi çeviriler, akademisyenler veya kültürel kanallar aracılığıyla karşılaştığını sormalıdır. Bu tür kanıtların ortaya konamadığı durumlarda, tez, “etki” yerine “karşılaştırma” dilini kullanacaktır. Eliot için Chowdhury’nin (2024) çalışması, İslam ve Sufi karşılaştırmalı okumasına ilişkin yakın tarihli bir eleştirel emsal teşkil etmektedir. Joyce ve Woolf için ise, burada seçilen birincil metinler içinde doğrudan Sufi etkisine dair kanıtlar önemli ölçüde daha zayıftır; bu nedenle Sufi kavramları daha ihtiyatlı bir şekilde kullanılmalıdır. Bu dengesizlik, yapay olarak ortadan kaldırılmak yerine korunmalıdır. Güçlü bir karşılaştırmalı tez, üç yazarın da İslam’dan aynı biçimlerde etkilenmiş olmasını gerektirmez.

Çorak Ülke’de Sufi maneviyatı, şiirin yenilenme özlemini ve arzu ile kopukluğun temsilini aydınlatabilir; ancak şiirin gerçek Budist ve Hindu metinlerarası bağlantıları açıkça kabul edilmeye devam eder. *Ulysses*’te ise Sufi’nin içsel yolculuk ve dönüşüm fikirleri, kanıtlanmış kaynaklar olmaktan ziyade yalnızca ihtiyatlı karşılaştırmalı kavramlar olarak işlev görebilir. *Mrs. Dalloway*’de ise, içsellik ve ilişkişel maneviyata dair Sufi anlayışları, psikolojik izolasyona kavramsal bir zıtlık oluşturabilir; ancak bu durumda da doğrudan bir etki olduğu iddia edilmemelidir.

1.3. İslam-Batı Kültürel İlişkileri

1.3.1. Endülüs ve Avrupa’nın Bileşik Tarihi

Gerçekten de, edebi kültürler genellikle tam da bu tür idealize edilmiş anılara dayanır. Dolayısıyla Endülüs, hem tarihsel gerçeklik hem de kültürel mit olarak işlev görebilir. Bu ayrım, daha sonra Oryantalizm çalışmalarında yapılması gereken ayrımı andırır. Batı’nın İslam’a ilişkin temsilleri tarihsel olarak yanlış olsa da kültürel açıdan etkili olabilir. Edebiyat bilimcileri hem tarihsel gerçekliği hem de temsili incelemelidir. Bu konu, İngiliz yazarlar üzerindeki “İslami etki” tartışılırken özellikle önem kazanır.

İber Yarımadası bu nedenle sadece medeniyetleri ayıran bir sınır değil, kültürel kimliklerin birbiriyle iç içe geçtiği bir alandı. Bu nokta, çağdaş akademik çalışmalarda giderek daha fazla önem kazanmaktadır. Fierro ve García-Sanjuán’ın (2022) Endülüs’ün algılanışına dair tartışması, akademik yorumların kendisinin de İspanyol

kimliği, İslam, Avrupa, sömürgecilik ve çokkültürlülükle ilgili modern ideolojik tartışmalar tarafından şekillendirildiğini göstermektedir. Dolayısıyla al-Andalus tarihi, aynı zamanda Avrupa'nın kendisini nasıl tanımladığının da tarihidir. Müslüman İberya, Avrupa tarihinden dışlanırsa, Avrupa esasen Hristiyan ve İslam'dan ayrı bir varlık olarak hayal edilebilir; al-Andalus ise Avrupa tarihinin bir parçası olarak kabul edilirse, kültürel sınır o kadar mutlak olmaktan çıkar. Bu kavramsal sorun, edebi modernizmle ilgilidir; zira modernist yazarlar, sabit bir Avrupa kimliğini defalarca sorgulamışlardır. Joyce'un *Ulysses* adlı eseri, Dublin'i dünya tarihi, din, dil ve mitolojiden oluşan olağanüstü bir ağın içine yerleştirir. Woolf'un *Mrs. Dalloway* adlı eseri de benzer şekilde, Clarissa'nın Peter Walsh'ın "bir gün Hindistan'dan döneceğini" hatırlamasıyla (Woolf, 1925, s. 4), metropol Londra'yı imparatorlukla ilişkilendirir. Eliot'un *Çorak Ülke* adlı eseri, çok sayıda medeniyet tarihini "Jerusalem Athens Alexandria" dizisine sıkıştırır (Eliot, 1922, s. 17). Bu örnekler, modernist kültürel alanın dar ve kendine yeten bir Avrupa sınırlarını defalarca aştığını göstermektedir.

1.3.2. Çeviri ve İslam Felsefesinin Aktarımı

Bu tarihsel süreç, daha sonra ele alınacak İngiliz modernizmi tartışması için de önemli bir arka plan oluşturur. Arapça-Latince çeviri hareketi, Joyce, Woolf veya Eliot'un fikirlerini doğrudan ortaçağ Müslüman filozoflarından ödünç aldıklarını kanıtlamaz. Ortaçağ çeviri hareketi ile yirminci yüzyıl edebi modernizmi arasında birkaç yüzyıl vardır ve doğrudan etki iddiası, bu yazarların gerçekte ne okudukları veya neyle karşılaştıklarına dair daha somut kanıtlar gerektirir. Bununla birlikte, çeviri hareketi önemli bir tarihsel gerçeği ortaya koymaktadır: Avrupa entelektüel kültürü, modernizm ortaya çıkmadan çok önce İslam ve Arap ilmi ile kapsamlı bir etkileşim içindeydi. Dolayısıyla modernistler, İslam medeniyetinden tamamen izole bir ortamda değil, yüzyıllar süren kültürlerarası alışveriş yoluyla gelişmiş bir Avrupa entelektüel dünyasına aitti.

Bu tarih, İngiliz modernizmi konusu açısından önemlidir, ancak bu bağlantı dikkatli bir şekilde ifade edilmelidir. Sırf bu Müslüman filozoflar yüzyıllar önce Avrupa düşüncesini etkilemiş oldukları için, Joyce'un bilinç akışı, Woolf'un öznenliğe yaklaşımı ya da Eliot'un manevi parçalanmasının doğrudan İbn Sina veya İbn Rüşd'ten kaynaklandığını iddia etmek tarihsel olarak haksızlık olur. Doğrudan edebi

etki, yazarın okudukları ve entelektüel bağlantıları hakkında çok daha güçlü kanıtlar gerektirir. Bununla birlikte, ortaçağ felsefi ilişkisi, modern yazarların miras aldığı Avrupa entelektüel geleneğinin zaten kültürel açıdan karmaşık bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. İslam felsefesi, yirminci yüzyıldan çok önce Avrupa'daki akıl, metafizik, psikoloji, din ve insan ruhu tartışmalarının bir parçası haline gelmişti.

Sonuç olarak, Orta Çağ Avrupa'sında İslam felsefesinin benimsenmesi, kültürel temasın entelektüel tarih içinde nasıl yer edinebileceğini göstermektedir. Çeviri ve tartışmalar yoluyla Müslüman filozoflar, Hristiyan bilginler için önemli muhataplar haline geldi ve fikirleri sonraki dönem Avrupa düşüncesinde tartışılmaya devam etti. Dolayısıyla bu tarihin işbu tez için önemi hem tarihsel hem de metodolojiktir. Tarihsel olarak, bu durum İslami fikirlerin edebi modernizmden yüzyıllar önce Avrupa'nın entelektüel gelişimine katkıda bulunduğunu teyit etmektedir. Metodolojik olarak ise, etkiyi ortaya koymak için gerekli olan kanıt türlerini ortaya koymaktadır: metinlere erişim, tanımlanabilir aktarım, alımlama, uyarılma ve eleştirel tepki. Bu ilkeler, daha sonra Joyce, Woolf ve Eliot'taki belirli İslami referansların doğrudan bir etki, aracılı kültürel temsil mi yoksa karşılaştırmalı entelektüel yazışma mı oluşturduğunu belirlemek için titiz bir çerçeve sağlayacaktır.

1.3.3. Erken Modern Dönemde İngiltere ve İslam Dünyası

İngiltere'nin Müslüman güçlerle ilişkisi, özellikle I. Elizabeth döneminde önem kazanmıştır. İngiliz tüccarlar Akdeniz ve doğu pazarlarına erişim ararken, İngiliz hükümeti Osmanlı, Fas ve Pers hükümdarlarıyla diplomatik ilişkiler geliştirmiştir. Andrea (2017), Kraliçe I. Elizabeth'in on altıncı yüzyılın sonlarında Müslüman hükümdarlarla yazıştığını ve daha sonra Fas ve Pers elçiliklerinin İngiliz sarayında boy gösterdiğini belirtmektedir. Yazar, İslam dünyasından gelen bireylerin erken modern İngiltere'de nispeten sınırlı bir fiziksel varlığa sahip olduklarını, ancak ülkenin edebi hayal gücü üzerinde orantısız derecede büyük bir etki yarattıklarını savunmaktadır (s. 511–525). Bu eleştirel gözlem, edebi temsilin doğrudan demografik temasın boyutlarını nasıl aşabileceğini gösterdiği için bu tezle özellikle ilgilidir. İslam'ın önemli bir hayali ve kültürel varlık haline gelmesi için İngiliz yazarların büyük Müslüman topluluklar içinde yaşamalarına gerek yoktu.

Ticari ilişkiler de aynı derecede etkiliydi. İngiliz tüccarlar, Akdeniz ve Levant ticaretine giderek daha fazla katılarak, Osmanlı toprakları ve diğer Müslüman

toplumlar hakkında doğrudan bilgi edinmek için yeni fırsatlar yarattılar. Seyahat anlatıları, diplomatik raporlar, tüccar yazışmaları ve coğrafi yazılar, İngiliz okurların erişebileceği bilgi miktarını artırdı. Sonuç olarak, İslam'ın edebi temsilleri yalnızca ortaçağ teolojik polemikleriyle değil, aynı zamanda çağdaş deneyimlerle de bağlantılı hale geldi. Niayesh (2022), erken modern İngiliz edebiyatında Osmanlı ve Fars toplumlarına dair portrelerin, gerçek diplomatik ve ticari bağlarla ilgili gezgin raporları tarafından şekillendirildiğini savunur. Ayrıca, İngiltere'nin bu İslam imparatorluklarının zenginliğine ve gücüne, daha sonraki dönemde hâlihazırda egemen bir sömürge gücünün sahip olduğu özgüvenle değil, "emperyal kıskançlık" olarak tanımlanabilecek bir bakış açısıyla yaklaştığını belirtir. Bu nokta, Rönesans dönemindeki tasvirleri, Avrupa'nın emperyal üstünlüğünün çok daha sağlam bir şekilde yerleşmiş olduğu on dokuzuncu yüzyıl Oryantalizminden ayırması nedeniyle özellikle önemlidir.

"İmparatorluk kıskançlığı" kavramı, erken modern İngiliz edebiyatında Müslüman imparatorluklara dair tasvirlerin neden aynı anda hem korku uyandırıcı hem de hayranlık uyandırıcı olabildiğini açıklamaya yardımcı olur. Osmanlı'nın askeri gücü, Pers saray kültürü, ticari zenginlik, siyasi örgütlenme ve coğrafi erişim, hepsi de hayranlık uyandıran unsurlar haline gelebilirdi. İngiliz yazarlar, Müslüman hükümdarları eleştirirken, aynı zamanda onların gücünü Avrupa devletlerinin örnek alabileceği ya da rekabet edebileceği bir şey olarak hayal edebiliyorlardı. Bu nedenle Niayesh (2022), Rönesans dönemindeki tasvirleri basit proto-Oryantalist klişelere indirgemekten kaçınılması gerektiği konusunda uyarıda bulunur. Osmanlı ve Pers imparatorlukları, siyasi alternatifler, Avrupa hırsının aynaları ya da yazarların krallık, imparatorluk, ulusal kimlik, din değiştirme ve kültürel farklılıkları keşfettikleri modeller olarak işlev görebilirdi. Bu karmaşıklık, tezin daha geniş kapsamlı argümanı açısından özellikle önemlidir; zira İngiliz edebiyatının İslam toplumlarıyla karşılaşmalarının, yirminci yüzyıl modernizminden çok daha eskiye dayandığını ve bu süreçlerin çoktan uyum, hayranlık ve ideolojik müzakere unsurlarını içerdiğini ortaya koymaktadır.

Tiyatro, İslam toplumlarının İngiliz hayal dünyasına girmesini sağlayan en önemli edebi biçimlerden biri haline geldi. Erken modern İngiliz tiyatrosu, sık sık Osmanlı hükümdarlarını, Türkleri, Mağribileri, Persleri, din değiştirenleri, esirleri ve

Müslüman toplumlarla ilişkilendirilen diğer figürleri sahneye taşıyordu. Sözde “Türk oyunları”, içlerindeki temsil yelpazesi oldukça geniş olmasına rağmen, tanınabilir bir tiyatro geleneği haline geldi. Niayesh (2022), Osmanlı ve Pers karakterlerinin her zaman genelleştirilmiş bir “Doğu” kavramı altında birleştirilmediğini vurgular; mezhepsel ve siyasi farklılıklar, birbirinden farklı dramatik temsil biçimlerine yol açabilirdi. Bu ayrım önemlidir, çünkü İngiliz izleyicilerin İslam dünyasındaki farklılıklara dair en azından bir miktar farkındalığa sahip olduğunu gösterir. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu ve Safevi İran, farklı mezhepsel kimliklere sahip siyasi rakiplerdi ve erken modern dönem yazarları bu ayrımları dramatik amaçlarla kullanabilirdi.

İslam’ın edebi varlığı, hükümdarlar ve savaş tasvirlerinin ötesine de uzanıyordu. Esaret anlatıları, din değiştirme hikâyeleri, seyahat edebiyatı, düzyazı romanlar ve tarihsel anlatılar, giderek karmaşıklaşan bir kültürel arşivin oluşmasına katkıda bulundu. Dimmock’un erken modern İngiliz kültürünün Doğu ile karşılaşmalarına dair yakın zamanda yaptığı genel değerlendirme, seyahat, sömürgeci yazın ve İngiliz kültüründeki Muhammed ile Osmanlıların tasvirlerinin önemini vurgulamaktadır. Çalışması, İslam’ın tek bir edebi gelenek yoluyla değil, birbiriyle örtüşen çeşitli türler aracılığıyla İngiliz yazınına girdiğini göstermektedir. Bu çeşitlilik önemlidir, zira Joyce, Woolf ve Eliot gibi modernist yazarlar, daha sonra yüzyıllardır süren İslam ve Doğu toplumlarının tasvirleriyle zaten doymuş bir edebi kültürü miras almışlardır. Dolayısıyla, onların referansları çok daha uzun bir metin tarihi içinde ortaya çıkmaktadır.

Bu nokta, daha sonraki modernist dönemin istikrarsız kimlikle ilgili kaygısıyla ilgilidir. Joyce, Woolf ve Eliot çok farklı bir edebi ve tarihsel döneme aittirler, ancak modernist edebiyat da benzer şekilde sabit aidiyet kategorilerini sorgulamaktadır. Bu nedenle, erken modern dönemde İslam ile yaşanan karşılaşma, modernist denemelerin doğrudan bir nedeni olarak değerlendirilmemelidir; ancak bu, Avrupa edebiyatının kültürel farklılığı, din değiştirmeyi, melezliği ve çatışan kimlikleri temsil etmeyi öğrendiği daha uzun bir tarihin parçasıdır.

1.3.4. Osmanlı-Avrupa Karşılıklılığı ve Ulusötesi Modernite

Osmanlı-Avrupa etkileşiminin karmaşıklığı, modernleşme ele alındığında da ortaya çıkmaktadır. On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa etkisinin

sadece pasif bir nesnesi değildi. Osmanlı hükümdarları, Avrupa'nın siyasi ve tören kültürünü aktif olarak gözlemlediler ve bunun bazı yönlerini seçici bir şekilde benimsediler. Eldem (2024), uzun on dokuzuncu yüzyıl boyunca Osmanlı sarayının Batı sembolizmini ve tören gösterilerini nasıl kullandığını inceler ve sultanların yabancı kitlelere bir modernlik imajı iletmek için Avrupa'nın imparatorluk temsil biçimlerini nasıl kullandıklarını gösterir (s. 347–367) . Bu süreç, Avrupa'nın her zaman İslam'ı etkilediği, İslam dünyasının ise sadece aldığını varsayan tek yönlü bir modeli karmaşıktırmaktadır. Kültürel alışveriş, eşitsiz siyasi koşullar altında da olsa her iki yönde de gerçekleşmiştir. Osmanlı elitleri, tıpkı Avrupalı yazarların kendi entelektüel ihtiyaçlarına göre Osmanlı kültürünü yorumladıkları gibi, Avrupa modernitesini yorumlamış ve kendi siyasi amaçlarına uyarlamışlardır.

Bu karşılıklı süreç, modernite kavramıyla özellikle ilgilidir. On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Osmanlı İmparatorluğu, reform, modernleşme, teknoloji, eğitim, askeri örgütlenme ve devlet sembolizmi üzerine yapılan tartışmaların tam ortasıydı. Avrupalı gözlemciler bu reformları bazen eksik bir taklit olarak tasvir ederken, Osmanlı aktörler ise değişen uluslararası ortamda bunları stratejik olarak kullandılar. Eldem'in (2024) çalışması, Osmanlı törenlerinin sıklıkla Avrupa güçleri tarafından kabul edilen normlara göre moderniteyi yansıtmak üzere tasarlandığını vurgulamaktadır. Bu tür bir ulusötesi farkındalık, Bloom'un Yafa'nın kuzeyinde "Türk hükümeti"nden arazi satın alınmasını öneren bir broşür okuduğu *Ulysses*'te de görülmektedir (Joyce, 2000, s. 72). Bu atıf, teolojik olmaktan ziyade siyasi ve coğrafi niteliktedir; ancak Osmanlı ve Ortadoğu mekânlarının modern Avrupa kurgu edebiyatının sıradan metin alanına nasıl girebildiğini göstermektedir. Dolayısıyla modernite, yalnızca Batı Avrupa'nın içinde değil, imparatorluklar arası etkileşim, teknolojik değişim, sömürgeci genişleme ve kültürel uyum yoluyla üretilen ulusötesi bir süreçti.

Son dönem araştırmalar, Osmanlı kültür tarihinin Avrupa edebi modernitesinden izole edilmiş olarak anlaşılmaması gerektiğini de ortaya koymaktadır. Koçak Hemmat (2022), Türk romanını ulusötesi bir tür olarak ele alırken, geç dönem Osmanlı edebi üretiminin modern ulus-devletten önce hem imparatorluğun kendi içindeki hem de imparatorluklar arasındaki alışverişler yoluyla geliştiğini savunmaktadır. Onun argümanı, Osmanlı edebiyat kültürünün kendisinin de kültürlerarası alışverişin bir

parçası olduğunu gösterdiği için özellikle önemlidir. Modern edebi biçimler, sadece bir Avrupa merkezinden pasif bir Osmanlı çevresine doğru yayılmamıştır; yazarlar, edebi türlerin ve siyasi fikirlerin çok yönlü olarak dolaştığı ulusötesi ağlara katılmıştır.

1.3.5. Oryantalizm, İmparatorluk ve On Dokuzuncu Yüzyıl Temsili

On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllar, kültürel temasın sömürgeci genişleme, kurumsal bilimsel çalışmalar, çeviri, seyahat yazıları ve Doğu toplumlarının sınıflandırılmasıyla giderek daha fazla bağlantılı hale gelmesi nedeniyle, Avrupa'nın İslam'ı temsil etmesinde belirleyici bir aşamayı temsil eder. Bu dönemde İslam, artık sadece diplomasi, ticaret, askeri rekabet ya da miras kalan dini polemikler yoluyla karşılanmıyordu. İslam, akademik araştırmaların, el yazması koleksiyonculuğunun, dilbilimsel sınıflandırmanın, etnografinin, seyahat anlatılarının ve imparatorluk idaresinin konusu haline geldi. Avrupalı akademisyenler Arapça, Farsça ve diğer dilleri incelediler, edebi ve dini metinleri çevirdiler, el yazmalarını katalogladılar ve İslam toplumlarının tarihçelerini kaleme aldılar. Bu faaliyetler, Avrupalıların Müslüman kültürleri hakkındaki bilgisini büyük ölçüde artırdı, ancak aynı zamanda bu bilgiyi Avrupalı entelektüel ve siyasi önceliklere göre şekillendirdi. Turner (2023), Oryantalizmin İslam'ı genellikle tuhaf, egzotik, statik ve kültürel açıdan geri kalmış olarak temsil ettiğini, Müslüman toplumların ise sıklıkla Avrupa imparatorluk söylemi içinde geliştirilen varsayımlar aracılığıyla yorumlandığını savunmaktadır. Bilgi ve temsil arasındaki bu ilişki, bu tez için özellikle önemlidir; zira Joyce, Woolf ve Eliot, İslam'ın halihazırda kapsamlı bir şekilde çevrildiği, sınıflandırıldığı, temsil edildiği ve tartışıldığı bir Avrupa kültürünü miras almıştır.

Oryantalizm terimi, tarihsel olarak birden fazla olguyu ifade ettiği için dikkatli bir tanımlamayı gerektirir. Erken dönemdeki kurumsal anlamıyla Oryantalizm, Asya ve Orta Doğu dilleri, dinleri, tarihleri ve edebiyatlarının bilimsel incelemesini kapsıyordu. Oryantalistler el yazmaları topladılar, gramer kitapları ve sözlükler hazırladılar, Arapça ve Farsça metinleri düzenlediler ve eserleri Avrupalı okuyucular için çevirdiler. Ancak bu terim, Avrupa'nın Doğu'yu temsil etme biçimleriyle sömürgeci iktidar arasındaki ilişkiyi inceleyen Edward Said'in etkili eseri Oryantalizm (1978) sonrasında çok daha eleştirel bir anlam kazandı. Said'e göre "Doğu", sadece tarafsız bir coğrafi kategori değil, Avrupa'nın Doğu'daki "öteki"ni kendisinden temelde farklı olarak tanımladığı söylemsel bir kurguydu. Son dönemdeki akademik

alışmalar, bu argümanın önemini kabul etmeye devam ederken, aynı zamanda sınırlılıklarını da gözden geçiriyor. Örneğin Turner (2023), Said'in emperyalizm ile kültürel temsil arasındaki ilişkiyi anlamaya yaptığı büyük katkıyı vurgularken, Said'in sosyoloji ve antropoloji gibi alanlara nispeten sınırlı bir ilgi gösterdiğini de belirtiyor. Dolayısıyla Oryantalizm, hem tarihsel bir akademik uygulama hem de iktidarla olan ilişkisinin eleştirel bir inceleme gerektirdiği bir temsil sistemi olarak anlaşılmalıdır.

Son dönemdeki çalışmalar, İngiliz Oryantalistlerin Doğu edebiyat geleneklerini sadece Avrupa fantezilerine göre uydurdukları varsayımını da karmaşıklaştırmıştır. Gallien'in 2025 yılında İngiltere'deki Arap, Fars ve Hint edebiyat gelenekleri üzerine yaptığı çalışma, bu konuda özellikle önemli bir revizyon sunmaktadır. Gallien, İngiliz Oryantalistlerin tamamen kurgusal bir İslam edebiyat kanonunu sıfırdan yaratmadıklarını; aksine, Arap, Fars ve Hint edebiyat gelenekleri içinde halihazırda kanonik statüye sahip olan metinleri seçtikleri, çevirdikleri, yeniden düzenledikleri ve benimsediklerini savunmaktadır. Bu ayrım, bu tezle son derece ilgilidir. Kültürel temsil, hem gerçek aktarım hem de önemli bir dönüşümü içerebilir. Avrupalı akademisyenler, otantik İslamî eserlerle karşılaşsalar da, bu eserleri edebiyat, tür, zevk ve medeniyet hakkındaki Avrupalı varsayımlara göre yeniden düzenleyebiliyorlardı. Dolayısıyla Oryantalizm, sadece yanlış temsil olarak indirgenmemelidir. Gerçek metinsel bilgiyi içerebilir, ancak bu bilgiyi seçici çeviri ve kurumsal sınıflandırma yoluyla yeniden şekillendirebilir.

On sekizinci yüzyılda, İngilizlerin Fars ve Arap edebiyatına olan ilgisi de giderek arttı. Çeviriler ve uyarlamalar, Avrupalı okurları İslam kültürleriyle ilişkili şiir, düz yazı, ahlak edebiyatı, tarih yazımı ve anlatılarla tanıştırdı. Ancak materyal seçimi dengesizdi. Gallien (2025), İngiliz Oryantalistlerin belirli metinleri, türleri ve yazarları öne çıkarırken diğerlerine daha az ilgi göstererek kendine özgü edebi hiyerarşiler oluşturduğunu vurgulamaktadır. Bu seçicilik önemlidir, çünkü Avrupalı okurların bildiği "İslam edebiyatı", İslam edebi kültürünün tüm çeşitliliğini mutlaka temsil etmiyordu. Avrupalı okuyucular, genellikle çevirmenlerin ilgi alanları, mevcut el yazmaları, ticari talepler ve Doğu edebiyatı olarak kabul edilen unsurlarla ilgili beklentiler tarafından şekillendirilmiş, özenle filtrelenmiş bir metin külliyatıyla karşılaşlıyordu.

Oryantalist temsiller, Avrupa'nın İslam'ı bir din olarak algılamasını da etkiledi. İslam, irrasyonellik, fanatizm, kadercilik, şehvetçilik ya da ilerlemeye direnç gibi varsayımlar aracılığıyla tanımlanabilirdi. Bu stereotipler, Müslüman toplumların entelektüel çeşitliliğini sıklıkla gölgelemiş ve felsefe, teoloji, hukuk, edebiyat, bilim ve reform alanlarındaki uzun gelenekleri göz ardı etmiştir. Turner'ın (2023) yakın tarihli analizi, Oryantalist söylemin İslam'ı ne sıklıkla, Batı modernitesinin Müslüman toplumların değerlendirildiği bir ölçüt haline geldiği bir karşıtlık yapısı içine yerleştirdiğini vurgulamaktadır. Modernist edebiyat, bu karşıtlıkların alışılmış hale geldiği aynı Avrupa kültürel ortamından doğduğu için, bu tür sınıflandırmalar mevcut çalışmada için özellikle önemlidir.

1.3.6. İslam Reformu ve Yirminci Yüzyılın Başlarındaki Bağlam

Yirminci yüzyılın başlarına gelindiğinde, Avrupa'nın İslam'a ilişkin algıları, birbiriyle örtüşen çeşitli tarihsel geleneklerin ürünü haline gelmişti: Orta Çağ teolojik polemikleri, Rönesans diplomasisi, Osmanlı-Avrupa rekabeti, Oryantalist bilimsel çalışmalar, sömürge idaresi, karşılaştırmalı din bilimi, seyahat yazıları ve edebi çeviriler. Dolayısıyla İslam, artık yalnızca coğrafi olarak uzak bir medeniyetin inancı olarak algılanmıyordu. İslam, imparatorluk, modernite, medeniyet, din ve toplumsal reform konularındaki Avrupa tartışmaları içinde entelektüel, siyasi ve kültürel bir varlık haline gelmişti. Aynı zamanda Müslüman entelektüeller, Avrupa'nın gücüne ve modernleşmenin getirdiği zorluklara aktif olarak yanıt vererek, genellikle İslami modernizm olarak tanımlanan bir akım ortaya koyuyorlardı. Bu durum, Avrupa'nın İslam'ı yorumladığı, Müslüman düşünürlerin ise aynı anda bilim, reform, milliyetçilik, sömürgecilik ve modern siyasi yaşam bağlamında İslam geleneğini yeniden yorumladığı daha karmaşık bir etkileşim alanı yarattı. Bu tür gelişmeler, bu tez için özellikle önemlidir; zira Joyce, Woolf ve Eliot, tamamen ortaçağ ya da erken modern dönem karşılaşmalarının eski çerçevesi içinde değil, bu dönüşmüş entelektüel ortamda yazdılar.

Bu artan erişilebilirlik, İngilizce dilindeki Sufizm bilgisini de etkiledi. Fars şiiri ve Sufi edebiyatı, on dokuzuncu yüzyıldaki çeviriler ve akademik çalışmalar sayesinde Avrupa'da daha iyi tanınır hale gelmişti. Rumi, Hafız ve Ömer Hayyam gibi şahsiyetler, dolaylı biçimlerde Batı edebiyat kültürüne girdi; ancak belirli modernist yazarların bunlarla ne ölçüde ilgilendikleri, büyük ölçüde değişiklik gösterdi. Bu

bağlam, Sufizm üzerine daha sonraki karşılaştırmalı tartışmaları tarihsel olarak makul kılar; ancak spesifik etkilerin varlığı yine de her bir vaka için ayrı ayrı tespit edilmelidir.

1.4. İslam Kültürü ve İngiliz Edebiyatındaki Hayal Gücü

1.4.1. Orta Çağ ve Erken Modern Dönem Müslüman Şahsiyetleri

İngiliz edebiyatında Müslümanların varlığı, modern dönemin birkaç yüzyıl öncesine dayanır. İngiliz yazarların İslam teolojisi veya Müslüman toplumlar hakkında kapsamlı ve doğrudan bilgiye sahip olmalarından çok önce, edebi metinlerde Saracenler, Mağribiler, Türkler, Araplar veya Muhammed'in takipçileri olarak tanımlanan şahsiyetler yer almaktaydı. Bu kategoriler genellikle belirsizdi ve İslam toplumlarının kendi içlerinde kabul edilen ayrımlarla tam olarak örtüşmüyordu. Ortaçağ ve erken modern Avrupa yazınında dini, etnik, siyasi ve coğrafi kimlikler kolayca birbirine karışabilirdi; dolayısıyla bir "Sarazen", Müslüman bir bireyin doğru bir temsili olmaktan ziyade, genellikle sadece genelleştirilmiş bir Hristiyan olmayan düşman olarak işlev görebilirdi. Bu tarih, yirminci yüzyıl İngiliz yazarlarının İslam'ı ve Müslümanları temsil etmek için halihazırda yerleşik bir edebi kelime dağarcığını miras aldıklarını gösterdiği için bu tez açısından önemlidir. Müslüman figürler, modernizmle birlikte birdenbire İngiliz edebi hayal dünyasına girmedi; aksine, modernist tasvirler, İslam'ın savaş, dini farklılıklar, ticaret, seyahat, çeviri, tiyatro ve imparatorluklar arası karşılaşmalar aracılığıyla hayal edildiği yüzyılların ardından ortaya çıktı. Ortaçağ İngilizcesi'ndeki tasvirlerle ilişkin son dönem araştırmaları da benzer şekilde, Haçlı Seferleri tarihi ve kültürlerarası etkileşimin, Orta Çağ'da Müslümanlara dair edebi imgeleri büyük ölçüde şekillendirdiğini vurgulamaktadır.

Ortaçağ İngilizcesinde Müslümanlara ilişkin tasvirler, özellikle Haçlı Seferleri ve dini çatışmalarla ilgili Hristiyan anlatılarından etkilenmiştir. Müslüman karakterler, çoğu zaman doğru İslam teolojisi yerine Hristiyan hikâye anlatımının ihtiyaçlarına göre sınıflandırılmıştır. Edebî betimlemeler, İslam'ın katı bir tek tanrıcı din olmasına rağmen Müslümanları paganlar veya putperestler olarak sunabilmekteydi; bu da, tasvirlerin doğrudan dini bilgidен ziyade Hristiyan varsayımları tarafından ne ölçüde şekillendirildiğini göstermektedir. Özellikle "Saracen" etiketi, zamanla önceki etnik veya coğrafi çağrışımlarının ötesine geçen daha geniş bir edebi işlev kazanmıştır. Bu tür bir kullanım, bu çalışma için önemli bir

ilkeyi ortaya koymaktadır: İslam'ın temsil edilmesi, mutlaka İslam hakkında bilgi sahibi olmak anlamına gelmez. Bir edebi metin, okuyucuya, tanımladığını iddia ettiği din hakkında olduğundan çok, onu üreten toplumun korkuları, teolojik varsayımları ve kültürel ihtiyaçları hakkında daha fazla bilgi verebilir. Orta İngilizce'de Müslümanların tasvirine ilişkin son tartışmalar, bu tür betimlemelerin Hristiyan-Müslüman çatışması, Haçlı gelenekleri ve sınırlı kültürel bilgi biçimleriyle yakından bağlantılı olduğunu doğrulamaktadır.

Bu edebiyatın önemli bir özelliği, “Moor”, “Turk”, “Arab” ve “Muslim” kategorilerinin tam anlamıyla eşanlamlılar olarak değerlendirilmemesi gerektiğidir. “Mağribi” ırksal, coğrafi, dini veya kültürel anlamlar taşıyabilirken, “Türk” ise özellikle Osmanlı kimliğini ifade edebilir ya da daha geniş anlamda Müslümanlar için bir Avrupa terimi olarak işlev görebilir. Bu tür bir belirsizlik, edebiyat eleştirisinde özellikle önemlidir; zira aksi takdirde modern araştırmacı, metnin kendisinde bulunmayan bir kesinlik düzeyini edebi kelime dağarcığına dayatabilir. Örneğin, Joyce'un *Ulysses*'teki “yalınayak bir Arap” imgesi (Joyce, 2000, s. 199), etnik ve Oryantalist bir tanımlamadır; Arap kelimesi tek başına bu figürün dinini belirlemez. Bir Mağribi veya Arap olarak tanımlanan bir karakter, otomatik olarak İslam inancının doğru bir temsili olarak sınıflandırılmaz. Bu nedenle tez, Müslüman dini kimliği, etnik veya coğrafi temsil ve Avrupalı edebi terminoloji arasında ayrım yapmalıdır.

Bu nedenle, İngiliz edebiyatında Müslümanların erken dönemdeki temsili, birincil metinlerle ilgisiz, yalnızca ön tarih olarak ele alınmamalıdır. Bu temsil, yirminci yüzyıl referanslarının okunması gereken temsil geleneklerini oluşturur. Ayrıca, “İslami etki” ve “İslam'ın temsili” kategorilerinin temelde farklı olduğunu da ortaya koyar. Erken dönem İngiliz edebiyatı, İslam düşüncesi hakkında derin bir bilgi sahibi olmadan Müslümanları sık sık temsil ederken, çevrilmiş İslam kaynakları ise bazen açıkça Müslüman karakterler yaratmadan İngiliz yazını etkilemiştir. Dolayısıyla, daha sonraki modernist analizler, her bir pasajda bu ilişkilerden hangisinin mevcut olduğunu belirlemelidir.

