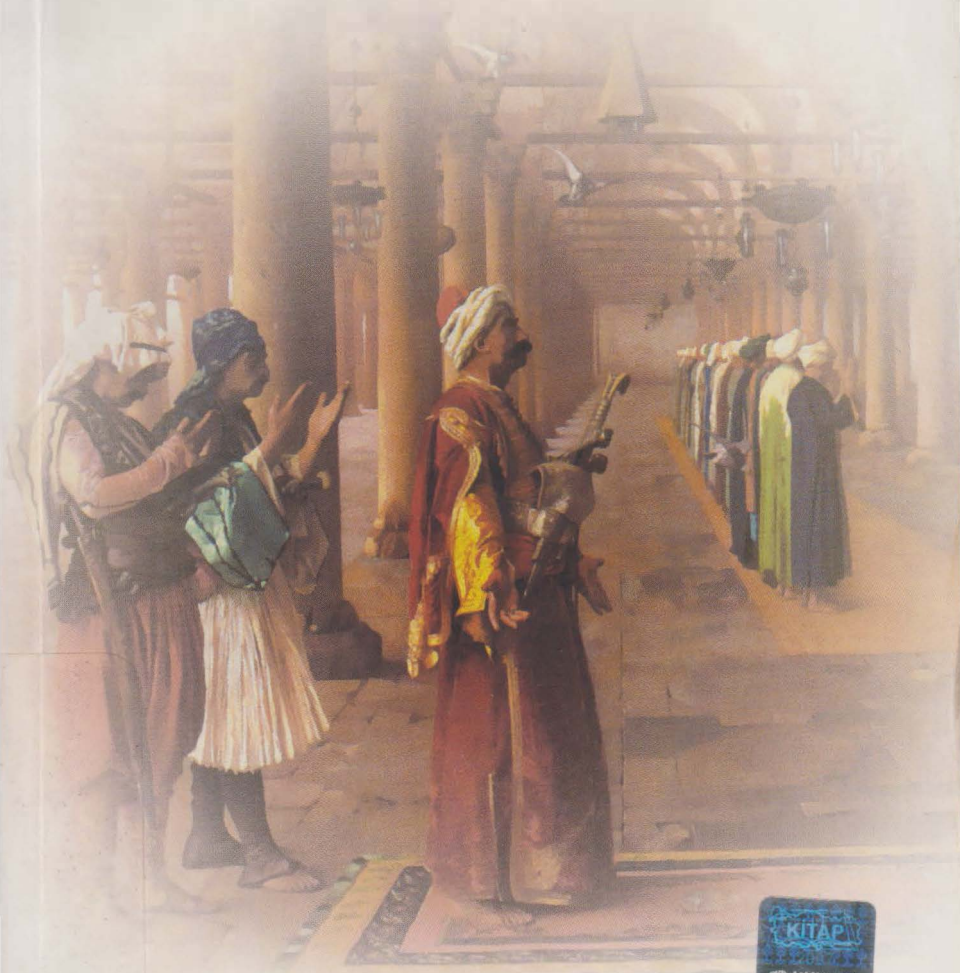
Ira M. Lapidus

İSLÂM TOPLUMLARI TARİHİ

CİLT 2: 19. Yüzyıldan Günümüze



KİTAP

İLETİŞİM

IRA M. LAPIDUS

İslâm Toplumları Tarihi

CİLT 2

IRA M. LAPIDUS Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley'de Center for Middle Eastern Studies Bölümü'nde tarih profesörüdür. Yüksek lisans (1958) ve doktorasını (1964) Harvard Üniversitesi'nde tamamlamış olan Lapidus, Ortadoğu ve İslâm tarihi konusunda uzmandır. Ira M. Lapidus'un yayımlanmış eserleri arasında *A History of Islamic Societies* [Cambridge University Press, 1988 (İtalyanca baskısı Torino, Einaudi, 1993, 1995)], *Islam, Politics and Social Movements* [(Edmund Burke ile birlikte), Berkeley, University of California Press, 1988], "Death in the Muslim tradition", [*Facing Death: Where Culture, Religion and Medicine Meet,* Ed. H. M. Spiro vd., New Haven: Yale University Press, 1996] ve "A Sober Survey of the Islamic World" [*Orbis*, 1996] bulunmaktadır.

A History of Islamic Societies
© 2002 Cambridge University Press

İletişim Yayınları 1440 • Tarih Dizisi 56
ISBN-13: 978-975-05-0727-4 • ISBN-13: 978-975-470-956-4 (Tk. no.)
© 2010 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2010, İstanbul

EDİTÖR Levent Cantek
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
KAPAK RESMİ Jean Léon Gérôme, "Kahire'deki Amr Camii'nde dua"
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Özgür Yıldız
DİZİN Murat Bozluolcay
BASKI ve CİLT Sena Ofset
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

IRA M. LAPIDUS

İslâm Toplumları Tarihi

CİLT 2

A History of Islamic Societies

ÇEVİRENLER
Yasin Aktay
Mevlüde Ayyıldızoğlu-Aktay

iletişim

Okuyucuya not

Lapidus'un bu kapsamlı çalışması zamansal olarak 20. yüzyılın sonunda tamamlanmaktadır. Gerek İslâm dünyası gerekse yaşadığımız dönemin, özellikle son sekiz yılının önemli global, yerel ve bölgesel gelişmeleri bu nedenle kitapta yer almamaktadır – e.n.

İçindekiler

ÜÇÜNCÜ KISIM
Modern Dönüşüm: 19. ve 20. Yüzyılda Müslüman Toplumlar *9*

GİRİŞ
MODERNLİK VE MÜSLÜMAN TOPLUMLARIN DÖNÜŞÜMÜ *11*
İslâm Modernizmi *16*
İslâm Reformizmi *23*

Ortadoğu'da Milliyetçilik ve İslâm *33*

YİRMİİKİNCİ BÖLÜM *35*
İRAN: MODERN ÇAĞDA DEVLET VE DİN *35*
Kaçar İran'ı: Uzun 19. Yüzyıl *36*
Anayasal Kriz *41*
20. Yüzyıl İran'ı: Pehlevi Dönemi *46*
Ulema ve Devrim *55*
İslâm Cumhuriyeti *60*

YİRMİÜÇÜNCÜ BÖLÜM
OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN ÇÖZÜLMESİ VE TÜRKİYE'NİN MODERNLEŞMESİ *65*
Osmanlı İmparatorluğu'nun Paylaşılması *66*
Osmanlı Reformu *71*
Cumhuriyet Türklyesi *83*

YİRMİDÖRDÜNCÜ BÖLÜM
MISIR: LAİKLİK VE İSLÂM MODERNLİĞİ *99*
19. Yüzyıl Reform Devleti *99*
İngiliz Sömürge Yönetimi *103*
Mısırlıların Uyanışı: İslâm Modernizminden Milliyetçiliğe *105*
Liberal Cumhuriyet *109*
Nasır Dönemi *115*
Sedat ve Mübarek *120*

YİRMİBEŞİNCİ BÖLÜM
ARAP ORTADOĞUSU: ARAPÇILIK, ASKERÎ DEVLETLER VE İSLÂM *133*
Eşraf ve Arap Milliyetçiliğinin Ortaya Çıkışı *133*
Sömürge Döneminde Arapçılık *140*
Arap Birliği Mücadelesi ve Çağdaş Bereketli Hilal Devletleri *150*
Filistin Hareketi ve Filistin Mücadelesi *166*
Arap Yarımadası *179*
Arap Devletleri, Milliyetçilik ve İslâm *199*

YİRMİALTINCI BÖLÜM
19. VE 20. YÜZYILDA KUZEY AFRİKA *209*
Cezayir *210*
Tunus *233*
Fas *241*
Libya *251*
Devlet İdeolojileri ve Muhalefet Hareketleri İçinde İslâm *255*

Orta ve Güney Asya'da Laiklik ve İslâm *261*

YİRMİYEDİNCİ BÖLÜM
HİNDİSTAN YARIMADASI: HİNDİSTAN, PAKİSTAN VE BENGLADEŞ *263*
Palasi'den 1857'ye Kadar İslâmî Militarizm *266*
İsyandan Birinci Dünya Savaşı'na *268*
Kültürel Hareketten Siyasi Harekete *277*
Elit Politikalardan Kitle Politikalarına *283*
Pakistan Hareketi *287*
Hindistan, Pakistan ve Bangladeş'in Müslümanları *294*
Sonuç *309*

YİRMİSEKİZİNCİ BÖLÜM
ENDONEZYA, MALEZYA VE FİLİPİNLER'DE İSLÂM *311*
Hindistan'da Hollanda İktidarı ve Kapitalist Sistem *312*
Endonezya'ya Özgü Gelenekselcilik, Milliyetçilik ve İslâmî Reform *320*
Uzlaşma ve Rekabet, 1900-1955 ..... *333*
1955'ten Bugüne Endonezya *339*
İngiliz Malay Yarımadası ve Bağımsız Malezya *347*

Filipinler *357*
Sonuç *359*

YİRMİDOKUZUNCU BÖLÜM
RUS VE ÇİN HÂKİMİYETİ ALTINDA ORTA ASYA; KAFKASLAR VE AFGANİSTAN *361*
Çarist Hâkimiyeti ve Cedid *362*
Devrimci Dönem *375*
Sovyet Modernizasyonu *385*
Eski Sovyet Orta Asyası'nda Yeni Bağımsız Devletler *399*
Kafkaslar *407*
Afganistan *412*
Çin'deki Müslümanlar *423*
Sonuç *430*

20. Yüzyıl Afrika'sında İslâm *431*

OTUZUNCU BÖLÜM
BATI AFRİKA'DA İSLÂM *433*
Kolonyalizm ve Bağımsızlık: Afrika Devletleri ve İslâm *433*
Moritanya *443*
Senegal *447*
Nijerya *454*
Vehhabiler ve Reformist Hareketler *467*

OTUZBİRİNCİ BÖLÜM
DOĞU AFRİKA'DA İSLÂM *477*
Sudan *478*
Somali *487*
Etiyopya ve Eritre *490*
Swahili Doğu Afrika *493*
Evrensel İslâm ve Afrikalıların Farklılığı *505*

Batı'da İslâm *513*

OTUZİKİNCİ BÖLÜM
AVRUPA VE AMERİKA'DA MÜSLÜMANLAR *515*
Doğu Avrupa *516*
Batı Avrupa *522*
Avrupa'da Göçmen Kimlikleri: Geniş Bir Cevaplar Yelpazesi *544*
Amerika'da Müslümanlar *547*

SONUÇ
SEKÜLERLEŞEN İSLÂM VE İSLÂMÎ UYANIŞ *559*
Modern Dönem Öncesi İslâm Toplumlarının Kurumsal ve Kültürel Özellikleri *561*
19. ve 20. Yüzyıllarda İslâm Toplumlarının Dönüşümü *564*
İslâmî Uyanış *572*

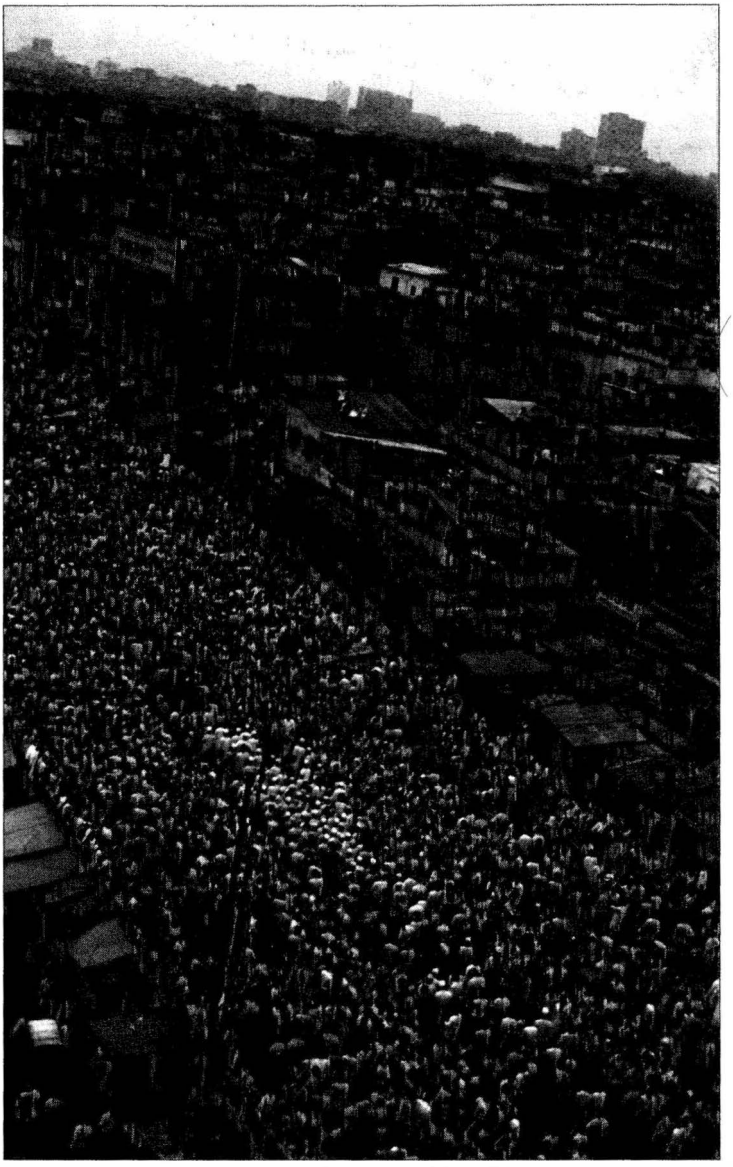
İslâm Toplumları ile Devletler Arasındaki İlişkilerin Çağdaş Örnekleri 591
Yeni İslâm Devletleri 604
Siyasi Azınlıklar Olarak Müslümanlar 613
Müslüman Toplumlarda Kadının Rolü 616
Son Sözler 640

Kaynakça 649

Dizin 675

ÜÇÜNCÜ KISIM

Modern Dönüşüm: 19. ve 20. Yüzyılda Müslüman Toplumlar



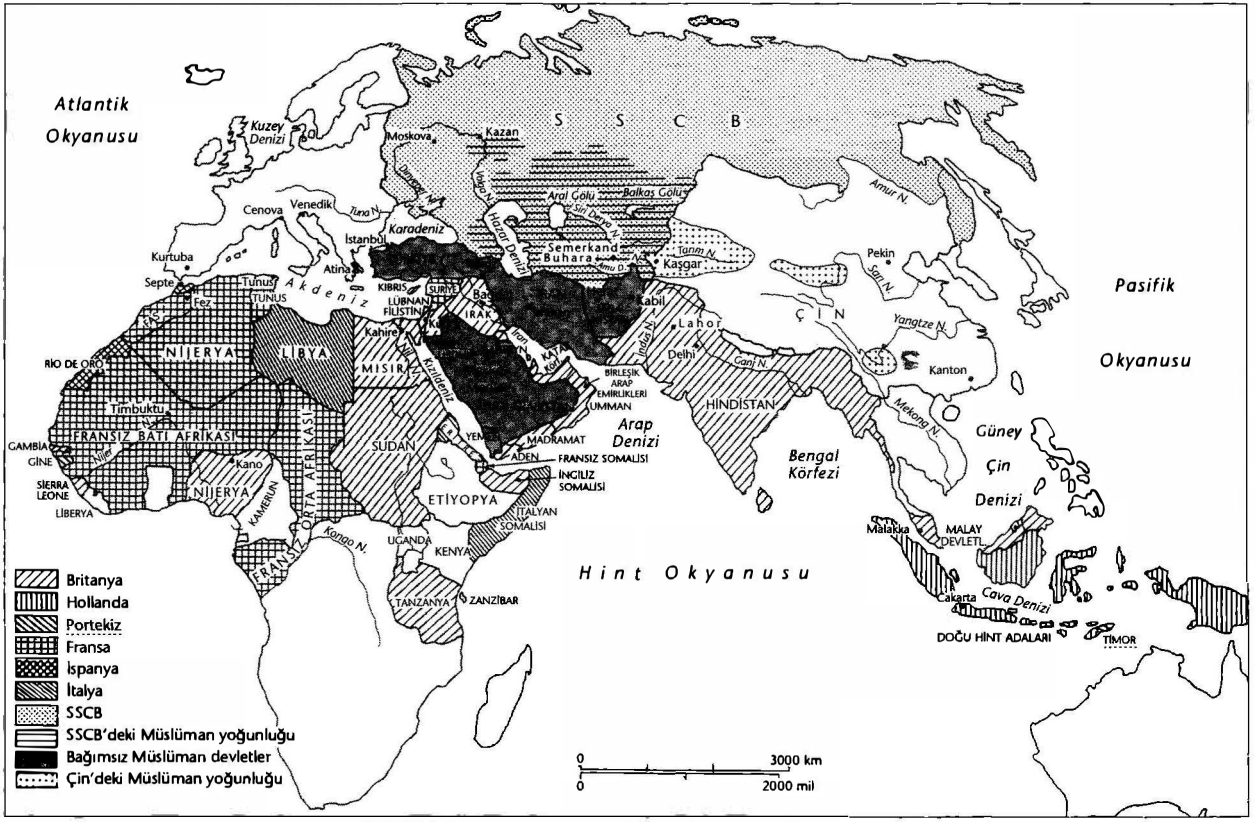
Muharrem Ayı Yas Törenleri, Kalküta.

GİRİŞ

MODERNLİK VE MÜSLÜMAN TOPLUMLARIN DÖNÜŞÜMÜ

18. yüzyılda Müslüman toplumlardan oluşan dünya çapında bir sistem meydana geldi. Bu toplumların her biri Ortadoğulu İslâm devleti, dinsel ve toplumsal kurumlar ile yerel toplumsal kurum ve kültürlerin etkileşimi üzerine kuruldu ve her birinde bu etkileşim farklı tipte bir İslâm toplumu ortaya çıkardı. Her ne kadar her toplum nev-i şahsına münhasır idiyse de, biçim olarak birbirine benzedikleri gibi siyasal, dinsel temaslar ve mevcut ortak değerlerinden dolayı hepsi birbiriyle irtibatlıydı.

18. ve 19. yüzyıllarda bu toplumların evrimi Avrupalıların müdahalesiyle saptırıldı. 18. yüzyılın sonlarında Ruslar, Hollandalılar ve İngilizler Asya'nın kuzey bozkırlarında, Güneydoğu Asya'da ve Hindistan alt kıtasında bölgesel hâkimiyetlerini kurdular, Avrupalı ticari ve diplomatik müdahale diğer bölgelere doğru da ilerledi. 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında, hammaddeler ve pazarlara dayalı sanayi ekonomilerinin ihtiyaçlarının yanı sıra birbirleriyle ekonomik ve siyasal rekabet ile hareket eden Avrupalı devletler, dünya çapında bölgesel imparatorluklar tesis ettiler. Hollanda Endonezya'yı tamamen istila etti; Ruslar (ve Çinliler) Orta Asya'yı zapt ettiler; İngilizler, Hindistan ve Malaya'daki imparatorluklarını pekiştirerek Ortadoğu, Doğu Afrika, Nijerya ve Batı Afrika'nın diğer kısımlarını



HARİTA 28. Avrupalıların hâkimiyeti ve İslâm dünyası: 1920.

kontrol altına aldılar. Fransa, Kuzey Afrika ve Batı Afrika'nın, Ortadoğu'nun ve diğer bölgelerin çoğunu ele geçirdi. Ayrıca Afrika'da bazı küçük Alman ve İtalyan kolonileri de kuruldu. 20. yüzyılın başlarında, Avrupalı güçler (ve Çin) Müslüman dünyanın neredeyse tamamını istila etmiş bulunuyorlardı.

Bu istilalara Avrupa toplumları içindeki hızlı değişimler yol açıyordu. 18. yüzyılda İngiltere'de, 19. yüzyılda Fransa, Almanya ve diğer ülkelerde yaşanan Sanayi Devrimi, ekonomik örgütlenmenin bürokratik biçimleri, buhar ve elektrik üretimi için yeni teknolojiler ve bilimsel bilginin daha fazla ilerlemesi Avrupalı ülkelerin hâkimiyetini genişletti.

Amerikan ve Fransız devrimleri, siyaset ve devlet idaresi alanında eşit biçimde derin değişimler getirdi. Bunlar, vatandaşlarının göreli eşitliği ve katılımına, nüfusların devletleriyle yakın özdeşliğine, ulusal, siyasal ve kültürel kimliklerin karışıp birleşmesine dayalı modern ulus-devletini meydana getirdiler. Bu, yaygın siyasal temsile izin veren parlamenter kurumların yanı sıra, iktidarın sivil toplumun özerkliği ve vatandaşların siyasal özgürlüğü yararına uygulanmasını veya yumuşatılmasını sağlayan devlet yapılarını ortaya çıkardı.

Ayrıca, Avrupa ve Amerikan Aydınlanmaları laikleşmenin tarihsel sürecini tamamladılar. Siyasal ve ekonomik kurumlar dinsel normlardan tamamen farklılaştı. Bilimsel ve hümanist zihniyetler, dini, ibadet ve cemaat etkinliklerinin dar bir alanına sürgün ettiler. Bilimsel zihniyet, tabiat ve beşeri ilişkiler dünyasının "büyüsünü bozarak" gizemini yok etti. Doğa, toplum, hatta insan kişiliği mantıkla anlaşılabilecek bir alan olarak görüldü ve bilinçli insan müdahaleleriyle değiştirilebileceği kanaatini oluşturdu.

İslâm dünyasının her tarafındaki Avrupa hâkimiyeti merkezî bürokratik bölgesel devletlerin inşasına neden oldu. Avrupalıların ekonomik ve kapitalist nüfuzu genellikle artan ve çoğunlukla sömürgeci bir ticarete yöneltti, hammaddelerin üretimini canlandırdı ve yerel sanayilerin altını oydu. Avrupalı güçler diğerlerini modern okullar kurmaya ve –yerel kültürlerle olabilecek en iyi şekilde harmanlayarak– Avrupalı değerleri yükselt-

meye zorladılar veya teşvik ettiler. Avrupalı olmayan toplumlardaki bu değişimler ekonomik üretim ve mübadelenin yeni tarzlarıyla birlikte yeni teknolojileri de kapsıyordu. Sonuçta yeni devlet ve ekonomik yapılar yeni elitlerin yükselişinin de temelini oluşturuyordu. Siyasal yöneticiler, askerler, teknokratlar, komprador tüccarlar, aydınlar, entelektüeller, ticari çiftçiler ve sanayi işçileri İslâm toplumlarında önemli güçler haline geldiler. Avrupa etkisi ayrıca yeni değer sistemlerinin kabulüne de yol açtı – ulusal kimlik ve siyasal katılım, ekonomik bağlılık, manevi eylemcilik ve yeni bir dünya görüşünün değerlenmesi. Bütün bu değişimler Avrupa medeniyetinin temel özelliklerinin eski İslâm toplumlarının matrisi içinde benimsenmesi ve yeniden oluşturulmasını kapsıyordu.

Bununla birlikte her bir örnekte, Avrupalı etki farklıydı – ve bu farklar, Müslüman toplumlar arasındaki kurumsal ve kültürel farklılıklarla birleşerek, çeşitli çağdaş İslâm toplumlarını ortaya çıkaracaktı. Tıpkı her İslâm toplumunun, bölgesel bir toplumun Ortadoğulu etkilerle etkileşiminin bir ürünü olması gibi, modern İslâm ülkeleri de tarihsel İslâm toplumlarının Avrupa ile etkileşimlerinin ürünüdürler. Bu tür dönüşümler, tabii ki, İslâm dünyasına özgü değildi. 19. ve 20. yüzyıllardaki Avrupalı etki bütün medeniyetlere ulaştı, derin değişimleri harekete geçirdi ve çağdaş gelişimlerinin şekillenmesine yardım etti.

Sonuç, toplumların çoğalması oldu, çünkü tek bir Avrupalı modern toplum modeli yoktu ve Avrupa'nın etkisi dünyanın her parçasında farklı oldu. Geçmişteki büyük imparatorluklar, dinler ve medeniyetler gibi, Avrupa da mevcut seçkinleri, kurumları ve kültürleri tehdit etti ve onları modernliğin kendi versiyonlarını belirlemeye mecbur etti. Modernlik ortaya çoğulluk çıkardı, çünkü Üçüncü Dünyanın yerli elitlerinin kendi toplumlarını yeniden kurma çabalarının bir sonucuydu.