Bu tezin amaçları doğrultusunda, söz konusu tarih önemli bir temel oluşturmaktadır. Bu tarih, İslam ve Müslüman figürlerin Joyce, Woolf ve Eliot'un ortaya çıkmasından önce İngiliz edebiyat kültüründe uzun süredir var olduğunu ortaya koyarken, aynı zamanda edebi temsilin dini etkinin doğrudan kanıtı olarak

yorumlanmaması gerektiği konusunda da uyarıda bulunmaktadır. En sağlam analiz, modernist bir atfın İslam geleneğinin kendisinden mi, Müslümanlara dair daha eski bir İngiliz temsilinden mi, Oryantalist kültürden mi, yoksa daha genel bir kültürlerarası karşılaştırmadan mı kaynaklandığını belirlemelidir. Bu ayrımların korunması, sonraki bölümlerde İslam'ın modernist İngiliz yazınındaki gerçek etkisi ve temsili hakkında daha kesin iddialarda bulunulmasına imkân verecektir.

1.4.2. Oryantalizm ve Doğu'nun İnşası

Oryantalizm, İslam'ın ve Müslüman toplumların Avrupa edebiyat kültürüne girmesinde en etkili çerçevelerden biri haline geldi. En geniş tarihsel anlamıyla Oryantalizm, Doğu dilleri, dinleri, tarihleri ve edebiyatlarının bilimsel incelenmesini ifade eder; ancak edebi ve postkolonyal eleştiride, Avrupa'nın tekrarlanan kültürel varsayımlar yoluyla Doğu'yu temsil etme biçimlerini de tanımlar. Bu temsiller, Doğu'yu sıklıkla egzotik, irrasyonel, duyusal, statik, despotik ya da Batı'dan temelden farklı bir yer olarak kurgulamıştır. Edward Said'in Oryantalizm adlı eseri, edebi temsili siyasi iktidarla ilişkilendirip Avrupalıların Doğu hakkındaki bilgisinin imparatorluk yapılarından hiçbir zaman tamamen ayrı olmadığını savunması nedeniyle bu tartışmanın temelini oluşturmaya devam etmektedir. Daha yeni dönem eleştirmenleri, Said'in katkısının önemini korurken aynı zamanda bu kavramı daha karmaşık bir hale getirmişlerdir. Örneğin Rosen (2023), Oryantalist akademik çalışmaların hem ciddi bir entelektüel ilgiyi hem de önemli sınırlamaları içerdiğini savunur; bu sınırlamalar arasında, Arap toplumlarını kültürel açıdan statik olarak tasvir etme eğilimi bulunurken, bu toplumların sosyal karmaşıklığı ve yaratıcılığı göz ardı edilmektedir. Bu tür bir yeniden değerlendirme, temsilin ideolojik gücünü kabul ederken her Avrupa-İslam karşılaşmasını tek bir önyargı kalıbına indirgemekten kaçındığı için bu tez için önemlidir.

Bu metodolojik mesele, modernizm açısından doğrudan önem taşımaktadır. Joyce, Woolf ve Eliot, Arap ve Fars edebiyat geleneklerinin çeviri ve Oryantalist çalışmalar yoluyla Avrupa kültürüne çoktan girmiş olduğu birkaç yüzyılın ardından yazdılar. Onlar, el değmemiş bir “Doğu” ile karşılaşmadılar; Avrupa edebiyat tarihi tarafından halihazırda süzölmüş bir materyalle karşılaştılar. Joyce'un Dublin hamamlarını “hamamların camisi” olarak tanımlaması ve bunu “kırmızı pişmiş tuğlalar” ile “minareler” arasındaki görsel çağrışımın izlemesi (Joyce, 2000, s. 106),

İslam mimari imgelerinin doktrinsel bir bağlamdan ziyade benzetme ve kültürel hayal gücü yoluyla nasıl işleyebileceğini göstermektedir. Dolayısıyla, İslami veya Doğusal imgelerin modernist bir kullanımı, birkaç arabuluculuk katmanı içerebilir: bir İslami kaynak, bir Avrupa çevirisi, popüler bir Oryantalist imge ya da daha önceki bir edebi uyarlama.

1.4.3. Britanya’da Arap ve Fars Edebiyatı

Arap ve Fars edebi gelenekleri, Müslüman toplumların kültürel ve hayal dünyalarının Avrupa ve özellikle Britanya edebiyatına girmesinin önemli kanalları haline geldi. Bu etki, tek bir doğrudan tarihsel hareketle değil, el yazması toplama, çeviri, taklit, uyarlama, Oryantalist araştırmalar ve edebi benimsemeyi içeren uzun bir süreç yoluyla gerçekleşti. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllara gelindiğinde, Arapça ve Farsça metinler İngiliz kütüphanelerinde ve akademik koleksiyonlarda giderek daha fazla yer bulurken, çevirmenler ve Oryantalistler, orijinal dilleri okuyamayan okuyucular için seçilmiş eserleri erişilebilir hale getirmeye başladılar. Gallien (2025), İngiliz Oryantalistlerin sadece kendi hayal güçlerine göre bir Doğu edebiyat geleneği icat etmediklerini; aksine, Arap, Fars ve Hint edebiyat kültürleri içinde zaten önemli kabul edilen yazarları ve eserleri aktardıklarını ve yeniden düzenlediklerini savunmaktadır. Bu ayrım, mevcut tez için önemlidir; zira Batı’nın İslam dünyasına yönelik edebi ilgisinin, metinler çeviri sırasında önemli dönüşümlere uğramış olsa bile, gerçek bir metin aktarımını içerebileceğini göstermektedir.

Byron, küresel ve kültürlerarası edebi referanslara yönelen daha geniş Romantik akımın yararlı bir örneğini sunmaktadır. Son dönemdeki akademik çalışmalar, onun eserlerini geliştirmekte olan bir küresel Romantizm biçimi içinde ele almakta ve Avrupa kozmopolitizminin giderek daha uluslararası bir edebi bilince dönüşümünü vurgulamaktadır. Tuite (2024), Byron’ın hayatı, eserleri ve alımlanışının, emperyal küresel modernliğin şekillendirdiği dünya edebiyatına doğru bir harekete katkıda bulunduğunu savunmaktadır. Bu argüman, Byron’ın şiirinin her yönü üzerinde özellikle Farsça bir etki olduğunu kesin olarak ortaya koymasa da, Romantik edebiyatın Batı Avrupa dışındaki edebi ve kültürel materyallerle karşılaşmalar yoluyla giderek geliştiğini göstermektedir. Bu tür gelişmeler, daha sonra modernist yazarlar tarafından miras alınan kültürlerarası edebi ortama katkıda bulunmuştur.

Bu klasik süzme süreci, edebi etki açısından önemli sonuçlar doğurmuştur. İngiliz yazarlar, Arap şiirini sadece Arap şiiri olarak almamışlardır; genellikle akademisyenlerin onu Yunan, Roma veya İncil gelenekleriyle karşılaştırdıktan sonra bu şiirle karşılaşmışlardır. Ortaya çıkan metinler, dilsel çevirinin yanı sıra kültürel çeviri süreci yoluyla da İngiliz edebiyat kültürüne girdi. Bu tür bir arabuluculuk, modernizmle özellikle ilgilidir; zira modernist yazarlar da genellikle farklı gelenekler arasında kapsamlı karşılaştırmalar yaparak edebiyatı kurgulamışlardır. Eliot'un Batı ve Asya metinlerini yan yana koyması ve Joyce'un ansiklopedik metinlerarasılığı, dünya edebiyatını karşılaştırmalı çerçeveler aracılığıyla düzenlemeye zaten alışkın bir kültür içinde gelişmiştir.

Dolayısıyla Arap ve Fars edebiyatının alımlanma tarihi, erken dönem Oryantalizm ile modernizm arasında önemli bir köprü oluşturur. On dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında, Avrupalı okurlar çevrilmiş Doğu yazınlarından oluşan hatırı sayılır bir arşive erişebiliyordu. Binbir Gece Masalları, Fars lirik şiiri, Sufi metinleri, Kuran çevirileri, Doğu masalları, seyahat edebiyatı ve bilimsel basımların tümü, modernist yazarların ortaya çıktığı edebi ortama katkıda bulunmuştu. Ancak bu erişilebilirlik, Joyce, Woolf veya Eliot üzerinde doğrudan bir etki olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. İlerleyen analitik bölümlerde, belirli bir modernist yazarın belirli bir eserle veya gelenekle gerçekten karşılaşp karşılaşmadığı hâlâ ortaya konulmalıdır.

1.4.4. Batı Edebiyatında Sufizm

Batı edebiyat bilincine giren İslam kültürünün farklı boyutları arasında Sufizm, özellikle önemli bir konuma sahiptir. Sufi edebiyatı, Avrupalı okurlara ilahi aşk, özlem, manevi yolculuk, zikir, benliğin arınması, akılsal bilginin sınırları ve ilahi olanla birleşme ya da yakınlaşma arayışıyla ilgili bir şiir ve düz yazı hazinesi sunmuştur. Bu temalar, mistisizmle ve geleneksel dini ifade biçimlerine alternatif arayışlarla ilgilenen yazarlara büyük ölçüde hitap etmiştir. Ancak Batı'nın Sufizmi algılaması, hiçbir zaman İslam maneviyatının Avrupa edebiyatına basit bir aktarımı olmamıştır. Sufi metinler genellikle çeviriler, Oryentalist çalışmalar, antolojiler, karşılaştırmalı dinbilim ve daha sonra bazen bu metinlerin kendine özgü İslami temellerini zayıflatan evrenselci yorumlar yoluyla Batılı okurlara ulaştı. Piraino (2024), son çalışması Avrupa'da Sufizm: İslam, Ezoterizm ve Yeni Çağ'da, tam da

Sufizm, İslam, Avrupa ezoterizmi ve modern maneviyat arasındaki karmaşık etkileşimi vurgulamaktadır. Çalışması, Avrupa'daki Sufizmin, Müslüman toplumlardaki Sufi uygulamalarının değişmeden bir kopyası olarak değil, uyum ve yeniden yorumlama süreçleri aracılığıyla anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Bu ayırım çok önemlidir; zira Sufizm tarihsel olarak İslam içinde gelişmiştir ve genel bir sevgi felsefesi ya da evrensel mistisizm olarak indirgenemez. Klasik Sufi gelenekleri, Sufi şairlerin sıklıkla son derece sembolik bir edebi dil kullanmasına rağmen, Kuran, Peygamberin sünneti, namaz, ahlaki disiplin, Allah'ı anma ve İslami teolojik kavramlarla derin bir bağlantıya sahipti. Şarap, sarhoşluk, sevgili, yolculuk, ateş, ışık, bahçe ve okyanus gibi semboller ilk bakışta seküler şiirsel geleneklere benziyor gibi görünebilir, ancak Sufi edebi gelenekleri içinde genellikle karmaşık manevi anlamlar taşırlar. Nair (2024), mistik okumaları temelde seküler şiire sonradan dayatılmış eklemeler olarak bir kenara atmak yerine, Arapça ve Farsça lirik şiire ilişkin Sufi yorumlarını ciddiye almanın önemini vurgular. Sufi edebi yorumları üzerine yaptığı çalışma, dini okumanın kendisinin bu tür şiirin tarihsel alımlanışının önemli bir parçası olduğunu savunur. Bu kritik nokta, Batı okurlarının mistik şiiri, aslen dolaşımda olduğu İslami yorumlama yapılarından sıklıkla ayırmış olmaları nedeniyle, bu tez için özellikle önemlidir.

Farsça edebi Sufizm, maneviyat ile şiirsel biçim arasındaki ilişkinin en önemli örneklerinden birini sunar. Farid al-Din 'Attar, Celaleddin Rumi, Hafız ve diğer Fars şairleri, hikâye anlatımı, sembolizm, lirik yoğunluk ve manevi öğütlerin kesiştiği edebi eserler ortaya koymuşlardır. O'Malley (2023), Attar'ın eserlerini, mistik öğretinin giderek daha fazla Farsça edebi biçimleri kullandığı ve resmi olarak örgütlenmiş Sufi topluluklarının ötesine uzanan kitlelere hitap ettiği, gelişmekte olan bir "edebi Sufizm" in örnekleri olarak tanımlamaktadır (s. 53–89). Onun argümanı, Sufi edebiyatının hiçbir zaman yalnızca özel mistik deneyimlerin bir kaydı olmadığını göstermektedir. Edebi biçimlerin kendisi, manevi öğretim, içsel yansıma ve dönüşüm için bir yöntem işlevi görebilirdi. Bu durum, karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları açısından özellikle önem kazanır; zira bu, anlatı ve şiirin, okuyucunun bilincini dönüştürebilen araçlar olarak zaten anlaşıldığı bir geleneği ortaya koyar.

Bu seçici alımlama, Batılı okuyucuların Sufizm'i nasıl anladıklarını etkilediği için önemlidir. Avrupa modernitesi, geleneksel dini kurumların dışında sık sık

maneviyat biçimleri geliştirdi ve Sufi şiiri bu arayışa dahil edilebildi. Piraino (2024), Avrupa'daki Sufizm biçimlerinin ezoterizm ve daha sonra Yeni Çağ maneviyatıyla etkileşime girdiğini ve bu sayede Batı Sufizmini, Ortadoğu uygulamalarının basitçe ithal edilmiş bir kopyası olmaktan ziyade, kendine özgü bir tarihsel oluşum haline getirdiğini ortaya koymaktadır. Bunun edebi sonuçları önemlidir: Batılı yazarlar, geleneksel İşlam teolojik çalışmaları yoluyla değil, evrenselcilik veya ezoterizm tarafından zaten şekillendirilmiş yorumlar aracılığıyla Sufi terminolojisiyle karşılaşabilirler.

1.4.5. Alımlamadan Modernist Yeniden Yorumlamaya

Bu konu, işbu tezle özel bir ilgiye sahiptir. Bir Batılı yazar, İşlam terminolojisini en aza indiren bir çeviri aracılığıyla Rumi ile karşılaşırsa, ortaya çıkan etki, gerçekte Müřlőman bir Sufi şairden kaynaklanıyor olsa da, sonraki metinde neredeyse tamamen evrensel ya da felsefi bir nitelik taşıyabilir. Böyle bir durum, dikkatli bir terminoloji kullanımını gerektirir; bu, İşlam teolojisiyle ayrıntılı bir ilgilenmeyi gerektirmeden, dolaylı bir Sufi edebi etkisi oluşturabilir. Tersine, modern bir eleştirmen, Sufi kavramları ile Sufi metinlerini hiç okumamış bir yazar arasında ilginç paralellikler keşfedebilir. Bu durum, etki yerine karşılaştırmalı yorumlama olarak tanımlanmalıdır.

Yazarlar arasındaki bu ayrım, doğrudan etki farklılık gösterse bile Sufizmin tez için neden önemli olabileceğini de ortaya koymaktadır. Edebi etkinin her birincil metinde aynı şekilde ortaya çıkması gerekmez. Eliot, güçlü bir karşılaştırmalı İşlami okuma yaklaşımını destekleyebilir; Joyce, daha açık İşlami kültőrel referanslar sunabilir; Woolf ise İngiliz modernizminin Avrupa dışı kültőrlerle karşılaştığı emperyal ortamı ortaya çıkarabilir. Woolf'un Clarissa'nın Septimus'a verdiği tepkiyi anlattığı sonraki bölümdeki "O, bir şekilde ona çok benzediğini hissetti" (Woolf, 1925, s. 284) ifadesi, içsel dönüşőm ve ilişkisel bilinç gibi Sufi fikirleriyle karşılaştırmalı bir şekilde okunabilir; ancak bu pasaj, Sufi kaynaklarından alıntı yapıldığını kanıtlamaz. Dolayısıyla karşılaştırmalı bölüm, ilişkinin derecelerini ve farklı biçimlerini ortaya koyabilir.

Bu tezin amaçları doğrultusunda, Batı edebiyatı üzerindeki Sufi etkisi sonuç olarak birkaç düzeyde incelenmelidir. En güçlü kanıt, bir yazarın bir Sufi yazarı veya belirli bir çeviriyi okuduğunun gösterilebildiği durumlarda ortaya çıkar. İkinci düzey, edebi araçlar yoluyla Sufi imgelerinin veya kavramlarının tespit edilebilir dolaşımını

içerir. Üçüncü düzey ise, İslami mistik materyalin büyük ölçüde evrenselleştirildiği veya sekülerleştirildiği Batılı yeniden yorumlamayı içerir. Son olarak, tarihsel aktarım kanıtı olmamasına rağmen, modernist bir temanın bir Sufi kavramıyla birlikte verimli bir şekilde okunabildiği durumlarda, tamamen karşılaştırmalı bir ilişki söz konusudur.

1.5. İslam Kültürü ve Modernizm

1.5.1. Modernizm, Din ve Manevi Kriz

İslam kültürü ile modernist düşünce arasındaki ilişki, Avrupa edebi modernizminin kültürel bir izolasyon içinde ortaya çıktığı varsayımından ziyade, modernitenin daha geniş tarihsel koşulları çerçevesinde ele alınmalıdır. On dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında, Avrupa entelektüel yaşamı, emperyalist genişleme, karşılaştırmalı din bilimi, antropoloji, psikoloji, teknolojik gelişmeler, siyasi istikrarsızlık ve Avrupa dışı metinlere erişimin artmasıyla birlikte büyük bir dönüşüm geçirmişti. İslam toplumları da dini, siyasi ve eğitim reformu hareketleri yoluyla aynı tarihsel baskıların çoğuna aktif olarak yanıt veriyorlardı. Sonuç olarak, Avrupa modernizmi ve İslam modernizmi, yöntemleri ve hedefleri önemli ölçüde farklı olsa da, birbiriyle örtüşen küresel koşullar içinde gelişti. Modernizm ve din üzerine yapılan son dönem araştırmalar, modernist kültürün dinden sekülerizme doğru basit bir geçişi temsil ettiği şeklindeki eski varsayımı giderek daha fazla sorgulamaktadır. Radford ve Hobson (2023), çağdaş modernist akademinin din, ritüel, alternatif maneviyatlar, siyasi teoloji ve ulusötesi kültürel alışverişe olan ilgiyi yeniden canlandırdığını savunmaktadır. Bu yaklaşımı, modernizmin, yerleşik ve Batı dışı dini geleneklerin entelektüel ve sanatsal deneyseelliği etkilemeye devam ettiği bir alan olarak anlaşılmasını sağladığı için bu çalışma açısından önemlidir.

Modernizm, miras alınan anlam sistemlerinin istikrarsızlığıyla derinden ilgileniyordu. Sanayileşme, kentleşme, bilimsel gelişme, emperyalist çatışmalar ve Birinci Dünya Savaşı, eski dini, ahlaki ve siyasi kesinliklerin giderek daha kırılğan görüldüğü bir kültürel ortamın oluşmasına katkıda bulundu. Modernist yazarlar buna biçimsel denemeler, parçalı anlatım, değişen bakış açıları, mitik yapılar, iç monolog ve zaman ile bilince ilişkin alışılmadık yaklaşımlarla yanıt verdiler. Oysa dini belirsizliğe karşı modernist tepki, mutlaka maneviyatın reddi anlamına gelmiyordu. D. H. Lawrence ve T. S. Eliot’u inceleyen Freer (2023), modernist mit yaratımının, din, mit ve inanç arasındaki sorunlu ilişkiyi ortaya çıkarırken, kutsal olana dair dogmatik

olmayan anlayışları ifade etmenin bir yolu haline gelebileceğini savunur. Bu gözlem, modernist parçalanmanın manevi arayışla bir arada var olabileceğini gösterdiği için bu tezle özellikle ilgilidir. Dolayısıyla, yerleşik dinin krizi, yazarlar için tamamen seküler bir edebi kültür üretmek yerine alternatif gelenekleri inceleme fırsatları yarattı.

Modernizmin dini boyutu, özellikle *Çorak Ülke*'de açıkça görülür. Eliot, şiirini Hristiyanlık, klasik mitoloji, Avrupa edebiyatı, Budizm, Hindu kutsal metinleri ve diğer kültürel geleneklerden alınan parçalarla kurgular. Bu materyaller düzenli bir teolojik sistem oluşturmaz; aksine, parçalanmışlıkları modernite içinde manevi bir tutarlılık kurmanın zorluğunu yansıtır. Şiirin sonuna doğru, anlatıcı şöyle der: “Bu parçaları harabelerime dayadım” (Eliot, 1922, s. 20); böylece parçalanmışlık, çöküşe direnme çabasının bir parçası haline gelir. Modernizm ve din üzerine son dönem eleştirileri, bu tür manevi denemelerin, Eliot’un şiirinin izole bir özelliği olmaktan ziyade, mit, ritüel ve alternatif inanç sistemleriyle olan daha geniş kapsamlı modernist ilginin bir özelliği olduğunu doğrulamaktadır.

1.5.2. Edebi Modernizm ve İslami Modernizm

İslami modernizm, moderniteye yönelik çağdaş bir entelektüel tepki olarak değerlendirildiğinde bu ilişki daha da önem kazanır. İslami modernizm, Müslüman düşünürlerin vahiy, yorum, akıl, hukuk, eğitim, siyaset ve toplumsal reform meselelerini yeniden ele almalarıyla on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın başlarında gelişmiştir. Jung (2023), Müslüman reformcuların miras alınan İslami gelenekleri din, ulus, kültür, hukuk ve medeniyet gibi ortaya çıkan kavramlar aracılığıyla yorumlayarak, moderniteye özgü İslami söylemler oluşturduklarını savunur. Bu entelektüeller, modern olmak için İslam’ı terk etmek yerine, İslami geleneğin modern tarihsel koşullara yanıt vermek için kaynaklar sağlayabileceğini göstermeye çalıştılar. Gunasti (2024) da benzer şekilde, geç Osmanlı İslam’ında reformun, yeni Müslüman basım kültürlerinin, kamusal katılımın ve kurumsal dönüşümün önemini vurgulamaktadır. Bu bakış açıları bir araya geldiğinde, Avrupa’nın modernliğe sahip olduğu, İslam’ın ise değişmez bir geçmişte sabit kaldığı şeklindeki geleneksel Oryantalist karşıtlığı sorgulamaktadır.

Bununla birlikte, edebi modernizm ile İslami modernizm arasındaki ayrım açıkça belirtilmelidir. Edebi modernizm, öncelikle modern deneyime yanıt veren yazar ve sanatçılarla ilişkili estetik ve entelektüel denemeleri ifade ederken, İslami

modernizm ise modern koşullar altında İslam düşüncesini yeniden değerlendirme yönündeki çeşitli reformist girişimleri ifade eder. Dolayısıyla bu iki akım, tek ve aynı gelişimin dalları olarak ele alınamaz. Bu tez açısından önemleri, daha çok tarihsel eşzamanlılıklarında yatmaktadır. Her ikisi de, modernliğin otorite, yorum, kimlik ve gelenek krizleri yarattığını ve bu krizlerin farklı kültürel ortamlarda müzakere edildiğini göstermektedir. Mayeur-Jaouen (2024), modern İslam entelektüel tarihini, Müslüman toplumların yalnızca gelenekten Batı tarzı reformlara doğru ilerlediği basit bir teleolojik anlatı aracılığıyla yorumlamaya karşı uyarıda bulunmaktadır. Bunun yerine, İslam entelektüel yollarının çoğulluğunu ve tarihsel değişimin heterojen karakterini vurgulamaktadır. Böyle bir yaklaşım önemlidir, çünkü İslam'ın moderniteye verdiği tepkilerin, Avrupa'nın gecikmiş taklitleri olarak değil, entelektüel açıdan aktif gelenekler olarak incelenmesine imkân tanır.

1.5.3. Modernist Çalışmalarda Din ve Karşılaştırmalı Okuma

Dinin yeniden ele alınması, edebi modernizm üzerine çağdaş akademik çalışmaları da dönüştürmüştür. Radford ve Hobson'ın *Edinburgh Companion to Modernism, Myth and Religion* (2023) adlı eseri, Hristiyanlık, Yahudilik, maneviyat, ritüel, siyasi teoloji, yerli gelenekler ve ulusötesi dini karşılaşmalar üzerine çalışmaları bir araya getirmektedir. Yazarların ortaya koyduğu çerçeve, modernizmin yalnızca sekülerleşme üzerinden değil, inanç, şüphe, miras alınan gelenekler ve yeni manevi imkânların etkileşimi üzerinden yorumlanması gerektiğini öne sürmektedir. Önemli bir şekilde, bu kitapta Virginia Woolf'un Hristiyanlıkla ilişkisi ve Eliot'un Hint maneviyatıyla ilgilenişine dair çalışmalar yer almakta; bu da, bu tez için seçilen yazarların dini boyutlarının artık modernizm araştırmalarının önemli bir alanı olduğunu göstermektedir. Bu son dönemdeki eleştirel gelişme, İslam'ın belgelenmiş tarihsel bağlantılar ya da açıkça tanımlanmış karşılaştırmalı analizler yoluyla ele alınması şartıyla, modernizm çalışmalarına İslami bakış açılarının dahil edilmesini desteklemektedir.

1.5.4. Eliot ve Karşılaştırmalı İslami Yorum

Eliot, bu tür bir yaklaşımın verimli olanakları ve metodolojik risklerine dair en net örneği sunmaktadır. Chowdhury (2024), Eliot'un moderniteye ilişkin teşhisini tevhid, Sufizm ve ümmet gibi İslami kavramlar aracılığıyla açıkça yorumlamaktadır. Chowdhury, İslam düşüncesinin, Eliot'un modern medeniyet tasvirinde yer alan

kimlik parçalanması, manevi kriz, geleneksel değerlerin yitilmesi ve toplumsal parçalanmayı yorumlamak için alternatif bir çerçeve sunduğunu savunur. Chowdhury'nin argümanının önemi, *Çorak Ülke*'nin İslam kaynaklarından derlendiğini kanıtlamakta değil, İslam felsefesinin Eliot'un betimlediği sorunlara karşı karşılaştırmalı bir eleştirel yanıt işlevi görebileceğini göstermekte yatmaktadır. Bu ayrım, bu tezin merkezinde yer almaktadır. Eliot'un modern dünyasında istikrarlı bir bağ bulunmazken, tevhid mutlak birliğin İslami çerçevesini sunar; Eliot'un izole modern bireyleri, ümmet'in toplumsal ahlakıyla karşılaştırılabilir; ve Eliot'un manevi çoraklığı, Sufi arınma ve manevi yönelim kavramları ışığında incelenebilir.

Bu karşılaştırma, Eliot'un belgelenmiş kaynaklarına dikkat edildiğinde en ikna edici hale gelir. Şiirin daha sonraki bölümünde yer alan "Datta: ne verdik?" (Eliot, 1922, s. 18) ifadesi, bir İslam metninden değil, Brihadaranyaka Upanishad'dan kaynaklanmaktadır. Bu, metodolojik açıdan önemlidir: İslami bir karşılaştırmalı çerçeve, Eliot'un parçalanmışlığını, manevi disiplinini veya düzen arayışını aydınlatılabilir, ancak Hindu materyallerini İslami olarak yeniden etiketlememelidir. Tevhid, ümmet ve Sufi maneviyatı, bu nedenle, tezin Eliot'un kanıtlanabilir metinlerarası bağlantıları ile daha sonraki İslami eleştirel yorumlar arasındaki ayrımı koruduğu için karşılaştırmalı kavramlar olarak işlev görebilir.

1.5.5. Küresel ve Çoklu Moderniteler

Küresel modernite meselesi, bu üç yazar arasında daha geniş bir bağlantı kurmaktadır. Modernizm, Avrupa'nın emperyal ağlarının siyasi egemenlik, ulaşım, eğitim, ticaret, basım kültürü, göç ve savaş yoluyla Londra, Dublin, Paris, İstanbul, Kahire, Hindistan, Kuzey Afrika ve diğer birçok bölgeyi birbirine bağladığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Joyce, Woolf ve Eliot'un temsil ettiği modern şehir, maddi ve entelektüel olarak Avrupa'nın ötesindeki bölgelerle bağlantılıydı. Joyce'un *Ulysses*'teki son coğrafi kataloğunda "Kudüs, kutsal şehir" ile birlikte "Ömer Camii ve Şam Kapısı" (Joyce, 2000, s. 857) yer almakta olup, bu da açıkça İslamî bir anıtı kasıtlı olarak küresel bir yer dizisi içine yerleştirir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü, Müslüman toplumlar içindeki reform tartışmaları ve Müslüman çoğunluklu topraklarda devam eden İngiliz ve Fransız hakimiyeti, modernist kuşağın siyasi ortamının parçalarıydı. Dolayısıyla modernite,

eşitsiz emperyal koşullar altında da olsa, hem Avrupa hem de İslam toplumlarında eşzamanlı olarak deneyimlendi ve yorumlandı.

çoklu moderniteler kavramı, modernitenin Avrupa'nın kültürel bir mülkiyeti olarak ele alınmasını engellediği için burada yararlıdır. Jung (2023), Müslüman modernistlerin emperyalizme ve siyaset, din, ulus ve medeniyet gibi modern kategorilere tepki olarak İslami gelenekleri aktif bir şekilde yeniden yapılandırdıklarını göstermektedir. Dolayısıyla İslami modernite, miras alınan dini gelenekler ile değişen küresel koşullar arasındaki müzakere yoluyla üretilmiştir. Edebî modernizm de benzer şekilde, miras alınan kültürel gelenekler ile modern dünyanın sarsıcı deneyimi arasındaki ilişkiyi müzakere etmiştir. Bu karşılaştırma, aralarındaki farklılıkları ortadan kaldırmamalıdır; aksine, gelenek ve modernite krizinin küresel bir nitelik taşıdığını ortaya koymaktadır.

Mayeur-Jaouen'in (2024) son tarihsel müdahalesi bu açıdan özellikle yararlıdır. Yazar, modern İslam tarihini reformizm veya İslamcılığa doğru basit bir ilerleme olarak indirgeyen anlatıları eleştirir ve bunun yerine farklı dönemler ve topluluklar boyunca uzanan çok sayıda entelektüel yolu vurgular. Bu argüman, tezin daha geniş metodolojisini desteklemektedir: tıpkı moderniteye tek bir "İslami yanıt" olmadığı gibi, edebi modernizmle İslam kültürünün ilişkisinde de tek bir biçim yoktur. Sufi maneviyatı, İslam felsefesi, Osmanlı reformu, Kuran yorumu, Oryantalist temsil ve Müslüman siyasi tarihi, tek bir kategoriye indirgenmemesi gereken farklı boyutları temsil eder.

Nihayetinde, İslam kültürü ve edebi modernizm, edebi karşılaştırma yoluyla aniden bir araya getirilmiş izole kültürel sistemler olarak değil, birbiriyle bağlantılı küresel bir modernite tarihinin unsurları olarak anlaşılmalıdır. Modernist yazarlar, çeviri, felsefe, diplomasi, imparatorluk, Oryantalizm ve edebiyat yoluyla Avrupa'nın İslam toplumlarıyla yüzyıllardır süren karşılaşmalarının mirasını devraldılar. Aynı tarihsel dönemde, Müslüman düşünürler de siyasi, bilimsel ve entelektüel dönüşümlere yanıt olarak İslam geleneğini aktif bir şekilde yeniden değerlendiriyorlardı. Hem edebi modernizm hem de İslami modernite üzerine yapılan son dönem akademik çalışmalar, bu karmaşıklığı giderek daha fazla vurgulamakta ve dini gelenek ile seküler modernite arasındaki basit karşıtlıkları reddetmektedir.

1.6. Terminolojik ve Metodolojik Çerçeve

1.6.1. İslam, Müslüman, Arap, Fars, Osmanlı ve İslamkültürü

İngiliz edebiyatı üzerindeki İslamî etkinin incelenmesi, kesin bir terminoloji gerektirir; zira Doğu-Batı ilişkileri tartışmalarında sıklıkla kullanılan bazı terimler – İslamî, Müslüman, Arap, Fars, Osmanlı, Doğu, Oryantal ve İslamkültürü – aynı kültürel ya da dini kategoriye tanımlanamamaktadır. Bu kelimeleri birbirinin yerine kullanılabilmemiş gibi ele almak, ciddi tarihsel ve edebi yanlışlıklara yol açabilir. Bu konu, metinlerinde farklı dinlere, milletlere, dillere ve kültürel geleneklere atıfta bulunan modernist yazarları analiz ederken özellikle önem kazanır. Örneğin Joyce, aynı takvim pasajında “Hristiyan takvimi”, “Yahudi takvimi” ve “Müslüman takvimi”nden bahsederken zaman sistemlerini açıkça birbirinden ayırır (Joyce, 2000, s. 780). Burada İslam’a yapılan atıf dini-tarihsel ve açıktır; oysa bir Arap figürü, Osmanlı siyasi atfı ya da Fars edebi materyali farklı bir sınıflandırma gerektirebilir. Dolayısıyla terminolojik kesinlik, yalnızca kelime dağarcığı meselesi değil, gerçek İslam referansını daha geniş kültürel temsilden ayırt etmek için metodolojik bir gerekliliktir.

“Arap” terimi, esasen dini bir kategoriden ziyade dilsel ve kültürel bir kategoriye tanımladığı için daha da fazla dikkat gerektirir. Araplar arasında Müslümanlar, Hristiyanlar ve diğer dini toplulukların üyeleri bulunurken, dünyadaki Müslümanların çoğunluğu Arap değildir. Kuran’ın dili ve İslam medeniyetinin başlıca entelektüel dillerinden biri olarak Arapça’nın tarihsel önemi, anlaşılır bir şekilde Arap kültürü ile İslam arasında yakın bir ilişki yaratmıştır; ancak bu ikisi birbirine eşdeğer tutulamaz. Ortaçağ Arap felsefesi, tıbbı, bilimi ve edebiyatı, ortak bir Arapça kültürene katılan Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler ve diğer entelektüel topluluklar tarafından üretilmiştir. Dolayısıyla, bir İngilizce edebi metinde “Arap”tan bahsedildiğinde, bu atıf öncelikle dilbilimsel, etnik, coğrafi veya Oryantalist bir tanımlama olarak incelenmelidir. Yalnızca ek metinsel kanıtlar, söz konusu pasajın özellikle İslam ile ilgili olduğunu ortaya koyabilir.