Yerli seçkinlerin, kurumların ve kültürlerin kalkınma tarzını belirlemedeki rolü Müslüman ve Avrupalı toplumlar arasındaki bazı önemli farklar dolayısıyla vurgulanmalıdır. 19. ve 20. yüzyıllarda Avrupalı toplumlar önemli ölçüde ekonomik

temelli sınıflar bazında örgütlenmişti. Birçok Avrupalı ülkede burjuva seçkinler ekonomik kalkınmanın, devlet örgütünün ve dünya fetihlerinin arkasındaki en önemli güçleri oluşturuyorlardı. Sanayide çalışan sınıflar üretimdeki temel bir güçtü. Müslüman toplumlarda ise ekonomik olarak tanımlanmış toplumsal sınıflar, görece daha az önemliydiler. Bu toplumlarda ekonomi kabile, cemaat, cemiyet ve devlete dayalı siyasal yapılar içinde ve onlar tarafından düzenleniyordu. Devlet seçkinleri –ve kabile ve din adamlarının önde gelenleri– toprağı ve ticari kaynakları kontrol altında tutabilmek ve köylülerle diğer üreticilerin artı değerini çıkarabilmek için siyasal iktidarı kullandılar.

Avrupa'nın Müslüman toplumlar üzerindeki etkisi bu elitlerin işbirliği veya direnişi aracılığıyla oluyordu. Müslüman toplumlarda meydana gelen değişimler dâhili seçkinlerin Avrupa iktidarının ve kendi toplumlarındaki iktidar kavgasında Avrupa nüfuzları sömürme arzularının ürettiği baskılara ve teşviklere ilgileri, kabulleri ve tepkileri çerçevesinde şekilleniyordu. Dış ekonomik güçler kim ne olursa olsun, Müslüman ülkelerde bu seçkinlerin öncelikle siyasal veya kültürel bir temayülleri vardı ve Avrupa müdahalesini, ekonomik olmaktan ziyade sosyo-kültürel çerçevede tanımlamaya eğilimliydiler. Müslüman toplumlarda ekonomik etkiler genellikle siyasal ve kültürel tepkilere yöneltti. Bu yüzden, yerli elitler, kurumlar ve kültürel kodlar modernliği şekillendirmek bakımından Avrupa'nın emperyal ve ekonomik sistemleri kadar önemliydi.

İslâm toplumlarının modern dönüşümünün tarihi çeşitli safhalara denk düşer ve İslâm dünyasının her tarafında bazı ortak özellikler sergiler. Birinci safha, 18. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın başlarıdır; bu dönem, Müslüman devlet sisteminin çözülüşü ile Avrupalıların ticari ve bölgesel hâkimiyetlerinin dayatılmasıyla betimlenir. Bu safhada Müslüman siyasal, dinsel ve kabile seçkinleri kendi toplumlarının dahili kalkınması için yeni ideolojik ve dinsel yaklaşımları tayin etmeye giriştiler. Bu tepkilerin sonucunda yeni bir gelişme safhası, 20. yüzyıl ulus devletlerinin teşekkül safhası geldi; bu devlet-

ler aracılığıyla İslâm ülkelerinin seçkinleri kendi toplumlarına modern bir siyasal kimlik vermeye ve ekonomik gelişme ile toplumsal değişimi ilerletmeye çalıştılar. Milli devlet inşa dönemi Birinci Dünya Savaşından sonra başladı ve şimdiye kadar sürmektedir. Bağımsız milli devletlerin güçlenmesi, sonuçta hemen hemen bütün İslâm ülkelerinin gelişmesinde üçüncü bir safhayı getirdi: İslâmcı veya İslâmî diriliş hareketlerinin ve bu toplumlarda İslâm'ın nihai rolü üzerine bir çatışmanın ortaya çıkması.

İslâm Modernizmi

Neredeyse bütün Müslüman bölgelerde sömürge hâkimiyeti yeni seçkinleri öne çıkardı. Siyasal iktidar eski seçkinlerin elinden alınarak yeni askerî, bürokratik veya toprak sahibi aydınlara aktarıldı – bazı ülkelerde de, sonraki bir kuşakta, yukarı doğru tırmanan, modern-eğitimli, orta veya aşağı sınıf aydınlar, teknisyenler veya askerlere aktarıldı. Sınırlı sayıda örnekte Avrupa hâkimiyetinin getirdiği ekonomik değişimler yeni tüccar, ticari çiftçiler ve sanayi işçileri tabakalarını ortaya çıkardı. Tüm bu yeni gruplar ve sınıflar başlangıçta hacim olarak çok küçüktü. Onlar kendi toplumlarının modernleşmesinin öncüleriydi.

Bu seçkinler, Avrupalı baskılara karşı iki temel tepki ürettiler. İlki, siyasal sınıfların ve yeni teşekkül etmiş, Batılı tekniklerle eğitilmiş ve Batılı kültürel değerler ve başarılara âşık aydınların tepkisiydi. Onlar İslâm toplumlarının geleceği için İslâmî modernist veya seküler milliyetçi düşünceleri tercih ettiler ve İslâm'ı Avrupalı devlet ve ekonomi formlarıyla uyumlu olacak şekilde yeniden tanımlamaya yöneldiler. İkinci tepki, ulema ve sufiler tarafından yönlendirilen kabile liderlerinden, tüccarlardan ve ticari çiftçilerden geldi, bunlar da temel dinî ilkelere göre Müslüman toplumların yeniden teşekkülünü ve bireysel davranışların reformunu benimsiyorlardı.

Elbette Müslüman tepki, bulunduğu yere göre farklılıklar gösteriyordu. Osmanlı bölgelerinde, Türkiye, Mısır, Arap Verimli Hilali ve Tunus'ta hâkim yerli tepki, kurulu siyasal seç-

kinlerin, teknik ve siyasal sınıfların ortaya çıkardığı okur-yazar aydınların tepkisiydi. Bu bölgelerde Avrupa'nın nüfuzu temelde diplomatik, ticari ve eğitimseldi. Avrupalı güçlerin 19. yüzyıldaki rekabeti, Osmanlı İmparatorluğu'nun hayatta kalmasına izin verdi ama onu İngiliz ve Rus diplomatik baskılarına ve daha sonra da Alman askerî danışman ve yatırımcılarına bağımlı hale getirdi. Avrupalı tüccarlar hammadde çıkararak mallarını yerli tüccar ve zanaatkârlarla rekabet içinde soktular. Avrupalılar peşin parayla satılan mamullerin, örneğin Anadolu'da tahıl, kuru meyve ve pamuk, İran'da afyon, Lübnan'da ipek, Mısır'da pamuk ve Tunus'ta zeytinyağı üretimini teşvik ettiler ama genel olarak zanaat ve imalatı batırdılar. Avrupalı ticaret Hıristiyan ve Yahudi orta sınıfı yükseltti, buna karşılık Müslüman tüccarların fırsatlarını bastırdı. Avrupalılar ayrıca demiryollarına, madenciliğe ve tarıma yatırım yaptılar. Avrupalı devletler ve bankalar Osmanlı İmparatorluğu, Mısır ve Tunus'a büyük meblağlarla borç verdiler ve nihayet her ülkede yabancı bir mali yönetim tesis ettiler. Mısır ve Tunus'ta bu, Avrupalı mandacılığın temeli olduğunu gösterdi. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise Avrupalı rekabet Müslüman burjuvaziyi zayıflattı ve ekonomik iktidarın devlet seçkinlerinin elinde toplanmasına yardım etti.

Siyasal seçkinlerin ve aydınların tepkisi kuşaklar boyunca devam etti. 18. yüzyıl sonları Filistin'inde, 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu ve Mısır'ında ve 19. yüzyıl Tunus'unda, siyasal seçkinler, askerî güçlerini yeniden örgütleme, bürokratik yönetimlerini merkezileştirme ve rasyonalize etme ve ekonomik faaliyetlerini gelirlerini artıracak şekilde ilerletme arayışına girdi. Siyasal seçkinler ayrıca modern meslek ve idari personeli eğitmek için yeni okullar açma ihtiyacını gördüler. Sonraki "nesil"de, Osmanlı, Mısırlı ve Tunuslu reformcular güçlü bir devlet ile üretken ve toplumsal anlamda bütünleşmiş bir toplum arasındaki bağlantıyı takdir ederek toplumsal, yasal ve eğitimsel programlar uygulamaya başladılar. Bu programlar da din seçkinlerinin geleneksel rollerinin altını oydu ve modern hukuk ve eğitim sistemlerin prototiplerini oluşturdu.

Yeni aydınların teşekkülü reform programlarının kritik bir

sonucuydu. Osmanlı örneğinde, Batı eğitimli fizikçiler, mühendisler, ordu ve bahriye subayları ile idarecilerin yeni "nesli" profesyonel meslek okulları ile Avrupa'da okumanın bir ürünüydü. Böylece Batı eğitimli kadrolar kısmen devlet hizmetinde yer alırken, çoğu da hukuk, gazetecilik ve edebiyat faaliyetlerinde kariyerler elde ederek devletin kontrolünü ele geçirmeye çalıştılar.

Mısır'daki reform programı devletin ekonomiyi kontrol etmeye çalıştığı dereceye kadar alışılmadık bir şeydi. Muhammed Ali (1805-48), sulamayı ve pamuk üretimini geliştirdi, ticaret tekelleri kurdu ve askerî ürünler üretmek için fabrika yatırımları yaptı. Geniş ekonomik değişim yeni bir toprak sahipliği ve bürokratik sınıf ortaya çıkardı, bunların oğulları da 19. yüzyılın sonlarında memur, avukat, gazeteci ve siyasetçi oldu. 1882'de İngiliz hâkimiyetinin tesisiyle birlikte, yerli seçkinler devletin kontrolünü kaybederek daha aşağı bürokratik görevlere, serbest mesleklere ve gazeteciliğe inmeye mecbur kaldılar, bu konumlardan da İngiliz hâkimiyetine karşı milli bir hareket oluşturdular.

Arap Verimli Hilal bölgesinde, Avrupalı siyasal nüfuz ve ticaretin girişi, Birinci Dünya Savaşı'na kadar yapısal ve siyasal değişimlere yol açmadı ancak 19. yüzyılın ortaları ile sonlarında eğitim ve okur-yazarlık üzerindeki etkiler Arap kültürel rönesansını geliştirerek Arap edebi milliyetçiliğini doğurdu. Lübnan ve Suriye'de yeni aydınlar, Avrupalı ve modernleşmiş geç Osmanlı eğitiminin bir ürünüydü. Bağımlı sömürge devletlerinin 1920'deki teşekkülü Osmanlı ve Batı-eğitimli askerlerle memurlar, toprak sahipleri, din adamlarının önde gelenleri ile bazen kabile reisleri ve tüccarları kapsayan bir muhalif aydınlar koalisyonunun oluşmasına sebep oldu. 1930'lar ve 1940'larda daha fazla eğitim ve gelişme, orta ve aşağı sınıf kökenine sahip askerler, teknokratlar ve gazetecilerden oluşan ve ilk milli liderlere rakip olacak yeni bir nesil yaratacaktır.

Tunus da benzer bir gelişme sürecinden geçti. 1881'de Fransız mandasının tesisinden önce Avrupalı ekonomik hâkimiyete karşı en temel tepki, Tunus rejimini modernleştirme ve ras-

yonalize etmeye yönelen memurlardan geldi. Fransız mandasının tesisinden sonra da Batılı ve modern-İslâm-eğitimli Tunuslu kuşaklar birbirini izleyerek Avrupalıların kontrolüne karşı direniş ve siyasal haklar talebinde başı çekmeye başladılar. 1890'dan 1920'ye kadar yerel liderlik, hükümet memurları, reformcu ulema ve Fransız-eğitimlilerin önde gelenlerinden oluşuyordu. 1930'lu yıllarda ve sonrasında, Arap Fransız-eğitimli ve yukarı doğru tırmanmakta olan entelektüellerden oluşan ve büyük ölçüde küçük taşra kasabalarından, orta ve alt sınıflardan gelen yeni bir kuşak Tunus'un bağımsızlığı için başı çekmeye başladı.

Bütün bu örneklerde, ulema ve tüccarlar ancak ikincil bir rol oynadılar. Ulema yardımcıydı veya Mısır, Suriye ve Tunus'taki milli hareketlerin erken safhalarında katılımcıydı, ancak kısa süre sonra yerlerini Batı-eğitimli aydınlar aldı. 1930'lara kadar ekonomide veya sınıf yapısında yaşanan kapsamlı değişimler, önemli bir siyasal rol oynayacak etkili bir tüccar veya işçi sınıfı üretemedi. Hiçbir örnekte bu çevreler, Batı-eğitimli siyasal aydınların hâkimiyetini kıramadılar.

Diğer Müslüman bölgelerde benzer nitelikte aydınlar eski rejimin devlet seçkinlerinin ve dâhili reform programları aracılığıyla değil, doğrudan Avrupa hâkimiyetinin sonucu olarak, önceki siyasal seçkinlerin eski yönetici konumlarından edilmesi ve sömürge yönetimlerine tabi kılınması yoluyla meydana geldi. Hindistan'da İngiliz denetimi, Müslüman seçkinleri siyasal güçlerinden yoksun bıraktı, Müslüman toprak sahiplerinin kırsal gelirleri üzerindeki ellerini zayıflatan ekonomik değişimler ortaya çıkardı ve Müslüman kültürün altını oymakla tehdit etti. Buna karşılık, yerlerinden edilmiş Müslüman seçkinler kendilerini modern bir aydın kitlesine dönüştürdüler. Seyyid Ahmed Han'ın (1817-98), liderliği altında Aligarh'ta bir kolej kurarak yeni bir memur, hukukçu ve gazeteci neslini eğitmek üzere modern bir İslâmî eğitim sistemi kurdu. Yüzyılın bitiminden sonra Aligarh mezunları İngiliz hâkimiyetine karşı Müslüman direnişinin öncüleri ve nihayetinde de Pakistan'ın taraftarlarını oluşturdular.

Endonezya'da Hollanda hâkimiyeti, benzer bir şekilde yönetici sınıfları, *priyayi*'yi, Hollanda yönetimine bağlı hizmetkârlara dönüştürdü. Hollandalıların kendileri Hollanda yönetimini sürdürmek için ihtiyaç duydukları Endonezyalı kadroları yetiştirebilmek için eski yönetici elitlere Batılı bir mesleki eğitim verdiler. Hollandalıların destekledikleri kolejler ve teknik, hukuk ve tıp okullarından Endonezya ulusal bağımsızlığının taraftarları haline gelen memurlar ve aydınlar yetişti.

Neredeyse bütün Müslüman ülkelerde siyasetçiler, yerlerinden edilmiş siyasetçiler, siyasetçi olacaklar, profesyoneller, teknisyenler ve Batılı teknikerle eğitilmiş aydınlar kendi toplumlarının gelişmesi için yeni siyasal ideolojileri tayin etmeye çalıştılar. Birbirini izleyen kuşaklarda siyasal seçkinler ve aydınlar, ulusal dönüşüm için İslâmî modernist, laik milliyetçi ve bazen de sosyalist düşünceleri benimsediler.

İslâm modernizmi, 19. yüzyıl Müslüman siyasal seçkinlerle aydınların doktriniydi ve ulemanın bir doktrini olan İslâm reformizminden ayırt edilmelidir. İslâm modernizminin asıl sorunu, Müslümanların Avrupalı güçlerin eliyle yenilgiye uğramış olmasıydı. Bu durum onların incinebilirliğini açığa çıkartmıştı ve Avrupalı askerî teknikleri ödünç alma, iktidarı merkezileştirme, ekonomilerini modernleştirme ve seçkinlerine modern bir eğitim sağlanması siyasal iktidarlarının yenilenmesinin esasını oluşturuyordu. Bunun anlamı da –İslâm'ın kendisinin değil ama– Ortaçağ İslâm medeniyetinin reddedilmesi gerektiğiydi. Daha ziyade doğasında bulunan fakat ihmal edilmiş rasyonellik, ahlaki aktivizm ve vatanseverlik ilkeleri üzerinde yeniden inşa edilmesi gerekiyordu.

Modernist bakış açısı, ilk defa 1860'lar ve 1970'lerde Yeni Osmanlılar tarafından benimsendi. İslâm ilkelerine bağlı oldukları halde onlar kendini anayasal bir hükümete dönüştürme ve yeni bir toplumsal ahlakı ve basit bir Türk diline dayalı canlı bir kültürü yükseltmek için Osmanlı rejiminin tehlikede olduğuna dikkat çektiler. Benzer bir biçimde, Hindistan'da Seyyid Ahmet Han, Hindistan Müslümanlarının İngiliz yönetimi altında hayatta kalmalarının İslâm ilkelerine sadık fakat modern dünya-

nın siyasal ve bilimsel kültürüne uyarlanmış yeni bir neslin eğitimini gerektirdiğini savundu. Osmanlı ve Hindistan aydınları yerel durumlarla ilgiliyken, Cemaleddin Efgani (1839-97), sömürge baskısının karşısında İslâm'ın modernleşmesi ve siyasal birliğine bağlı Müslüman halkların uluslararası birliği düşüncesine döndü. Dolayısıyla İslâm modernizmi, siyasal iktidarın yerli toplumsal ve kültürel temelleri çerçevesinde devlet iktidarının yenilenmesiyle ilgili olan seçkinlerin ideolojisiydi.

Aydınların İslâm modernizmine bağlılıklarını laik milliyetçiliğe bir kayma izledi. Osmanlı İmparatorluğu'nda Jön Türkler, Yeni Osmanlıların yerini aldı. Onlar, Sultan II. Abdülhamid'in (1876-1908) pan-İslâmcı siyasetlerine tepki olarak İslâm modernizminden laik bir anayasacı konuma döndüler. Tunus'ta, ilk kuşak seçkinler İslâmî modernist ve laik temayülleri birbiriyle karıştırdı, fakat bunları 1930'larda yeniden canlanan ve –İslâm'a sembolik başvurular yapılsa bile– temelde laik milliyetçi terimlerle ifade edilen bir bağımsızlık hareketi izledi. Arap ülkelerinde, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Şam eşrafı vurgularını İslâmlıktan Araplığa doğru çevirdi. Mısır'da modern aydınların ilk kuşağının yerini laik liberal partiler aldı. Hindistan'da Aligarh mezunları hayat tarzı ve kişisel dinsel yönelimleri bakımından laiktiler ama alt kıtaya özgü nedenlerden dolayı "Müslüman" bir milli devlet oluşumuna yönelik bağlılık geliştirdiler. Sadece Endonezya'da Priyayi, İslâmî modernist safhayı bypass ederek doğrudan laik milliyetçi bir edebiyata ve Hollanda yönetimine karşı siyasal muhalefete girdi. Endonezya'da, İslâmî değerlerin siyasal seçkinlerin tarihsel kültürel yönelişleriyle sığ bir bütünleşmesi laik milliyetçiliğin doğrudan kabulünü açıklamaya yardım edebilir. Fransa'daki göçmen işçilerin ve Cezayir kasabalarındaki göçmen köylülerin Cezayir milli hareketlerinin temelini oluşturduğu Cezayir'de ve işçi hareketleriyle Komünist Partisinin özellikle güçlü olduğu Endonezya'da milliyetçilik ekonominin devlet tarafından kontrolüne dayalı sosyalist düşüncelerle karıştı. Genelde, Jön Türkler, Arap milliyetçileri, pan-Türkçü entelektüeller, Malay aristokratları ve diğerleri modern laik milli

tipte toplumların oluşturulabilmesi için siyasal ve kültürel miraslarının Müslüman boyutunu bir tarafa koydular.

Milliyetçilik, siyasal seçkinlerin ve modern-eğitimli aydınların değişik sebeplerle tercih edegeldikleri bir doktrin oldu. İlk başta Batılı bir eğitimin etkisi gelir. Her ne kadar sömürge hâkimiyetine karşı olsalar da birinci ve ikinci kuşak aydınlar, Avrupa üstünlüğüne dayalı yoğun bir özgüven heyecanı içinde yetişerek sömürge yöneticileri ve öğretmenlerinin milliyetçi kanaatlerini benimsediler. Milliyetçi ve laik semboller, yerel bağlantılarından koparak kozmopolit bir eğitim dünyasına ve devlet merkezli siyasal hareketlere yönelen toplumun belli bir kesimi için özellikle önemliydi. Bağımsız bir milli devlet, eski topluluklarına ait olmayan insanlar için artık tek olası evi oluşturuyordu, onlar için sömürge toplumlar ancak ikincil konumlar sunabilirdi.

Laik milliyetçiliği siyasal aydınların ideolojisi olarak benimsemek için ayrıca bazı taktik nedenler de vardı. Milliyetçi konum, bir aydın sınıfının yeni kesimlerini mevcut seçkinlerden ayırt etmeye yardımcı oluyordu, ayrıca kitlelerin liderliğini talep edebilmek ve toplumun köklerinden kopmuş diğer tabakalarının desteğini çekmek için rekabette harekete geçirici bir sembol hizmeti görüyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda Jön Türkler, yeni ideolojiyi Sultanın pan-İslâmcı iddialarına karşı ve daha muhafazakâr ve sağlam memurlarına muhalefet için kullandılar. Lübnan ve Suriye'de milliyetçilik, Müslümanların hâkimiyeti altında bulunan Hıristiyanların tercih ettikleri bir siyasal konumdu. Tunus'ta, Fransız eğitimli Arap entelektüeller milliyetçiliği Tunus'un mevcut reformcu eğilimli seçkinlerine karşı kullandılar. Endonezya'da, *priyayi* milliyetçiliği, kısmen Müslüman tüccar reformcu hareketlerine yönelik muhalefet içinde gelişti. Milliyetçilik ayrıca Müslüman aydınlarla sömürge siyasal hâkimiyeti arasındaki muğlâk ilişkiyi sembolize etmek için İslâm modernizminden daha iyi iş görüyordu. Laiklik ve milliyetçilik bir yandan aydınların kendi toplumlarının ilerici unsurları olduğunu belirterek sömürge rejimlerine katılmama taleplerini haklılaştırdı. Diğer yandan Müslümanların

yanı sıra Avrupalıların gözünde de yabancı hâkimiyetine karşı direnişi meşrulaştırdı.