Bu çalışmaya özellikle yararlı olan ilgili bir terim ise “İslamik”tir. Marshall G. S. Hodgson, bu terimi, tarihsel olarak Müslüman medeniyetiyle ilişkilendirilen kültürel ve toplumsal oluşumları, spesifik olarak dini İslam’dan ayırt etmek için ortaya atmıştır. Bu terim, akademisyenlerin, her unsurun dini olduğunu iddia etmeden,

Müslümanlar tarafından önemli ölçüde şekillendirilmiş toplumlar içinde gelişen edebiyat, mimari, sanatsal uygulamalar, entelektüel kurumlar ve sosyal geleneklere atıfta bulunmalarına imkân tanır. Örneğin Gallien (2025), Britanya’da Arap, Fars ve Hint edebiyat geleneklerinin dolaşımını ele alırken “İslamik” bir edebi kanon kavramını kullanır. Onun bu terimi kullanımı, İslam’ın derin kültürel varlığını kabul ederken, Müslüman toplumlardan aktarılan her edebi eserin teolojik olduğu varsayımından kaçındığı için değerlidir. Dolayısıyla bu tezde, daha geniş edebi ve kültürel ortamları tartışırken “İslamik” terimi kullanılırken, daha açık bir şekilde dini veya entelektüel bağlantılar söz konusu olduğunda “İslami” terimi kullanılmaya devam edilecektir.

1.6.2. Eleştirel Terimler Olarak Oryantalizm, Sufizm ve Tevhid

“Oryantal” kelimesi, Avrupa temsil sistemleriyle olan tarihsel bağlantısı nedeniyle daha da sorunludur. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl akademik çalışmalarında bu terim, basitçe Avrupa’nın doğusundaki bölgelerin dillerini, tarihlerini veya kültürlerini tanımlamak için kullanılabilirdi. Ancak zamanla “Oryantal” terimi, egzotizm, duygusallık, irrasyonellik, despotizm, gizem ve kültürel geri kalmışlık gibi stereotipik çağrışımlar da biriktirmiştir. Said’in Oryantalizm (1978) adlı eseri, Avrupa’nın Doğu’ya ilişkin temsillerinin Batı otoritesinin inşasıyla nasıl bağlantılı olduğunu göstererek, bu terimin eleştirel kullanımını dönüştürmüştür. Dolayısıyla, bu tezde “Oryantal” terimi, çağdaş halkları veya kültürleri tarafsız bir şekilde tanımlamak amacıyla değil, genel olarak tarihsel olarak belirli bir Avrupa söylemine atıfta bulunurken ya da birincil veya ikincil kaynakların kendileri tarafından kullanılan terminolojiyi tartışırken kullanılacaktır.

“Sufi” terimi de benzer şekilde kesin bir tanım gerektirir. Sufizm, her türlü mistik veya manevi yazının eşanlamlısı değildir. Bu terim, kendine özgü tarihleri, uygulamaları, kavramları, kurumları ve metinsel gelenekleri olan çeşitli İslami mistik gelenekler bütününe ifade eder. Aşk, yolculuk, benliğin yitirilmesi, sessizlik veya birleşme gibi temalar pek çok din ve edebi gelenekte karşımıza çıkar; dolayısıyla bunların bir İngilizce şiirde yer alması, Sufi etkisini kanıtlamaz. Doğrudan Sufi etkisi iddiası, ancak tarihsel veya metinsel kanıtların yazarı tanımlanabilir Sufi materyalleriyle ilişkilendirdiği durumlarda ileri sürülmelidir.

Benzer bir sorun, tevhid kavramında da ortaya çıkmaktadır. Tevhid, temelde Tanrı'nın tekliğini ifade eder ve İslam teolojisinde merkezi bir konuma sahiptir. Çağdaş karşılaştırmalı eleştiride bu kavram, birlik, bütünleşme ve varoluşun farklı boyutları arasındaki ilişki üzerine düşünmek için bir çerçeve de sağlayabilir. Bununla birlikte, modernist bir eserin parçalı yapısı, tek başına yazarın tevhidden etkilendiğini kanıtlayamaz. Chowdhury'nin (2024) Eliot'un modern krizi ile İslami kavramlar arasındaki karşılaştırması, Eliot'un bu kavramları ödünç aldığı otomatik bir kanıt olarak değil, İslami bir eleştirel okuma olarak anlaşıldığında tam anlamıyla değer kazanır.

1.6.3. Dini, Kültürel ve Edebi Etki

Bu nedenle dini etki ile kültürel etki arasındaki ayrım temel önem kazanır. Dini etki, inançlar, kutsal metinler, teoloji, ritüel veya maneviyatla anlamlı bir etkileşimi ima eder. Kültürel etki ise daha geniştir ve edebiyat, dil, mimari, siyasi kurumlar, toplumsal gelenekler, görsel imgeler veya miras alınan tarihsel hafızayı içerebilir. Joyce'un eserinde geçen bir Osmanlı siyasi terimi, İslami dini bir etki oluşturmadan İslam dünyasının kültürel varlığını gösterebilir. Buna karşılık, belgelenmiş bir Kuran iması, açıkça İslami dini etkiyi tespit etmek için çok daha güçlü bir temel sağlayacaktır.

Üçüncü bir kategori olan edebi etki ise edebi biçimlerin, anlatıların, imgelerin, sembollerin, üslup tekniklerinin veya belirli metinlerin aktarımını ilgilendirir. Arap ve Fars gelenekleri, açık teolojiden bağımsız olarak edebi etki yaratabilir. Örneğin, Binbir Gece Masalları, İslam doktrinini aktarmadan anlatı tekniğini etkileyebilir. Fars şiiri, çeviride Sufi teolojik boyutları en aza indirgenmiş olsa bile imgeler veya şiirsel gelenekler sağlayabilir. Dolayısıyla, edebi etki hem dini etkiden hem de genel kültürel varlıktan ayırt edilmelidir.

1.6.4. Edebi Etkiyi Belirleme Kriterleri

Bu tezin temel metodolojik sorunu, “etki” kelimesinin anlamıyla ilgilidir. Edebiyat çalışmaları, yazarlar, metinler, gelenekler veya kültürler arasındaki ilişkiyi tanımlamak için bu terimi sıklıkla kullanır; ancak etki, kanıtlanabilir metinsel ödünç almadan çok daha gevşek tematik benzerliğe kadar uzanabilir. Dolayısıyla, İngiliz modernist yazarlar üzerindeki İslami etkinin titiz bir incelemesi, ayrıntılı analize başlamadan önce net kriterler belirlemelidir. Bir İngiliz metninde birlik, maneviyat,

ölüm, yabancılaşma veya ahlaki sorumluluk gibi bir temayı tespit edip ardından İslam'da buna benzer bir kavram bulmak yeterli değildir. Böylesi bir karşılaştırma eleştirel açıdan verimli olabilir, ancak benzerlik tek başına tarihsel etkiyi kanıtlamaz. Edebi etki, bir yazarın belirli bir kaynağa erişimi olduğu, onu okuduğu veya tartıştığı, çeviri yoluyla karşılaştığı ya da tanınabilir metinsel veya kavramsal materyali sonraki bir eserine dahil ettiği yönünde kanıtlar olduğunda daha güçlü hale gelir. Metinlerarasılık üzerine yapılan çağdaş çalışmalar da benzer şekilde, edebi anlamı metinler arasındaki ilişkilerden doğan bir şey olarak kavrar; ancak tüm benzerlikleri doğrudan alıntı olarak değerlendirmek yerine, metinsel bağlantıların farklı biçimlerini ayırt eder. Örneğin Barrett (2022), metinlerarasılığın bir edebi metni önceki metinlere ve bağlamlara açık hale getirdiğini ve okuyucuyu anlam üretimine katılmaya davet ettiğini vurgular.

1.6.5. Doğrudan ve Aracılı Etki

Öncelikle, doğrudan etki ile aracılı etki arasında yararlı bir ayırım yapılabilir. Doğrudan etki, bir yazarın belirli bir metne, düşünürüne, fikre veya geleneğe rastladığına ve ardından bunlardan tanımlanabilir bir şekilde yararlandığına dair makul derecede açık kanıtlar olduğunda söz konusudur. Kanıtlar arasında mektuplar, günlükler, okuma listeleri, kütüphane kayıtları, not defterleri, alıntılar, açıkça ifade edilen takdirler veya tarihsel erişimle desteklenen yakın metinsel benzerlikler yer alabilir. Edebi etki üzerine yapılan çalışmalar sıklıkla tam da bu tür belgesel kanıtlara dayanır. Örneğin, Joyce ve Flaubert üzerine yapılan araştırmalarda mektuplar, not defterleri, taslaklar ve yayınlanmış metinler kullanılarak, Joyce'un Flaubert ile nasıl tekrar tekrar etkileşime girdiğinin ve bu etkileşimi kendi metinlerarası pratiğine nasıl dönüştürdüğüne ortaya konması sağlanmıştır. Bu tür akademik çalışmaların mevcut araştırma ile ilgisi, kanıt modelinde yatmaktadır: Joyce, Woolf veya Eliot üzerinde doğrudan İslamî etki olduğu yönündeki ikna edici bir iddia, mümkün olduğunda, benzer türden tarihsel veya metinsel kanıtlarla desteklenmelidir.

Aracılı etki ise daha karmaşıktır. Bir yazar, orijinal kaynağını okumadan bir İslami unsur veya fikri benimsemiş olabilir. Çeviri, yorum, Oryantalist çalışmalar, antolojiler, seyahat yazıları, daha eski edebiyat, gazetecilik veya popüler kültür aracı görevi görebilir. Gallien'in (2025) Britanya'daki Arap, Fars ve Hint edebiyat gelenekleri üzerine yaptığı çalışma, İslam kültürlerine ait metinlerin Britanya'daki

entelektüel kurumlar içinde nasıl aktarıldığını, çevrildiğini, seçildiğini ve yeniden düzenlendiğini tam olarak ortaya koymaktadır. Gallien, Oryantalistlerin sıklıkla kendi orijinal edebi kültürlerinde zaten kanonik olarak kabul edilmiş metinlerle çalıştıklarını, ancak bunları Avrupa'nın tür ve edebi değer çerçeveleri içinde yeniden yapılandırdıklarını savunmaktadır. Bu süreç, aracılı etkinin tarihsel temelli bir modelini sunmaktadır. Dolayısıyla bir İngiliz yazar, Avrupa akademisi veya çeviri yoluyla zaten dönüştürülmüş bir biçimde karşılaştığı gerçek İslami materyali benimsemiş olabilir.

1.6.6. Kültürel Temsil ve Tematik Uyum

Kültürel etkiyle yakından ilişkili olan bir diğer kavram da kültürel temsildir. Temsil, yazara herhangi bir gerçek İslami kaynağın etki edip etmediğine bakılmaksızın, bir metnin İslam'ı, Müslümanları veya bunlarla ilişkili toplumları nasıl kurguladığıyla ilgilidir. Dolayısıyla, bir Müslüman karakterin klişeleştirilmiş bir şekilde tasvir edilmesi, bu temsil tamamen daha önceki Avrupa edebiyatından kaynaklansa bile analitik açıdan önemli olabilir. Oryantalizmin özellikle önem kazandığı nokta da budur. Gallien'in İngiliz Oryantalist edebiyat kültürüne ilişkin son dönemde yaptığı yeniden değerlendirme, temsil ile gerçek metin aktarımının bir arada var olabileceğini göstermektedir: Oryantalistler, gerçek İslam metinlerini aktarırken aynı zamanda bunları Avrupa kavramsal çerçeveleri aracılığıyla yeniden düzenleyebiliyorlardı. Dolayısıyla sonraki bölümlerde, sadece İslami materyalin mevcut olup olmadığı değil, metnin bu materyali miras alınan Avrupa varsayımları aracılığıyla temsil edip etmediği de sorgulanmalıdır.

Beşinci kategori ise tematik karşılık gelmedir. Bu durum, bir İslam kavramı ile bir edebi temanın birbirine benzemesi, ancak aktarımın gerçekleştiğini ortaya koyacak yeterli tarihsel kanıt bulunmaması halinde ortaya çıkar. Örneğin, parçalanmış modern özne, bir birlik ilkesi olarak İslam'daki tevhid kavramıyla karşılaştırılabilir; modernist yabancılaşma, Sufi ruhani mesafe kavramlarıyla yan yana getirilebilir; ya da ahlaki sorumluluk meseleleri, İslam etiği bağlamında ele alınabilir. Bu tür karşılaştırmalar önemli farklılıkları ve benzerlikleri ortaya çıkarabilir, ancak ek kanıt bulunmadıkça “etki” ifadesinden kaçınılmalıdır. Uygun terimler ise “paralellik”, “uyum”, “yankı” veya “karşılaştırmalı ilişki”dir.

1.6.7. Karşılaştırmalı İslami Yorumlama

Altıncı kategori, karşılaştırmalı İslami yorumlamadır. Bu, modernist yazarın tarihsel olarak bu kavramlarla karşılaşmış olduğunun kanıtlanamadığı durumlarda bile, İslam felsefi, etik, teolojik veya mistik kavramlarının yorumlama araçları olarak kasıtlı olarak kullanılmasına atıfta bulunur. Böyle bir yaklaşım, statüsünün açıkça belirtilmesi koşuluyla karşılaştırmalı edebiyat kapsamında meşrudur. Çağdaş modernist akademi, yorumu katı bir şekilde doğrusal etki modelleriyle sınırlamak yerine, yakınlık ağlarını ve dönemler arası ilişkileri giderek daha fazla araştırmaktadır. Modernist çalışmalar üzerine yakın zamanda yapılan bir derlemede, akademinin farklı tarihsel dönemler boyunca “etki ve yakınlık ağlarını” giderek daha fazla incelediği belirtilmekte; bu da, farklı zamansal ve kanıtsal ilişkiler konusunda metodolojik farkındalığı korurken ilişkisel karşılaştırmının değerini ortaya koymaktadır.

1.6.8. Üç Ana Metin Üzerindeki Kanıtlar

Üç yazar arasındaki farklılaşma metodolojik açıdan verimlidir, çünkü edebi etki nadiren birkaç yazar üzerinde tekdüze bir şekilde işler. Karşılaştırmalı bir tez, her ana metin için özdeş kanıtlar gerektirmez. Bunun yerine, aynı geniş kültürel sorun çerçevesinde çeşitli ilişki biçimlerini ortaya çıkarabilir. Joyce, açık kültürel referanslar ve dolaylı etkiler gösterebilir; Woolf, emperyal temsil yapılarını ortaya çıkarabilir; Eliot ise karşılaştırmalı dini yorumlama için daha güçlü bir argüman sunabilir. Bu farklılıklar yapay olarak ortadan kaldırılmak yerine korunduğunda tez daha inandırıcı hale gelir.

1.6.9. Ulusötesi ve Karşılaştırmalı Yöntem

Son dönemdeki karşılaştırmalı araştırmalar, edebi modernizme dair Avrupa merkezli bir anlayışın ötesine geçmek için de yararlı bir gerekçe sunmaktadır. Thompson’ın *Reorienting Modernism in Arabic and Persian Poetry* (2022) adlı çalışması, Arapça ve Farsça modernist şiirin paralel gelişimini ve etkileşimini incelemekte ve modernizmin merkezinde yer alan Avrupa’nın geleneksel konumuna açıkça meydan okumaktadır. Thompson’ın çalışması, Joyce, Woolf veya Eliot üzerindeki doğrudan etkiden ziyade, daha geç dönem Arapça ve Farsça şiirsel modernizmleriyle ilgilense de, metodolojik önemi büyüktür. Bu çalışma, modernizmin, diğer geleneklerle olan karşılaşmalarının her zaman ikincil kaldığı,

münhasıran Avrupalı bir hareket olmaktan ziyade, ulusötesi ve çokdilli bir olgu olarak incelenebileceğini ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte, bu küresel bakış açısı başka bir abartı biçimine dönüşmemelidir. Avrupa'yı merkezden çıkarmak, kanıt olmaksızın Avrupalı modernist biçimleri İslam kültürüne atfetmek anlamına gelmez. Aksine, bu, modernitenin ve edebi deneyselliğin çok sayıda kültürel mekânda ortaya çıktığını ve entelektüel alışverişin yalnızca Avrupa'dan dışarıya doğru gerçekleşmediğini kabul etmek anlamına gelir. Rashwan'ın 2024 tarihli, ortaçağ Arap-İslam edebiyat teorisi üzerine yazdığı çalışması da benzer şekilde, Avrupamerkezci teorik çerçevelerin ötesine geçen ve İslam kültürlerinde gelişen balāgha ile edebiyat eleştirisinin sofistike geleneklerini ciddiye alan karşılaştırmalı edebiyat metodolojilerini savunmaktadır. Bu tür akademik çalışmalar, tezin daha geniş metodolojik yönelimini desteklemektedir: İslam gelenekleri, yalnızca Batı edebiyatı tarafından temsil edilen nesneler olarak değil, teorik içgörü üretebilen entelektüel gelenekler olarak ele alınmalıdır.

Benzer bir metodolojik ayrım, modernist biçim üzerine yapılacak tartışmaya da yön verecektir. Bilinç akışı, parçalanma, doğrusal olmayan anlatım ve çokseslilik, sırf Arapça veya Farsça edebiyat geleneklerinde benzer uygulamalar bulunabileceği için İslami teknikler olarak tanımlanmamalıdır. Biçimsel bir etki iddiası, aktarımın kanıtlanmasını gerektirir. Bununla birlikte, karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları, karmaşık anlatı, retorik ve yorumlama geleneklerinin başka yerlerde de var olduğunu göstererek, deneysel biçimlerin münhasıran Avrupalı moderniteye ait olduğu varsayımına karşı çıkabilir. Rashwan'ın (2024) Arap-İslam edebiyat teorisi üzerine çalışması ve Thompson'ın (2022) Arap-Fars modernizmi üzerine araştırması, her ikisi de daha az Avrupamerkezci bir karşılaştırmalı çerçeveyi desteklemektedir.

Bu yöntem aynı zamanda tezin karşılaştırmalı yapısını da güçlendirmektedir. Analiz, yalnızca İslam'ın her bir modernist yazarı etkileyip etkilemediğini sormak yerine, İslam'ın veya İslam kültürünün her metinde nasıl var olduğunu ve kanıtların ne tür bir varlığı desteklediğini sorgulayabilir. Bu formülasyon, cevaplar farklı olsa bile anlamlı bir karşılaştırmaya imkân tanır. Joyce metinsel ve kültürel referanslar ortaya çıkarabilir; Woolf emperyal arabuluculuğu ortaya çıkarabilir; Eliot ise karşılaştırmalı manevi yankıları ortaya çıkarabilir. Bu tür farklılıklar, gizlenmesi gereken bir sorun olmaktan ziyade araştırmanın bir sonucu haline gelir.

Dolayısıyla burada ortaya konan metodolojik ayırım, takip eden bölümler için temel oluşturur. İslami unsurlar tarihsel ve metinsel olarak tespit edilebildiğinde, tez bunları kanıtlara göre doğrudan veya dolaylı etki olarak tanımlayacaktır. Metin, Müslümanları veya İslam toplumlarını miras alan Avrupa söylemi aracılığıyla kurguladığında, bu durum kültürel temsil veya Oryantalizm olarak analiz edilecektir. İslam kavramları, aktarım kanıtı olmaksızın bir modernist sorunu aydınlattığında, bu ilişki açıkça karşılaştırmalı olarak tanımlanacaktır. Bu ayrımları koruyarak tez, gerçek kültürlerarası aktarımı küçümsemekten ya da tematik benzerlikleri desteksiz tarihsel iddialara dönüştürmeden, İslam'ın modernist İngiliz edebiyatı üzerindeki etkisini inceleyebilecektir.

1.7. Bölüm Sonucu

Bu bölüm, İslam ve İslam kültürünü İngiliz modernizmiyle ilişkili olarak incelemek için kavramsal ve tarihsel temeli oluşturmuştur. İslam'ı dini bir gelenek olarak, daha geniş kapsamlı İslam veya İslam kültürü kategorisinden ayırmış, İslam-Batı etkileşiminin başlıca kanallarını izlemiş ve çeviri, Oryantalizm, imparatorluk, Arap ve Fars edebiyatı, Sufizm ile İslam entelektüel geleneklerinin, modernist yazının geliştiği kültürlerarası arka planın nasıl bir parçasını oluşturduğunu göstermiştir.

Temel metodolojik sonuç şudur: doğrudan etki, dolaylı etki, kültürel temsil, Oryantalist imgeler, tematik benzerlikler ve karşılaştırmalı yorumlama birbirinin eşdeğeri olarak değerlendirilmemelidir. Bu ayırım, tezin her Doğu referansını İslam'ın kanıtı ya da her tematik benzerliği ödünç almanın delili haline getirmeden, gerçek İslam varlığını tanımlamasına olanak tanır.

Bu nedenle, takip eden metin bölümleri üç ana esere farklı yaklaşımlar sergilemektedir: *Ulysses*, en açık ve net İslami kültürel referansları sunmaktadır; *Mrs. Dalloway*, imparatorluk aracılığıyla ve ihtiyatlı karşılaştırmalı maneviyatla daha yakından bağlantılıdır; *Çorak Ülke* ise karşılaştırmalı bir İslami okuma yaklaşımını desteklerken, eserdeki belgelenmiş Hristiyan, Budist ve Hindu metinlerarası bağlantılar ayrı birer unsur olarak kalmaktadır. Bu çerçevede, takip eden ayrıntılı okumalar için kesin bir temel oluşturmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM, İNGİLTERE VE İNGİLİZ EDEBİYAT KÜLTÜRÜNÜN GELİŞİMİ

I. Bölüm, bu tez için gerekli olan kavramsal terminolojiyi ve genel tarihsel çerçeveyi ortaya koymuştur. İslam'ı, daha geniş kapsamlı “İslami” ya da “İslam kültürü” kategorisinden ayırmış, doğrudan etkiyi, dolaylı etkiyi ve karşılaştırmalı yorumu birbirinden ayırmış ve İslam geleneklerinin Avrupa düşüncesine girme sürecini oluşturan daha geniş kapsamlı kültürlerarası tarihi izlemiştir. II. Bölüm bu genel tarihi tekrarlamamaktadır. Bunun yerine, odağını İngiltere ve Britanya'ya daraltmakta ve daha spesifik bir tarihsel soru sormaktadır: İslam bilgisi, hangi siyasi, metinsel, imparatorluk, dini ve edebi kanallar aracılığıyla, daha sonra İngilizce modernizmin miras aldığı kültürel ortamın bir parçası haline gelmiştir?

Bu daha dar odak önemli bir noktadır, zira kültürel erişilebilirlik ile edebi etki aynı şey değildir. Yirminci yüzyılın başlarına gelindiğinde, Britanyalı okurlar İslam'la Müslüman güçlerle kurulan diplomatik ilişkiler, ticari ağlar, seyahat anlatıları, Kuran çevirileri, Arapça ve Farsça bilimsel çalışmalar, Oryantalist kurumlar, imparatorluk idaresi, Müslüman siyasi tartışmalar ve Britanya'da yaşayan Müslüman topluluklar aracılığıyla karşılaşabiliyordu. Bu kanallar, İslami ve İslam kültürüyle ilgili materyalleri giderek daha görünür hale getirdi, ancak aynı zamanda onları dönüştürdü. Bilgiler doğru, seçici, polemik içeren, romantize edilmiş, idari veya klişeleşmiş olabilirdi. Dolayısıyla bu bölümün tarihsel görevi, erişilebilirliğin kendisini Joyce, Woolf veya Eliot'un belirli bir İslami fikri ödünç aldıklarının kanıtı olarak kabul etmeden, başlıca İngiliz aracılık yollarını yeniden yapılandırmaktır.

Bölümün düzeni, temastan dolaşıma doğru olan bu akışı takip etmektedir. 2.1. Bölüm, diplomasi, ticaret, seyahat ve yerleşik ağları incelemektedir; 2.2. Bölüm ise çeviri, Arapça ve Farsça çalışmalar, el yazmaları ve edebi aktarıma odaklanmaktadır; 2.3. Bölüm, Oryantalizm ve imparatorluğu, bilgiyi hem aktaran hem de yeniden şekillendiren yapılar olarak ele almaktadır; 2.4. Bölüm, İslam'ın giderek daha acil bir dini ve siyasi varlık haline geldiği yirminci yüzyılın başlarında İngiliz entelektüel ortamına odaklanmaktadır; ve 2.5. Bölüm, üç ana eserden özenle seçilmiş alıntılar aracılığıyla, kültürel varlığı doğrudan teolojik etkiyle karıştırmadan bu tarihsel erişilebilirliğin modernist metinlerde nasıl fark edilebileceğini göstermektedir.

2.1. İslam ve İngiltere: Tarihsel ve Kültürel Bağlam

2.1.1. Elizabeth Dönemi Diplomasisi, İttifaklar ve Ticaret

İngiltere ile Müslüman toplumlar arasındaki ilişki, özellikle Elizabeth döneminde belirginleşti; bu dönemde Katolik Avrupa'dan siyasi izolasyon, İngiliz krallığını geleneksel Hristiyan ittifaklarının ötesinde ticari ve diplomatik ilişkiler kurmaya teşvik etti. MacLean ve Matar (2011), bu dönemi ticari rekabet, diplomatik müzakereler ve askeri hesaplamaların şekillendirdiği bir dönem olarak tanımlarken, Andrea (2008) ise Osmanlı dünyasıyla sürdürülen temasın, I. Elizabeth'in hükümdarlığının ortasından itibaren İngiliz siyasi kültürünün önemli bir özelliği haline geldiğini vurgulamaktadır. Bu ilişkiler, İngiltere ile İslam'ın yalnızca dini düşmanlar olarak var olduğu yönündeki basit anlatıları karmaşıktırmaktadır. Mezhepsel farklılıklar önemini korudu, ancak bu farklılıklar ittifak, müzakere, ticaret ve stratejik işbirliği ile bir arada var olabilirdi.

Osmanlı İmparatorluğu bu gelişmede merkezi bir rol oynadı, ancak İngiltere'nin temasları tek bir Müslüman devletle sınırlı kalmadı. Diplomatik yazışmalar ve ticari girişimler, İngiltere'yi Fas, Sefevi İran ve Babür Hindistan'ıyla da birbirine bağladı. MacLean ve Matar (2011, s. 13–41), bu genişleyen ağlarda karşılaşılan Türkler, Mağribiler, Araplar, Persler, Hintliler, Yahudiler ve Ermeniler dahil olmak üzere çeşitli halklara vurgu yapmaktadır. Bu çeşitlilik, tez açısından metodolojik açıdan önemlidir; zira İngiliz gezginlerin ve tüccarların karşılaştığı tarihsel İslam dünyası kültürel açıdan hiçbir zaman homojen olmamıştır. Daha sonraki dönemlerde İngiliz edebi dili bu tür ayrımları sıklıkla basitleştirmiştir; ancak tarihsel temasların kendisi daha karmaşıktı.

Diplomatik yazışmalar, Müslüman hükümdarların Hristiyan polemiklerinde yer alan soyut figürlerden, İngiliz kamusal yaşamında görünür siyasi aktörlere dönüşmesine yardımcı oldu. MacLean ve Matar'ın I. Elizabeth'in Faslı Mulay Ahmad al-Mansur ve diğer Müslüman liderlerle olan ilişkilerine dair incelemesi, İslam'ın hem müzakere hem de çatışma yoluyla İngiliz siyasi bilincine girdiğini göstermektedir (2011, s. 42–78). Bu noktanın önemi, diplomasinin modernist edebi tekniği doğrudan yaratmış olması değildir. Daha ziyade, diplomasi, daha sonraki İngiliz kültürünün İslam dünyasını hayal etmesine aracılık eden isimler, unvanlar, topraklar, siyasi kurumlar ve anlatılardan oluşan kalıcı bir arşivin oluşturulmasına yardımcı olmuştur.

2.1.2. Tüccarlar, Yerleşik Kişiler, Gezginler ve Pratik Bilgi

Ticari faaliyetler bu teması derinleştirdi; zira İngiliz temsilciler, konsoloslar, büyükelçiler ve tüccarlar, Osmanlı ve diğer Müslüman topraklarında uzun süreler boyunca yaşadılar. MacLean ve Matar (2011, s. 79–123), bu yerleşik ağların, miras alınan teolojik polemiklerden farklı pratik bilgi biçimleri ürettiğini göstermektedir. İngiliz gözlemcilerin diller, hukuk, ticaret, saray protokolü, vergilendirme, yerel gelenekler ve siyasi otorite hakkında bilgiye ihtiyacı vardı. Bu tür bilgiler mektuplaşma, raporlar, basılı seyahat anlatıları ve daha sonraki tarihsel yazılar yoluyla yayılabilirdi.

Ancak artan temas, miras alınan düşmanlığı otomatik olarak ortadan kaldırmadı. MacLean ve Matar (2011, s. 41), Arap çalışmaları ve doğrudan temas genişlese bile Müslümanlara yönelik düşmanca tasvirlerin vaazlarda, esaret anlatılarında ve tiyatro oyunlarında yer almaya devam ettiğini belirtmektedir. Karşılaşma ve klişelerin bir arada varlığı, artan hoşgörü ya da artan önyargı gibi basit bir anlatıdan çok, bu tez için daha yararlıdır. Bu durum, İngilizlerin İslam hakkındaki bilgisinin birbiriyle rekabet eden arabuluculuk biçimleri yoluyla geliştiğini göstermektedir. Bir yazar, Müslüman toplumlar hakkında gerçek bilgileri miras alırken, aynı zamanda Türkler, Mağribiler, Araplar veya Doğu hakkında bilinen edebi klişeleri de miras alabilirdi.

2.1.3. Tarihsel Temaslardan Bir İngiliz Kültürel Arşivine

On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllara gelindiğinde, diplomasi, ticaret, seyahat ve siyasi çatışmaların sonucunda biriken materyaller, tanınabilir bir İngiliz kültürel arşivinin parçası haline gelmişti. Osmanlı hükümdarları, Akdeniz ticareti, İslam şehirleri, Müslüman siyasi unvanlar, Fars sarayları ve Babür Hindistanı artık İngiliz tarihsel hayal gücünün tamamen dışında değildi. Bu arşiv, İslam’a dair tek ve tutarlı bir imge içermiyordu. İçinde çelişkili materyaller bulunuyordu: siyasi güce duyulan hayranlık, askeri rekabetten kaynaklanan korku, lükse duyulan hayranlık, tüccarlar tarafından üretilen bilgiler, polemik içeren dini yazılar ve popüler tiyatro klişeleri.

Bu katmanlı arşiv, Bölüm I ile bu bölüm arasındaki özel tarihsel köprüdür. Bölüm I’de temsil, etki ve karşılaştırma kavramlarının birbirinden ayrılması gerektiği ortaya konmuştu. Bölüm II ise şimdi, bu tür ayrımların İngiliz kültürünün kendi içinde neden gerekli hale geldiğini göstermektedir. İngilizlerin İslam ile karşılaşması, hem

gerçek bilgi kanalları hem de miras alınan imgeler ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla, tezin ilerleyen bölümlerinde incelenecek olan modernist yazarlar, Müslüman toplumlara yapılan atıflarla zaten doymuş bir kültür içinde yazmışlardır; ancak her bir atfın anlamı yine de metinsel bağlamından hareketle belirlenmelidir.

2.2. Britanya’da Metinsel Aktarım ve Edebi Aracılık

2.2.1. Kuran Çevirisi ve Arapça Çalışmaları

Siyasi ve ticari temaslar, İslam’ın İngiliz kültürüne girmesinin tek yolu değildi. İkinci ve giderek önem kazanan bir yol ise metinsel yoldur. Arapça çalışmalarının gelişmesi ve Kuran’ın İngilizce çevirilerinin ortaya çıkması, Arapça bilmeyen okuyucuların İslami kutsal metinlerle ve dini kelime dağarcığıyla daha doğrudan karşılaşmalarına imkân sağladı. MacLean ve Matar (2011, s. 13), Arapça çalışmalarının ve Kuran çevirilerinin gelişimini, İslam dünyasıyla genişleyen İngiliz etkileşiminin önemli özellikleri olarak tanımlamaktadır. Bu gelişme, edebi alımlamanın kanıtlanma olanaklarını değiştirdi: Artık İslam’la polemik, seyahat, diplomasi ve kulaktan dolma bilgiler yoluyla olduğu kadar metinler aracılığıyla da karşılaşılabilirdi.

Bununla birlikte çeviri, şeffaf bir erişimden ziyade bir arabuluculuk biçimi olarak kaldı. Sözcük dağarcığı, yorumlar, editoryal çerçeveleme ve çevirmenlerin teolojik varsayımları, ortaya çıkan İslam imajını şekillendirebilirdi. Dolayısıyla aynı metin, gerçek İslamî materyali aktarırken, bunu aynı zamanda Avrupa’ya özgü bir yorumlama yapısı aracılığıyla sunabilirdi. Bu tarihsel gerçek, daha sonraki etki analizleri açısından özellikle önemlidir. Modern bir yazar, bir İslamî fikri çeviri, antoloji veya Oryantalist çalışmalar yoluyla keşfetmişse, bu ilişki gerçek olsa da aracılı olabilir. Yazara ulaşan kaynak, orijinal entelektüel veya dinsel bağlamdan zaten önemli ölçüde farklılaşmış olabilir.

2.2.2. El Yazmaları, Antolojiler ve Arapça–Farsça Edebiyat Dolaşımı

El yazması koleksiyonlarının ve Oryantalist çalışmaların artması, Britanya’da mevcut olan İslam ve İslam kültürü materyallerinin yelpazesini genişletti. Tarih, felsefe, şiir, din, bilim ve anlatı alanlarındaki Arapça ve Farsça eserler kütüphanelere ve akademik koleksiyonlara girdi; burada kataloglanabilir, çevrilebilir, alıntılanabilir ve Avrupa gelenekleriyle karşılaştırılabilirdi. Gallien (2025), İngiliz Oryantalistlerin,

Arap, Fars ve Hint gelenekleri içinde halihazırda edebi otoriteye sahip materyalleri seçip yeniden düzenleyerek İslami edebi kanonun oluşturulmasına aktif olarak katıldıklarını ortaya koymaktadır. Onun argümanı, iki zıt hatayı önlediği için yararlıdır: metinler Avrupalılar tarafından basitçe uydurulmamıştır, ancak aynı zamanda hiçbir dönüşüm geçirmeden aktarılmamışlardır.