İslâm Reformizmi

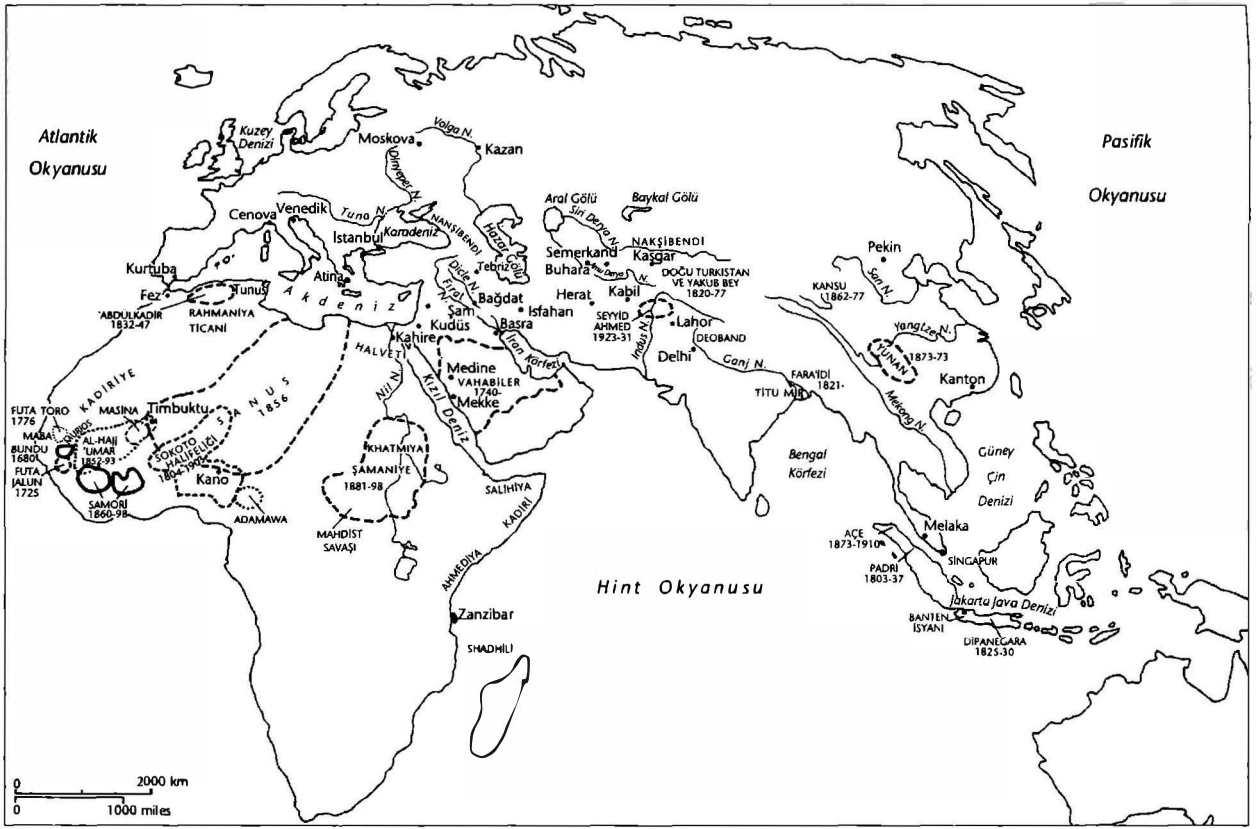
Siyasal seçkinler ve aydınlar, toplumun İslâmî modernist, laik ve milliyetçi düşüncelerine bağlanırken, alternatif bir tepkiler dizisi ulemadan ve onların tüccar, zanaatkâr ve kabile çevrelerinden oluşan müttefiklerinden geldi. Birçok Müslüman ülkede ulema, hem sömürge nüfuzuna hem de devlet aydınlarına muhalefet etti. İran ve Endonezya'da muhalefet geleneksel âlimlerden geldi. İran'da Rus bölgesel yayılması, Rus ve İngiliz ekonomik varlığı –tekeller ve imtiyazlar, madencilikte yatırımlar, sulama ve bankalar ile Şah'a ağır borçlar şeklinde girişi– çifte bir tepkiyle karşılaştı. Devlet seçkinleri, küçük bir aydın sınıfı yaratabilmek için, yeni meslek okulları ve İranlıların yurt dışında eğitimleri yoluyla askerî ve idari aygıtları modernleştirme girişimlerinde bulunurken ulema, Rus askerî yayılmasını, yabancı ekonomik nüfuzu ile birlikte monarşinin askerî, idari ve eğitimsel reform programlarını protesto ediyordu. 20. yüzyılın başlarında ulema, tüccarlar, zanaatkârlar ve entelektüellerin koalisyonu monarşiyi devirerek kısa-ömürlü bir anayasal rejim tesis etti. İran'daki zayıf devlet mirası, ulema, kabile ve lonca teşkilatlarının gücü sömürgeciliğe karşı İranlı bir tepki konusundaki alternatif görüşlerin rekabetini ve devletin kontrolü için açık bir kavgayı mümkün kıldı.

Siyasal seçkinlerin Hollanda yönetiminin ikinci dereceden işbirlikçileri haline geldikleri Java'daki sömürge karşıtı direniş, sufi tarikatlar etrafında birleşen kırsal ulema tarafından yönetildi. Banten'da (Batı Java) bunlar hem Hollanda yönetimine hem de kendi *priyayi* derebeylerine karşı köylü protestolarını, ayaklanmalarını ve isyanlarını yönlendirdiler. Geleneksel ulemanın genelde devlet seçkinlerine tabi olduğu ve sömürge yönetimine karşı direnişte veya adapte olmakta önemli bir rol oynadığı Osmanlı İmparatorluğu'nun aksine, Hint Adalarında ulemanın yönettiği direniş yaygındı.

Genel olarak, ulema direnişi reformcu terimlerle ifade ediliyordu. İslâm reformizminin kökleri 17 ve 18. yüzyıllara gidiyordu ve Avrupa hâkimiyetinden de önceydi. Arabistan ve Kahire'de gayri resmî ulema ve sufi çalışma-grupları İslâm inancı ve pratiğinin tasavvufi bir çilecilikle birleştirilmiş Kur'an, hadis ve fıkıh incelemesine dayalı saf bir şeklini benimsediler. Peygamber Muhammed'in taklidi, Müslüman hayatının ideali haline geldi. Allah'ın Müslümanları kendi iradesine kulak vermemelerinden dolayı cezalandırdığı inancından yardım alan bu reformcular, Müslüman devletlerin gayrimüslim halklara ve kültürlere olan hoşgörülü tavrına muhalefet ettiler, velilere tazimi, çok gösterişli kültler ve törenleri kaldırarak hurafe veya büyüsel inanç ve uygulamalarını etkisizleştirmeye çalıştılar. Reformcular bunun yerine kişisel disiplini ikame ederek, İslâm ümmetine karşı manevi sorumluluk ve bağlılık dinini benimsediler. Gerektiğinde onlar İslâm'ın bozuk türlerini yıkmak, adil ve gerçek bir İslâm cemaati oluşturmak üzere militan eylemlere giriştiler.

Arabistan'dan ve Kahire'den seyahat eden âlimler, öğrenciler ve sufiler, tüccarlar ve zanaatkârlar reformcu doktrini Hindistan, Endonezya ve Kuzey ve Batı Afrika'ya taşıdılar. Reformcu söylem iki çevreye hitap etti. Birincisi, dağınık sülalelere ve köy toplumlarına yönelikti. Bunlar için söylem, dağınık grupların yerel rakipler ve devletlere karşı kavgalarında birleşmesi için İslâmî otorite ve liderlik sunuyordu. Reformculuk fetihler, yeni devletlerin oluşturulması ve anti-sömürgeci direniş için bir harekete geçirme ideolojisi olarak kullanılabilirdi.

Kırsal ve kabileci bir toplumdaki en eski reformcu hareket örneği Arabistan'daki Vehhabi hareketiydi. Bir reform vaizi ile Suudi ailesi arasındaki bir ittifakın sonucu olarak doğan Vehhabiler farklı kabile gruplarını Arabistan'ın çoğunu fetheden bir hareket içinde birleştirdi. Batı Afrika'da İslâm reformunun hem yerli kökleri hem de uluslararası Müslüman bağlantıları vardı. Senegambiya bölgesinde 18. ve 19. yüzyıl reformcu hareketler, gayrimüslim siyasal elitlere karşı Müslüman direnişinin geleneksel bir direnişini temsil ederken, Nijer ve Çad



HARİTA 29. İslâm reformu ve direniş hareketleri: 18. ve 19. yüzyıllar.

TABLO 16
Müslüman Reformu (Tecdit) Hareketleri, 18. Yüzyıldan 19. Yüzyıla

Arabistan
Mekke ve Medine'deki tecdit öğretisi
Vehhabilik – Suudi devleti kurmak üzere Muhammed b. Abdülvahhap tarafından kurulmuş (1703-92), İbn Suud ile ittifak kurmuş.
İdrisiye – Mekke'de Ahmed b. İdris (ö. 1837) tarafından kurulmuştur.

Kafkaslar
Nakşibendilik – 1785'ten günümüze, anti-Rus direniş.

Orta Asya
Nakşibendilik – reform-eğilimli sufi tarikatı, Rus ve Çin'e karşı Müslüman direnişine liderlik yapmıştır.
Yeni Öğreti. 1761-1877 – Nakşibendiliğin bir kolu, 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın sonlarındaki Çin hâkimiyetine karşı direniş
Haceler ve Yakup Beg – kutsal Müslüman sülalesinin, daha önceleri Kaşgar yöneticisi olanların, bir Müslüman devleti kurma girişimleri, Çin tarafından 1878 yılında yenilgiye uğratıldı.
Yunan, 1856-73 – Çin hâkimiyetine karşı isyan ve bir İslâm devleti kurma çabası.
Usul-ü cedit – Kazan, Kırım ve Buhara aydınları, özellikle İsmail Gasprinskii (1851-1914), yeni okulları desteklenmesi, Müslüman ve Rus eğitiminin birleştirilmesi, Müslüman halkların modernleşmesi.

Hindistan

Şah Veliyullah (1703-62)

Şah Abdülaziz (1746-1824)

Muhammed İsmail (1781-1831)

Seyid Ahmed Barelvi (1785-1831)
Patanları İngiliz ve Sihlere direnmek için birleştirirler

Patna-Mevlana Velayet Ali

Mevlana Karamat Ali

Ehl-i Hadis

Titu Mir (Bengal)

Delhi Okulu

Deoband – 1876'da kuruldu. Müslüman kolej hadis çalışmaları ve tasavvufu birleştirdi ve uydu okullar ortaya çıkardı.

Tebliği İslâm – 1927'de Mevlana Muhammed İlyas tarafından kuruldu

Mekke etkileri

Faraidi (Bengal); 1818-45 Hint karşıtı ve Britanya karşıtı

TABLO 16 (devamı)

Güneydoğu Asya	Padri hareketi – Sumatra 1803-37 Dipanegara Java'daki isyanın liderliğini yapar, 1825-30. Banten, Batı Java isyanları, 19. yüzyıl Kaum Muda – Sumatra ve Malaya reform ve modernleşme hareketi hareketi. Açe – 1873 -1908 Hollanda işgaline karşı ulema-öncülüğündeki direniş. Muhammediye – 1912'den günümüze: Eğitim ve toplumsal reformu.
Mısır ve Kuzey Afrika	Abdülkadir – Kadiri reisliği Fransızlar tarafından yenilgiye uğratılan Cezayir devleti tesis etmeye çalışır. Rahmaniye – din kardeşliği Fransız işgaline karşı direniş için Cezayir ve Tunus'taki zaviyeler ağını kullanır. Ticanilik – sufi tarikatlarını yenileyerek Batı ve Kuzey Afrika Cihadlarına ve direniş hareketlerine ilham verir. Halvetilik – reformcu tasavvuf tarikatı. Senusilik – reformcu tarikat, Muhamed b. Ali el-Senusi (ö. 1859) tarafnıdan kurulmuş, Libya'da bir devlet kurmuş ve İtalyan işgaline karşı direnmiştir. Selefilik – Muhammed Abduh (ö. 1905) tarafından kurulmuş, Kuzey Afrika'daki islah ve milli hareketleri etkilemiştir; Tunus, Genç Tunuslular; Cezayir, Ben Badis; Fas, Allal al Fasi.
Doğu Afrika	İdrisilik Cezayir'de Raşidiye; Nubia ve Sudan'da Amirghanilik; Libya'da da Senusiliği ortaya çıkardı. Sudan – Samanilik Muhammed b. Ahmed el-Mehdi'yi doğurdu (ö. 1898). Somali – Muhammed Abdullah Hasan İngilizlere karşı direnişe öncülük etti, 189901920.
Batı Afrika	Osman Don Fodio'nun (1754-1817) cihadı – Housa devletlerine karşı Kuzey Nijeryalı reformcu muhalefet. Sokoto Halifeliği (1809-1903) ve Adamava ve Masina'da irtibatlı cihadlar. El-Hac Ömer (1794-1864) – Mali ve Senegal bölgesinde cihad devleti. Bundu, Futa Jallon, ve Futa Toro, Senegambiya bölgesinde reformcu Müslüman devletler. Ma Ba – Senegal'de 19. yüzyıl cihadı. Samory (1860lar-98) – Müslüman maceracı Batı Afrika devletini kurar.

arasındaki bölgede Sokoto Halifeliğini (1809-1903) kuran Osman Don Fodio'nun (1754-1817) liderliğini yaptığı Fulani fetihleri, yerel ve Arap esinlerinin bir karışımını üretmişti. Ticani tarikatı tarafından tanıtılan uluslararası reformcular, Cezayir, Fas ve Batı Afrika'ya yayıldı, Nijer ve Senegal'deki bölgelerde el-Hac Ömer'in (1794-1864) rejiminin oluşturulmasını telkin etmek için yerel güçlerle etkileşti. Libya'da Senusilik kabile halklarını birleştirerek gevşek bir kabileler ve vahalar konfederasyonu oluşturdu, bu da ihtilaflarda aracılık yapmaya ve ticareti örgütlemeye yarıyordu. Reformculuk ayrıca Kafkaslar'da ve Orta Asya'da sömürgeciliğe karşı yerel mücadelenin temeli oldu. Buralarda Nakşibendî tarikatı yeni dinî düşüncelerin ve nihayetinde hem Rus hem de Çin yayılmacılığına karşı siyasal direnişin taşıyıcısı oldu. Hindistan'ın kuzeybatı sınırında, Seyyid Ahmed Barelvi Peştuları İngiliz ve Sihlere karşı reformist talimatlara dayanarak örgütlemeye çalıştı.