Antolojiler ve edebi örnekler, orijinal metinsel bağlamlarından koparılmış kısa alıntıların geniş çapta dolaşımını sağladıkları için özellikle önemliydi. Gallien (2025, s. 324–369), bu tür biçimlerin Doğu edebiyatlarını erişilebilir kılarken aynı zamanda pasajları edebi, kültürel ve dini bağlamlarından kopardığını göstermektedir. Bu sorun, özellikle Farsça mistik şiir için geçerlidir. Bir İngiliz okur, aşk, özlem, şarap, yolculuk ya da manevi birleşme imgeleriyle karşılaşabilir, ancak bu imgelerin işlev gördüğü Kuranî, teolojik ya da ibadetle ilgili çerçeveyi tam olarak kavrayamayabilir. Dolayısıyla ortaya çıkan etki, gerçekleştiğinde, gerçek anlamda Fars ya da Sufi olabilir, ancak aktarım biçimi nedeniyle önemli ölçüde dönüştürülmüş olabilir.

Bu tez için, söz konusu derlemelerin tarihsel önemi, üç modernistten birinin belirli bir el yazmasını okuduğunu kanıtlamaktan ziyade, bu olasılığın altyapısını ortaya koymakta yatmaktadır. On dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarına gelindiğinde, Arapça ve Farsça edebi materyaller artık İngiliz kültürü içinde nadir görülen soyut kavramlar değildi. Bunlar kütüphanelerde, çevirilerde, antolojilerde, tarih kitaplarında ve akademik tartışmalarda mevcuttu. Belirli bir edebi etkinin varlığı hâlâ bu kaynaklara erişim kanıtını gerektirir; ancak daha geniş anlamda İngiliz ortamı, İslam dünyasına ait metinleri çok sayıda kurumsal yoldan aktarabilecek duruma gelmişti.

2.2.3. Tarih Yazımı ve Osmanlı Materyallerinin Dolaşımı

İslam dünyasına ait materyallerin aktarımı yalnızca kutsal metinler veya şiir yoluyla gerçekleşmedi. Osmanlı İmparatorluğu, savaşlar, diplomasi ve Avrupa-Osmanlı ilişkileri hakkındaki tarihsel yazılar da geniş çapta dolaşıma girdi. Bu tür kitaplar, okuyucunun İslam teolojisi konusunda uzmanlık bilgisi olmasa bile Müslüman siyasi tarihini sıradan İngiliz ve İrlandalı okuma kültürünün içine yerleştirebiliyordu. Bu ayrım önemlidir, çünkü siyasi ve tarihsel aşinalık, dini etki iddiasını desteklemeden edebiyatta Osmanlı isimlerinin veya imgelerinin varlığını açıklayabilir.

Bu tür kültürel dolaşım, *Ulysses*'te Bloom'un ev kütüphanesinde Hozier'in Rus-Türk Savaşı Tarihi adlı eserin bulunmasıyla görünür hale gelir (Joyce, 2000, s. 833). Bir sonraki sayfada, kateşistik anlatım aynı esere ve hatırlanan Plevna Savaşı'na geri döner (Joyce, 2000, s. 834). Bu referanslar, tam da teolojik olmadıkları için II. Bölüm açısından yararlıdır. Osmanlı tarihinin okuma ve hafıza gibi maddi kültürün içine gömülü olduğunu gösterirler. Joyce'un modern Dublin'i, sıradan bir Avrupa entelektüel ortamının parçası olarak Osmanlı dünyasıyla bağlantılı kitaplar, isimler ve tarihsel çağrışımlar içerir.

2.3. Oryantalizm, İmparatorluk ve İslam'ın Britanya Tarafından Temsili

2.3.1. Aracılık Yapısı Olarak Oryantalizm

On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllara gelindiğinde, İngilizlerin İslam hakkındaki bilgisi, Oryantalist bilim ve imparatorluk yapıları aracılığıyla giderek kurumsallaşmıştı. I. Bölüm'de Oryantalizm zaten tanımlanmış ve metodolojik önemi ortaya konmuştu; bu nedenle bu bölüm, Oryantalizmin bir aktarım kanalı olarak özellikle İngilizler açısından üstlendiği işleve odaklanmaktadır. Oryantalist bilim, Doğu dillerini ve metinlerini daha erişilebilir hale getiren gramerler, sözlükler, çeviriler, tarih kitapları, kataloglar ve sınıflandırmalar üretmiştir. Aynı zamanda bu bilimsel uygulamalar, kültürleri ilerleme, din, ırk, edebiyat ve medeniyet konusundaki Avrupa varsayımlarına göre düzenleyebiliyordu.

Said'in "Doğu'nun neredeyse bir Avrupa icadı olduğu" (1978, s. 1) şeklindeki ifadesi, dikkatleri yalnızca coğrafyadan ziyade temsil biçimine yönelttiği için hâlâ önemini korumaktadır. Onun argümanı, Asya ve Orta Doğu toplumlarının gerçekliğini inkar etmez; Avrupa'nın tekrarlanan betimlemeler ve kurumsal otorite yoluyla nasıl bilinebilir bir "Doğu" inşa ettiğini sorgular. Bu tez için Said'den en güçlü şekilde yararlanma biçimi bu nedenle teşhis amaçlıdır. Oryantalizm, bir İngilizce metnin neden tanınabilir Doğu ya da Müslüman imgeleri içerebileceğini, ancak İslam entelektüel geleneğini mutlaka doğru bir şekilde aktarmayabileceğini açıklamaya yardımcı olur.

Aynı zamanda, Bölüm 2.2'de tartışılan tarih, Said'in modelinin aşırı derecede toplamlayıcı hale gelmesini engeller. Gallien'in çalışması, İngiliz Oryantalistlerin aynı zamanda gerçek Arapça ve Farsça metinlerle de uğraştıklarını ve gerçek metin aktarımına katıldıklarını göstermektedir (2025). Dolayısıyla tarihsel ilişki ikiliydi:

bilgi sağlam olabilirdi, ancak bu bilginin düzenlenmesi yine de seçici ve eşitsiz olabilirdi. Bu ikili yapı—aktarım ve dönüşüm—yirminci yüzyıl yazarlarının miras aldığı kültürel materyalleri anlamak için en yararlı modeldir.

2.3.2. İmparatorluk, Hindistan ve Britanya'nın Müslüman Teşkilatı

İmparatorluğun genişlemesi, milyonlarca Müslümanın Britanya'nın egemenliği altındaki topraklarda yaşaması nedeniyle bu ilişkiyi daha dolaysız hale getirdi. Hindistan özellikle önemliydi. Matthiesen (2023, s. 191–220), Oryantalist kategoriler ile Britanya sömürge yönetimi arasındaki yakın ilişkiyi, dini toplulukların idari sınıflandırması da dahil olmak üzere vurgulamaktadır. Bu tür sınıflandırmalar yalnızca toplumsal gerçekliği betimlemekle kalmaz; dini nüfus sayımı, hukuk, politika ve siyasi temsilin merkezi bir kategorisi haline getirerek sınırları da katılaştırabilirdi.

İngiltere'nin Müslüman Hindistan ile ilişkileri de zaman içinde değişti. Pugh (2019, s. 62–85), ilk dönem İngiliz tüccarların sanat, mimari, bilim ve edebiyat alanlarında büyük başarılar imza atmış bir Babür medeniyetiyle karşılaştıklarını ve başlangıçta, daha sonraki imparatorluk egemenliğinden çok farklı bir tutumla faaliyet gösterdiklerini belirtmektedir. Bu tarihsel değişim önemlidir, zira İngilizlerin Müslüman toplumlara ilişkin algılarının sabit olmadığını göstermektedir. Hayranlık, bağımlılık, rekabet, idari otorite ve sömürgeci üstünlük farklı aşamalara aitti ve kültürel hayal gücünde bir arada varlığını sürdürebiliyordu.

Sömürge yönetimi altındaki Müslüman entelektüel yaşam, tabloyu daha da karmaşık hale getirir. Bose (2022), sömürge dönemi Hindistan'ındaki Müslüman edebi ve siyasi üretimin reform, topluluk, milliyetçilik ve sömürgecilik karşıtı düşünceyle aktif bir şekilde ilgilendiğini gösterir. Dolayısıyla İslam, İngiliz devleti tarafından basitçe sınıflandırılan bir nesne değildi. Müslüman yazarlar ve düşünürler, modernite ve siyasi kimlik konusunda kendi anlatılarını üretiyorlardı. Bu karşılıklılık, tezin daha geniş kapsamlı argümanı için hayati önem taşır: Modernizmi çevreleyen kültürlerarası alan, Avrupa temsiliyetinin yanı sıra Müslüman entelektüel özerkliği de içeriyordu.

2.3.3. İrlanda'daki Anti-İmparatorluk Bağlamları ve Osmanlı Dünyası

Joyce'un İrlanda bağlamı göz önüne alındığında, emperyal çerçeve özellikle önem kazanır. İrlanda, Britanya imparatorluk dünyası içinde belirsiz bir konumdaydı ve 19. yüzyıl İrlanda'sındaki anti-emperyalist yazılar, zaman zaman Britanya

egemenliğine tabi halklarla siyasi olarak özdeşleşiyordu. Lally (2022, s. 140–169), İrlandalı cumhuriyetçilerin Müslüman toplumlara, özellikle de Hindistan ve Osmanlı dünyasına olan ilgisini inceler. Bu tarihsel gerçeklik, Joyce’un İslam’a ilişkin tek bir İrlandalı bakış açısını benimsediğini kanıtlamaz; ancak onun atıflarının yalnızca metropol İngiliz emperyalizmi perspektifinden yorumlanmasını engeller.

Özellikle açıklayıcı bir pasaj, *Ulysses*’in “Cyclops” bölümünde yer alır; burada milliyetçi retorik kıtlığı anar ve şöyle der: “Büyük Türk bile bize piastrlarını gönderdi” (Joyce, 2000, s. 428). Bu atıf, yoğun bir anti-İngiliz retoriğin yaşandığı bir anda bir Osmanlı hükümdarını İrlanda tarihsel hafızasına yerleştirir. Bunun önemi teolojik olmaktan ziyade siyasi ve kültürel: Osmanlı dünyası, İngiliz ihmalinin kınandığı karşılaştırmalı bir imparatorluk hafızasının parçası olarak işlev görür. Bu, tezin başka bölümlerinde ele alınan açıkça İslami nitelikteki anekdotlardan farklı bir tür kanıttır ve II. Bölüm’ün siyasi teması dini etkiden neden ayırdığını gösterir.

2.3.4. Doğu İmajları ve Aracılık Bilinci

İngiliz edebiyat kültürü, popüler okuma, seyahat yazıları, eğlence ve görsel gelenekler aracılığıyla Doğu’ya dair daha dağınık imgeler de aktarmıştır. Bu tür imgeler, kesin coğrafi konumlardan veya dinden koparak camiler, türbanlar, pazarlar, halılar, şerbet, çöller ve peçeli figürlerden oluşan bir repertuar olarak varlığını sürdürebilir. Analitik açıdan önemli olan, yalnızca bu imgelerin ortaya çıkması değil, aynı zamanda metnin bunları bilgi, fantezi, stereotip, parodi ya da bilinçli bir ödünç alma olarak sunup sunmadığıdır.

Joyce, Bloom’un bir Doğu şehir manzarasında ‘türbanlı yüzleri’ ve ‘camilerin gölgelerini’ hayal ettiği sahnede çarpıcı bir örnek sunar (Joyce, 2000, s. 68). Bloom, bu sahnenin “muhtemelen gerçekte hiç de öyle olmadığını” düşünerek onu kitaplarda okuduğumuz türden bir malzeme olarak tanımladığında, bu pasaj kendi egzotizmini anında zayıflatır (s. 68). Bu öz-düzeltilme, II. Bölüm için önemlidir; çünkü birincil metnin içindeki arabuluculuğu dramatize eder. Hayal edilen Doğu, doğrudan bir deneyim olarak sunulmaz; dolaşımdaki kültürel imgelerden bir araya getirilmiş edebi bir kurgu olarak kabul edilir.

2.4. İngiliz Entelektüel Kültüründe İslam ve Yirminci Yüzyılın Başları

2.4.1. İngiliz İmparatorluk Kamusal Alanında İslami Modernizm ve Reform

On dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında İslam, diplomasi ve Doğu araştırmalarının eski çerçevelerinin ötesine geçen şekillerde İngiliz entelektüel tartışmalarının bir parçası haline gelmişti. Edebî modernizmin yakın bağlamı, din, eğitim, siyasi reform, milliyetçilik, imparatorluk ve medeniyetin geleceği hakkındaki tartışmaları içeriyordu. Hindistan, Mısır, Osmanlı dünyası ve diğer bölgelerdeki Müslüman düşünürler bu tartışmalara aktif olarak katılırken, İngiliz akademisyenler, idareciler, gazeteciler ve dini yazarlar ise bu düşünürlerin argümanlarını kendi okur kitleleri için yorumluyorlardı.

Fazlur Rahman, on dokuzuncu yüzyıl İslam modernizmini hukuk, toplum, siyaset ile entelektüel ve manevi meseleleri kapsayan geniş bir reformist proje olarak tanımlamaktadır (1970, s. 317). I. Bölüm’de İslami modernizm ile edebi modernizm arasında bir ayırım yapılmıştı; burada önemli olan nokta tarihsel yakınlıktır. Müslüman reform tartışmaları, Avrupalı yazarların otorite, inanç, gelenek ve modernite krizleriyle yüz yüze geldiği aynı küresel döneme aitti. Bu paralellik, doğrudan bir alıntı değil, çağdaşlığı ortaya koymaktadır.

Sömürge siyaseti de İslami meseleleri İngiliz kamusal alanına taşıdı. Devji (2014, s. 254–268), İngilizlerin Pan-İslamizm üzerine yaptıkları tartışmaların, Müslümanların siyasi dayanışmasına yönelik tek ve sabit bir tutum ortaya koymadığını göstermektedir. Bu tür tartışmalar, sömürge idaresini, uluslararası siyaseti, sadakat konusundaki endişeleri ve Müslümanların siyasi örgütlenmesini birbirine bağlamıştır. Dolayısıyla İslam, artık yalnızca seyahat yazılarında ele alınan uzak bir konu olmaktan çıkıp, İngiltere’nin kendi siyasi söz dağarcığının bir parçası haline gelmişti.

Zaman (2019, s. 961–991) da benzer şekilde, Osmanlı Halifeliği’nin son on yıllarında Müslüman ve Avrupalı akademisyenlerin erken dönem İslam tarihini modern siyasi kavramlar bağlamında yeniden değerlendirdiklerini ortaya koymaktadır. Müslüman entelektüeller sadece Avrupalıların eleştirilerine yanıt vermekle kalmadılar; çağdaş siyasi amaçlar doğrultusunda İslam tarihine dair yeni yorumlar da geliştirdiler. Bu aktif yeniden yorumlama, modernizm etrafındaki

entelektüel dünyayı anlamak için hayati önem taşır; zira modern fikirlerin yalnızca Avrupa'dan dışa doğru yayıldığı tek yönlü modeli yıkar.

2.4.2. Britanya'daki Müslüman Kurumlar ve Din Değiştirenler

Britanya'daki Müslüman toplulukların varlığı, İslam'ı daha da yakın hale getirdi. Ahmed (2015, s. 30–63), Britanya'daki Güney Asyalı Müslüman dini örgütlenmelerini ve İslam'ın toplu ve kamusal olarak icra edilebileceği alanlar oluşturma çabalarını ele almaktadır. Woking'deki Şah Cihan Camii, Güney Asyalı Müslümanları, Britanyalı din değiştirenleri, dini yayınları ve Avrupa'da İslam üzerine daha geniş kapsamlı tartışmaları birbirine bağlayan bir merkez olarak özellikle önem kazandı. Bu tür kurumların varlığı, yirminci yüzyılın başlarında Britanya'daki İslam'ın artık yalnızca sömürge idaresi veya akademik araştırmalar aracılığıyla karşılanmadığı anlamına geliyordu.

Britanyalı din değiştirenler, Hristiyan Batı ile Müslüman Doğu arasındaki eski karşıtlığı daha da karmaşık hale getirdi. Ryad (2021, s. 95–116), savaşlar arası dönemde din değiştirenlerin İslam inancını Avrupa'daki sosyal geçmişleriyle uzlaştırdıklarını ve sömürgecilik, Pan-İslamizm, ateizm, halifelik ve kadınların konumu gibi konuları tartıştıklarını göstermektedir. Bu kişilerin faaliyetleri, İslam'ın Britanya'daki iç dini tartışmaların bir parçası haline geldiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, “Britanya” ile “İslam” arasındaki kültürel sınır, Oryantalist ikilemlerin sıklıkla ima ettiğinden daha az mutlak bir nitelik taşıyordu.

2.4.3. Edebiyattaki Çelişkili Tutum ve Modernist Ortam

İslam'a yönelik İngiliz edebi tepkiler çelişkili kalmaya devam etti. Villis'in G. K. Chesterton üzerine yaptığı çalışma, yirminci yüzyılın başlarında bir yazarın bir bağlamda Oryantalist varsayımları yeniden üretebilirken, başka bir bağlamda ise emperyalist ya da toplumsal hiyerarşileri eleştirebildiğini ortaya koymaktadır (2021, s. 47–69). Bu ikilem, İslam'a yönelik tek bir İngiliz tutumu aramaktan tarihsel açıdan daha yararlıdır. Modernizmin miras aldığı kültürel ortam, hayranlık, endişe, stereotip, siyasi ilgi, karşılaştırmalı dinbilim ve samimi dini karşılaşmaları aynı anda barındırıyordu.

Bu ortam, dini çoğulculuğun modernist hayal gücüne neden giderek daha erişilebilir hale geldiğini açıklamaya da yardımcı olur. Karşılaştırmalı dinbilim,

emperyal temaslar, göç, akademik çalışmalar ve yerel Müslüman kurumlar, eğitimli okurların görebildiği geleneklerin yelpazesini genişletti. Yine de kültürel erişilebilirlik dengesizliğini korudu. Hindu, Budist, İslami, Yahudi, Hristiyan ve klasik metinler farklı kurumlar aracılığıyla dolaşıma girdi ve farklı kanıt geçmişleri taşıyordu. Dolayısıyla, metin analizine odaklanan sonraki bölümlerin görevi, bu çoğulculuğu tek bir genelleştirilmiş “Doğu etkisi” olarak ele almak değil, her bir referansın durumunu ayrı ayrı belirlemektir.

2.5. Kültürel Erişilebilirlikten Üç Modernist Metne

Önceki bölümlerde derlenen tarihsel kanıtlar, birincil metinlerde yer alabilecek kültürel materyallerin türlerini netleştirdiğinde en yararlı hale gelir. Bu bölüm, tezin ilerleyen kısımlarında yapılacak ayrıntılı okumaların yerini almaz. Amacı daha dardır: *Ulysses*, *Mrs. Dalloway* ve *Çorak Ülke*’nin metinsel ortamında İngiliz ve Avrupalı temas kanallarının nasıl görünür hale geldiğini, 1. Bölüm’de kullanılmayan örneklerle göstermek. Her örnek, kültürel erişilebilirliğin farklı bir biçimini temsil eder.

2.5.1. Joyce: Osmanlı Tarihi, İrlanda Hafızası ve Okuma Kültürü

Joyce, Osmanlı ve Doğu unsurlarının sıradan kültürel hafızaya girmiş olduğuna dair en net kanıtı sunar. “Cyclops”un “büyük Türk”e ve onun “piastres”lerine yaptığı atıf, Osmanlı dünyasını İrlanda kıtlık hafızası ve İngiliz karşıtı retoriğin içine yerleştirir (Joyce, 2000, s. 428). Başka bir yerde, Bloom’un kitapları arasında Hozier’in Rus-Türk Savaşı Tarihi yer almaktadır ve metin, Bloom’un hatırladığı okumalarının bir parçası olarak Plevna Savaşı’na geri dönmektedir (s. 833–834). Bu pasajlar İslam teolojisiyle bir bağlantı kurmaz. Bunlar, II. Bölüm için tarihsel olarak farklı ve aynı derecede önemli bir hususu ortaya koyar: Osmanlı siyasi tarihi ve Müslüman dünyasına yapılan göndermeler, İrlanda milliyetçiliği, halk tarihi, ev kütüphaneleri ve gündelik ilişkiler aracılığıyla dolaşımda olabilirdi.

Siyasi hafıza ile Oryantalist temsil arasındaki ayrım, Bloom’un 68. sayfadaki hayali Doğu şehir manzarasında da görülebilir. Bloom kendi fantezisinin doğruluğundan açıkça şüphe duyduğu için, bu pasaj kitapların ve popüler imgelerin hayali bir Doğu’yu nasıl inşa ettiğini ortaya koyar. Bir bütün olarak ele alındığında, bu Joyce örnekleri —tarih, milliyetçilik, okuma ve stereotip— gibi çeşitli arabuluculuk yollarını aynı anda gösterir; bunların tek bir “İslami etki” kategorisi altında toplanmasına gerek kalmadan.

2.5.2. Woolf: Sömürge Deneyimi ve Londra'nın Yeniden Çerçevesi

Woolf'un bu bölümde izlenen tarihle olan bağlantısı daha az dolaysız ve daha spesifik olarak sömürgeci. I. Bölüm'de ele alınmış olan açılıştaki Hindistan referanslarını tekrarlamak yerine, daha sonraki bir pasaj farklı bir bakış açısı sunar. Sömürge deneyiminin ardından Peter Walsh, metropolü seyrederken şöyle düşünür: "Londra'nın bu kadar büyüleyici görüldüğünü hiç görmemişti" (Woolf, 1925, s. 107). Bu cümle önemlidir, çünkü Londra, Hindistan'dan dönen birinin bilinci aracılığıyla algılanmaktadır. Dolayısıyla metropol deneyimi, imparatorluk aracılığıyla yeniden çerçevesi: sömürge çevresi deneyiminden sonra merkez farklı bir şekilde görülür.

Bu pasaj, özellikle İslami bir kanıt olarak yorumlanmamalıdır. Cümlede Müslüman inancını ya da Müslüman karakterleri tanımlayan hiçbir unsur bulunmamaktadır. Pasajın önemi tarihsel ve yapısalıdır. Britanya Hindistanı, İngilizler ile Müslümanlar arasındaki temasın önemli bir sahnesiydi, ancak aynı zamanda dini açıdan da çoğulcu bir yerdi. Dolayısıyla Woolf'un romanı, imparatorluk bağlamı ile İslami metinsel etki arasındaki ayrımı korurken, İslami karşılaşmaların mümkün hale geldiği imparatorluk ağını ortaya koymaktadır. Bu, tam da I. Bölüm'de metodolojik olarak ortaya konan ve II. Bölüm'de tarihsel olarak temellendirilen ayrımdır.

2.5.3. Eliot: Modern Londra'da Doğu Akdeniz'in Varlığı

Çorak Ülke, kültürel erişilebilirliğin üçüncü bir biçimini sunar. "The Fire Sermon"da Eliot, "Smirna'lı tüccar Bay Eugenides"i Londra'nın ticari coğrafyasına dahil eder (Eliot, 1922, s. 12). Bu figür, ticaret, seyahat, dil, oteller ve metropoliten alışverişten oluşan bir ağın parçasıdır. Bu pasajda Eugenides'in Müslüman olduğu belirtilmez; dolayısıyla onu İslami bir karakter haline getirmek yanlış olur. Bunun önemi, daha çok şiirin ulusötesi kentsel alanında yatmaktadır: Doğu Akdeniz ve Londra, aynı modern ticari alanı paylaşmaktadır.

Bu örnek, tezin başka bölümlerinde incelenen açıkça Hindu ve Budist pasajlardan farklı olması nedeniyle özellikle yararlıdır. Bu örnek, *Çorak Ülke*'deki Avrupa dışı varlığın dini doktrinle sınırlı olmadığını; ticaretin, göçün, coğrafyanın ve kozmopolit kentsel yaşamın da birer yansıması olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Dolayısıyla bu bölümün tarihsel argümanı, modernizm içindeki Avrupa dışı ağları görmezden gelmek ya da her Avrupa dışı figürü İslamî etkinin kanıtı olarak nitelendirmek gibi iki zıt hatanın önlenmesine yardımcı olmaktadır.

2.6. Bölüm Sonucu

II. Bölüm, I. Bölüm'ün geniş çerçevesini, İslam'ın ve Müslüman toplumların kültürel ve edebi bilince girmesini sağlayan belirli İngiliz kanallarına indirgemıştır. Diplomasi ve ticaret, sürdürülebilir siyasi temaslar yaratmıştır; yerleşik halk ve gezginler pratik bilgi üretmiştir; Kuran çevirileri, Arapça çalışmaları, el yazması koleksiyonları, antolojiler ve tarih yazıları metinlere erişimi genişletmiştir; Oryantalizm ve imparatorluk, bilgiyi kurumsallaştırırken aynı zamanda onu yeniden şekillendirdi; yirminci yüzyılın başlarındaki reform tartışmaları, Müslüman topluluklar ve İngiliz din değiştirenler ise İslam'ı iç entelektüel yaşamın giderek daha yakın bir bileşeni haline getirdi.

Dolayısıyla temel tarihsel bulgu, bu üç modernistin hepsinin İslam'dan doğrudan etkilendiği değildir. Asıl bulgu, İngiliz ve İrlanda kültürünün, İslami, Osmanlı, Arap, Fars ve daha geniş İslam dünyasına ait materyallerin dolaşımına olanak tanıyan çok sayıda, kanıtlanabilir yola sahip olduğudur. Bu yollar tür bakımından farklılık göstermekteydi ve analitik olarak birbirinden ayrı tutulmalıdır. Osmanlı dünyasına dair bir siyasi hafıza, çevrilmiş bir Farsça şiir, bir Oryantal fantezi, Hindistan'a yönelik bir imparatorluk atfı ve belgelenmiş bir dini metinlerarasılık, aynı kanıt ağırlığına sahip değildir.

İlk iki bölüm arasındaki ilişki artık tekrarlayıcı olmaktan ziyade birbirini tamamlayıcı niteliktedir. I. Bölüm, etkiyi değerlendirmek için gerekli kavram ve kategorileri tanımlamaktadır; II. Bölüm ise kültürel materyallerin erişilebilir hale geldiği İngiliz tarihsel mekanizmalarını yeniden kurgular. Burada kullanılan birincil metin örnekleri, I. Bölüm'de vurgulananlardan kasıtlı olarak farklıdır: Joyce, Osmanlı tarihi, İrlanda'nın siyasi hafızası ve aracılı Oryantal imgeler aracılığıyla temsil edilir; Woolf, Peter Walsh'un Hindistan'dan sonra Londra'ya dair algısı aracılığıyla; Eliot ise modern ticari Londra'daki Smyrna'lı tüccar aracılığıyla ele alınır. Bu çeşitlilik, aynı pasajlara tekrar tekrar dayanmak yerine metinsel temeli genişleterek tezi güçlendirir.

Dolayısıyla tezin bir sonraki aşaması, kültürel tarihten modernizmin kendine özgü estetik ve entelektüel koşullarına doğru ilerleyebilir. III. Bölüm, burada geliştirilen tarihsel aktarım sürecini tekrarlamaya gerek kalmadan parçalanma, bilinç, dini belirsizlik, savaş ve biçimsel deneyselliği inceleyebilir. Daha sonraki yakından

okuma bölümü ise, kanıtların desteklediği durumlarda doğrudan etki, aracılı etki, kültürel temsil, emperyal bağlam ve karşılaştırmalı yankı kavramlarını kullanarak, iddia edilen her bir ilişkiyi birincil metinler ışığında test edebilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERNİZM, DİN VE İSLAM DÜŞÜNCESİ

I. ve II. bölümler, bu çalışma için iki farklı temel oluşturmuştur. I. bölümde İslami kavramlar ile referans, arabuluculuk, temsil ve karşılaştırma arasındaki delil farklılıkları tanımlanmıştır; II. bölümde ise İslami ve İslam kültürüyle ilgili materyalleri kültürel olarak erişilebilir kılan belirli İngiliz kanalları yeniden ele alınmıştır. III. bölüm ise farklı bir soruya yönelmektedir: Modernist yazarlar neden özellikle parçalanmış deneyim, dini inancın durumu ve manevi içgörünün edebi olasılığı ile ilgilenmişlerdir? Dolayısıyla bu bölümün odak noktası estetik ve entelektüeldir; Anglo-İslam temasının bir başka tarihi değildir.

Modernizm, dini basitçe ortadan kaldırmadı. Pericles Lewis (2010, s. 1, 19), edebi biçimin eskiden kutsal olanla ilişkilendirilen deneyimleri keşfedebileceğini savunurken, Radford ve Hobson (2023, s. 1–16) modernistlerin hem yerleşik dinlerle hem de alternatif maneviyatlarla olan ilişkilerini vurgulamaktadır. Bu argümanlar, Joyce, Woolf ve Eliot'un farklı pratikleri için uygun bir çerçeve sunar: *Ulysses*'teki inanç sistemlerinin çoğalması, Woolf'un *Mrs. Dalloway*'de içsel ve ilişkisel deneyimi keşfi ve *Çorak Ülke*'nin gergin dini mirası.

Bu bölüm beş ana bölümden oluşmaktadır. Bölüm 3.1, tarihsel kriz ile deneysel biçim arasındaki ilişkiyi inceler. Bölüm 3.2, din ve maneviyatı biçimsel ve entelektüel sorunlar olarak ele alır. 3.3. bölüm, moderniteye yönelik İslami tepkileri çağdaş, ancak otomatik olarak nedensel olmayan bir diyalog olarak ele almaktadır. 3.4. bölüm, bu konuları karşılaştırmalı okuma için açık sorulara dönüştürmektedir. 3.5. bölüm, taze ve metin bağlamına dayalı örnekler aracılığıyla üç ana metni birbirinden ayırmaktadır. Metin boyunca, belirli bir pasaj daha güçlü tarihsel veya metinsel kanıt sunmadıkça, İslam düşüncesiyle yapılan benzetmeler birer benzetme olarak adlandırılacaktır.

3.1. Modernizm ve Modern Medeniyetin Krizi

3.1.1. Tarihsel Kopuş ve İlerleme'nin Sınırları

Modernizm, hızlanan kentleşme, endüstriyel dönüşüm, emperyal gerilimler, toplumsal cinsiyet ve sosyal ilişkilerdeki değişimler, bilimsel tartışmalar ve savaşın ortasında ortaya çıktı. Bu koşulların hiçbiri tek tip bir estetik tepki doğurmadı. Bununla birlikte, bu koşullar sürekliliğe duyulan miras kalmış güveni ve yerleşik kurumların

açıklayıcı otoritesini sarsmıştır. Maher (2020, s. 40), Birinci Dünya Savaşı'nı edebi modernizm için belirleyici bir tarihsel olay olarak tanımlar; savaş, Avrupa'nın otomatik ilerlemesine dair anlatılara yönelik önceden var olan şüpheyi keskinleştirmiş ve teknolojik başarının insani bedelinin göz ardı edilmesini zorlaştırmıştır.

Savaş, bu üç başlıca eseri tam olarak aynı şekilde etkilememiştir. İrlanda'nın sömürge tarihi ve entelektüel mirasının yarattığı baskılar özellikle Joyce'da belirgindir; savaşın psikolojik etkileri Woolf'ta Septimus karakteri aracılığıyla ortaya çıkar; Eliot ise kesintiye uğramış konuşmalar, yerinden edilmiş ritüeller ve birbirinden farklı geleneklerin yan yana getirilmesi yoluyla bozulmuş kültürel sürekliliği betimler. Bunları ayrı kriz biçimleri olarak ele almak, modernizmi bir bütün olarak tek bir umutsuzluk sözlüğüne indirgemekten daha tercih edilebilir bir yaklaşımdır.

3.1.2. Edebi Biçim Olarak Parçalanma

Edebi parçalanma, biçim düzeyinde süreksizliği yansıtır: dengesiz anlatım, ses tonundaki ani değişiklikler, kesintiye uğramış kronoloji, çoklu üsluplar ve bir zamanlar onlara otorite kazandıran bağlamlarından koparılmış alıntılar. Sherry (2012, s. 289–304), modernist tarih bilincini yenilik ile geçmişin kalıntıları arasındaki dengesiz ilişkiyle ilişkilendirir. Dolayısıyla parçalanma, yalnızca karakterlerin endişeli hissetmesi anlamına gelmez; bir edebi metnin dili, zamanı ve miras aldığı kültürel arşivi nasıl düzenlediğini de belirleyebilir.

Çorak Ülke'nin açılış bölümü, yenilenmeyi basit bir güvence değil, bir rahatsızlık olarak sunar. Nisan ayının, tahrip olmuş toprakların ortasında hafızayı ve arzuyu uyandırdığına dair anlatımı (Eliot, 1922, s. 4), mevsimsel döngünün tarihsel ya da manevi kayıpları zorunlu olarak telafi edeceği şeklindeki geleneksel beklentiye sarsar. Bu örnek, Bölüm I'de kullanılan “kırık imgeler yığını” alıntısını tekrarlamadan, bölümün biçimsel odağını ortaya koyar. Şiir, edebi ve dini parçaların yeniden kazanılmış bir düzene birleştirilip birleştirilemeyeceğini defalarca sorgulayacaktır.

Ulysses, farklı bir tür süreksizliği sahnelemektedir. “Nestor” bölümünde, Stephen'in entelektüel performansına, bir öğrencinin cebir yoluyla Shakespeare'in hayaleti ile Hamlet'in büyükbabasının aynı kişi olduğunu kanıtladığı, görünüşte absürt bir alıştırma eşlik eder (Joyce, 2000, s. 33). Bilgi, kurumsal dersler ve miras kalan kitaplar aracılığıyla dolaşır; ancak yaşanmış sorulardan komik bir şekilde kopuk olması, kesinliği istikrarsız hale getirir. Bu bölüm, kültürel bilgiye sahip olmak ile

anlayışı başarmak arasındaki mesafeyi gösterir; kendi başına İslami entelektüel bir etkiye işaret etmez.

3.1.3. Psikolojik Zaman, Kamusal Yaşam ve Savaş

Modernist biçim, dikkati sözde şeffaf bir dış dünyadan istikrarsız içsel deneyime kaydırır. *Mrs. Dalloway*'de, ortak kamusal gün, özel anılar tarafından defalarca kesintiye uğrar. Clarissa'nın Bourton'a dair anıları, Peter Walsh'ın dönüşü ve Septimus'un Evans'la ilgili rahatsız edici deneyimleri, karakterler aynı metropolün şimdiki zamanında yaşasalar bile zihinsel olarak farklı zaman dilimlerinde yer alır (Woolf, 1925). Dolayısıyla, anlatının bilinçler arasında gidip gelmesi, eksik insan bilgisinin temsilinden ayrı düşünülemez.