İkincisi, reformculuk tarımsal ve kentli tüccar çevrelerde, doğrudan Avrupalı siyasal müdahaleye ve ekonomik değişimlere tepki olarak kök buldu. Bengal'de reformcu Faraidi hareketine İngiliz hâkimiyetinin girişi ve Hindu ve İngiliz derebeylerinin ortaya çıkışı eşlik etti. Kuzey Hindistan'da İngiliz hâkimiyeti ve Muğal İmparatorluğu'nun çöküşü kentli ve küçük-kasaba orta sınıf çevrelerini reform hareketlerine yöneltti. Deoband'ta üslenmiş bulunan reformcu ulema bir köleler ağı ortaya çıkardı, bunlar Hindistan müminlerinden hakiki Müslümanlar çıkarmak için gerekli kadroları eğitiyordu. Deoband ve Hindistan'da sonraki reformcu hareketler alt-kıta boyunca bir Müslüman kimliği duygusu yaratmaya büyük bir katkıda bulundular.

Güneydoğu Asya'da reformculuk dalgaları art arda geldi. 19. yüzyıl başlarında Sumatra'da Padri hareketine kahve üretiminin ticarileşmesi eşlik etti. Kahve çiftçileri, Mekke ve Medine'den Sumatra'ya dönen ve Müslüman köyleri İslâmlaştırma hareketi başlatmış olan reformcu hacılar ve âlimlerin etkisine açıktılar. 19. yüzyılın sonunda reformculuk Singapur ve diğer Güneydoğu Asya limanlarının Hint-Malay tüccar toplu-

luklarının itikadı haline geldi. Genişlemiş ticaret, hac, Sumatra ve Malaya'da ihraç için kauçuk, kahve, tütün, biber, şeker, ananas, palmiye yağı üretmek üzere kapitalist bir büyük çiftlik ekonomisinin oluşturulması, bir çiftlik ve madencilik proletaryasının oluşumu, ticarileşme, kentleşme ve diğer sosyo-ekonomik değişim güçleri geleneksel aile ve toplumsal yapıları yıktı, Singapur'da ve diğer ada limanlarında Müslüman bir tüccar sınıfının, Sumatra ve Malaya'da da ticari çiftçilerin gelişmesini sağladı ve İslâm reformculuğunun yeni toplulukların doktrini olarak benimsenmesine yol açtı.

Reformculuk, İslâm modernizmi ile harmanlanabiliyordu. Bir Mısırlı alim Muhammed Abduh (1849-1905), reformcu ilkeleri –Kur'an'a ve Peygamberin sözlerine dönüş, din işlerinde bağımsız yargı, modası geçmiş geleneğe körü körüne uymanın reddi ve kültçü sufi uygulamalarına muhalefet– Avrupa'nın siyasal ve kültürel baskılarına modernist bir tepkisellikle birleştirdi. Bu hareketler türbe ve veli ibadeti ile büyüsel dinî uygulamaları düzeltmek için bir eğitim reformuna adanmıştı, modern ekonomik ve teknolojik koşullara uyarlanma ihtiyacını karşılamakla yükümlüydüler. Örtülü bir biçimde ve bazen aktif olarak siyasaldılar, zira İslâmî devletler ve toplumların yeniden hayatiyet bulabilmesi için, Avrupalı güçlerden özerklik kazanmanın zorunlu olduğuna dair bir bilinç geliştirdiler. Bu modernist ve reformist düşüncelerin karışımı Mısır'da, Arap Ortadoğusunda ve Kuzey Afrika'daki Selefi harekete ilham kaynağı oldu. Kuzey Afrika'da Selefi hareket, 1920'lerdeki Fes ile diğer Fas kasabalarının tüccar burjuvazisinin temel ideolojik ifadesi oldu, Cezayir'de ise küçük burjuvaziye ve köklerinden kopmuş köyden göçenlere hitap etti. Fas ve Cezayir'de reformculuk, belirli sınıf çevrelerini aşarak bir zaman için ulusal kimliğin ve Fransız hâkimiyetine karşı direnişin bir ideolojisi haline geldi.

Kısacası, İslâm reformculuğu ulema'nın, kabile ve kent cemaatlerinin Müslüman toplumların geleneksel yapılarının dönüşümüne ve Avrupalıların siyasal, ekonomik ve kültürel hâkimiyet tehditlerine karşı siyasal ve ahlaki bir tepkiydi. Onun kaynağı 17. ve 18. yüzyıllardaydı, Avrupalı baskılara değil, ak-

sine tamamen dâhili şartlara bir tepkiydi ve daha sonra sömürge karşıtı direnişe uyarlandı. Reformculuk siyasal birleşme arayışındaki kabile toplumlarına ve ticarileşme ve kentleşmeye uğrayan tüccar ve çiftçi çevrelerine hitap etti, buralarda reformcu doktrin daha geniş ölçekli topluluklar için kültürel bir temel sağladı. Genellikle siyasal bakımdan pasif olsa da, reformculuk, kolonileşmiş insanların psikolojik mobilizasyonuna katkıda bulundu ve Kafkaslar, Orta Asya, Hindistan ve Endonezya'nın alt-milli nüfusları arasında Müslüman siyasal kimliğinin yeniden inşası ve Cezayir ve Fas'ta da ulusal hareketler için bir araç haline geldi.

Tepki ve Direniş Tarzları

Böylece Müslüman toplumların çöküşü ve Avrupalıların girişine karşı iki temel tepki siyasal aydınlar ve ulema tarafından geldi ve bazı değişikliklerle de olsa, İslâm toplumlarının yapılarında şaşırtıcı bir sürekliliği temsil etti. Devletin ulema üzerinde güçlü bir hâkimiyetinin olduğu toplumlarda, örneğin Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de, aydınlar ulusal bağımsızlığa giden yolu muhalefetsiz bir biçimde açtılar. Fakat daha çoğulcu Müslüman toplumlarda sömürge hâkimiyeti, sömürgeci yöneticilere karşı duran çeşitli İslâmî modernist laik, milliyetçi, sosyalist ve Müslüman geleneksel ve reformcu seçkinler arasında sürdürülen çok yönlü bir kavgayı hızlandırdı. Daha açık bir siyasal yapıya sahip bir toplum olan İran'da, yabancı baskılar devletin sınırlı bir modernleşmesini ve hükümet seçkinleri ile yabancı iş adamlarının çıkarları arasındaki gizli alışverişi geliştirdi. Fakat bu durum İranlı tüccar ve zanaatçı çıkarlarıyla ulemanın kültürel güvenliğine zarar verdi; ulemayı, tüccarı ve aydınları yabancı tecavüzüne muhalefet etmek üzere bir ittifak kurmaya sevk etti. Sonuç, devlet ve din seçkinleri arasında İran ulusal kimliği, ekonomik kalkınma politikaları ve dış ilişkiler konusunda doğrudan çatışma oldu.

Benzer bir biçimde, Hindistan'da siyasal iktidar, ekonomik hâkimiyet ve kültürel üstünlüğün İngiliz ve Hıristiyan yöneti-

cilere kaptırılması, kitlesel bir Müslüman tepkisini harekete geçirdi. Sürgün edilmiş ve modern eğitim yoluyla aydına dönüşmüş olan siyasal elitlerden, alt kıtada milli bir Müslüman devletin oluşumu için bir hareket ortaya çıktı. Hintli Müslüman toplumun kimliğini dinî değerler bakımından tanımlama konusunda reformcu ulemadan da destek geldi.

Endonezya, ayrıca farklı sömürge hâkimiyeti tecrübelerine, farklı sınıf ve statü çıkarlarına sahip, İslâm kültürünün farklı tarihsel varyantlarından gelen sömürgecilik ve ekonomik değişimin sorunlarına karşı farklı tepkilere sahip güçler arasındaki karmaşık mücadelenin merkeziydi. *Priyayi,* Hollanda eğitimi tarafından laikleşmiş bir aydın sınıfına dönüştürüldü, onlar Endonezya milliyetçi hareketinin başını çektiler oysa reformculuk, tüccarlarla ticari çiftçilerin tercih ettikleri ideoloji oldu. Java'nın daha geleneksel, daha az karışık bölgelerinde, ulema (kiyayi) kırsal kesimdeki liderliklerini sürdürdü ve Hollanda yönetimine karşı köylü direnişini yönetti. Bağımsızlık öncesi ve sonrası Endonezya siyasetini, Endonezyalı milliyetçi ve yenilikçi Müslüman hareketlerle muhafazakâr Müslüman hareketler arasındaki siyasal ve ideolojik güç mücadelesi betimliyordu.

Cezayir toplumu, benzer bir şekilde Fransız işgaline ve sömürgeleştirmesine karşı kitlesel bir tepkiyi ortaya koydu. Fransızlar geleneksel toplumu yıktılar ama 1920'lerde ve 1930'lardaki kentleşme ve şehirlere göç edenler yeni bir Cezayir seçkin sınıfının temeli oldu. Bu seçkin sınıfı üç bölüme ayrıldı: Fransa'da eğitim görmüş Cezayirliler: bunlar Fransa içinde kültürel ve siyasal asimilasyonu ve Müslümanların Fransa içinde vatandaş olarak kabul edilmesini savunuyorlardı; yenilikçi ulema: bunlar kasabalardaki küçük burjuvaziye ve köylü kesimlere hitap ederek Cezayirli ulusal kimliğini, Arap ve Müslüman terimlerle tanımlamaya çalışıyorlardı; ve halk liderleri: Cezayir işçilerini hem Cezayir'de hem de Fransa'da radikal bir siyasi hareket içinde örgütlüyorlardı. 1940'ların sonlarında tüm bu hareketler, Cezayir bağımsızlığına doğru önemli bir ilerleme kaydedemeyerek başarısız kaldılar ve yeni bir devrimci asker

kuşağı, Fransız sömürgeciliğinin kovulması ve bağımsız Cezayir devletinin tesisinde liderliği ele geçirdi. Bununla birlikte yeni Cezayir devleti İslâm yenilikçiliği ile halkçı sosyalizmin geçmiş unsurlarıyla tanımlandı.

Böylece, Müslüman toplumların çoğunda aydınlar, ulema ve diğer seçkinler arasındaki mücadele, modern Müslüman milli devletlere siyasal ve kültürel tanımlarını kazandırdı. Tarihsel seçkinler, kurumlar ve kültürlerin bu toplumların "modernleşmesi" içindeki sürekliliğinin anlamı şuydu: her Müslüman ülkede ekonomi ve teknolojinin evrensel özellikleri farklı modernlik türlerini ortaya çıkaracak şekillerde ifade edildi, örgütlendi ve birbiriyle ilişkilendirildi.

Ortadoğu'da Milliyetçilik ve İslâm

YİRMİİKİNCİ BÖLÜM

İRAN: MODERN ÇAĞDA DEVLET VE DİN

Modern İran, devlet modelini, dinî kurumlarını ve bugüne dek tarihini şekillendiren kabilevî (oymak) kurumlarını Safevi döneminden (1501-1722) miras almıştı. İran'da 1779'dan 1925'e kadar hükümran olan Kaçar hanedanı, Safevi seleflerine güçlü taşralı kabileci güçlerle ve giderek daha çok bağımsızlaşan bir dinî kurumla karşı karşıya kalan güçsüz bir merkezî rejim olmak açısından benzerlik göstermekteydi. 19. yüzyılda, Avrupalı fetihler, Avrupa'nın kültürel etkisi ve hepsinden öte ekonomik nüfuzu, devlet ve toplum arasında bir kutuplaşma oluşturmuş ve parlamenter bir rejim oluşturmak isteyen entelektüeller, ulema, tüccarlar ve zanaatkârlardan oluşan bir koalisyon içinde, 1905 anayasal devrimine neden olmuştu. 1925'den 1979'a kadar devam eden, Pehlevi dönemi de gerçekte kendinden önceki tarihi tekrar etmişti. Pehleviler de devlet gücünü merkezileştirme, İran ekonomisini ve toplumunu modernize etme arayışına girmişler, ulema tarafından İslâm adına yönlendirilen milli direnişi harekete geçirmişlerdi. 200 yıldır devlet ve ulema arasında süregelen bu mücadele İran tarihinin en temel özelliğiydi.

Kaçar İran'ı: Uzun 19. Yüzyıl

Modern dönem, anarşi ve kabileci çatışma döneminden sonra iktidara gelen Kaçarlarla birlikte başlamıştı. Kaçarların rejimi hiçbir zaman çok sağlamlaşmadı. Orduları az sayıda Türkmen muhafızdan ve Gürcü kölelerden oluşuyordu; merkezî yönetim ülkenin vergisini etkin bir şekilde toplayamayacak derecede azgelişmiş bir iktidardı. Yönettikleri eyaletler kendi kabile reisleri tarafından idare edilen sayısız kabilevî, etnik ve yerel hiziplere bölünmüştü. Resmî idari görevler, toprak kontrolü, vergi toplama hakları, yargı gücüne sahip olmak ve anlaşmazlıklarda aracılık durumlarının tamamı kabile liderlerini hemen hemen devletten bağımsız hale getirmişti. Hanlar ve İlhanlar kendi kabilelerini yönetmekteydiler. Hanların otoriteleri, baskı altında tutmak, kandırmak, rüşvet vermek zorunda oldukları, aksi takdirde daha üstün hanların taraftarı haline gelecek olan daha küçük yöneticilerin desteklerini toplama kabiliyetlerine bağlı olduğu için hiçbir suretle mutlak değildi, fakat çoğunlukla kendi özerkliklerini sağlamak için yeterliydi. Şehir kışlaları ve loncaları da belli bir derecede siyasi özerkliğe sahiptiler. Üstelik Kaçarlar, Safevileri kuşatan meşruiyet atmosferini de hiçbir zaman yakalayamamışlardı. Daha küçük liderlerin kendi aralarındaki rekabetlerini kullanarak kendi iktidarlarını devam ettirmişlerdi.

Kaçarlar kendi zayıf iktidarlarını muhafaza ederken, dinî kurumun gücü artmıştı. 18. ve 19. yüzyıl boyunca, İran uleması emsali görülmemiş bir özerklik, güçlü bir liderlik ve örgütsel bir uyumluluk elde etmişti. Ulemanın (müctehid veya dinî kanunun yorumlayıcıları olarak bilinirler) dinî otoritesi bağımsız yargılama ve dinî konular üzerine ruhani ve entelektüel kapasitelerine dayalı yeni yorumlar yapma hakkına sahip olmaları –ve bütün bunların ötesinde, imamın yokluğunda Müslüman cemaatin gerçek liderlerinin dindar ve ruhani liderler olması– iddiasıyla geniş ölçüde arttı. Onları mutlak dinî rehber olarak kabul etmek sıradan halk için dinî bir sorumluluktu (*merci-i taklit*). Şii türbeleri, *taziye* merasimleri (Hüseyin'e ağıt) ve

onun şahadetini anmak için öfkeli gösteriler İran halkının sadakatini elde etmeye yardım etmişti. Bunun dışında, zayıf bir siyasi rejimden çekilip alınan, artan dinî özerkliğe yönelik bu talepler Irak'taki manevi Şiilik merkezleriyle İran ulemasını birbirine bağlayan gevşek bir iletişim sisteminin teşekkülüyle desteklenmiştir. Irak'taki türbeler İran Şiiliğine Kaçar monarşisinin fiziksel kontrolü dışında bir zemin sağlamıştı.

Ulema sıradan halkla bağlarını adaleti düzenleyerek, güvenilir fonlar ve hayırseverlikle, doğum, evlilik ve ölüm törenlerine ve namazlara imamlık ederek de sağlamlaştırmıştı. Pazarın esnaf, işçi ve tüccardan oluşan kesimleriyle bağları da özellikle önemliydi. Güvenli bir mali altyapı, taraftarlarının katkıları ve devlet arazilerinin bağışlanması üzerine inşa edilmişti. Dini yapı resmî bir hiyerarşiden ve düzenli bir iç organizasyondan yoksun olduğu için mükemmel değildi, fakat yine de kısmen özerkti, ülke çapındaydı, dinî ve siyasi gücü birleştirmeye muktedirdi.

Ulema'nın Kaçar rejimi'yle ilişkisi kurnazcaydı. Rejimin zayıflığına rağmen, devlet ile ulema elitinin işbirliğine yönelik güzel tarihsel emsaller vardı. "On iki" imamcı ulema uzun zühd ve inzivacı (quiteistic)* gelenekten ve siyasi meselelere aktif olarak katılımın reddedilmesinden derinden etkilenmişlerdi. Karakteristik özellikleri, ilahiyata ve dine yönelik konulara yoğunlaşmak istemeleri ve devlete, memuriyet atamaları, maaşlar, toprak bağışları ve türbeler ve okullar için yardım konusunda bağlı olmalarıydı. İktidarı zayıf bir şekilde kabilevî güçlere dayalı olan Fethi Ali Şah (1797-1834), türbeleri yeniden inşa ettirmiş, ulemayı resmî görevlere atamış ve onlara devlet ve halk arasındaki aracılar olarak saygı göstermişti. Gücü önemli miktarda gayrimenkul servete, dinî bağışların kontrolüne ve birçok güçlü siyasi liderin desteğine dayanan İsfahan'lı Seyyid Muhammed Bakır gibi önde gelen birçok ulemanın bağımsızlığına müsamaha göstermişti. Fethi Ali, Sufiliğin ve din dışı öğretilerin bastırılmasına yardım etmişti. Onun iktidarı hem ulemayı rejime bağlamak

(*) Akıl ve iradenin dünyevi olaylara tamamen ilgisiz kalarak yalnız Tanrı düşüncesine daldığı dinsel bir mistisizm şekli; gönül ve fikir rahatlığı, dingincilik.

hem de onların ilerdeki özerkliğine bir zemin hazırlamak şeklinde çifte bir etkiye sahipti.

Avrupa'nın istilaları devlet ile ulema arasındaki örtülü gerginlikleri artırdı. 18. ve 19. yüzyıllarda Rusya, Kuzeybatı İran'ın kontrolünü ele geçirmişti. Gülistan antlaşması (1813) Gürcistan, Darbend, Bakü, Şirvan ve Ermenistan'ın bazı bölümlerinin Rusya'ya verildiğini onaylamıştı. 1826'da Rusya Tebriz'i ele geçirdi. Türkmençayı antlaşmasıyla (1828) Rusya Ermenistan'ı, Hazar Denizi'nin kontrolünü ele geçirdi ve İran ticaretinde ayrıcalıklı bir konum elde etti. 1864 ve 1885 yılları arasında yeni bir Rus genişleme dalgası İran'ın orta Asya'daki vilayetlerine el koyarak zirveye ulaştı. Rus istilaları, kendi Hindistan hâkimiyetini korumak için Afganistan'ı kontrolü altında tutan İngiltere tarafından dengeleniyordu. Afganistan'ı kendi topraklarına katmak isteyen İran, 1856'da Herat'ta bozguna uğramış, Afganistan'ın bağımsızlığını tanımak ve bazı siyasi ve ticari tavizler vermek zorunda kalmıştı. Kesin sonuç Rusya'nın Asya'nın iç kısımlarında ve Kafkaslar'da; İngiltere'nin de Afganistan'da bir egemenlik alanı oluşturmasıydı. Manidar olan, bu güçlerin İran'ı doğrudan sömürge altına almamış olmalarıydı.

1857'den sonra İngiliz ve Rus nüfuzunun en temel şekli ekonomikti. 1872'de İran hükümeti Baron de Reuter'e geniş ayrıcalıklar vermişti. Yirmi dört yıl boyunca Şah'a gelirlerden bir hisse verme ve karı paylaşma karşılığında, gümrük gelirlerinin kontrolü, tren yolu, tramvay inşaatı tekeli, birçok mineral ve metal madenini tek başına işletme hakkı, kanallar ve sulama tesisatlarının inşaatı, milli bir banka, yol veya telgrafı baştan reddetme hakkı Reuter'e verilmişti. 1889'da İngiliz himayesi altında İran Emperyal Bankası kuruldu, ve 1890'da yurt içi satışlar ve ihracat da dâhil olmak üzere İran tütün sanayisinin tekeli bir İngiliz firmasına bırakıldı. Rusya da bunu dengeleyici kazançlar elde etti. Hazar denizindeki balıkçılık Rusya'ya devredildi (1888) ve Rusya sponsorluğunda bir iskonto bankası kuruldu (1891). 1890'larda Rusya Şah'a borç para veren en büyük yatırımcı haline geldi. Sonuçta, 1907'de bir İngiliz-Rus anlaşmasıy-

la, bunların ikisinin arasında kalan tarafsız bir bölgeyle ülke iki nüfuz alanına bölündü – kuzeyde Ruslara ve güneydoğuda İngilizlere ait birer bölge. Umumi bir Avrupa savaşı öngörüsüyle kendi aralarındaki çatışmaları bastırmak için bu güçler İran'ın kendi monarşisi içinde sözde bağımsız kalmasına izin verdiler, fakat ülkenin kontrolünü etkili bir şekilde ellerine almışlardı.

Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi, Avrupalı siyasi ve ekonomik müdahaleler Kaçarları devlet aygıtını modernize etmeye ve güçlendirmeye sevk etti. Batılı etki üst düzey siyasi kadro içinde İran ordusu ve siyasi kurumlarının Batılı bir çizgide reformuna yönelik bir eğilim oluşturdu. 1826'da yeni bir askerî müfreze önerildi, fakat buna ulema ve kabileci güçler tarafından kuvvetli bir şekilde karşı çıkıldı. Nâsir el-Din (1848-96) her kasaba veya köyün belli sayıda asker temin etmesi veya bunların ücretlerinin bedelini ödemesini gerektiren bir askerî sistem düzenledi. Rejimin yerel idarecilere, kabile şeflerine ve toprak ağalarına olan bağlılığını kırmayı ve Rus çizgisinde bir hükümet idaresi oluşturmayı da denedi. 1851'de orduyu ve sivil bürokratları eğitmek amacıyla Dar-ul Fünun kuruldu. Bu yüzyılın sonlarında misyoner okulları Batılı teknikleri ithal ettiler. 1878'le 1880 arasında Avusturyalı ve Rus danışmanlar İranlıların süvari sınıfını yeniden düzenlemesine ve Kazak Tugayı'nın oluşturulmasına yardım ettiler.

Reformlar İran'ın modernleşmesini yabancı kontrolüne etkili bir şekilde karşı çıkmanın ve halk kitlelerinin yaşam koşullarının düzeltilmesinin tek yolu olarak onaylayan yeni bir İslâmî modernist düşünürler ve Batılılaşmış entelektüeller sınıfının oluşmasına da neden oldu. Bu sınıf Avrupa'da eğitim görmüş olan kişileri, yabancı güçlerle temas halinde olan yüksek rütbeli devlet memurlarını ve Rusya'nın işgal ettiği Azerbaycan'daki radikal hareketlerden etkilenen çeşitli dinî azınlıkları içine alıyordu. Avrupa kaynaklı ticari faaliyetler Avrupa ile İran arasındaki mübadelede aracılık rolü oynayarak zenginleşen dar bir İranlı burjuva kesimi de oluşturmuştu.

Bununla birlikte, ne idari ne de entelektüel yenilikçiler ülke genelinde çok büyük bir etkiye sahip oldular. Entelektüel re-

formlar saray memurlarından küçük bir çevreye ve Batılı eğitim almış İranlı gazetecilere ulaştı fakat halk kitleleriyle temas kuramadı. Reform programı idarecilerin bizzat kendilerinin otoritelerini kaybetme korkularından dolayı tökezlemişti. Rejimi muhafaza etmek için İngiliz ve Rus yardımına bağımlı olmaları sebebiyle, kendi sahip olduklarından vazgeçmek konusunda hemen hemen hiçbir motivasyona sahip değillerdi. Parayı çoğaltmanın yolunu çok zor bulmuşlardı ve bunu yapabildiklerinde artık devlet gelirini özel mülkiyetin bir şekli olarak görmeye başlamış oldukları için, bu kazanılan parayı kamu yararına kullanmak konusunda isteksizlerdi. Bunun dışında, kabileci gruplar askerî gücün merkezileştirilmesine karşı çıktılar. Ulema laikleştirmeye karşı koydu. Ruslar demiryolu inşaatını engellediler. Bu gibi baskılar karşısında, Kaçar reformları yabancı müdahalelere karşı koymakta yetersiz kaldı.