Septimus, askeri şiddetin ardından gelen süreci, tesadüfi bir tarihsel referans olmaktan çok romanın merkezi bir sorunu haline getirir. Diğer insanlar onun davranışlarını gözlemler, ancak sık sık anılarının ve acı çekişinin önemini kavrayamazlar. Gibbons (2023, s. 111–134), modernist deneyselliği, savaş ve siyasi çatışma koşulları altında parçalanmış deneyimle ilişkilendirir. Woolf'un anlatısı, kamusal normallliği ve özel ıstırapı birbirine yakın konumlandırarak, ancak bunları özdeş bir deneyime dönüştürmeden, bu parçalanmayı biçimsel olarak görünür kılar.

Bu farklı biçimsel yaklaşımlar, din tartışmasının çıkış noktasını oluşturur. Bir eser, kutsal bir dil kullanabilir, dini imalardan yararlanabilir, kurumları eleştirebilir ya da okuyucunun manevi bir şekilde yorumlayacağı bir deneyim sahneleyebilir. Bu işlemler ayrı ayrı analiz edilmelidir. İslami bir karşılaştırma, ancak modernist sahne öncelikle kendi edebi terimleriyle tanımlandıktan sonra anlam kazanır.

3.2. Modernist Edebiyatta Din ve Maneviyat

3.2.1. Sekülerleşme Anlatısının Ötesinde

Bazı modernist çevrelerde kurumsal dinin azalan otoritesi, dini hayal gücünün yokluğuyla karıştırılmamalıdır. Kearns (2009, s. 164–179), modernistlerin teolojiye ve çok çeşitli dini ya da yarı-dini akımlara olan ilgisini vurgular. Radford ve Hobson (2023, s. 1–16) da benzer şekilde, modernizmi yerleşik inançlarla ilgilenirken alternatiflerle denemeler yapan bir akım olarak anlar. Dolayısıyla din, biçimsel bir kalıp, otoriteye yönelik eleştiri, etik sorgulama, miras alınan ifade biçimi ya da gerçekleşmemiş bir aşkınlık arzusu olarak varlığını sürdürebilir.

Lewis (2010), edebi biçimin bu sorun için neden önemli olduğunu ortaya koyar: Bir yazarın, sıradan algıya vahiy benzeri bir yoğunluk kazandırmak ya da değişen bir dünyada neyin kutsal sayılabileceğini sorgulamak için bir doktrini onaylaması gerekmez. Böylesi bir yaklaşım, ortodoks inanç ile tam sekülerizm arasındaki sahte ikilemi önlemeye yardımcı olur. Joyce, Woolf ve Eliot, tutumları bakımından birbirlerinden ayırt edilebilir olsalar da, dini anlamların artık sorgusuz sualsiz kabul edilmediği bir durumda neyin hayatta kalacağına dair ortak bir ilgiyi paylaşırlar.

3.2.2. Vahiy, İçsellik ve Kutsal

Vahiy ve mistik deneyim, birbirinin yerine kullanılabilen doktrinler olarak ele alınmamalıdır; ancak bunların betimleyici dilindeki benzerlik dikkat çekicidir. Jensen (2023, s. 250–264), modernist epifani ile dini vahiy dilinin ilişkisini ele alır. Modernist düzyazıda ani içgörü, sözdizimi, anlatı bakış açısı, hatırlanan duyumlar ve alışılmış algının bozulması aracılığıyla ortaya çıkar. Asıl önemli soru, bu deneyimin belirli bir eser içinde nasıl işlediğidir; sadece mistisizmin evrensel bir tanımına benzeyip benzemediği değildir.

Woolf’un maneviyatı, “ya hep ya hiç” türünden bir açıklamaya özellikle direnç gösterir. De Gay (2023, s. 35–49), onun Hristiyanlığa karşı tutumunu eleştirel ve yaratıcı bir şekilde angaje olmuş olarak tanımlarken, McIntire (2023, s. 197–212) kutsal deneyimi, Woolf’un modern sekülerliği içinde kalıcı ve ihtiyatlı bir olasılık olarak yorumlar. Clarissa’nın Septimus’un ölüm haberine verdiği tepki bu konuda yararlı bir örnektir: Hiç tanışmadığı bir kişi, hayatın kırılgan değeri konusundaki anlayışını değiştirir. Bu ilişki, anlatı içinde ölümlülük ve sempati üzerinden kurgulanır; isimlendirilmiş bir Sufi öğretisinin ifadesi olarak sunulmaz (Woolf, 1925).

3.2.3. Dini Çoğulculuk ve Sınırları

Eliot’un çeşitli dini geleneklerden alıntılar kullanması, özellikle dikkatli bir atıf gerektirir. Freer (2023, s. 267–284), *Çorak Ülke*’de mit, inanç ve kutsal olana dair dogmatik olmayan kavramları inceler. Şiirin dini kapsamı, içindeki geleneklerin birbirinin yerine geçebileceği anlamına gelmez. Bir Hristiyan imgesi, bir Budist vaaz, bir Upanishad formülasyonu ve bir İslam kavramının her birinin kendine özgü metinsel ve tarihsel bir bağlamı vardır. Karşılaştırmalı İslam okumasının, Eliot’un aslında seçtiği kaynağı gizlemek yerine, verimli bir zıtlık ortaya çıkarması gerekir.

Joyce'un çok dinli kelime dağarcığı farklı bir amaca hizmet eder. Katolik, Yahudi, klasik ve Avrupa dışı unsurlar anlatıya, kentsel karşılaşmalara, özel çağrışımlara ve parodiye dahil edilir. Dini materyal, ortaya çıktığı toplumsal durumlar tarafından hem miras alınır hem de değiştirilir. Dolayısıyla, *Ulysses*'teki İslam meselesi, sadece imaları sayarak cevaplanamaz: İslamî bir şahsiyete yapılan doğrudan bir atıf, etnik bir terimden, Osmanlı tarihine yapılan bir atıfta veya Doğu'ya dair yaygın bir fanteziden ayırt edilmelidir. I. ve II. bölümlerde bu ayrım ortaya konulmuştur; sonraki bölümlerde bu ayrım, uzun uzadıya tekrarlanmak yerine kullanılmaktadır.

Böylece tartışma, modernist dini ilginin genel gerçekliğinden daha kesin bir konuya doğru ilerliyor: belirli bir edebi yapıda, belirli bir dini ya da görünüşte manevi unsur hangi işlevi yerine getirir? Bu soru, aşağıda ele alınacak İslam felsefesi ve Sufizm kullanımını yönlendirecektir.

3.3. İslam Düşüncesi ve Modernitenin Sorunları

3.3.1. Eşzamanlı ancak Farklı Moderniteler

II. Bölüm, İslam reformu ve Müslüman entelektüel yaşamının Birleşik Krallık'ta nasıl görünür hale geldiğini ortaya koymuştur. Bu bölümde söz konusu kurumsal tarihler tekrarlanmayacaktır. Bunun yerine, moderniteye yönelik İslami tepkiler ile Avrupalı edebi modernizm arasındaki karşılaşmanın kavramsal olarak neyi netleştirebileceği sorulmaktadır. Jung (2023, s. 98–127), Müslüman reformcuları, entelektüel miraslarını basitçe terk etmek yerine, hukuk, kültür, ulus ve dini otorite meselelerini yeniden ele alarak bir İslami modernite söylemi geliştiren kişiler olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla modernite, farklı katılımcılarının eşitsiz siyasi ve tarihsel konumlarda bulunmasına rağmen, münhasıran Avrupalı bir tartışma değildi.

İslami modernizm terimi, her ikisi de aynı kelimeyi içerdiği için edebi modernizmle karıştırılmamalıdır. İlki genellikle reform, yorumlama, eğitim, inanç, hukuk ve sosyal yaşam üzerine odaklanırken; ikincisi ise öncelikle biçimsel denemeleri ve estetik ya da kültürel otorite krizlerini inceler. Bunlar, tarihsel değişime verilen tepkiler olarak karşılaştırılabilir; ancak bu karşılaştırma, belirli bir temas noktası gerektirir. Bu, adı geçen bir Müslüman reformcu ile Joyce, Eliot veya Woolf arasında doğrudan bir entelektüel alışveriş olduğu anlamına gelmez.

3.3.2. Akıl, Gelenek ve Ahlaki Sorumluluk

Akıl ve vahiy ile ilgili tartışmalar, verimli bir entelektüel karşılaştırma noktası sunar. Müslüman reformcular, dini bilgi, bilimsel araştırma, yorumlama ve sorumluluk arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirdiler; bu gelişmelerin tarihsel anlatımı Jung (2023)'da yer almakta ve tartışmalar II. Bölüm'de özetlenmiştir. Modernist edebiyatta ise buna paralel bir soru farklı bir biçim alır: Kapsamlı bilgi, sanatsal yenilik veya psikolojik öz farkındalık ahlaki bir yönelim sağlayabilir mi? Stephen'ın entelektüel tedirginliği ve Eliot'un bağlamından kopuk kültürel alıntıları, miras alınan bilginin varlığının mutlaka kesinlik doğurması gerekmediğini gösterir.

Bu ayrım açıkça belirtilmelidir. İslami epistemolojik düşünce ile Joyce'un bir karakterin eğitimini deneysel bir şekilde betimlemesi, aynı türde ya da entelektüel girişim değildir. İkisi arasındaki karşılaştırma, belgelenmemiş bir edebi etki zinciri varsayımıyla değil, bilgi ve amaç hakkındaki ortak bir soru ile gerekçelendirilir. Benzer şekilde, Eliot'un ahlaki yenilenme konusundaki belirsizliği, İslam'da hesap verebilir eylem üzerine yapılan tartışmalarla yan yana getirilebilir; ancak şiirin kendisinde belirtilen dini kaynaklar görünür kalmalıdır.

3.3.3. Sufizm ve İçsel Dönüşüm Sorunu

Sufizm, zikir, ahlaki disiplin, arınma, içsel bilgi ve benlik ile manevi yönelim arasındaki ilişkiye odaklanarak ikinci bir karşılaştırma eksenini sunar. I. Bölümde bu terimler İslami çerçeveleri içinde tanımlanmıştır; bu doktrinsel açıklamanın burada tekrarlanmasına gerek yoktur. III. Bölüm için önemli olan edebi bir sorudur: Modernist yazılar, ölümlülük, yalnızlık ya da algı değişiklikleri nedeniyle sarsılmış bir benliği tasvir ettiğinde, açıkça ifade edilmiş belirli bir Sufi kavramı, metinsel anlamın yerine geçmeden bu pasajı netleştirir mi?

Woolf'un ayrı bilinçler arasındaki geçişi, içsel yansıma biçimleriyle ihtiyatlı bir şekilde karşılaştırılabilir; ancak anlatısal öznelarasılık, ilahi birliğin teolojik doktriniyle eşdeğer değildir. Benzer şekilde, *Çorak Ülke*'deki manevi ıssızlık, Eliot'un Sufi kutsal metinlerinden alıntı yaptığına dair bir kanıt haline gelmeden, etik arınma ile diyaloga girebilir. Bang (2024, s. 1–22), Müslüman modernitelerin muhafaza edebileceği etik ve manevi kaynakları ele alır; bu tarihsel gözlem, edebi soyağacının kanıtı değil, bağlam olarak yararlıdır.

3.3.4. Kavramsal Eşdeğerlik Olmaksızın Birlik ve Parçalanma

Tevhid esasen Tanrı'nın tekliğini ifade eder; tutarlı anlatıya yönelik estetik bir tercihe indirgenemez. Bu, edebi uygulamaya yönelik temel uyarıdır. Bunu parçalanma ile karşılaştırmak, modernist bir eserin İslam teolojisini kodladığını sonuçlandırmaktan ziyade, düzen sorununa yönelik farklı bağlamlardaki tepkileri karşılaştırmak anlamına gelir. Dolayısıyla, *Ulysses*'in biçimsel çoğulluğu, *Mrs. Dalloway*'deki içsel yaşamların ilişkisi ve *Çorak Ülke*'nin dağınık dini arşivi, bir edebi eser içinde bütünlüğün ne anlama gelebileceğine dair üç farklı test olarak okunabilir.

Yukarıdaki paragraflar, karşılaştırmının verimli hale geldiği düzeyi ortaya koymaktadır: Ortak tarihsel sorular, entelektüel gelenekler arasındaki bir karşılaşmayı haklı gösterebilirken, kaynağa dayalı etki iddiası ise tanımlanabilir metinsel veya belgesel kanıtlar gerektirir. Bölüm 3.4, bu şartları, takip eden detaylı okumalar için kullanılabilir bir yönetime dönüştürür.

3.4. Karşılaştırmalı Okuma: Kavramdan Edebi Biçime

3.4.1. Önerilen Paralel ile Değil, Metinle Başlayın

İlk aşama betimsel niteliktedir. Bir okuma, İslami bir fikri ortaya koymadan önce ilgili bölümü, konuşmacıyı, anlatım tekniğini ve o anki sorunu belirlemelidir. Geçip giden popüler bir anekdot, anlatılan bir savaş deneyimi ve çok dinli bir şiirsel parça, birbirinin yerine geçebilecek analiz nesneleri değildir. Aralarındaki farklar, “Doğu maneviyatı” gibi geniş bir etiketden daha önemlidir. Seçilen üç yazar, dini materyale belirgin şekilde farklı sanatsal biçimler aracılığıyla yaklaştığı için bu “önce metin” sıralaması özellikle gereklidir.

Joyce için bir sahne, gündelik düşüncenin miras alınan dini veya tarihsel dil ile ilişkilendirilmesini içerebilir. Woolf için biçimsel işleyiş, dolaylı anlatım, odaklanma değişiklikleri ya da birbiriyle karşılaşmayan zihinler arasındaki bir ilişkide yatabilir. Eliot için ise kanıt, yan yana dizilmiş satırlar, konuşmacıdaki ani geçişler ve metinlerarası alıntılar yoluyla ortaya çıkabilir. Ancak bu işleyişin tespit edilmesinden sonra, argüman İslam tarihi, din ya da karşılaştırmalı bir kavramın konuyla ilgili olup olmadığını sorgulamalıdır.

3.4.2. İddiayı Kanıtla Eşleştir

Açıkça belirtilen bir İslami isim, metin içindeki varlığını gösterir; ancak bu, otomatik olarak sürekli bir inceleme yapıldığını kanıtlamaz. Bilinen bir çeviri veya kitap, ona erişimin kanıtlanabilir olması durumunda bir aracılık yolunu destekleyebilir. Bir Doğu yer adı, Avrupalı bir temsiliyet veya ulusötesi bir bağlamı işaret edebilir, ancak yalnızca coğrafi konum nedeniyle İslami olarak nitelendirilmemelidir. Manevi fikirler arasındaki bir benzerlik, her iki fikir de doğru bir şekilde tanımlanmışsa karşılaştırmayı destekler; bu, ödünç alınmış olduğunun kanıtı değildir. Bu standartlar Bölüm I’de açıklanmış ve Bölüm II’de tarihsel temellendirilmiştir. Burada ise metinlerle ilgili bölümler için uygulamaya yönelik talimatlar haline gelmektedir.

Bu yöntem, bir pasajda farklı geleneklerin bir arada var olduğu durumlarda özellikle önemlidir. *Çorak Ülke*’deki “Datta”, “Dayadhvam” ve “Damyata”ya yapılan son atıf, Upanishad geleneğinden alınmıştır (Eliot, 1922, s. 18–20). İslam’daki etik sorumluluk veya manevi disiplin ile bir karşılaştırma yapmak mümkündür, ancak bu kelimelerin İslam’a atfedilmesi yanlış olur. Akademik açıdan sağlam bir okumada, birincil metinler açıkça belirtilir ve İslam ile yapılan karşılaştırma açıkça ikincil olarak sunulur.

3.4.3. Seçilen Eserler İçin Üç Ayı Soru

Ulysses için, dini ve kültürel çokluğun edebi işlenişinin neyi ortaya koyduğunu ve hangi referansların genel olarak Doğu’ya ait veya siyasi olmaktan ziyade özellikle İslam’a özgü olduğunu sorun. *Mrs. Dalloway* için, içsellik, savaş, ölümlülük ve bilinçler arasındaki ilişkinin nasıl kurgulandığını ve İslami ya da Sufi düşüncenin katı bir karşılaştırma çerçevesi olarak işlev görüp görmediğini sorgulayın. *Çorak Ülke* için, dini alıntılarının tahrip olmuş kültürel miras içinde nasıl işlediğini, bunların belgelenmiş geleneklerinin neler olduğunu ve İslami etik ya da teolojik bir karşılaştırmayın yorumlamaya kesinlik katıp katmadığını sorgulayın. Bu sorular, tek bir “İslami etki” iddiasının önceden belirlenmiş üç versiyonundan ziyade, farklılaşmış kanıtlar ortaya çıkarır.

Bu yöntemin avantajı, argümanların tutarlılığıdır. Arka plan kavramlarının her bölümde yeniden tanımlanmasına gerek yoktur; önceki bölümler bu işi zaten yerine getirmiştir. Bunun yerine, III. Bölüm, bu kavramların modernist edebi biçim için

neden önemli olduğunu ortaya koyabilir ve kapsamlı bir birincil metin analizi için bir yol haritası sunabilir.

3.5. Modernist Bağlamda Joyce, Eliot ve Woolf

3.5.1. Joyce: Öğrenme, Sıradan Gün ve Kültürel Çoğulluk

Joyce'un modernizmi, sıradan bir günün birikmiş tarihler, dini deyimler, siyasi aidiyetler ve istikrarsız algıların yükünü defalarca üstlenmesini sağlar. Sicari (2022), modernist yazının dini boyutunun geleneksel doktrinsel bir onay biçimini alması gerekmediğini savunur. *Ulysses*'te dini imalar komik, samimi, miras alınmış ya da anlık olarak tedirgin edici olabilir. Bunların önemi, bir detayın düşünce akışı, anlatım ve sosyal karşılaşma içinde nasıl konumlandırıldığına bağlıdır.

“Cyclops” bölümündeki bir pasaj, zamansal ve sosyal deneyimin çoğulluğunu genelleştirir: “Her hayat, gün be gün, pek çok günden ibarettir” (Joyce, 2000, s. 273). Bu, İslamî bir kaynağa işaret etmez; aksine, romanın tek bir yaşamda barınan çoklu deneyimlere olan ilgisini açıkça ortaya koyar. Edebi bir zıtlık unsuru olarak, birlik ve çokluk içeren bir karşılaştırmanın neden öncelikle sıradan deneyimin anlatısal kurgusunu ele alması gerektiğini açıklamaya yardımcı olur. Tevhid'in teolojik özgüllüğü, Joyce'un insan çokluğuna dair anlatımından ayrı kalır.

Joyce'un doğrudan İslamî ve Osmanlı referansları, I. ve II. Bölümlerde farklı kanıt niteliğine göre ele alınmaktadır. Bu bölümde kasıtlı olarak başka bir boyut daha eklenmektedir: Romanın biçimsel çokluğu, herhangi bir kültürel atfın yorumlanmasını nasıl şekillendirir? Cheyette (1993, s. 206–267), Joyce'u din ve milliyetçiliğin sabit kategorilerine yönelik meydan okumalarla ilişkilendirir. Bu bağlamda, hiçbir imanın, Joyce'un onu yerleştirdiği çok sesli sosyal dünyadan izole edilmemesi gerekir.

3.5.2. Eliot: Krizi Dile Getirmek ve Yenilenmeyi Sorgulamak

Çorak Ülke'de dini sorular, kesintili sesleri yorumlamanın zorluğundan ayrı düşünülemez. Şiir, miras alınan tüm gelenekleri tutarlı bir teolojiye dönüştüren tek bir sabit anlatıcı sunmaz. Sicari (2022), Eliot'u dini deneyimi edebi araçlarla yeniden formüle eden yazarlar arasında yer alırken, Freer (2023, s. 267–284) şiirdeki mit ile inanç arasındaki istikrarsız ilişkiyi ön plana çıkarır. Şiirin vurgusu, manevi krizin tek bir sembolü kadar, parçalanmış ifade biçimlerine de yöneliktir.

“A Game of Chess” adlı bölümde, bir ses, ev içi kargaşa ve kopuk konuşma alışverişi ortasında “Yarın ne yapacağız?” diye sorar (Eliot, 1922, s. 9). Bu soru, kültürel krizi anlamlı bir devamlılığı hayal edememe durumuna indirger. Bu bölüm, 1. Bölüm’de kullanılan ünlü çöl imgelerinden farklı bir kanıt noktası sunar. Bu bölüm, konuşmanın doğrudan İslam’a atıfta bulunduğunu iddia etmeden, iletişimsel ve etik güvenin çöküşünün tartışılmasına imkân tanır.

“The Fire Sermon”daki daktilograf sahnesi de benzer şekilde dikkati alışkanlığa, tükenmiş samimiyete ve gerçek karşılaşmanın başarısızlığına yöneltir (Eliot, 1922, s. 13). Karşılaştırmalı bir çalışma açısından önemi, etik bir bakış açısının kişiliksizleştirilmiş davranışlar hakkında neler ortaya çıkarabileceğinde yatmaktadır. Niyet ve sorumluluk üzerine İslami düşünce, bunun eleştirmenin yaptığı bir karşılaştırma olduğu belirtildiği ve Eliot’un asıl Budist “Ateş Vaazı” çerçevesinin üzerine yazılmadığı sürece, zıt bir kelime dağarcığı sağlayabilir. Bu iki bölüm, şiirin kanıt temelini çeşitlendirir ve Eliot’ta manevi kargaşanın aynı zamanda konuşma ve sıradan ilişkiler yoluyla da sahnelenmekte olduğunu gösterir.

3.5.3. Woolf: Bilinç, Savaş ve Öteki Kişi

Bayan Dalloway, kurumsal doktrini anlatısının düzenleyici ilkesi haline getirmeden, insani ilişkisel yapıyı manevi sorununun merkezine yerleştirir. De Gay (2018, s. 1–18; 2023, s. 35–49), Woolf’un dini ilgisini tedirgin edici ancak sürekli olarak devam eden bir süreç olarak nitelendirir; McIntire (2023, s. 197–212) ise kutsal deneyimi modern sekülerlik içinde süregelen bir soru olarak yorumlar. Woolf’un romanı, bellek, toplumsal performans ve bir bilincin diğerini tam olarak bilememesi yoluyla benliğin sınırlarını sınıyor.

Big Ben ve Londra’da paylaşılan bir günün değişen ritmi gibi romanın tekrar eden zamansal işaretçileri, özel anıları kamusal zamanla buluşturur. Clarissa’nın Sally Seton ve Bourton’a dair anıları, şimdiki zamanda eksik olanın canlılığını ortaya çıkarırken, Peter Walsh ise Londra’yı kısmen başka yerlerde şekillenen bir tarih aracılığıyla algılar. Bu özellikler, Woolf’un bölünmüş ve örtüşen kimliği, Bölüm I’de incelenen açılıştaki Hindistan alıntısına ya da Bölüm II’de kullanılan Londra’ya dönüş alıntısına (Woolf, 1925) yeniden başvurmadan deneysel bir şekilde temsil etmesini açıklar.

Septimus'un Evans'a dair anıları ve Holmes ile Bradshaw'ın ona davranışları, dışsal sınıflandırma ile içsel deneyim arasındaki farkı ortaya koyar. Yapı ayrıca, ikisinin konumlarını eşitlemeden, Septimus'un sıkıntısını Clarissa'nın sosyal dünyasıyla ilişkilendirir. Dikkatle sınırlandırılmış bir Sufi karşılaştırması, içsel bir dikkat disiplininin benlik ve öteki algılarını nasıl değiştirdiğini sorgulayabilir; ancak Woolf'un bir Sufi metafizik teorisini kopyaladığı iddiası, bu sahnelerde sunulmayan belgesel kanıtlar gerektirecektir. Bu özetlenen pasajlara sayfa numarası atanmamıştır, çünkü doğrulama amacıyla kullanıcının MK Publications metnindeki karşılık gelen sayfa numaraları sağlanmamıştır.

3.5.4. Ortak Sorunlar, Farklı Edebi İşlemler

Eserler, ölümlülük, belirsiz anlam, kültürel miras ve kısmi bağlantı gibi sorunları paylaşmaktadır. Oysa Joyce, çokluğu bir şehrin diline ve çağrışımlarına yerleştirir; Eliot ise çelişkili parçalar aracılığıyla dini ve toplumsal kopukluğu seslendirir; Woolf ise zaman ve ölümün baskısı altındaki içsel yaşamlar arasındaki ilişkiyi geliştirir. Bu fark tesadüfi değildir: sorumluluk, anma ya da birlik gibi bir kavramın her bir analize nasıl meşru bir şekilde dahil edilebileceğini belirler.

Bu ayrımlar, tezin temel önermesini netleştirir. Açık bir atıf, tarihsel bağlamdan farklı bir kanıt gücü taşır; bir yazarın metinlerarasılığı ise geriye dönük kavramsal bir paralellikten farklı bir güce sahiptir. İslam düşüncesine ilişkin tartışma, bu üç esere toplu olarak tek bir "etki" derecesi atamak yerine bu farklılıklara saygı gösterdiğinde daha titiz ve daha anlamlı hale gelir.

3.6. Bölüm Sonucu

III. Bölüm, dini sorgulamanın biçim değiştirerek modernist edebiyat içinde hayatta kaldığını göstermiştir. Savaş, kültürel istikrarsızlık, belirsiz inançlar ve psikolojik zaman, Joyce, Eliot ve Woolf'un edebi denemelerini şekillendirmiştir, ancak her biri bu baskıları farklı şekillerde dönüştürmüştür. İslamcı modernist tartışmalar, gelenek ve değişim hakkında tarihsel olarak eşzamanlı bir diyalog oluşturmuştur; bu nedenle Sufi içselliği ile İslam'ın birlik ve ahlaki sorumluluk kavramları, belgelenmemiş edebi kaynaklara dönüşmeden spesifik karşılaştırmalı sorular sunabilir. Tezin akışı artık nettir: I. Bölüm, tanımları ve kanıt standartlarını sunar; II. Bölüm, tarihsel erişilebilirliğin İngiliz kaynaklarını belirler; III. Bölüm ise,

sonraki ayrıntılı okumalarda bu standartların uygulanacağı modernist estetik ve entelektüel sorunları açıklar.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ULYSSES, ÇORAK ÜLKE VE MRS. DALLOWAY'DEKİ İSLAMİ KÜLTÜREL UNSURLAR

I-III. bölümlerde bu çalışmanın kavramsal, tarihsel ve modernist çerçevesi ortaya konmuştur. I. bölümde İslam dini, İslam kültürü veya İslamîk kültür, Oryantalist temsil ve karşılaştırmalı yankı arasındaki farklar belirtilmiştir. II. bölümde metinsel ve kültürel aktarımın İngiliz kanalları yeniden yapılandırılırken, III. bölümde modernist edebi biçimin inanç, benlik, parçalanma ve manevi belirsizlik meselelerinden neden ayrılamayacağı açıklanmıştır. Bu bölümde ise asıl metinlere yöneliniyoruz. Tarihsel arka planı yeniden gözden geçirmek yerine, James Joyce'un *Ulysses*, T. S. Eliot'un *Çorak Ülke* ve Virginia Woolf'un *Mrs. Dalloway* adlı eserlerindeki münferit pasajların yeri, ifadeleri, anlatı bağlamı ve edebi işlevi üzerinden argümanı sınayacağız.

Merkezdeki analitik soru kasıtlı olarak ayrımcı niteliktedir: Bir pasaj neyi kanıtlayabilir ve neyi kanıtlanmamış bırakır? Joyce'un romanında Muhammed'e ve İslami kelime dağarcığına açıkça atıflar bulunur; ancak geçici bir imanın kendisi, tek başına sürekli bir teolojik ödünç almayı kanıtlayamaz. Eliot'un şiiri, dini ve kültürel gelenekleri yan yana getirir; ancak şiirdeki Hindu ve Budist metinlerarası bağlantılar, İslami olarak yeniden adlandırılmak yerine kendi bağlamları içinde değerlendirilmelidir. Woolf'un romanı, Londra'yı emperyal bir dünyanın içine yerleştirir ve içselliği, ölümlülüğü ve ilişkisel deneyimi keşfeder; ancak bu özellikler tek başına bir Sufî kaynağını kanıtlamaz. Bu nedenle tartışma, yakından okumadan temkinli yoruma doğru ilerleyecek ve atıf kanıtlarını tarihsel etki kanıtlarından ve daha sonraki bir akademisyenin karşılaştırmalı çerçevesinden ayıracaktır.

Önceki bölümlerle tekrarı azaltmak amacıyla, her ana bölüm farklı metinsel işlemleri incelemektedir. 4.1. Bölüm, Bloom'un sıradan bilincinin İslami isimleri, Müslüman dünyasına ait gündelik kelime dağarcığını ve Doğu figürlerini nasıl özümlediğini sorgulamaktadır. 4.2. Bölüm, toz ve yıkılmış medeniyetler hakkındaki iki bilinen alıntıya tek başına dayanmak yerine, Eliot'un şehir, nehir, ateş, su ve Sanskritçe sonuca ilişkin değişen kullanımlarını takip eder. 4.3. Bölüm, *Mrs. Dalloway*'deki gerçek çatışmalara daha fazla dikkat çeker: imparatorluk ve algı, dini zorlama, psikolojik ıstırap ve Clarissa'nın başka bir kişinin ölümüne verdiği tepki. Son

bölüm, üç analizi tekrarlamadan veya bunları tek tip bir İslami etki iddiasıyla değiştirmeden, farklı kanıt düzeylerini bir araya getirir.

4.1. James Joyce'un *Ulysses*'i: İslami Referans, Gündelik Konuşma ve Oryantalist Temsil

4.1.1. Bloom'un İlişkisel Düşüncesinde Açık Bir İslami Şahsiyet

Bu üç ana eserdeki en açık İslam referansı, Bloom'un Hz. Muhammed ile ilgili bir anekdotu hatırladığı sırada ortaya çıkar. "Lotus Eaters" bölümünde, pencere pervazındaki bir kedi, "Muhammed, onu uyandırmamak için mantosundan bir parça kesti" (Joyce, 2000, s. 94) şeklindeki geçici bir düşünceyi tetikler. Bölümün adı önemlidir: olay, Bloom'un şehirde dolaşırken Martha Clifford'un mektubunu açmaya hazırlandığı sırada gerçekleşir; daha önceki "Calypso" kahvaltı sahnesinde değil. Bu kesin konumlandırma, atıfı din üzerine sürdürülen bir tartışma bağlamından ziyade, Bloom'un hareketli ve son derece çağrışımçı zihinsel yaşamına yerleştirir.

İki gözlem birbirinden ayrı tutulmalıdır. Birincisi, Muhammed'in adının geçmesi, kültürel referansı açıkça İslami bir nitelik kazandırır; bu pasaj, belirsiz bir Doğu'ya dair genel bir fikre indirgenemez. İkincisi, Bloom bir anekdot anlatır; Kur'an ayeti ya da doktrinsel bir önerme değil. Anlık anlatı bağlantısı, gözlemlenen kedi, bir hayvana gösterilen şefkatle ilgili hatırlanan bir hikâye ile Bloom'un bir sonraki anı akışı arasındadır. Joyce, İslam ile ilişkili bir anekdotun, uzun açıklamalara gerek kalmadan erişilebilir, sıradan bir kültürel bilgi haline gelmesine izin verir. Bu, metinsel varlığın ve kültürel dolaşımın kanıtıdır; bunun Avrupa'daki kesin aktarım yolu ise ayrı bir tarihsel soru olarak kalır.

Anekdot ayrıca Joyce'un dini malzemenin ölçeğini nasıl değiştirdiğini de ortaya koyar. Önemli bir dini geleneğin merkezinde yer alan bir figür, bir Dublinli yayanın pratik bilincinde anlık olarak belirir. Ortaya çıkan etki, ne İslam'ın kapsamlı bir tasviri ne de açık bir teolojik iddiadır. Berman'ın Joyce'da İslam'ın nispeten dağınık görünürlüğüne ilişkin tartışmasında da belirtildiği gibi (2021), önem kısmen bu aralıklı entegrasyonda yatmaktadır. Roman, İslamî parçaya özerk bir açıklama sistemi tanınamaktadır: onu ev içi gözlemlerin, özel bir mektubun, hatırlanan çocukluk anılarının ve şehir hayatının sıradan kesintilerinin yanına yerleştirir. Dolayısıyla biçimsel ilişki, yan yana koymadır; Joyce'un tekniğinin İslam felsefesinden türediğinin kanıtlanması değildir.

4.1.2. Türkçe Kelime Dağarcığı ve Doğu'nun Gündelik Dönüşümü

Bloom'un bedensel rahatlık ve banyo hakkındaki düşüncelerinde başka türde bir materyal ortaya çıkar. O, "Hammam. Türkçe. Masaj" şeklindeki kısa çağrışımla hamama yapacağı ziyareti öngörür (Joyce, 2000, s. 105). Bu ifade, Muhammed anekdotuna kıyasla çok daha az dini nitelik taşır. Hammam, çeşitli Müslüman toplumlarla ilişkilendirilen geniş bir tarihsel banyo kelime dağarcığına aittir; bu pasajda ise doğrudan modern eğlence, hijyen, koku, bedensel duyum ve bir masajın hayal edilen zevkleriyle bağlantılıdır. Bireyin dini kimliği söz konusu değildir. Dublin'e yayılan şey, gündelik tüketim yoluyla dönüşmüş, tanınabilir bir kültürel terimdir.

Bu an, Bölüm I'de geliştirilen kategorilerin tek bir cümle düzeyinde de yararlı olduğunu göstermektedir. Türkçe kelime dağarcığının varlığı, kültürel bir bağın kanıtıdır; ancak bu, Türk hamamının İslami ritüel uygulamalarını yeniden ürettiğinin ya da Bloom'un hamamlanmayı İslam teolojisi üzerinden yorumladığının kanıtı değildir. Bir binanın camiye benzemesi de otomatik olarak Müslümanların dini yaşamına dair bir rapor anlamına gelmez. Bu tür ayrımlar gereklidir, çünkü Joyce sık sık şehirleri, reklamları, popüler seyahati, popüler tarihi ve bedensel deneyimleri hızlı dilsel zincirlere sıkıştırır. Dolayısıyla İslam kökenli bir terim, orijinal veya daha geniş kültürel bağlamından kopuk haldeyken tarihsel anlamını koruyabilir.

Muhammed'den hamam'a geçiş, bir karakterin düşüncesinde önemli bir değişkenlik ortaya koyar. İlki, bir anekdot aracılığıyla tanıtılan açık bir dini-tarihsel isimdir; ikincisi ise kültürel olarak aracılık edilen bir kentsel eğlence nesnesidir. Bunlar, felsefi etkinin birbirinin yerine geçebilen örnekleri olarak sunulmamalıdır. Joyce'un yöntemi, mevcut kültürel bilginin parçalarını gündelik bilincin yapılarına özümsemek olarak daha doğru bir şekilde tanımlanabilir. Tezin, doktrinsel kapsamını abartmadan İslami varlığı tartışabilmesini sağlayan da bu özümseme biçimidir.

4.1.3. Arap Kimliği ve Dini Sınıflandırmanın Sınırları

Üçüncü bir kanıt düzeyi, metnin "Lestrygonians" bölümünde ortaya çıkar; burada metin, yemek kokusu ve acil açlık sorunuyla bağlantılı bir imge içinde "yalınayak bir Arap"tan bahseder (Joyce, 2000, s. 199). Bu ifade, hayal edilen ya da anlatılan figürü etnik açıdan tanımlamaktadır; adamı Müslüman olarak tanımlamamakta ya da İslami uygulamalarla bir karşılaşmayı kaydetmemektedir.

Bağlamı belirleyicidir. Bloom'un dikkati, yemek, tüketim, sınıf, fiziksel ihtiyaç ve onu çevreleyen insanlar üzerinden ilerler. Arap figürü, inanç üzerine bir tartışma başlatmak yerine bu çağrışım alanını işgal eder.

Bu ayırım, yorumlama açısından sonuçlar doğurur. Adı açıkça belirtilen bir peygamber, İslami bir atfın kanıtıdır; oysa Arap, Müslüman'ın eşanlamlısı değildir. İkisini eşdeğer olarak ele almak, kültürlerarası bir okumanın eleştirmesi gereken düzleştirme eğilimini yeniden üretir. Aynı zamanda, ikinci imgeyi alakasız olarak bir kenara atmak, Oryantalist bakış açılarının dolaşımını gizler. Kısaca tasvir edilmiş, ırksal veya etnik özellikler taşıyan bir figür, Avrupalı kültürel varsayımların görünüşte kendiliğinden oluşan algıya nasıl girdiğini ortaya çıkarabilir. Erll'in *Ulysses*'teki şemalar ve kültürel bellek üzerine yaptığı çalışma burada yararlıdır; zira bu çalışma, geçici bir zihinsel imgeye tamamen tutarlı bir doktrin atfetmek yerine, miras alınan imgelerin Bloom'un çağrışımlarını nasıl düzenlemeye yardımcı olduğunu sorgulamayı mümkün kılar (2025).

Bu imge, doğrudan etki arayışından farklı bir etik soruyu da gündeme getirir. Dışlanma, Yahudi kimliği, İrlandalı ulusal aidiyet ve dışlananın savunmasızlığı gibi konularla bu kadar yakından ilgilenen bir romanda, damgalanmış başka bir figürün anlık olarak ortaya çıkışı, azınlık kimliklerinin dengesiz görünürlüğü bağlamında okunabilir. Bloom'un kendisi de aidiyet konusunda kamusal alanda yapılan basitleştirici yorumlara maruz kalmaktadır. Bu, Yahudi ve Müslüman kimlikleri arasında kasıtlı bir dayanışma programı oluşturmaz; sadece Arap figürünün edebi işlenişinin, etnik ve ulusal etiketlerin nasıl işlediğine dikkat eden bir roman bağlamında analiz edilmesi gerektiği anlamına gelir. Kültürel temsil ile dini kanıt arasındaki fark, okuma süreci boyunca görünür kalmalıdır.

4.1.4. Performatif ve Komik Kültürel Söylem Olarak “Allah” Kelimesi

Joyce, Allah kelimesini hem pelerin anekdotundan hem de Arap imgesinden farklı bağlamlarda da kullanır. “Cyclops”u çevreleyen stilize edilmiş kamusal gösteride, “Allah” diğer dillerden gelen sözler ve tezahüratlarla birlikte çok dilli bir kutlama haykırışları dizisine girer (Joyce, 2000, s. 399). Bu yan yana koyma, ifadeye komik ve abartılı bir performansta tanınabilir bir yabancı dil işareti rolü verir. Bu, bağımsız bir İslam inancı beyanı olarak sunulmaz. Çok dilli sloganlar arasına yerleştirilmesi, kültürel tanınabilirliğin kendisini şakanın bir parçası haline getirir:

anlatıcı, gürültülü bir uluslararası geçit törenine benzeyene kadar kamusal sesleri biriktirir.

Buna benzer ancak anlatı açısından farklı bir örnek, “Güneşin Öküzleri”ndeki gürültülü konuşmada görülür; burada bir veda sözüyle “Mükemmel Olan Allah” anılır ve muhatabın ruhunun korunması istenir (Joyce, 2000, s. 560). Bu dua, üslup değişikliklerinin hızlı bir şekilde yaşandığı, şakacı bir sözlü performansın ve bar sohbetinin ortasında yer alır. Dini üslubu yadsınamaz olsa da, bu ifadenin asıl işlevi, belirli bir Müslüman konuşmacıyı tanıtmak ya da İslami bir argüman ortaya koymaktan ziyade, retorik ve üslupsaldır. Bu ifade, Arapça’daki Tanrı isminin, İngilizce kurguda taklit, kutsama ya da komik abartı için kullanılabilecek çok dilli bir repertuarın parçası haline nasıl gelebileceğini göstermektedir.

Birlikte değerlendirildiğinde, bu daha az tartışılan örnekler, yalnızca Muhammed hakkında tek bir alıntıya dayanan bir sonucu karmaşıklaştırır. *Ulysses*’teki İslami dil, kişisel ve anekdotik olabilir; kültürel anlam yüklü bir nesneye somutlaşabilir, etnik bir stereotipe bağlı olabilir ya da kamusal sesli performansa dahil edilebilir. Roman, birden fazla dolaşım mekanizmasına dair kanıt sunar; bu heterojen örneklerin birleşerek tek bir İslami teolojik yapı oluşturduğu iddiasını desteklemez. Eleştirmenin rolü, kimin konuştuğunu, bir ifadenin nerede geçtiğini ve bu ifadenin değişen anlatım biçimi içinde neyi başardığını belirlemektir.

Joyce’un İrlandalı sömürgeci bağlamı, son bir niteleme daha ekler. Roman, milliyet, ırk, medeniyet ve din gibi sözde istikrarlı hiyerarşileri sıklıkla sarsar; Cheng (2002) ve Paris (2021) tarafından yapılan akademik çalışmalar, bu biçimsel sarsıntıları İngiliz-İrlanda iktidarı ve tarihsel ilerleme konusundaki tartışmalar bağlamında konumlandırmaya yardımcı olur. Bununla birlikte, emperyal eleştirinin varlığı, tek tek ifadeleri Oryantalist klişelerden muaf kılmaz. Dikkatli bir okuma, her iki eğilimi de ortaya çıkarabilir: Roman, diğer halklara dair miras alınan imgeleri bünyesine dahil eder ve değişen sesler aracılığıyla miras alınan kategorilerin istikrarsızlığını yeni bir şekilde algılanabilir kılar. Dolayısıyla İslami kültürel varlık somuttur ancak çok yönlüdür ve alıntılanan sayfalarda farklı kanıt gücü düzeylerine sahiptir.

4.2. T. S. Eliot'un *Çorak Ülke*'si: Dini Montaj ve Karşılaştırmalı Sınırlar

4.2.1. Metropol Kalabalıkları ve Kolektif Tanınmanın Başarısızlığı

Joyce'un bir karakterin düşüncesine spesifik olarak İslami bir isim yerleştirdiği yerde, Eliot şiirin düzenleyici ilkesi olarak benzer derecede açık bir İslami figür sunmadan sesler ve geleneklerden oluşan parçalanmış bir ağ kurar. Dolayısıyla, dikkatli okumanın ilk görevi, şiirin gerçek metinsel malzemelerini tespit etmek ve ardından bunlara ilişkin bir İslami bakış açısı önermektir. "Gerçek Dışı Şehir" pasajı, her bir kişinin büyük ölçüde özel ve yorgun bir varoluşun içine hapsolmuş halde Londra Köprüsü'nden geçen bir kalabalığı tasvir eder (Eliot, 1922, s. 7). Bu sahne, modern bir kentsel ortamı, ölümlerle ilgili daha eski edebi vizyonlarla ilişkilendirerek, büyük ölçekli yakınlığın mutlaka anlamlı bir topluluk yaratmayacağını ima eder.

Bu şehir manzarası, İslami ahlak düşüncesindeki kolektif sorumluluk ve topluluk meseleleriyle karşılaştırmaya davet eder; ancak bu karşılaştırma, Eliot'un doğrudan Dante'ye ve modern metropol metinlerine yaptığı atıfların yerini tutamaz. Bunun yararı sorgulayıcı niteliktedir: Bir kalabalık, isimsiz bir harekete indirgendiğinde ahlaki dikkat ne hale gelir? Sosyal bağlara etik bir anlam atfeden bir gelenek karşısında, tanınırlığın yitirilmesini okumak ne anlama gelir? Bu tür sorular, Londra Köprüsü sahnesi için belgelenmemiş bir Kuranî veya Sufi kaynağı uydurmadan yorumu genişletir. Şiirin manevi kelime dağarcığı çoğuldur ve eleştirmen bu çoğulluğu silmek yerine korumalıdır.

Şehir ayrıca Joyce ile metodolojik bir zıtlık sunar. Bloom'un bilinci, devamlı bir bireysel özneye ayırt edici kültürel parçalar ekleyebilirken, Eliot'un anlatıcıları sıklıkla süreksizdir ve kimlikleri daha az istikrarlıdır. Bu fark önemlidir, çünkü bir modernist eserde yabancı bir ismin olası varlığı ile başka bir eserdeki Avrupa kalabalığının metinlerarası kurgusu, aynı tür kanıtlar değildir. II. Bölüm, İngiliz kültüründe İslam'ın tarihsel olarak mevcut olduğunu açıklamıştı; bu bölüm ise, kültürel mevcudiyetin tek başına bireysel bir şiirsel imgenin kökenini belirleyememesinin nedenini göstermektedir.

4.2.2. Nehir, Ticaret ve Tükenmiş İnsan İlişkileri

"Ateş Vaazı", krizi tek bir miras alınmış dini sembolden ziyade manzara aracılığıyla işler. "Nehrin çadırı yıkıldı" ifadesi, hasar görmüş bir Thames'i ortaya

koyar ve “Tatlı Thames, yumuşakça ak” şeklindeki edebi nakarat, terk edilme ve modern kentsel tüketimin izleriyle damgalanmış bir ortamda karşımıza çıkar (Eliot, 1922, s. 11). Nehir, bir yandan Londra’nın maddi bir parçasıyken, diğer yandan eski şiirsel geleneklerin yeniden canlandırılmasının zor olduğu metinlerarası bir mekandır. Nehrin boşluğu, yalnızca fiziksel suyun yokluğunu değil, aynı zamanda toplumsal ve samimi ilişkilerdeki değişimleri de işaret eder.

İslam geleneklerinden beslenen bir okuma, birkaç olası karşılaştırmalı soruyu ortaya çıkarabilir: ortak çevrelerin etik bakımı, dini yaşamda suyun sembolik kullanımı ve arınma ile ahlaki davranış arasındaki bağlantı. Bu çağrışımların hiçbiri tek başına bir İslam kaynağını işaret etmez, çünkü su ve arınma sayısız dini ve edebi sistemde anlamlıdır. Bunların yorumlayıcı değeri, daha çok Eliot’un modern nehrinde neyin kaybolduğunu açıklığa kavuşturmakta yatar: yer, hafıza, beden ve topluluk arasında tanınabilir ilişkileri sürdürme kapasitesi. Kaynak eleştirel bir argüman, bu imgeleri İslam’dan ödünç alınmış olarak tanımlamadan önce yine de ayrı kanıtlara ihtiyaç duyacaktır.

Aynı bölümdeki insan ilişkileri bu noktayı daha da güçlendirir. Daktilograf ve “kARBUNKÜLLÜ genç adam” bölümü (Eliot, 1922, s. 13), karşılıklı ilgiden yoksun, rahatsız edici bir rutin sunar. Burada şiirin ruhsal hasara ilişkin anlatımı, rıza, iktidar ve bir başkasının nesneye indirgenmesi meselelerinden ayrı düşünülemez. İslami bir etik karşılaştırma, sorumluluk ve saygının tamamen mekanik sosyal etkileşimi nasıl karmaşıktırdığını sorgulayabilir; ancak bu, Eliot’un bu sahneyi şifreli bir İslami ders olarak sahnelediği izlenimini vermemelidir. Karşılaştırmalı bir etik yaklaşımın, doğrudan bağlamı modern kentsel cinsellik ve Eliot’un bir araya getirdiği edebi sesler olarak kalan bir pasaj hakkında yeni sorular sorduğunu söylemek, analitik açıdan daha doğrudur.

4.2.3. Ateş, Su ve Dini Kaynakları Belirleme Gerekliliği

“Ateş Vaazı”nın sonu, kaynakların ayırt edilmesinin gerekliliğini alışılmadık derecede net bir şekilde ortaya koyar. Tekrarlanan “Yanıyor” (Eliot, 1922, s. 15) haykırışı, Budist ve Hristiyan kaynaklardan beslenir; özellikle Eliot’un Buda’nın Ateş Vaazı’nı ve Augustinusçu arzu ve kurtuluş dilini kullanması dikkat çeker. Şiirin birden fazla geleneği aynı anda kullanması, karşılaştırma için geniş bir alan sunar; ancak Budist terminoloji, sessizce Sufi veya Kuranî doktrine dönüştürülmemelidir. Ahlaki

arınma tüm bu geleneklerde önemli bir tema olsa da, tematik örtüşme, metinlerin kendine özgü kökenlerini ortadan kaldırmaz.

Kısa “Su ile Ölüm” bölümü, imgelerin manevi değerle olan ilişkisini değiştirir. Fenike’li olarak tanımlanan Phlebas, denizin derinliklerine çekilirken hem dünyevi “kazanç ve kayıpları” hem de eski hayatının izlerini unuttur (Eliot, 1922, s. 16). Bu pasaj, kültürlerarası bir tez açısından özellikle öğreticidir; zira Fenike’li tanımı tarihsel ve coğrafi bir niteliktedir, İslami bir kimlik değildir. Burada su, doğrudan arınma ya da yenilenme vaat etmez. Su, ölümlülüğün, kaybın ve önceki ayrımların ortadan kaldırılmasının bir aracıdır. Bu nedenle, suyun evrensel olarak arındırıcı olduğuna dair yüzeysel bir anlatım, şiirin iç gerilimlerini gözden kaçıracaktır.

Ancak bu tür bir belirsizliği kabul ettikten sonra karşılaştırma anlamlı hale gelir. Dünyevi hayatın kısılalığı ve ahlaki hesap verme üzerine İslami yazılar, Phlebas’ın ticari hesaplamalardan kayboluşuyla diyaloga sokulabilir; ancak sahnenin gücü, Eliot’un sıradan ekonomik kaygılar ile ölüm arasındaki kendi zıtlığından kaynaklanır. Benzer şekilde, “What the Thunder Said”deki susuzluk ve kuru kaya imgeleri, acil bir rahatlama arzusunu işaret eder; ancak bu imgeler, belirli bir İslami mistik eserden kanıtlanabilir bir alıntıdan ziyade, şiirin karmaşık Hıristiyan, Kutsal Kase ile ilgili ve diğer edebi çerçevelerine aittir. Karşılaştırmalı okuma, suyun her görünüşü için tek bir sabit sembolizm varsaymak yerine, suyun yıkıcı ve onarıcı kullanımları arasındaki ayrımı netleştirmelidir.

4.2.4. Gök Gürültüsünün Etik Emirleri: Yeniden Atıf Yapılmadan Yankılanma

Son bölüm, farklı bir biçimsel prosedür sunar: kesintili bir krizin ardından gök gürültüsüyle ilişkili kısa emir cümleleri gelir. “Datta: ne verdik?” ifadesi basılı sayfa 18’de yer alırken, “Damyata” ifadesi ise sayfa 19’da usta ellere yanıt veren bir tekne imgesinden önce gelir (Eliot, 1922, s. 18–19). Eliot’un notlarında ve şiirin belirgin dini yapısında bu terimler Sanskritçe olup Upanishadlar ile ilişkilidir. Özellikle bu tez, Avrupa dışı başka bir dini geleneği incelediği için, bu terimlerin kökeni açıkça belirtilmelidir. Bunları doğrudan İslami etkinin kanıtı olarak kullanmak, ana metni yanlış tanımlamak anlamına gelir.

Bu ayrım, anlamlı bir felsefi karşılaştırmayı engellemez. Cömertlik, şefkat, özdenetim ve etik duyarlılığın gereklilikleri, İslam’daki niyet, sorumluluk, sadaka ve

disiplinli kişisel gelişim kavramlarıyla birlikte değerlendirilebilir. Ancak sorumlu bir karşılaştırma, analitik sırayı net tutar: önce Eliot'un neyi alıntıladığını ve şiirde bunun nereye yerleştirildiğini belirlemek; ardından eserdeki işlevini yorumlamak; son olarak da tanımlanmış bir İslam kavramıyla sınırlı bir benzerlik veya zıtlığı ortaya koymak. Buradan çıkan içgörü, etik yenilenme gibi daha geniş bir sorunla ilgilidir; Eliot'un Sanskritçe emirleri Arapça'dan ya da Sufi doktrininden çevirdiği iddiasıyla ilgili değildir.

Şiirin sonu, alıntıların yarattığı her çelişkiyi çözmez. Şiirin çokdilli ve çokdinli yapısı, birbirinden kopuk parçaları yakınlık içinde barındırmaya devam eder. Bu bakımdan, tevhid ile yapılacak bir karşılaştırma, tutarlılığı hayal etmekte zorlanan bir edebi biçim ile Tanrı'nın tekliği üzerine temellenen teolojik bir doktrin arasındaki zıtlık açısından verimli olabilir. Ancak, tevhid kavramını, düzen arzusu taşıyan herhangi bir şiirsel isteğin sadece başka bir adı olarak kullanmak yanlış olur. Eliot'un analizi böylece belirli bir metodolojik sonuç ortaya koyar: İslam entelektüel gelenekleri, şiirin eleştirel diyalogunu genişletebilirken, şiirin kanıtlanabilir Budist, Hindu, Hristiyan, klasik ve Avrupa edebi kaynakları ayrı tarihsel kimliklerini korurlar.

4.3. Virginia Woolf'un *Mrs. Dalloway*'i: İmparatorluk, Manevi

Mahremiyet ve Bağlantı Etiği

4.3.1. Bir Londra Günü İçinde İmparatorluk Coğrafyası

Mrs. Dalloway, farklı bir kanıtlama yaklaşımı gerektirir. Joyce'un eserinde açıkça adı geçen Muhammed'in aksine, Woolf'un romanı burada incelenen pasajlarda sürekli bir İslamî karakter ya da izlenebilir bir Kuranî metinlerarasılık sunmaz. Romanın bu tezle ilişkisi, imparatorluk tarafından şekillendirilmiş bir metropol hayal gücüyle başlar. Peter Walsh'un Hindistan'daki uzun deneyimi Clarissa'nın anılarına girerken, daha sonra Londra'da yaptığı yürüyüş, o sömürge ortamından dönüşünün etkisini taşır (Woolf, 1925). Londra, romanın tek bir gününün samimi merkezi olarak görünse de, kentin sosyal tarihleri ve özel anıları şehrin çok ötesine uzanır.

Peter'ın Clarissa'nın evinden ayrılmasının ardından gelen bölümde, o zihninde Hindistan manzaralarını ve idari sorumluluklarını Londra sokaklarına taşır. Anlatı, sömürgeci mesafeyi trafik, yayalar, saatler ve hatırlanan bağlılığın yakınlığıyla yan yana getirir. Bu tür ayrıntılar, Woolf'un İslam teolojisiyle doğrudan ilgilendiği

yönündeki genel bir iddiadan daha sağlam bir imparatorluk arabuluculuğu kanıtı sunar. Hindistan'ın tarihsel Müslüman nüfusu, Britanya'nın imparatorlukla karşılaşmasıyla ilgilidir; ancak Peter'ın düşünceleri, her Hintli kişinin ya da imgenin dini bir kimlikle özdeşleştirilmesini haklı çıkarmaz. Dolayısıyla, I. Bölüm'de ortaya konan imparatorluk coğrafyası ile açıkça İslami metin içeriği arasındaki ayrım, yeniden ifade edilmek yerine burada uygulanır.

Bu coğrafi hareketin edebi işlevi de II. Bölüm'de seçilen örneklerden farklıdır. Orada Peter'ın geri dönen bakışı, metropol kimliğinde imparatorluğun tarihsel varlığını ortaya koymaya yardımcı olmuştu. Burada ise mesele anlatı biçimiyle ilgilidir: Görünüşte yerel olan Londra'nın bugünü, uzak yerlere dair anılarla sürekli kesintiye uğramaktadır. Woolf'un serbest dolaylı anlatımı, romanı bir seyahat öyküsüne dönüştürmeden, imparatorlukla ilişkili başka yerlerin gündelik içselliğin bir parçası haline gelmesine olanak tanır. Bu, kültürel deneyimin bir kanalıdır, ancak kendi başına Sufi okumalarının ya da İslam'dan ödünç alınmış unsurların belgelenmiş bir tarihi değildir.

4.3.2. Clarissa, Bayan Kilman ve Dini Deneyimin Mahremiyeti

Tezin maneviyat konusunu ele alışına dair daha açıklayıcı bir bölüm, Clarissa'nın Elizabeth konusunda Bayan Kilman ile yaşadığı çatışmadır. Bayan Kilman, Clarissa'ya karşı zaferini açıkça Hristiyanlık ve din değiştirme terimleriyle düşünürken, Clarissa ise başka bir kişinin iç dünyasının dini kesinlik tarafından meşru bir şekilde bastırılabilmesi olasılığına direnir. Karşılaşmanın ardından, Clarissa'nın itirazı "ruhun mahremiyeti"ne odaklanır (Woolf, 1925, s. 192, orijinal 1925 sayfa numaralandırması). Bu bölüm, Woolf'un bilinç akışının mistik olduğu yönündeki genel bir iddiadan daha sağlam bir metinsel temel sunar: din, özerklik, iktidar ve şefkat üzerinde sonuçları olan tartışmalı bir toplumsal uygulama olarak karşımıza çıkar.

Bu sahne, okuyucunun Clarissa'nın bakış açısını idealize etmesine izin vermediği için kasıtlı olarak rahatsız edicidir. Miss Kilman'a duyduğu hoşnutsuzluk, sınıf kaygısı, fiziksel tiksinti, annesel kıskançlık ve dini egemenliğe karşı direnişle iç içe geçmiştir. Miss Kilman'ın kendi zedelenmiş sosyal konumu, sözde özgür ruhsal benlik ile katı Hristiyanlık arasındaki karşıtlığı daha da karmaşık hale getirir. Woolf böylece, Clarissa'nın şefkatinin sınırlarını ortaya koyarken, başka bir kişinin ruhuna erişim iddiasının etik risklerini irdeler. Karşılaştırmalı bir Sufi okuma, benliğin

disiplininin tevazu ve zorlamamayla nasıl ilişkili olduğunu sorgulayabilir; ancak bu okuma, her iki kadını da İslam metafiziğinin bir somutlaşması olarak yeniden tanımlamamalıdır.

Bu pasaj, tezin genelinde kullanılan “içsellik” kavramının anlamını da netleştirmeye yardımcı olur. Başka bir kişinin içsel mahremiyetinin edebi bir savunması, ilahi birliği ifade eden tevhid ile aynı şey değildir; aynı zamanda ruhsal aydınlanmanın aşamaları hakkındaki belirli bir Sufi öğretisiyle de eşdeğer değildir. Bununla birlikte, bu çatışma, etik benlik bilgisi ve egemenliğin sınırlarını tartışmak için meşru bir karşılaştırmalı alan açar. Woolf’un romanı kendine özgü bir kelime dağarcığı ve sosyal durum sunar; İslam düşüncesi, varsayılan gizli bir kaynak olarak değil, açıkça adı geçen bir muhatap olarak ele alınabilir.

4.3.3. Septimus, Psikolojik Acı ve Kurumsal Otorite

Septimus’un öyküsü, içsel deneyim sorununu dinden, yaşam ve zihin üzerinde uzmanlık iddiasında bulunan kurumlara doğru genişletir. Evans’ın ölümüne verdiği tepkiler, Rezia’dan duyduğu yabancılaşma hissi ve Dr. Holmes ile Sir William Bradshaw’la olan karşılaşmaları, özel acı ile otoriter kamusal teşhis arasındaki uyumsuzluğu dramatize eder (Woolf, 1925). Savaş zamanı travması, Clarissa’nın içe dönük düşüncesinin sadece bir başka varyasyonu değildir. Bu, tarihsel bir felaketle, savunmasız bir sosyal konumla ve dışsal davranışlardan doğrudan okunamayan ıstırapı başkalarının kavrayamamasıyla bağlantılıdır.

Woolf’un Bradshaw’ın ‘orantı’ diline yaklaşımı bu bağlamda önemlidir. Tıbbi bir düzen anlayışı, romanın onun uygulamalarını sunma biçimi aracılığıyla, başka bir kişiye dışsal bir norm dayatmanın bir aracı haline gelir. Bu, Miss Kilman bölümüyle yapısal olarak ilişkili olmakla birlikte onunla tamamen aynı değildir: her ikisi de kesinlik ve otoritenin etik sınırları hakkında sorular ortaya atar, ancak biri dini inançlarla, diğeri ise kurumsal tıp ile ilgilidir. Bu paralellik, Woolf’un romanının her sorunun dini doktrinden kaynaklanmasını gerektirmeden manevi ve ahlaki bir krizi nasıl ele alabildiğini gösterir.

Sorumluluk, merhamet ve kırılmanın kabulü ile ilgilenen İslami etik gelenekler, başka bir kişiye nasıl yaklaşılması gerektiğine dair karşılaştırmalı bir tartışma olarak devreye girebilir. Bu tür kavramlar, Septimus’u geriye dönük olarak teşhis etmek ya da Woolf’un psikolojik ıstırapla ilgili bir Müslüman anlatısını ödünç

aldığını iddia etmek için kullanılmamalıdır. Metinsel kanıtlar, daha mütevazı bir içgörüye işaret eder: modernist bilinç, gerçekliği kurumların onlar hakkında verdiği yargıları aşan deneyimleri temsil eder. Woolf'ta, başka bir kişinin tanınması, toplumsal iktidar, tıbbi dil ve savaşın ardında bıraktıkları tarafından şekillendirilen etik bir zorluktur.

4.3.4. Clarissa'nın Ölüme Tepkisi ve Sufi Yankısının Sınırları

Parti, romanın kamusal sosyallık ile özel çalkantı arasındaki en yoğun buluşma noktasını oluşturur. Clarissa, Septimus'un ölümünü Bradshaw'lardan öğrenir ve misafirlerinden kısa bir süre uzaklaşır. Anlatı, hiç tanışmadığı birini anlamaya yönelik hayal gücüyle yaptığı çabayı betimler. Woolf, Septimus'un ölümünü net bir şekilde çözülmüş manevi bir ders olarak ele almak yerine, bu anın çelişkili tepkileri ortaya çıkarmasına izin verir: bedensel zarara duyulan dehşet, zorlayıcı otoriteye karşı öfke, yaşamaya dair kendi korkusunun farkına varma ve bir başkasının kendi seçtiği eylemi kabul etmenin zorluğu (Woolf, 1925, s. 280–283, orijinal sayfa numaraları).

Bu pasajda ölümün bir iletişim girişimi olarak ifade edilmesi, 1925 tarihli orijinal metnin 280. sayfasında yer almaktadır (Woolf, 1925, s. 280). Daha sonra, Clarissa'nın Septimus'la aniden hissettiği benzerlik duygusu, bazı önceki taslak alıntılarının belirttiği gibi 284. sayfada değil, 283. sayfada yer alır (Woolf, 1925, s. 283). Bu sayfa referansları, doğrulanmış orijinal baskıya atıfta bulunur; otomatik olarak modern MK Publications yeniden basımına değil. Clarissa'nın geçici özdeşleşmesi, aralarındaki farklılıkları ortadan kaldırmaz: O, toplumsal olarak korunan bir ev sahibesiyken, Septimus ise zorlayıcı tedavilere maruz kalmış, travma yaşamış bir gazidir. Aralarındaki bağ, tam da bu mesafeyi aşması, ancak ortadan kaldırmaması nedeniyle edebi ve etik bir başarıdır.

Bu bölüm, içsel dikkat, kendini içe dönük yaşama adama disiplini, ölümlülük ve kişinin dar kişisel çıkarlarının ötesinde bir yaşamı fark etme olasılığı gibi Sufi meseleleriyle temkinli bir şekilde karşılaştırılabilir. Ancak bu benzetmenin sınırları vardır. Clarissa bir Sufi ritüelini benimsemez ya da belirli bir metafizik vahiy iddiasında bulunmaz; Woolf, Septimus'u Müslüman bir manevi öğretmenle özdeşleştirmez; ve romanın Septimus'un ölümüne ilişkin çözümsüz yaklaşımı, intiharın dini bir onayına zorlanmamalıdır. En savunulabilir karşılaştırma, doğrudan

Sufi etkisi ya da insanlar arasındaki karşılıklı bağlantılılığın tevhid teolojik doktriniyle eşitlenmesi değil, etik açıdan yüklü içsel deneyimdir.

Partiye geri dönüş de aynı derecede önemlidir. Clarissa, yalnız başına düşünme anının ardından, toplumsal geleneklerle şekillendirilmiş bir odaya geri döner. Anlatı, ne partiyi basitçe yüceltir ne de geri çekilmeyi tek gerçek manevi durum olarak ele alır. Bunun yerine, benliğin başkalarıyla temas yoluyla şekillendiğini, ancak onlara karşı asla tam olarak anlaşılabilir hale gelmediğini gösterir. McIntire’ın Woolf’un kutsal deneyimi konusundaki temkinli araştırmasına ilişkin açıklaması (2023) ve de Gay’in Woolf’un dini materyallerle yaratıcı etkileşimine gösterdiği ilgi (2023), bu yorum için yararlı akademik bağlamlar sunmaktadır. Özellikle İslamî katkı, karşılaştırmalı nitelikte, dikkatle sınırlandırılmış ve Woolf’un romanındaki gerçek olaylara ve dile tabi kalmaktadır.

4.4. Karşılaştırmalı Bulgular: Birincil Kanıtların Neyi Kanıtladığı ve Neyi Kanıtlamadığı

4.4.1. Anlatı Konumu ve Açıklık Derecesi

Üç eser arasındaki zıtlık, kültürel materyalin anlatı konumu dikkate alındığında en net şekilde ortaya çıkar. Joyce, dini ve kültürel ifadeleri, karakter bilincinin tanımlanabilir anlarına, komik kamusal söylemlere ve değişen sözel kayıtlara dahil eder; bu ifadelerin bazıları açıkça İslamî niteliktedir. Eliot, coğrafi ve dini açıdan çoğul kaynakları, sesleri sabit bir atıfta bulunmaya direnen bir şiire dahil eder; son bölümdeki spesifik olarak tanımlanabilir Güney Asya dini dili Sanskritçedir ve İslam’la özdeşleştirilemez. Woolf’un romanı, imparatorluk, mahremiyet, travma ve ilişkisel tanıma kavramlarını birbiriyle bağlantılı bir Londra gününün parçası haline getirmek için serbest dolaylı anlatım kullanır; analiz edilen pasajlarda buna eşdeğer, kanıtlanabilir bir İslam alıntısı sunmaz. Bunlar metinsel kanıtlardaki farklılıklardır, edebi başarının hiyerarşisi değildir.

Analitik sonuç şudur: “etki” kelimesi tek başına tezin gerektirdiği tüm işlevi yerine getiremez. Açıkça adlandırma, varlığı ortaya koyar, ancak bir yazarın kaynağını veya sürekli entelektüel bağlılığını mutlaka kanıtlamaz. Yaygın olarak dolaşımda olan bir nesne veya terim, kültürel arabuluculuğu ortaya koyar, ancak orijinal uygulamasından kopmuş olabilir. Sömürge coğrafyası, temas yapılarını belirler, ancak tanımlanmamış bir Hintli karakteri Müslüman bir karaktere dönüştüremez.

Parçalanma ile tevhid arasındaki bir karşılaştırma, yorumlayıcı bir diyalog önerir; belgesel destek olmadan ise modernist bir tekniğin kökenini açıklamaz.

4.4.2. Joyce, Eliot ve Woolf İçin Belirgin Biçimsel Sorular

Joyce'un okunması, kültürel ifadelerin kişisel çağrışımlara, somutlaşmış kent yaşamına ve parodiye girdiğinde nasıl değiştiği sorusuyla güçlenir. Eliot'un okunması ise, tanımlanan her bir metinlerarası ögenin şiirin montajına ne katkıda bulunduğu ve önerilen bir İslami karşılaştırmanın, asıl kaynak geleneğine saygı gösterirken şiirin etik sorusunu netleştirip netleştirmedeği sorusuyla güçlenir. Woolf'un eserlerine yönelik okuma, imparatorluk deneyimi, toplumsal iktidar, travma ve bilincin hissedilen mahremiyetinin mistik birlik hakkındaki genel iddiaları nasıl karmaşıkleştirdiği sorusuyla güçlendirilmektedir. Bu üç soru grubu kasıtlı olarak farklıdır; her bir birincil metni aynı İslami motifi üretmeye zorlamak, yakından okumayı zayıflatır.

Ölümlülük konusundaki ortak endişe de farklılaştırılmış bir analiz gerektirir. Joyce, miras alınan dini dili defalarca sıradan bir günün komik ve acı verici dokusuna dönüştürür. Eliot ise kesintiye uğramış ritüelleri ve tükenmiş kolektif yaşam imgelerini kullanır. Woolf, ölümü sosyal olarak birbirinden kopuk insanlar arasındaki bir iletişim krizi haline getirir. Geçicilik, ahlaki sorumluluk, arınma ve anma üzerine İslami tartışmalar, her bir durumun seçilmiş yönlerini aydınlayabilir; ancak bunlara karşılık gelen edebi mekanizmalar birbirinin yerine geçemez. Geçerli bir karşılaştırma, hem İslami çerçevenin kavramsal bütünlüğünü hem de modernist metnin biçimsel özgüllüğünü korur.

4.4.3. Bir Sonraki Karşılaştırmalı Aşama İçin Çıkarımlar

Bu bölümde derlenen kanıtlar, tezin bir sonraki aşaması için pratik bir temel sağlar. V. Bölüm, izole alıntıları tekrarlamak yerine işlevleri karşılaştırmalıdır: kültürel bir terimin dile nasıl girdiğini, imparatorluğun kimliği nasıl aracılık ettiğini, dini materyalin ölümlülüğe nasıl karşı çıktığını ve anlatı biçiminin ilişkiyi nasıl yarattığını veya engellediğini. Ayrıca üç sonucu birbirinden ayırmalıdır: belgelenmiş metinsel varlık, tarihsel olarak makul ancak kanıtlanmamış aracılık ve açıkça karşılaştırmalı bir İslami okuma. Bu çerçeve, araştırmanın her benzerliği tarihsel bir neden olarak sunmadan orijinal araştırma sorularını yanıtlamasına olanak tanır.

4.5. Bölüm Sonucu

Dikkatli okuma, İslam kültürü ile seçilen modernist eserler arasında farklı ilişkiler ortaya koymaktadır. *Ulysses*'te doğrudan isimlendirme, Türkçe kelime dağarcığı, etnik imgeler ve Allah kelimesi, belirgin şekilde farklı anlatı bağlamlarında karşımıza çıkar; bunlar, tek tip bir İslam teolojisi oluşturmada kültürel varlığı gösterir. *Çorak Ülke*'de en güçlü yaklaşım, her bir dini metinlerarasılığı doğru bir şekilde tespit etmek ve ardından uygun olduğu yerlerde İslam düşüncesini açıkça karşılaştırmalı bir etik veya felsefi bakış açısı olarak kullanmaktır. *Mrs. Dalloway*'de ise emperyal aracılık ve romanın iç mahremiyet, kurumsal otorite, travma ve insani tanıma konularını ele alış biçimi, dikkatle sınırlandırılmış bir karşılaştırmaya izin verir; ancak doğrudan Sufi kaynaklardan alıntı yapıldığına dair desteksiz bir iddiayı desteklemez.

Bu nedenle bu bölüm, tekrarlanan üç tanıdık alıntı listesinin ötesine geçerek, metinsel referans, kültürel dolaşım, temsili imgeler ve karşılaştırmalı yorum arasında kanıta dayalı bir ayırım yapmaya yönelmiştir. Bir sonraki bölümde artık bu üç eser, edebi işlev ve araştırma bulguları düzeyinde birlikte incelenebilir; bu sırada, sonuçların dayandığı eşit olmayan güç ve farklı kanıt türleri de korunmuş olacaktır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

KARŞILAŞTIRMALI ANALİZ VE TARTIŞMA

Önceki bölümlerde kavramsal ayrımlardan ve İngiliz kültür tarihinden modernist din anlayışına geçildi ve son olarak *Ulysses*, *Çorak Ülke* ve *Mrs. Dalloway* eserlerinin detaylı incelemesine odaklanıldı. Dördüncü bölümde, bu üç eserin İslam hakkında aynı türden kanıtlar içermediği ortaya konuldu. Joyce, romanının çağrışımcı ve performatif dillerine açıkça İslamî referanslar dahil eder; Eliot, tanımlanabilir Hindu ve Budist kaynaklarının özgüllüklerini koruması gereken, dini açıdan çoğulcu bir şiirsel dünya oluşturur; Woolf ise metropol deneyimini İngiliz imparatorluk dünyası içine yerleştirirken, karşılaştırmalı olarak okunabilecek etik ve manevi sorular geliştirir. Bu bölüm, ayrı metin analizlerini tekrarlamak yerine, bu bulguların ima ettiklerini değerlendirir.

Buradaki karşılaştırma, birbiriyle karıştırılmaması gereken iki düzeyde ilerler. Bunlardan biri tarihsel ve kanıt temellidir: hangi materyal fiilen mevcuttur ve yazara uzanan bir aktarım yolu kanıtlanabilir mi? Diğeri ise yorumlayıcıdır: kesin olarak tanımlanmış bir İslam kavramı, bir eleştirmenin modernist biçim, ahlak veya deneyim hakkında neyi fark etmesine yardımcı olabilir? Bu bölüm önce ortak edebi kaygıları karşılaştırır, ardından her yazarın din ve kültürel farklılığı ele alış biçimini ayırt eder. Daha sonra “etki” kavramının kelime dağarcığını inceler, kültürlerarası bir yöntemin katkısını belirler ve araştırma sorularını doğrudan yanıtlar. Birincil eserlere yapılan atıflar seçicidir; IV. Bölüm’de zaten ayrıntılı olarak analiz edilmiş alıntılar, sadece başka bir karşılaştırmalı bölümü doldurmak için tekrarlanmamıştır.

5.1. Joyce, Eliot ve Woolf’un Din ve Kültürel Farklılıklarla İlişkilerindeki Benzerlikler

5.1.1. Parçalanmış Kimlik ve Tutarlılık Sorunu

Bu üç eserin gerçek bir ortak noktası, modern bilinci basit, istikrarlı ve tamamen kendine açık olarak betimlemeyi reddetmeleridir. Joyce, kimliği düşünceler, anılar, konuşma biçimleri, sosyal karşılaşmalar ve miras alınan dini aidiyetler arasında dağıtır. Eliot, aniden değişen sesler ve kültürel alıntılar yoluyla benzer bir istikrarsızlığı seslendirir. Woolf ise bir kişiyi yalnızca mevcut koşullarla değil, aynı zamanda anılarla ve başkalarının erişilemez yaşamlarıyla da şekillenen bir varlık

olarak tasvir eder. Bu benzerlik biçimsel ve varoluşsaldır; kendi başına, yazarların herhangi birinin benlik kavramına dair spesifik bir İslami anlatıyı benimsediğinin kanıtı değildir.

Fiziksel yakınlık ile anlamlı bağlantı arasındaki fark özellikle dikkat çekicidir. Eliot'un "Unreal City"si insanları tek bir metropol hareketi altında toplar, ancak kalabalığın bir topluluk haline geldiğine dair pek bir güven vermez (Eliot, 1922, s. 7). Woolf ise, Clarissa ve Septimus'un birbirleriyle hiç karşılaşmamalarına rağmen ayrı hikâyelerinin birbirleri için anlam kazanmasıyla ters yönde ilerler. Joyce'un kalabalık Dublin'i, özellikle Bloom'un belirsiz sosyal aidiyeti etrafında hem karşılaşmalar hem de dışlamalar üretir. Her üç durumda da, biçimsel bir deneme, birlikte olma sorununu istikrarlı bir doktrinsel ifadeyle çözmek yerine algılanabilir kılar.

İslam'daki *tevhid* kavramı, gerçek teolojik anlamıyla, yani Tanrı'nın tekliği olarak kullanıldığında bir kontrast oluşturabilir. Bu kavram, birkaç bilincin veya sesin bir şekilde bir bütün oluşturduğu şeklindeki edebi fikirle yer değiştirmemelidir. Bunun yerine, modernist tutarlılık sorununu, birliği ilahi olandan temellendiren bir dini gelenekle karşılaştırmak, birliğin nasıl anlaşıldığına dair bir fark ortaya çıkarır. Karşılaştırmamızın amacı, her metnin gündeme getirdiği sorudur; bilinç akışı, metinlerarası montaj ya da serbest dolaylı anlatımın İslam metafiziğinden kaynaklandığı iddiası değildir.

5.1.2. Ölümlülük, Sorumluluk ve Bilginin Sınırları

Ölümlülük, eserler arasında ikinci bir bağlantı sağlar, ancak anlatı içindeki yeri değişiklik gösterir. Joyce'ta kayıp, bilincin sıradan akışına girer: Stephen'ın annesiyle ilgili tedirgin anıları ve Bloom'un aile içindeki ölümlere dair sürekli farkındalığı, gündelik pratik kaygıların yanında yer alır. Eliot, "Death by Water"da dünyevi statünün silinmesini yoğunlaştırır; burada Phlebas, denizin derinliklerine çekilirken "kazanç ve kayıpları" unuttur (Eliot, 1922, s. 16). Woolf ise bu soruyu kişilerarası bir boyuta taşır: Clarissa'nın Septimus'un intiharına verdiği tepki, sıradan toplumun barındıramadığı başka bir kişinin acısıyla yüzleşmeye zorlar.

Bu karşılaştırma, ölümün her eserde aynı anlama geldiği iddiasına dayanmaz. Eliot, yok oluşun yanına ticari bir söz dağarcığı yerleştirir; Joyce, hayattaki karakterlerin plansız çağrışımlarında yasın tekrar etmesini sağlar; Woolf ise bir yabancının ölümünü, hayatta olmanın değeri ve zorluğu üzerine düşünceyle

ilişkilendirir. İnsanın sınırlılığı, hesap verme sorumluluğu ve etik davranışla ilgilenen bir İslami çerçeve, bu farklılıkları daha görünür hale getirebilir. Bu çerçeve, eserlerin gizli tarihsel kaynağını belirlemez veya tüm modernist ölüm imgelerini İslami eskatolojiye dönüştürmez.

Bilgi de sınırlara tabidir. Stephen, kişisel ve tarihsel yüklerden kaçınmadan bilgiye sahiptir; Eliot'un çoğalan kültürel alıntıları, tartışmasız tek bir cevap veremez; Woolf'un kurumları, özellikle Septimus'a yaklaşımlarında, mesleki otoriteyi başka bir kişinin deneyimine dair içgörüyle basitçe eşitlemez. Bu, modernist belirsizliği, bilgi, etik amaç ve sorumluluk üzerine İslami tartışmalarla diyaloga sokmak için disiplinli bir temel sağlar. Karşılaştırma, neyin bilinebileceği ile kişinin nasıl davranması gerektiği arasındaki ilişkiyle ilgilidir; yazarların ortak bir epistemolojik sistemi paylaştığı iddiasıyla değil.

5.1.3. Sıradan Deneyim İçinde Dini Dil

Bu üç metin, kurumsal otoriteyi eleştirdiklerinde veya tanıdık tesellilerin yetersizliğini ortaya koyduklarında bile dini dili kullanmaya devam eder. Joyce, dini isimleri günlük konuşma ve düşünceye dahil eder; Eliot, miras alınan ritüel ve kutsal metin dilini kullanarak seküler şehir yaşamını kesintiye uğratar; Woolf ise kentsel sosyallikten, kamusal açıklamalara direnen içsel deneyimlere doğru yönelir. Ortak başarıları, kutsalı edebi bir biçim sorunu haline getirmektir: kutsal, bir kilise, cami ya da resmi teolojik argüman içinde güvenli bir şekilde hapsedilmek yerine, gündelik hayatın ortasında ortaya çıkar.

Joyce'un kısa hamam betimlemesi, "Hammam. Türk. Masaj" (Joyce, 2000, s. 105), bu kalıbın bir sınırını ortaya koyar. Müslüman dünyasının kültürel bağlamından gelen bir terim, Bloom'un İslami bir ayini yerine getirdiğinin kanıtı değil, boş zaman ve bedensel hayal gücünün bir unsuru haline gelir. Woolf ise Clarissa'nın Bayan Kilman'ın dinsel kesinliğine karşı direnişi ve "ruhun mahremiyeti" konusundaki ısrarı aracılığıyla farklı bir sınır ortaya koyar (Woolf, 1925, s. 192, orijinal baskı sayfa numaraları). Bu karşılaştırma, dinsel dilin sıradan yaşam üzerinde yarattığı baskıyla ilgilidir; ancak bir pasajda aktarım yoluyla gelen kelime dağarcığı söz konusuysa, diğerinde kişisel özerklik üzerine bir çatışma yer almaktadır.

Hatırlama, disiplinli farkındalık ve içsel dönüşümle ilgili Sufi gelenekleri, algının keskinleştiği belirli örneklerle ilgili olabilir. Yine de bunlar, herhangi bir

modernist aydınlanma için evrensel bir açıklama değil, tarihsel bağlamda yer alan dini uygulamalar olarak kalmalıdır. Joyce'un komik bir şekilde benimsemesi, Eliot'un zorlu dini montajı ve Woolf'un içsel deneyimi koruması, her biri farklı türde eleştiriler gerektirir. Bu eserlerin ortak noktası, sıradan yaşamın manevi önemi hakkındaki süregelen bir sorudur; tek bir ortak İslami ya da mistik etkinin kanıtı değildir.

5.1.4. Ulusötesi Kültürel Hafıza

Bu üç eser de, modernist yazının yalnızca sınırlı bir ulusal gelenek çerçevesinde açıklanabileceği fikrini sarsmaktadır. Dublin, birbiriyle rekabet halindeki dini ve emperyal kelime dağarcıklarıyla doludur; Eliot'un anlatıcıları şehirlerin, dillerin ve edebi tarihlerin bir palimpsestinde dolaşır; Woolf'un Londra'sı, Peter Walsh'un yaşadığı denizaşırı dünyadan ayrı düşünülemez. Metinleri, imparatorluk, çeviri, gündelik anekdotlar ve hafıza aracılığıyla kültürel bilginin dolaşımını kaydeder. İşte burada, II. Bölüm'de ortaya konan tarihsel malzeme işe yarar hale gelir: bu malzeme, her yazarın bir referansın ait olduğu gelenek hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olduğunu kanıtlamadan, yabancı referansların nasıl tanıdık gelebileceğini gösterir.

Önemli bir niteleme daha vardır. *Arap*, *Hint*, *Türk* ve *İslam* sınıflandırmaları birbirinin yerine kullanılamaz. Woolf'taki bir imparatorluk referansı ya da Eliot'taki bir medeniyet adı, sırf İslam tarihi bu yerlerle kesiştiği için İslam'a dair kanıt olarak kabul edilemez. Joyce'un Muhammed'i açıkça adlandırması, etnik kimliği belirlenmiş bir Arap'ı sunmasından nitelik olarak farklıdır. Dolayısıyla bu üç eserin ortak noktası, kültürel açıdan bileşik hayal dünyalarının varlığıdır; her bir dünyanın kendine özgü dini içeriği ayrı ayrı belirlenmelidir.

5.2. Edebi İşlev ve Kanıtların Statüsündeki Farklılıklar

5.2.1. Joyce: Dilsel ve Kültürel Performans Kapsamında Açıkça Belirtilen Atıf

Joyce'da önemli ayrım, İslami bir referans ile bunun hizmet ettiği anlatı amacı arasındadır. Bloom'un "Lotus Eaters"da Muhammed'i anması, teze açık bir İslami kültürel atıf kazandırır (Joyce, 2000, s. 94). Ancak bu, teolojik bir alıntı olduğu kanıtlanmış bir eylem değildir: Joyce ne İslami bir doktrinsel argüman geliştirir ne de bu anekdot için belirli bir yazılı kaynak belirtir. IV. Bölüm'de gösterildiği gibi, tanınabilir bir figür, hareketli bir düşünce akışı içinde taşınabilir bir kültürel hafıza

haline gelmiştir. Doğru sonuç, İslam'ın varlığını reddetmek ya da bu geçici anıyı Joyce'un tüm edebi yönteminin kaynağı olarak ele almaktan daha spesifiktir.

Müslüman dünyasına ait kelime dağarcığının diğer kullanımları ise farklı biçimsel amaçlara hizmet eder. “Cyclops”ta “Allah” kelimesi, abartılı bir çok dilli halka açık haykırışlar dizisine girerken (Joyce, 2000, s. 399), “Güneşin Öküzleri”ndeki değişken retorik performansta ise “Mükemmel Olan Allah”a yapılan bir yakarış yer alır (Joyce, 2000, s. 560). Her iki örnek de, tam anlamıyla işlenmiş bir Müslüman karakterin ya da İslam inancına dair tutarlı bir anlatının uydurulmasını gerektirmez. Bunun yerine, isimlerin ve ifadelerin ciddi dini tarihler ile komik ya da popüler konuşma arasında nasıl dolaşabileceğini gösterir. Tanımlanabilir referans ile onun edebi işlevi arasındaki bu fark, tezin Joyce'u ele alışında merkezi bir öneme sahiptir.

Romanın etnik kimliği temsil edişi, bir başka sınırı daha ortaya koyar: “Lestrygonians” bölümündeki “yalınayak Arap”a bir din atfedilmemiştir (Joyce, 2000, s. 199). Bu figür, Müslüman inancına dair kesin bir kanıt sunmaktan ziyade, Avrupalıların diğer halkları görme ve sınıflandırma biçimleriyle ilgili soruna aittir. Bu farklı türdeki materyallerin yan yana getirilmesi, tam da kültürel bilginin dengesiz biçimlerini ortaya çıkardığı için değerlidir. Joyce, çalışmaya birkaç birincil metin dayanağı sunar; ancak bu dayanaklar, sürekli bir felsefi etki iddiasından çok, parçalı bir İslami kültürel varlığın varlığını daha sağlam bir şekilde destekler.

5.2.2. Eliot: Dini Kaynakların Özgüllüğü ve Etik Yan Yana Getirme

Eliot'un karşılaştığı zorluk, dini dilin eksikliği değil, kaynaklarını yeniden adlandırma eğilimidir. *Çorak Ülke*, manevi ve toplumsal yıkımı anlatan bir şiir içinde Hristiyan, klasik, Hindu, Budist ve Avrupalı edebi unsurları yan yana getirir. Şiirin sonunda yer alan “Datta: ne verdik?” sözü ve bunu izleyen gök gürültüsünün emirleri, İslami bir bağlamdan değil, Upanişadlar'a ait bir bağlamdan gelmektedir (Eliot, 1922, s. 18–19). Eliot'u dikkatli bir şekilde okumak, cömertlik, itidal ya da ahlaki sorumluluk meselelerini İslami ahlakla diyaloga sokmadan önce bu kökeni korumalıdır. Farklı geleneklerin benzer bir ahlaki sorunu ele alması, onları aynı metin ya da doktrinin örnekleri haline getirmez.

Aynı şart, şiirin Sanskrit dini çerçevesine ait olan “Shantih” de dahil olmak üzere sonuca da uygulanır (Eliot, 1922, s. 20). Dolayısıyla İslami bakış açısı, en kesin anlamıyla açıkça ortaya konmuş bir karşılaştırmalı mercek niteliğindedir: Şiirin öz

disiplin, geçicilik, toplumsal başarısızlık ve manevi yönelimle ilgili kaygılarını, tanımlanabilir kaynakları üzerinde metinsel bir öncelik iddiasında bulunmadan inceleyebilir. Bu, bir eleştirmenin çağdaş karşılaştırma eylemini, bir yazarın belgelenmiş tarihsel okuma eyleminden ayırır.

Eliot, biçimsel olarak da Joyce'tan farklıdır. Joyce'un İslam ile ilişkili parçaları, karakterler, performatif sesler veya tanıdık kelime dağarcığı aracılığıyla aktarılır; Eliot ise miras alınan kültürel ve dini otoritenin daha belirgin bir krizini kurgular. İlkinde soru genellikle kültürel bilginin gündelik bilince nasıl girdiğiyle ilgilidir; ikincisinde ise geleneklerin bir araya gelmesinin, onları çağrıştıran dünyayı neden hemen onaramadığıyla ilgilidir. Bu ayrım, *Çorak Ülke*'in İslam mistisizmi üzerine kurulu olduğu şeklindeki daha güçlü ve kanıtlanmamış iddiadan kaçınırken, şiirin etik çıkmazına dair karşılaştırmalı bir İslami yoruma kapı açar.

5.2.3. Woolf: Emperyal Bağlantı, Dini Otorite ve İlişkisel İçsellik

Mrs. Dalloway'de anımsatılan Avrupa dışı ortam, en açık şekilde Peter Walsh'un Britanya Hindistan'ındaki geçmişi aracılığıyla yansıtılır. Bu, romanın Londra'sını Müslüman ve gayrimüslim nüfusları içeren bir emperyal ağın içine yerleştirir; ancak Hindistan'a yapılan atıf, kendi başına İslam'a bir atıf değildir. Coğrafi arka planı Sufi etkisinin doğrudan kanıtı olarak ele almak, tarihsel yakınlığı kanıtlanmış bir edebi aktarımla karıştırmak anlamına gelir. Woolf'un bu karşılaştırmaya katkısı farklıdır: O, anlatı esasen metropol odaklı kalsa bile imparatorluğun bir karakterin benlik algısının nasıl bir parçası haline gelebileceğini ortaya koyar.

Woolf ayrıca, başka bir kişinin bilincine girmenin etik zorluğunu da dramatize eder. Bayan Kilman'ın iddialı dini tutumları, Clarissa'nın bireyin korunmuş iç dünyasına duyduğu özenle tezat oluştururken, Septimus'a yönelik muamele, onun acısını anladığını iddia edenlerin sınırlarını ortaya koyar. Clarissa daha sonra onun ölümünü düşündüğünde, "Ölüm, iletişim kurma girişimi idi" diye hayal eder (Woolf, 1925, s. 280, orijinal baskı sayfa numarası). Bu, bir Sufi doktriniyle özdeşleştirilmemelidir. Metnin değeri, samimiyeti, sempatiyi veya bilgiyi başka bir kişiyi tamamen ele geçirmek olarak sunmayı reddederken, bağlantıyı etik açıdan acil hale getirmesindedir.

Dikkatli bir Sufi karşılaştırması, öz-inceleme, tevazu ve içsel dönüşüm geleneklerinin bu ilişkisel kaygıyı aydınlatmaya yardımcı olup olmadığını sorgulayabilir. Ancak Woolf'un edebi temsili, tarihsel ve estetik açıdan Sufi ibadet veya metafizik uygulamalarından farklı kalır. Daha güçlü argüman, gelenekler arasındaki yorumlayıcı bir karşılaşmaya dairdir. Joyce, isimlendirilmiş ve sözlü parçalar aracılığıyla İslami unsurları görünür kılar; Eliot, açıkça ifade edilen bir din kriziyle karşılaştırmaya imkân tanır; Woolf ise içsel, etik açıdan yüklü bir deneyimle karşılaştırmaya imkân tanır ve emperyal kültür tarihine katılır. Bu yolların hiçbiri, tek tip bir nedensel iddiaya indirgenmemelidir.

5.3. Etkiyi Yeniden Ele Almak: Metinsel Varlık, Aracılık ve Karşılaştırmalı Yankı

5.3.1. Doğrudan Atıf, Otomatik Olarak Doğrudan Felsefi Etki Anlamına Gelmez

Etki kelimesi, geniş kapsamlı kültürlerarası çalışmalarda genellikle atfedilenden daha fazla kesinlik gerektirir. Açık bir atıf, adlandırılmış bir kültürel öğenin edebi bir metinde yer aldığını teyit eder. Daha güçlü bir nedensel anlamda etkiyi kanıtlamak, erişim, okuma, aktarım, benimseme veya tanımlanabilir bir kaynağın izlenebilir bir dönüşümüyle ilgili daha fazla kanıt gerektirir. Joyce'un Muhammed'e yaptığı atıf, ikinci önermeden bağımsız olmayan, birinci önermenin bir örneğidir. Bu, incelenmeye değer bir kanıttır, ancak sadece varlığı, *Ulysses*'in İslam teolojisini uyarladığını ya da iç monolog biçiminin bir Müslüman felsefe sisteminden türediğini kanıtlamaz.

Bu ayrım, metodolojik bir kestirme yolun izlenmesini engeller. Sonraki her birlik, merhamet veya çoğulculuk ifadesini İslami olarak değerlendirerek, Joyce'un İslam'dan derinden etkilendiği öncülünü ortaya koyamazsınız; ne de genel bir benzerliği kullanarak, geçici bir kültürel imanın, anlatının izin verdiğinden daha fazla kanıt işlevi görmesini sağlayamazsınız. Alıntılanan bir kelime ile ondan çıkarılan sonuç arasına edebi bağlam, anlatıcı, üslup ve işlev müdahale etmelidir. Aynı standart, Budist, Hindu, Hristiyan, klasik veya iddia edilen diğer herhangi bir kaynak için de geçerlidir.

5.3.2. Aracılı Kültürel Dolaşımın Birkaç Derecesi Vardır

II. Bölümde, İslam ve İslam kültürü bilgisinin İngiliz entelektüel yaşamında dolaştığı yollar belirlenmiştir: diplomatik yazılar, ticaret, çeviri, el yazması koleksiyonculuğu, seyahat anlatıları, Doğu araştırmaları, imparatorluk ve popüler dini tartışmalar. Bu yolların varlığı, kültürel teması tarihsel olarak makul kılar. Ancak bu, daha fazla belge olmaksızın, belirli bir yazarın belirli bir anda belirli bir metinle karşılaştığını göstermez. Dolayısıyla bu çalışma, genel erişilebilirlik ortamını yazara özgü kanıtlardan ve dolayısıyla bitmiş eserdeki tanımlanabilir bir alıntı veya imadan ayırmaktadır.

Joyce'un kedi anekdotu, Muhammed hakkında dolaşan popüler hikayeleri yansıtır olabilir; ancak kaynak tespit edilmeden kesin bir aktarım zinciri iddia edilmemelidir. Woolf'un eserlerinde Britanya Hindistanı'nın varlığı, imparatorluk ve kültürel sınıflandırma üzerine tartışmalara olanak tanır; ancak bu, Clarissa veya Peter'in dini bir okuma biçimine sahip olduğunu göstermez. Eliot'un karşılaştırmalı din bilimiyle ilgilenmesi bir bağlam sunar; ancak tanımlanabilir Sanskritçe ve Budist materyaller, ayrı bir İslami alıntı kanıtı olarak sunulmamalıdır. Bu anlamda, *aracılık*, eksik bir nedensel bağlantının yerine geçecek uygun bir alternatif olmaktan ziyade, araştırmacı bir kategoridir.

5.3.3. Ayrı Bir Akademik Uygulama Olarak Karşılaştırmalı Yankı

Ödünç alımın belgelendiği bir kaynak bulunmadığında bile eleştirel bir karşılaştırma yapmak mümkündür. *tevhid*, ahlaki sorumluluk, anma, ölümlülük, ruhsal arınma ve içsel yolculuk kavramları, modernist sorunları daha net bir şekilde mercek altına alan sorular ortaya çıkarabilir. Bununla birlikte, karşılaştırma her bir İslami kavramın kendi terimleriyle tanımlanmasıyla başlamalıdır. *Tevhid*, sadece edebi bir bağlantılılık anlamına gelmez: ilahi tekliği ifade eder. Aynı şekilde, Sufizm de herhangi bir yoğun kişisel duygu ya da değişmiş bilinç anlamına gelmez; öğretileri, çeşitli ancak tarihsel bağlamda yer alan İslami ibadet ve entelektüel geleneklerden kaynaklanır.

Dikkatli bir şekilde uygulandığında, İslami bir bakış açısı sadece benzerlikleri toplamaktan ziyade zıtlıkları ortaya çıkarır. Eliot'un parçalanmış topluluğu, başkalarına karşı etik yükümlülükler bağlamında ele alınabilir; Woolf'un 'ruhun mahremiyeti' konusundaki mücadelesi, tevazu ve zorlayıcı dindarlığın sınırları

meseleleriyle birlikte ele alınabilir; Joyce'un kültürel çoğulculuğu ise, dini bilginin bağlamından nasıl koparılıp kozmopolit bir kentsel sözlüğe nasıl dahil edilebileceği üzerine düşünmeye sevk edebilir. Bu okumaların hiçbirisi, yazarın söz konusu İslami fikri bilinçli olarak benimsediğini söylemek zorunda değildir. Bunların katkısı yorumlayıcı ve karşılaştırmacıdır, mutlaka soyağacı temelli olmak zorunda değildir.

Son olarak, diğer geleneklerin özgünlüğünü korumak önemlidir. Gök gürültüsünün Sanskritçe emirleri, Müslüman bir çerçeve de cömertliğe veya disipline değer verdiği için İslamî hale gelmez. Metin bu bilgiyi sağlamadıkça, Hindistan'a yapılan imparatorluk dönemine ait bir atıf, Müslüman bir nüfusa yapılan bir atıf haline gelmez. Bu ayrımı açıkça ortaya koyarak, tez İslamî düşüncüyü, Avrupa dışı, mistik, etik veya kültürel açıdan yabancı olan her şeyi kapsayan genel bir etiket olarak değil, ciddi bir muhatap olarak ele alabilir.

5.3.4. Alternatif Yorumlar ve Tezin Sınırları

Bu yaklaşım, alternatif açıklamalara da dikkat edilmesini gerektirir. Toz, susuzluk, ölüm, arınma ve birlik imgeleri, İslam'ın ötesinde geniş bir tarihsel geçmişe sahiptir. Modernist deneyellik, Hristiyanlık, klasik eserler, psikoloji, siyasi deneyim ve Eliot'un şiirinde yer alan kendine özgü Güney Asya gelenekleri dahil olmak üzere, birçok tanımlanabilir entelektüel ve edebi miras tarafından şekillenmiştir. Kanıtların Hristiyan, Budist, Hindu veya genel modernist bir açıklamaya izin verdiği durumlarda, bu olasılık sırf tez İslam hakkında olduğu için göz ardı edilmemelidir. İslamî bir karşılaştırmamanın gücü, temaya ilişkin münhasır bir iddiaya değil, kavramsal özgüllüğüne ve açıklayıcı değerine bağlıdır.

Bu nedenle bulgular kasıtlı olarak sınırlandırılmıştır. Bu çalışma, seçilmiş açık kültürel referansları, tarihsel olarak ilgili İngiliz aktarım yollarını ve karşılaştırmalı okuma için disiplinli fırsatları ortaya koymaktadır. Bu çalışma, Joyce, Woolf veya Eliot'un okudukları her şeyin kapsamlı bir tarihçesini sunmayı iddia etmemekte; ne de bilinç akışı veya modernist parçalanma için gizli bir İslami köken ortaya koymaktadır. Bu sınırlamalar, argümanın test edilebilir olmasını sağlar ve gelecekteki arşiv kanıtlarının sonuçları daha da netleştirmesine imkân tanır.

5.4. Kùltùrlerarası Modernist Eleştiriye İşlami Perspektiflerin Katkısı

5.4.1. Biçimin Kùltürel Dolaşım Hakkında Ortaya Koydukları

Bu tezin temel edebi katkısı, modernist yazarların zaman zaman Avrupa dışındaki kùltürlerden bahsettiği gözlemi ile sınırlı değildir. Asıl katkı, bu tür referansların *işlevini*, onları taşıyan biçimle ilişkilendirme girişimidir. Joyce'un iç monologu ve üslup taklitleri, İşlam ile ilişkilendirilen dili tanıdık bir düşünceye, komik bir çağrışıma ya da etnik özellik taşıyan bir imgeye dönüştürebilir. Eliot'un miras alınan malzemeleri yan yana getirmesi, kaynak ve dini yorumlama konusunda zorlu sorular ortaya çıkarır. Woolf'un bilinçler arasındaki geçişi, bir kişinin bir başkası hakkında bilebileceği şeylerin emperyal ve etik sınırlarını ortaya koyar. Kùltürlerarası bir çalışma, kulağa yabancı gelen isimleri ve yerleri sıralamaktan ziyade, bu işleyişleri açıklayarak güç kazanır.

Bu çerçeve aynı zamanda, Müřlüman dünyasındaki kùltürel dolaşımın incelenmeye değer olması için bir yazarın İşlam'ı açıkça ve ayrıntılı bir şekilde ele alması gerektiği varsayımına da karşı çıkmaktadır. Kısa bir cümle, tanıdık gelen bir kùltürel parçayı ortaya çıkarabilir; sömürge mekânının bir temsili, nüfusların nasıl hayal edildiğini gösteren yapıyı ortaya koyabilir; felsefi bir karşılaştırma ise, modernist bir ikilemin alternatif bir teolojik bakış ağısıyla nasıl görüldüğünü gösterebilir. Ancak bu iddialar birbirinden farklıdır. Bunların netliği, kùltürlerarası bir argümanın, yazarın özel bilgisini abartmadan edebiyat tarihini genişletmesini sağlar.

5.4.2. Modernizm ve Moderniteye Karşı Eşzamanlı Müşlüman Tepkiler

Bu çalışma, *Avrupa edebi modernizmi* ile *İşlami modernizm*'i birbirinden ayırmaktan da yararlanmaktadır. İkincisi, tek bir edebi üslup ya da birincisinin otomatik bir kaynağı değildi; Müşlüman düşünürler arasında akıl, vahiy, reform, siyasi kurumlar, ahlaki sorumluluk ve dini otorite üzerine tartışmaları içeriyordu. II. Bölüm, bunların Britanya'nın tarihsel ortamındaki varlığını incelemiş, III. Bölüm ise modernitenin çoğulcu bir anlatısı ağısından önemini ele almıştır. V. Bölüm'de bu tarihe geri dönmek, ölçölü bir sonuca varmamıza olanak tanır: Yirminci yüzyılın başları, pasif Avrupalı olmayan gözlemcilerin yer aldığı tek bir Avrupa hikâyesi değil, köklü değişime yönelik çok sayıda entelektüel tepkiyi barındırıyordu.

Bu daha geniş çerçeve, farklı tarihleri düzleştirmeden ilgili sorunları karşılaştırmayı mümkün kılar. Avrupalı modernist yazarlar genellikle deneysel biçimler aracılığıyla parçalanmış deneyimleri temsil ederken, Müslüman reformcular miras alınan dini kavramların yeniden yorumlanması ve toplumsal yaşamın etik düzenlenmesi yoluyla krize yaklaşabiliyorlardı. İlgili imparatorluk ve entelektüel dünyalar arasında bağlantılar vardı, ancak genel eşzamanlılık, yazarların birbirlerinden alıntı yaptığının nedensel bir kanıtı değildir. Bu çerçevenin değeri, seçilen eserleri imparatorluk, çeviri, tartışma ve dini çoğulculuğun birbiriyle kesişen tarihleri içine yerleştirirken, bu tarihler arasındaki farklılıkları korumakta yatmaktadır.

5.4.3. Spesifik Katkı ve Sınırları

Bu çalışma, iki yönlü bir eleştirel katkı sunmaktadır. Birincisi, etnik kökene veya imparatorluğa yapılan her atfı dini bir kanıt olarak ele almadan, Joyce'un son derece karmaşık düzyazısı içindeki açıkça İslami bir figürün ve Müslüman dünyasına ait ek kelime dağarcığının önemini yeniden ortaya koymaktadır. İkincisi, yabancılaşma, ölümlülük, sorumluluk ve manevi arayışa dair seçilmiş modernist temsiller ile İslami düşünceye dayanan kavramlar arasında karşılaştırmalı bir diyalog kurmaktadır. Bu ikinci katkı da aynı derecede meşrudur; ancak bu, bir eleştirmen tarafından eserlere getirilen bir yorumdur ve otomatik olarak yazarların okuma geçmişlerinin belgelenmemiş bir özelliği değildir.

Bu katkılar bir arada değerlendirildiğinde, tezin neyi *kanıtlamadığını* da netleştirir. Tez, sırf birçok kültürel öğeyi yan yana koyduğu için Woolf'un Hindistan'ını İslami etkinin kanıtı haline getiremez, Eliot'un Upanişad'lara dayalı sonucunu bir Sufi metinlerarasılığı haline getiremez ya da Joyce'un bilinç akışından felsefi bir kaynak çıkaramaz. Eleştirel başarı, her biri gerektirdiği kanıtlarla eşleştirilmiş bir şekilde, atıf, dolaşım, temsil ve karşılaştırmaya dair ayrıntılı bir açıklamadır. Bu kesinlik, araştırma sorularını yanıtlamak ve İslam'ın İngilizce modernizmle olan ilişkisine dair daha geniş kapsamlı iddiaları gözden geçirmek için tutarlı bir temel sağlar.

5.5. Araştırma Soruları ve Temel Bulguların Tartışılması

5.5.1. Ne Tür İslami veya İslamkültürüne Ait Varlıklar Tespit Edilebilir?

İlk araştırma sorusu, İslam kültürünün seçilen üç eserin temaları ve anlatı dünyalarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğunu sorgular. Cevap, her metnin eşit derecede doğrudan etki sergilediği şeklinde değildir. Joyce, Muhammed'in adını anması ve ara sıra Allah kelimesini kullanmasıyla tanımlanabilir İslami kültürel unsurlar sunarken, ayrı olarak sınıflandırılması gereken diğer kültürel veya Oryantal referans türlerini de içerir. Eliot'un bu araştırmaya temel katkısı, Sanskritçe ve Budist kaynakları İslam'a atfedilemese de, İslami etik ve manevi kavramlarla diyaloga sokulabilecek derin bir çoğulcu dini şiirdir. Woolf, İngiliz imparatorluk alanını metropol bilincine taşıırken, içsellik ve ölümlülüğe yaklaşımında, belgelenmiş bir Sufi metin kaynağı sunmadan karşılaştırmaya açık bir tutum sergiler.

Dolayısıyla belirleyici bulgu, *varlık* kavramının kendisinin birkaç anlamı olduğudur. Açıkça adı geçen bir figür, metinle ilgili bir gerçektir; aracılı bir imge ise tarihsel ve anlatıbilimsel yorum gerektiren bir gerçektir; İslam felsefesiyle yapılan bir karşılaştırma ise eleştirel bir yöntemdir. Bu ayrımı tek bir farklılaşmamış terimle değiştirmek, tezi aslında sınamak üzere tasarlandığı geniş varsayıma geri döndürür. Dikkatli bir yanıt, her durumda hangi tür bir ilişkinin öne sürüldüğünü belirler.

5.5.2. İslam Felsefi ve Manevi Kavramları Hangi Rolü Oynar?

İkinci soru, İslam felsefi ve teolojik fikirlerinin üç metnin okunmasına nasıl katkıda bulunduğunu sorgular. En açık şekilde desteklenen rol, karşılaştırmalı olandır. *Tevhid*, temsil edilen bölünmüşlüğe teolojik temelli bir zıtlık sunabilir; ölüm ve sorumluluk üzerine İslami tartışmalar, bireysel ve toplumsal acının ortaya çıkardığı etik soruları daha da keskinleştirebilir; ve seçilmiş Sufi fikirler, içsel değişimin temsilleriyle dikkatli bir diyaloga girebilir. Bu kavramlar, modern bir akademisyen tarafından kendi geleneklerinin dışındaki metinleri okumak için kullanıldıkları için İslami özgünlüklerini kaybetmezler.

Uygulamaları, metin pasajıyla orantılı olmalıdır. Phlebas'ın “kazanç ve kayıp” (Eliot, 1922, s. 16) ifadesi bir etik sorgulamayı akla getirirken, Clarissa'nın ölümün bir iletişim girişimi olabileceğine dair düşüncesi (Woolf, 1925, s. 280, orijinal baskı sayfa numarası) başka bir sorgulamayı akla getirir. Joyce'un İslamî figürlere ve kelime

dağarcığına yaptığı atıflar ise başka bir soruyu gündeme getirir: Dini işaretler, resmi dini bağlamlardan çıkarılıp gündelik Avrupa diline aktarıldığında nasıl değişir? İslam felsefesi bu tür soruların formüle edilmesine yardımcı olabilir; ancak tüm cevapları önceden belirlememeli ya da eserlerin diğer tanımlanabilir bağlamlarının yerini almamalıdır.

5.5.3. Edebî Biçim ve Kültürel Karşılaşma, Yazarlar Arasında Nasıl Farklılık Gösterir?

Üçüncü soru, Joyce, Eliot ve Woolf'un tekil bir kültürel mirasın ötesindeki materyali nasıl dahil ettikleri veya temsil ettikleriyle ilgilidir. Joyce, çağrışım yoğunluğu, parodi, dilsel performans ve anlık adlandırma yoluyla çalışır; dolayısıyla İslami materyal, parçalı kalarak doğrudan ortaya çıkabilir. Eliot ise alıntı, çok dilli montaj, değişen sesler ve ritüel parçaları yoluyla çalışır; bu nedenle bir eleştirmen, her bir atıfın kaynağına özellikle dikkat etmelidir. Woolf ise serbest dolaylı anlatım, hafıza ve bilinçler arasındaki ilişkiler yoluyla çalışır; dolayısıyla, ilgili tarihsel kanıtlar imparatorluk ve metropol algısının sınırlarıyla ilgilidir, oysa İslami manevi ilişki esas olarak yorumlayıcı niteliktedir.

Bu inceleme, üç yazarı aynı argümanın farklı versiyonları olarak ele almadan benzerlikler ve farklılıklar hakkındaki soruyu yanıtlamaktadır. Yazarlar, istikrarsız benlik, ölümlülük, dini miras ve kültürel farklılık konularında modernist bir ilgiyi paylaşmaktadır. Bu konuların anlatı işlevi ve birincil metnin destekleyebileceği kaynak iddiasının türü bakımından ise farklılık gösterirler. Bu farklılık, sonucun bir parçasıdır; her eserden tanıdık bir alıntıyı tekrarlayarak doldurulması gereken bir boşluk değildir.

5.5.4. Çalışma Ne Katkıda Bulunuyor ve Hangi Sorular Açık Kalıyor?

Geriye kalan araştırma sorusu, bu incelemenin modernist edebiyat çalışmalarına ne kattığını sorgulamaktadır. Çalışma, İslam üzerine yapılan bir tartışmanın ne abartılı nedensel iddialar şeklinde ne de modernizm anlatısından tamamen dışlanma şeklinde olması gerektiğini göstermektedir. Joyce'taki Müslüman dünyasına yapılan atıfların yanı sıra II. Bölüm'de özetlenen İngiliz kurumları ve imparatorluk tarihlerine dikkat etmek, kültürel çerçeveyi daha net hale getirmektedir. İslam düşüncesini Eliot ve Woolf ile kasıtlı olarak etiketlenmiş bir karşılaştırmalı diyaloga dahil etmek, modernist

maneviyata yöneltilen soruları genişletirken, bunların kanıtlanabilir metinsel kaynaklarını olduğu gibi bırakmaktadır.

Çözülmemiş mesele, yazara özgü tarihsel aktarımın kapsamıdır. Doğrulanmış bir günlük kaydı, mektup, okuma notu, kenar notu veya izlenebilir bir çeviri, gelecekteki bir çalışmada daha güçlü bir etkiyi ortaya koyabilir. Bu tür kanıtlar olmadan, sonuç daha dar kapsamlı kalmak zorundadır: Seçilmiş Joyce pasajlarında İslami kültürel unsurlar doğrudan tespit edilebilir; daha geniş İngiliz ve sömürgeci bağlam, İslam'ı ve Müslüman toplumları entelektüel ortamın bir parçası haline getirmiştir; ve belirli İslami felsefi ve manevi kavramlar, bu üç modernist eser üzerinde yararlı karşılaştırmalı bakış açıları sunmaktadır. Bu bulgular, farklı iddiaların birbirine karıştırılmaması nedeniyle savunulabilir bir bütün oluşturmaktadır.

5.6. Bölüm Sonucu

Üç ana eserin karşılaştırılması, hem ortak modernist kaygıları hem de eşit olmayan İslami kanıt ilişkilerini doğrulamaktadır. *Ulysses*, heterojen kentsel konuşma içinde tanımlanabilir İslami isimler ve kelime dağarcığı içerir; *Çorak Ülke*, İslami bir etik karşılaştırma yapılmadan önce doğru bir şekilde tanımlanması gereken kaynakları bir araya getirir; ve *Mrs. Dalloway*, sömürge deneyimini içsellik, ıstırap ve tanınma meseleleriyle ilişkilendirir. Bu noktalar, tek bir ödünç alma modelini ortaya koymamaktadır. Bu nedenle bu bölüm, açık metinsel atıfları yerleşik nedensel etkilerden, genel kültürel erişilebilirliği yazara özgü erişimden ve karşılaştırmalı yankıları kaynak atıflarından ayırmaktadır. Bu kanıta dayalı yaklaşım, İslam düşüncesinin, diğer dini gelenekleri yanlış tanımlamadan veya yazarların kaynaklarını abartmadan, İngilizce modernizmin kültürlerarası okumalarına katkıda bulunmasına imkân tanır. Genel Sonuç bölümünde sonuçlar sentezlenecek ve ileride yapılacak belgesel araştırmaların neyi ortaya koyabileceği ele alınacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdalla, B. (2025). Evil and responsibility in the Quran. *Religious Studies*, 61(1), 55–77. <https://doi.org/10.1017/S0034412523001026>
- Abdullah, M., Sayyed, M., & Zoon, A. A. (2025). A study of Islamic thought in the perspective of the Islamic concept of Tawhid: A linguistic orientation. *Global Social Sciences Review*, 10(4), 1–7.
- Acar, R. (2024). Life after life: Mullā Şadrā on death and immortality. *Religious Studies*, 60(S1), S104–S116. <https://doi.org/10.1017/S0034412523000422>
- Adamson, P. (2023). *Ibn Sīnā (Avicenna): A very short introduction*. Oxford University Press.
- Ahmed, R. (2015). *Writing British Muslims: Religion, class and multiculturalism*. Manchester University Press.
- Ahmed, Y. H., & Ramadhan, N. (2025). The concept of ‘Ummah’ and justice: Islamic views on community and social responsibility in Indonesia. *Indonesian Theological Justice Review*, 2(1). <https://doi.org/10.65815/92m7vn26>
- Al Walid, K., & Widjajanti, R. S. (2025). The principle of Al-Wahid: The foundation of the unity of existence in Islamic philosophy. *Aqlania*, 16(1), 49–72. <https://doi.org/10.32678/aqlania.v16i1.22>
- Al-Musawi, M. J. (2022). The “Islamic” *Arabian Nights* in world imaginaries. In S. R. Bin Tyeer & C. Gallien (Eds.), *Islam and new directions in world literature* (pp. 217–252). Edinburgh University Press.
- Ali, M., Anis, N., Huda, N., & Mujiburrohman, M. (2026). Islamic mysticism and spirituality: Analyzing the role of Sufism in modern Muslim society. *Journal of Noesantara Islamic Studies*, 3(2). <https://doi.org/10.70177/jnis.v3i2.3371>
- Aly, E.-H. A. Y. (2023). *The Graeco-Arabic translation movement*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009385626>
- Andrea, B. (2008). *Women and Islam in early modern English literature*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511483424>

- Andrea, B. (2017). Islamic communities. In A. Hiscock & H. Wilcox (Eds.), *The Oxford handbook of early modern English literature and religion* (pp. 511–525). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199672806.013.30>
- Ansell, R. (2024). William Gell's encounters with Islamic Spain, 1808–36. *Papers of the British School at Rome*, 92, 221–256.
<https://doi.org/10.1017/S0068246224000011>
- Arslan, M. F. (2023). Does ambiguity create a progressive culture? The projection of new Orientalism in an alternative cultural history writing. *İslam Tetkikleri Dergisi*, 13(2), 933–941. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1350686>
- Ashimi, T. A. (2025). The concept of God (Allah) and the unity of God (Tawhid) in Islamic worldview. *International Journal of Research and Innovation in Social Science*, 9(11), 5120–5128. <https://doi.org/10.47772/IJRISS.2025.91100405>
- Azmi, N. N., Zaqiyah, L., Hasibuan, H., Muzanah, M., Haji, S., Mustakim, M., & Fahrul, M. (2026). The relationship between revelation and reason in Islam: An integrative framework for knowledge construction and worldview formation. *Sahaja: Journal Sharia and Humanities*, 5(1).
<https://doi.org/10.61159/sahaja.v5i1.657>
- Bang, A. K. (2024). In search of the Zanzibari Muslim modern: On modernity, progress and development. In *Zanzibari Muslim moderns: Islamic paths to progress in the interwar period* (pp. 1–22). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780197797754.003.0001>
- Barrett, L. (2022). An attempt to find pattern and motive: Text, context, intertext. In J. Kavadlo (Ed.), *Don DeLillo in context* (pp. 155–164). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009025676.021>
- Berger, M. (2024). *A brief history of Islam in Europe: Thirteen centuries of creed, conflict and coexistence*. Leiden University Press.
- Berman, J. (2021). Vaguely Islamic. In *Weak planet: Literature and assisted survival*. University of Chicago Press.

- Bose, N. (2022). Muslim literary culture in late colonial India. *Oxford Research Encyclopedia of Asian History*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190277727.013.654>
- Brondino, A. (2023). Intertextual irony: Between relevance theory and Umberto Eco. *Forum for Modern Language Studies*, 59(2), 165–182.
<https://doi.org/10.1093/fmls/cqad030>
- Calderwood, E. (2023). *On earth or in poems: The many lives of al-Andalus*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674292970>
- Callison, J. (2023). *Modernism and religion: Between mysticism and orthodoxy*. Edinburgh University Press.
- Cheng, V. J. (2002). *Joyce, race, and empire*. Cambridge University Press.
- Cheyette, B. (1993). Modernism and ambivalence: James Joyce and T. S. Eliot. In *Constructions of “the Jew” in English literature and society: Racial representations, 1875–1945* (pp. 206–267). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511553684.007>
- Choudhury, M. A. (2024). The Tawhidi worldview of socio-political action. In *Handbook of Islamic philosophy of science* (pp. 847–882). Springer.
https://doi.org/10.1007/978-981-99-5634-0_27
- Chowdhury, M. M. H. (2024). T. S. Eliot and the malaise of modernity: An Islamic critique. *EnJourMe (English Journal of Merdeka): Culture, Language, and Teaching of English*, 9(1), 32–41.
<https://doi.org/10.26905/enjourme.v9i1.12936>
- Davis-Secord, S. (2021). St. Elias the Younger. In *Migration in the medieval Mediterranean* (pp. 29–36). Arc Humanities Press.
<https://doi.org/10.1017/9781641892674.004>
- de Gay, J. (2018). *Virginia Woolf and Christian culture*. Edinburgh University Press.
- de Gay, J. (2023). Virginia Woolf and Christianity. In A. D. Radford & S. Hobson (Eds.), *The Edinburgh companion to modernism, myth and religion* (pp. 35–49). Edinburgh University Press.
<https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474494786.003.0003>

- Deniz, Ş. (2025). Tawhid: The foundation of unity, solidarity, and interpersonal tolerance. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 12(1), 974–991.
<https://doi.org/10.46868/atdd.2025.885>
- Devji, F. (2014). Islam and British imperial thought. In D. Motadel (Ed.), *Islam and the European empires* (pp. 254–268). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199668311.003.0013>
- Dimmock, M. (2025). Encounters with the East. In *The Oxford handbook of English prose, 1640–1714* (pp. 250–265). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198746843.013.16>
- Din-Kariuki, N. (2023). Reading the Ottoman Empire: Intertextuality and experience in Henry Blount’s *Voyage into the Levant* (1636). *The Review of English Studies*, 74(313), 47–63. <https://doi.org/10.1093/res/hgac062>
- Duttlinger, C. (2019). Religion in German modernism, 1900–1945. In I. Cooper & J. Walker (Eds.), *Literature and religion in the German-speaking world: From 1200 to the present day* (pp. 204–243). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/9781108284622.007>
- Eaton, R. M. (2023). Marshall Hodgson’s ideas on cores and modernity in Islam: A critique. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 33(4), 1029–1039.
<https://doi.org/10.1017/S1356186323000275>
- El Fida, B. (2023). Exposing feminist, Orientalist Western literary portrayals of Islam and Muslims: From the monstrous “Saracens” to the oppressed Muslim women. *Advances in Social Sciences Research Journal*, 10(9), 249–262.
<https://doi.org/10.14738/assrj.109.15253>
- Eldem, E. (2024). Ottoman royal uses of Western symbolism and pageantry in the imperial age. In H. E. Chehabi & D. Motadel (Eds.), *Unconquered states: Non-European powers in the imperial age* (pp. 347–367). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198863298.003.0016>
- Eliot, T. S. (2001). The Waste Land. In M. North (Ed.), *The Waste Land: Authoritative text, contexts, criticism* (pp. 3–20). W. W. Norton & Company. (Original work published 1922)

- Erll, A. (2025). The ethics of premediation in James Joyce's *Ulysses*. In *Travels in time: Essays on collective memory in motion*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780197767733.003.0012>
- Fierro, M., & García-Sanjuán, A. (2022). The reception of al-Andalus, 1821–2021: Two hundred years of study and debate. In A. Aghdassi & A. W. Hughes (Eds.), *New methods in the study of Islam* (pp. 36–68). Edinburgh University Press.
- Fitzpatrick, M. P. (2024). Affirmative Orientalism: August Bebel, Islam, and world history. *Modern Intellectual History*, 21(4), 823–849.
<https://doi.org/10.1017/S1479244324000258>
- Freer, S. (2023). Modernist mythopoeia. In S. Hobson & A. D. Radford (Eds.), *The Edinburgh companion to modernism, myth and religion* (pp. 267–284). Edinburgh University Press.
<https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474494786.003.0017>
- Gallien, C. (2025). *Reconfiguring and appropriating Arabic, Persian, and Indic literary traditions in seventeenth- and eighteenth-century Britain: Orientalism and the recreation of the Islamicate canon*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198908401.001.0001>
- Gibbons, L. (2023). *James Joyce and the Irish Revolution: The Easter Rising as modern event*. University of Chicago Press.
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226824482.001.0001>
- Gökgöz, T. (2025). The concept of “modern Arabic literature” in the context of English Orientalist Paul Starkey. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 29(3), 59–85.
<https://doi.org/10.18505/cuid.1620871>
- González-Gutiérrez, C. (2023). Religious buildings in early al-Andalus: Origins, consolidation and prevalence in urban contexts. *Religions*, 14(11), 1375.
<https://doi.org/10.3390/rel14111375>
- Gordon, C. (2023). *Intertextuality 2.0: Metadiscourse and meaning-making in an online community*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780197642689.001.0001>

- Gorisse, M.-H. (2024). Global perspectives on death and immortality. *Religious Studies*, 60(S1), S1–S3.
- Goulimari, P. (2022). Shredding, burning, tunnelling: Modernity, *Mrs Dalloway*, *Sula* and my grandparents circa 1922. *Angelaki*, 27(3–4), 163–181.
<https://doi.org/10.1080/0969725X.2022.2093973>
- Gunasti, S. (2024). Modern Islam and reform in the late Ottoman Empire. In C. Tee, F. Vicini, & P. Dorroll (Eds.), *The Oxford handbook of religion in Turkey* (pp. 21–36). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780197624883.013.37>
- Havlioğlu, D. (2022). Mihrî Hatun and Neoplatonic discourse: Legitimation of women’s writing in early modern Ottoman poetry. In S. Sperl & Y. Dedes (Eds.), *Faces of the infinite: Neoplatonism and poetry at the confluence of Africa, Asia and Europe* (pp. 188–202). British Academy.
<https://doi.org/10.5871/bacad/9780197267257.003.0007>
- Hermansen, M. (2023). Sufism in the modern world. *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.512>
- Hodgson, M. G. S. (1974). *The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization* (Vol. 1). University of Chicago Press.
- Hutton, C. (2025). Periodical publication and modernism: The case of *Ulysses*. In J. Nash (Ed.), *The Cambridge companion to James Joyce* (3rd ed., pp. 232–250). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009636414.017>
- Jacoby, T. (2023). Islam, violence and the “four dogmas of Orientalism.” *Race & Class*, 65(2), 75–97. <https://doi.org/10.1177/03063968231164586>
- Jensen, G. H. (2023). William James, mysticism and the modernist epiphany. In A. D. Radford & S. Hobson (Eds.), *The Edinburgh companion to modernism, myth and religion* (pp. 250–264). Edinburgh University Press.
<https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474494786.003.0016>

- Jotischky, A. (2022). Monks and the Muslim enemy: Conversion, polemic and resistance in monastic hagiography in the age of the Crusades, c. 1000–1250. *Transactions of the Royal Historical Society*, 32, 1–21.
- Joyce, J. (2000). *Ulysses* (D. Kiberd, Intro.). Penguin Classics. (Original work published 1922)
- Jung, D. (2023). *Islamic modernities in world society: The rise, spread, and fragmentation of a hegemonic idea*. Edinburgh University Press.
<https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474492638.001.0001>
- Kamilah, S., Iskandar, I., Barni, M., & Majid, A. (2026). Islamic epistemology of knowledge: Integrating revelation, nature, and human experience. *International Journal of Islamic Education, Research and Multiculturalism*, 8(2).
<https://doi.org/10.47006/ijierm.v8i2.651>
- Kearns, C. M. (2009). Modernism. In A. Hass, D. Jasper, & E. Jay (Eds.), *The Oxford handbook of English literature and theology* (pp. 164–179). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199544486.003.0010>
- Khaleel, F., & Avdukic, A. (2024). Islamic classical literature (A.D. 950–1450) on institutionalisation of ethics for regulating markets and society. *Religions*, 15(12), 1496. <https://doi.org/10.3390/rel15121496>
- Khalil, A. (2023). Atonement, returning, and repentance in Islam. *Religions*, 14(2), 168. <https://doi.org/10.3390/rel14020168>
- Kitcher, P. (Ed.). (2020). *Joyce's Ulysses: Philosophical perspectives*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190842260.001.0001>
- Koçak Hemmat, A. Ö. (2022). The Turkish novel as transnational. *Oxford Research Encyclopedia of Literature*.
<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190201098.013.1332>
- Lally, J. (2022). ‘Mahomedan Fenians’: Anti-imperialism, the Islamic world and Irish republican thought, c. 1848–1885. *The English Historical Review*, 137(584), 140–169. <https://doi.org/10.1093/ehr/ceac021>
- Leccese, F. A. (2025). *Al-Insāniyya* by Sīdī Salāma al-Rāḍī: A Sufi treatise against modernity. *Religions*, 16(2), 192. <https://doi.org/10.3390/rel16020192>

- Lewis, P. (2010). *Religious experience and the modernist novel*. Cambridge University Press.
- Lewis, P. (2011). Modernism and religion. In M. Levenson (Ed.), *The Cambridge companion to modernism* (pp. 178–196). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CCOL9781107010635.008>
- Lim, P. C. H. (2022). Learning from Muslims and Jews: In search of the identity of Christ from eighth-century Baghdad to seventeenth-century Hague. *Church History*, 90(4), 753–775.
- MacLean, G., & Matar, N. (2011). *Britain and the Islamic world, 1558–1713*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199203185.001.0001>
- Maher, A. (2020). *Reconstructing modernism: British literature, modern architecture, and the state*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198816485.001.0001>
- Makrifat, M., Santalia, I., Aderus, A., & Kurniati, Y. (2026). Reason and revelation in Islamic epistemology: A hierarchical–integrative reconstruction. *FiTUA: Jurnal Studi Islam*, 7(1). <https://doi.org/10.47625/fitua.v7i1.1213>
- Matthiesen, T. (2023). British India and Orientalism. In *The caliph and the imam: The making of Sunnism and Shiism* (pp. 191–220). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780190689469.003.0008>
- Mayeur-Jaouen, C. (2024). “In pursuit of reform”: Historiographical renewals and debates on the religious and intellectual history of Islam from the fifteenth to the twenty-first century. *Annales. Histoire, Sciences Sociales—English Edition*, 73(2), 214–258. <https://doi.org/10.1017/ahsse.2024.7>
- McIntire, G. (2023). Virginia Woolf’s agnostic, visionary mysticism: Approaching and retreating from the sacred. In S. Hobson & A. D. Radford (Eds.), *The Edinburgh companion to modernism, myth and religion* (pp. 197–212). Edinburgh University Press.
<https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474494786.003.0013>

- Mekki, K., & Putra, D. I. A. (2025). The status and guidelines of reason in light of the Quran and Sunnah: An analytical study. *Asian Journal of Islamic Studies and Da'wah*, 3(1). <https://doi.org/10.58578/ajisd.v3i1.4668>
- Mohammed, H., & Jureidini, R. (2022). Umma and the nation-state: Dilemmas in refuge ethics. *Journal of International Humanitarian Action*, 7, Article 17. <https://doi.org/10.1186/s41018-022-00124-z>
- Moos, S., & Shaikh, S. (2024). Maternal identity and Muslim ethics: South African women's experiences. *Religions*, 15(8), 927. <https://doi.org/10.3390/rel15080927>
- Nair, A. (2024). Poetry and Sufi commentary: A case of/for religious reading in premodern Sufism. *Journal of Islamic Studies*, 35(3), 327–371. <https://doi.org/10.1093/jis/etad057>
- Nawas, J. (2024). Historical insights into “mutuality of being”: Marshall Sahlins's kinship theory in early and classical Islam. *Medieval Encounters*, 30(2–3), 263–279. <https://doi.org/10.1163/15700674-12340187>
- Niayesh, L. (2022). English literature and the Ottoman and Persian empires in the Renaissance. *Oxford Research Encyclopedia of Literature*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190201098.013.1325>
- Oddy, N. (2024). Views from Constantinople. In *Writing Europe in Renaissance France: Travels in reality and imagination* (pp. 62–85). Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781399522618.003.0004>
- Ogden, S. R. (2022). *Averroes on intellect: From Aristotelian origins to Aquinas' critique*. Oxford University Press.
- Olley, J. (2024). An Orient of one's own: Music and Islamic modernism in the late Ottoman Empire. *Royal Musical Association Research Chronicle*, 54, 21–36. <https://doi.org/10.1017/rrc.2023.2>
- O'Malley, A. (2023). 'Attar and Persian literary Sufism. In *The poetics of spiritual instruction: Farid al-Din 'Attar and Persian Sufi didacticism* (pp. 53–89). Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474475112.003.0003>

- Oweidat, N. (2024). *Reform and its perils in contemporary Islam: The case of Nasr Hamid Abu Zayd*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/9780197744123.001.0001>
- Paris, V. (2021). Joyce's atavism and the new Ireland. In *The evolutions of modernist epic* (pp. 70–100). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198868217.003.0003>
- Peterson, J. W. (2023). *Sacred rivals: Catholic missions and the making of Islam in nineteenth-century France and Algeria*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780197605271.001.0001>
- Piñero, A., Casal, M. T., Schibille, N., & Pradell, T. (2022). From glass to glaze in al-Andalus: Local invention and technological transfer. *European Journal of Archaeology*, 25(1), 22–41. <https://doi.org/10.1017/ear.2021.23>
- Piraino, F. (2024). *Sufism in Europe: Islam, esotericism and the New Age*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781399536097.001.0001>
- Pugh, M. (2019). *Britain and Islam: A history from 622 to the present day*. Yale University Press.
- Putra, J. S., & Karali, N. (2025). Contemporary expressions of Sufism: The Naqshbandi Haqqani Order in the urban context of Padang. *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies*, 10(2). <https://doi.org/10.22515/dinika.v10i2.11238>
- Radford, A. D., & Hobson, S. (Eds.). (2023). *The Edinburgh companion to modernism, myth and religion*. Edinburgh University Press.
<https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474494786.001.0001>
- Rahman, F. (1970). Islamic modernism: Its scope, method and alternatives. *International Journal of Middle East Studies*, 1(4), 317–333.
<https://doi.org/10.1017/S0020743800000714>
- Rashwan, H. (2024). The history of literary theory in medieval Arabo-Islamic cultures. In *Arabic, Persian, and Turkic poetics: Towards a post-Eurocentric literary theory* (pp. 20–51). British Academy.
<https://doi.org/10.5871/bacad/9780197267790.003.0002>

- Rosen, L. (2023). Orientalism revisited: Edward Said's unfinished critique. In *Encounters with Islam: Studies in the anthropology of Muslim cultures* (pp. 170–179). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/9781009389013.014>
- Ryad, U. (2021). British and Muslim? British converts and their apologetics for Islam in the interwar period. In H. McLeod & T. Weir (Eds.), *Defending the faith: Global histories of apologetics and politics in the twentieth century* (pp. 95–116). British Academy.
<https://doi.org/10.5871/bacad/9780197266915.003.0006>
- Saemi, A. (2024). The virtue ethics of Islamic philosophers. In *Morality and revelation in Islamic thought and beyond: A new problem of evil* (pp. 103–134). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780197686232.003.0004>
- Saffari, S. (2023). Tawhid paradigm and an inclusive concept of liberative struggle. *Religions*, 14(9), 1088. <https://doi.org/10.3390/rel14091088>
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- Sasso, E. (2022). *Late Victorian Orientalism*. Edinburgh University Press.
- Schick, S. (2023). After the Enlightenment: The rediscovery of Averroes by Tiedemann and Herder. *Arabic Sciences and Philosophy*, 33(1), 113–139.
- Sherry, V. (2012). In the tense of decadence: Modernist elegy and the Great War. In K. Weisman (Ed.), *The Oxford handbook of the elegy* (pp. 289–304). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199228133.013.0017>
- Sicari, S. (2022). *Modernist reformations: Poetry as theology in Eliot, Stevens, and Joyce*. Liverpool University Press.
<https://doi.org/10.3828/liverpool/9781638040248.001.0001>
- Sicari, S. (2026). High modernism and the “allegory of theologians”: Joyce, Eliot, Stevens, and Woolf. In D. Parry (Ed.), *The Oxford handbook of allegory* (pp. 307–325). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780192894359.013.0018>

- Stefini, T. (2024). Defining “Ottomans” and “foreigners”: Venetian merchants, jurisdictional conflicts, and legal belonging in seventeenth-century Istanbul. *Journal of Early Modern History*, 28(4), 279–304.
- Sultan, S. (2009). Sentimentality and self-delusion: Joyce on society. *Literary Imagination*, 11(1), 53–60. <https://doi.org/10.1093/litimag/imm067>
- Syafaq, H., Hilmy, M., Musyafaah, N. L., & Alshaykh Ali, M. R. A. (2024). Reconstructing Islamic epistemology: Bridging metaphysics, reason, and revelation. *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, 14(2), 240–269. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2024.14.2.240-269>
- Tamimi Arab, P. (2022). Can Muslims drink? Rumi vodka, Persianate ideals, and the anthropology of Islam. *Comparative Studies in Society and History*, 64(2), 263–299. <https://doi.org/10.1017/S001041752200007X>
- Thompson, L. (2022). *Reorienting modernism in Arabic and Persian poetry*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009164467>
- Tolan, J. (2023). Religious diversity and cultural transmission in pre-modern Europe. *European Review*, 31(4), 391–405. <https://doi.org/10.1017/S1062798723000169>
- Topkara, U. (2025). On responsibility: Islamic ethical thought engages with Jewish ethical thought. *Religions*, 16(3), 274. <https://doi.org/10.3390/rel16030274>
- Tuite, C. (2024). Byron and world literature. In A. Rawes & J. Shears (Eds.), *The Oxford handbook of Lord Byron* (pp. 446–461). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198808800.013.45>
- Turner, B. S. (2023). Orientalism and Islam. In *Understanding Islam: Positions of knowledge* (pp. 92–109). Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474498739.003.0006>
- Ukwueze, O. (2023). Nomadic consciousness and border crossing in Virginia Woolf’s *Mrs Dalloway* and Akwaeke Emezi’s *Freshwater*. *Comparative Literature: East & West*, 7(1), 65–78. <https://doi.org/10.1080/25723618.2022.2081422>

- Utrero Agudo, M. de los Á. (2023). Stratigraphy matters: Questioning the (re)sacralisation of religious spaces from Late Antiquity to the Early Middle Ages in the Iberian Peninsula. *Religions*, 14(9), 1199. <https://doi.org/10.3390/rel14091199>
- Veit, R. (2023). Materia medica in a multilingual context: Avicenna's *Canon of Medicine* and its Latin translation of Book II. *Medieval Encounters*, 29(2–3), 196–221. <https://doi.org/10.1163/15700674-12340162>
- Villis, T. (2021). G. K. Chesterton and Islam. *Modern Intellectual History*, 18(1), 47–69. <https://doi.org/10.1017/S1479244319000313>
- Wahida, M. A. (2023). From Orientalism to neo-Orientalism: Medial representations of Islam and the Muslim world. *Textual Practice*, 38, 162–181. <https://doi.org/10.1080/0950236X.2023.2288112>
- Woerther, F. (2024). *La version arabo-latine de la Rhétorique d'Aristote: Édition, introduction, apparats critiques*. Brill.
- Woolf, V. (1925). *Mrs. Dalloway*. Leonard & Virginia Woolf at the Hogarth Press.
- Zaman, F. (2019). The future of Islam, 1672–1924. *Modern Intellectual History*, 16(3), 961–991. <https://doi.org/10.1017/S1479244318000422>