Aynı zamanda Avrupa tarafından yapılan müdahaleler de direnci kışkırttı. Ulema, yabancı nüfuzun ve dış güçlerin işbirlikçisi olarak gördüğü Kaçar hükümetine yönelik muhalefetin muhaliflerinin öncüsü haline geldi. Batılılaşmış entelektüeller rejimin bozulmasına ve iktidardan dışlanmalarına karşı çıktılar. Avrupalı rekabetten ve devlet destekli tekelcilikten zarar gören tüccarlar ve zanaatkârlar ve yabancı nüfuzunun artmasından endişeli olan ulema topyekûn muhalefete itildi. 1826'da Osmanlı çizgisinde Batılı tipte bir askerî düzen kurulması gayretine karşı çıktılar ve 1828'de Rusların Kafkaslar'ı işgali cihad lehine ülke çapında bir heyecana sebep oldu. Muhammed Şah (1834-48) ulema karşıtı dinî politika arayışına girerek ve hükümet ve harple ilgili olarak Batılı metotların kabul edilmesine yönelik çabalara devam ederek devlet ve ulema arasındaki gerginliği alevlendirdi.

İktidar ve ulema arasındaki gerginlik Büyük Emir Mirza Taki Han'ın, bakanlığı altındaki Nasir el-Din Şah döneminde daha da arttı. Hükümet yeni mahkemeler kurarak ulemanın yargılama hakkını sınırlandırmayı denedi. Camiler ve türbelerin dokunulmazlığını sınırlandırdı, bağışları kontrol etmeye yönelik ölçütler getirdi, ödenekleri azalttı ve ulema okullarıyla rekabet ha-

linde olan laik okulların kuruluşunu destekledi. İktidar taziye'yi (Hüseyin'in yasını tutma) de ortadan kaldırmayı denedi.

19. yüzyılın ortalarından itibaren, ulema kendisini sadece iktidarın katılaşmış tutumuyla değil, aynı zamanda yeni dinî hareketlerin yükselişiyle de kuşatılmış buldu. Şiilikte vazgeçilmez olan dinsel mutlaklık arzusu, inananların gerçekte kayıp imamdan koparılmadıklarını, fakat onun isteklerini yorumlayan bir insan temsilcinin her zaman var olduğunu beyan eden Seyyid Ali Muhammed'in vaazlarında yeniden ortaya çıktı. Seyyid Ali, 1844'de bu kişinin kendisi olduğunu, kendisinin Bab (geçit, kapı) olduğunu açıkladı ve daha sonra da kendisini gerçek imam olarak ilan etti. Bu iddia, onun devletin bozulmuş ve çürümüş hizmetkârları olarak nitelediği ulemanın otoritesini silip süpürdü. Seyyid Ali Muhammed, bunun dışında Kur'an'ın yerini alacak yeni bir kutsal kitabı, *Beyan*'ı, ilan etti. Onun öğretileri adaleti, vergilere ve el koymalara karşı mülkiyetin korunmasını ve ticaret ve kazancın özgürlüğünü talep eden güçlü toplumsal mesajlar içeriyordu. İran'ın birçok vilayetine ayaklanmalarını telkin etti, fakat hareketi hezimete uğradı ve Seyyid Ali Muhammed'in kendisi de 1850'de öldürüldü. Takipçileri iki gruba ayrıldılar. Ezeli olarak isimlendirilen birinci grup, Kaçarlara olan güçlü düşmanlıklarını devam ettirdi ve 1905 devriminde aktif oldu. İkinci grup ise 1863 yılında kendi peygamberliğini ilan eden ve Bahaî inancının kurucusu olan Bahaullah'ı takip etti. Bahailik'ten daha sonra Batılılaşmış ticari sınıfın unsurlarına hitap eden barışçı liberal bir görüntü ortaya çıktı. Ulemaya göreyse, tek iyi gelişme, Şeyh Murtaza Ensari'nin tek bir merci-i taklit yani bütün Şiilerin itaatini talep eden ruhani bir lider olarak ortaya çıkması idi. İlk defa olarak dinî liderlik tek bir kişide toplanmıştı.

Anayasal Kriz

İktidar ve ulema arasındaki gerginlik Reuter imtiyazlarıyla birlikte zirve noktasına ulaştı. Bu duruma İran'ın çıkarlarının yabancılara satılması olarak gören ulema ve İran'ın İngiltere'ye

satılması olarak gören Ruslar tarafından, şiddetli bir şekilde karşı çıkıldı. Baskılar sonucunda bu imtiyazlar 1873'te iptal edildi. Reuter ajitasyonu 1890'da bir İngiliz firmasına verilmiş olan tütün tekeli üzerindeki mücadeleyi önceden haber veriyordu. 1891 ve 1892'de ulema, tüccarlar, liberal entelektüeller ve memurlardan oluşan bir koalisyon tütün tekeline karşı milli bir boykot organize etti. Ulema tarafından yönlendirilen gösteriler Şiraz, İsfahan, Tebriz ve Meşhed'de destek buldu. Şeyh Murtaza'nın halefi olan Mirza Hüseyin Şirazi tarafından verilen bir *fetva* ya da hukuki görüş, tekel ürünlerine ve daha sonra da tekelin kırılmasına yönelik milli bir boykotu başlattı. Bu muhalefet mali çevreler tarafından da desteklendi. Tüccarlar yabancı şirketlerle İran halkı arasında bir aracı konumuna indirgeniyordu ve İranlı zanaatkârlar, pamuklu kumaş üretici ve dokumacılarının geçimleri ithalattan dolayı açık bir şekilde zorlaşıyordu. Yabancı yatırıma karşı ulema cephesindeki ideolojik düşmanlıkla Kaçarlara direnen siyasi menfaat eşit derecede önemliydi.

Ulema, tüccar ve zanaatkârların muhalefeti Batı yanlısı küçük bir entelektüel zümre ve İslâmî modernist düşünürler tarafından desteklendi. Gizli cemiyetler, yayınlar ve geniş çaplı bir mektup yazma kampanyası aracılığıyla da öfkeyi artırdılar ve tütün tekeline karşı bir direniş oluşturulmasına yardım ettiler. Bu koalisyon, dinî kurumların yüz yıllık düşmanlığı ile orta sınıf tüccarlar, zanaatkârlar, memurlar ve entelektüellerin muhalefetini Kaçar monarşisine karşı ilk "milli" direnci oluşturmaya yönelik olarak birleştirmiş oldu.

Köylü direnişi, ancak asgari düzeydeydi. Birçok ülkede devlet baskısına karşı direnişin temelini oluşturan, orta ölçekli toprak sahibi proletarya İran'da neredeyse hiç bulunmuyordu. Çoğu köylü kendi toprak sahiplerine bağlı olarak kiracı çiftçi veya ortakçı idi. Köylerin izolasyonu da sınıf bilincinin gelişmesini engellemişti. İran köylüleri hem çok fakirdi hem de isyan hareketlerine katılamayacak kadar çok bölünmüşlerdi.

1892 ve 1905 arasındaki yıllar ulema ve devlet arasındaki 1905-1911 anayasa krizinde zirveye ulaşan çatışmayı hazırla-

yan yıllardı. Birçok ulema Kaçar monarşisiyle işbirliğine devam ederken, aydınlar, ulema ve tüccarlardan oluşan gizli cemiyetler bir yeraltı hareketini devam ettirdiler. Hükümet politikalarına karşı olan geleneksel dinî ve ekonomik itirazlar anayasayla ilgili görüşlerle birleşti. Avrupalı parlamenter devletlerin varlığı, 1905'te Rus rejiminin oluşumu ve bütün bunlardan başka, Osmanlı İmparatorluğu ve Mısır'ın modernleşmesi, İranlılara kendi ülkelerinin politik yapıları üzerine yeniden düşünmelerini telkin etti. Rusya'dan –Trans Kafkasya'dan–* gelen, İran'da dağıtılan, liberal ve devrimci gazeteler de yeni bir düşünce ikliminin yükselmesine yardım etti. Halk egemenliği, hukuk düzeni ve vatanseverlik modernleşmiş bir İran toplumu için gerekli prensipler olarak yüceltildi. Paris'te eğitim görmüş, sonradan din değiştirerek İslâmiyet'i kabul etmiş, diplomatik ve siyasi kariyerinin büyük kısmını Avrupa'da bir büyükelçi olarak gerçekleştirmiş bir Ermeni olan Malkum Han (1833-1908), modernleşmiş bir İran toplumunu benimsemeyi sağlamak amacıyla Londra'da *Kanun* gazetesini yayımladı. Yeni bir eğitim sistemine geçişi ve bir Batılılaşma programını üstlenecek bir danışma meclisiyle birlikte güçlü bir monarşiyi savundu. Malkum Han, reformun İslâm'la uyumlu olduğunu öne sürdü. Hayatının büyük bir kısmını Rusya'da geçirmiş bir tüccar olan Abdurrahim Talibov (1834-1911) da anayasal bir yönetim ve bireysel özgürlükler için propaganda yaptı.

Pan-İslâmcı eylemciler de reformculara katıldılar. Pan-İslâmcı düşünürler, uzun vadede asıl amaçları İran'ı modernleştirmek olduğu halde, kendi görüşlerini İslâmî terimler içinde sundular. Cemaleddin Afgani ve Mirza Ağa Han Kirmani, İslâm'ın siyasi görüşünü, milli gururun yeniden canlandırılmasına yardım edecek ve Müslüman halkları Batılı müdahalelere karşı direnmeye sevk edecek, anti-emperyalist bir doktrin olarak vurguladılar. Seyyid Muhammed Tabatabai gibi liberal ulema da Batılı ve seküler tarzda bir hükümet anlayışını benimsedi.

(*) Kafkaslar'ın güneyinde Azerbaycan, Gürcistan ve Ermenistan'ı içine alan bölge.

Mirza Muhammed Hüseyin Naini tarafından yazılmış olan *Halkın Nasihat ve Zerafeti (Admonition and Refinement of the People)* isimli bir tez, liberal ulemanın konumunu somutlaştırdı. Mirza Muhammed tezinde kanun koyucuların otoritelerine getirilecek sınırlamaların despotizmi engellemek için elzem olduğunu ve kanun koyucuları kontrol etmek için en iyi mekanizmanın milli bir danışma meclisi olduğunu savunuyordu. Bununla beraber, laik yasa ile İslâmî yasa, vatandaşların eşitliği ile Müslümanların gayrimüslimlerden üstünlüğü, ifade özgürlüğü ile dinî hakikatin propagandası gibi, İslâmî görüşlerle anayasal siyasi düzenin Batılı kavramları arasındaki muhtemel çatışmalar keşfedilmemişti. Liberal ulema, anayasal düzeni kısmen yanlış anlamadan dolayı ve kısmen de taktiksel gerekçelerle benimsedi. Onlardan bir kısmı anayasal meclis kavramını geleneksel İslâmî adalet mahkemesi nosyonuyla karıştırmıştı. Diğerleri anayasal düzeni devletin gücünü sınırlandıran ve böylece baskı ve zulüm ihtimalini azaltan bir yönetim şekli olarak gördüler. Bir kısım ulema ise kendi sahip oldukları otoriteyi kurumsallaştırmanın bir yolunu hükümetin anayasal formu içinde gördüler ve parlamentoyu kullanarak ülke yönetiminde söz sahibi olmayı umdular. Anayasal hükümet ile geleneksel istişare şekilleri arasındaki ve İslâmî kanunları yürüten kurumlarla temsili hükümet kurumları arasındaki karışıklıklar, ulemanın monarşiye karşı çıkan liberaller ve tüccarlarla bir koalisyon oluşturmasına izin verdi.

Anayasal ajitasyon 1905 ve 1906'da zirveye ulaştı. Şah'ın Ruslara olan borçlarının artması, Rusların Bahaîler için desteği ve posta ve telgraf bakanlığı görevine bir Belçikalının getirilmesi piyasada çok büyük protestolara ve 1906'da milli bir meclisin temelinin oluşturulmasına neden oldu. Bir ulema, tüccarlar ve Batılılaşmış liberaller koalisyonunu temsil eden meclis –%26'sı zanaatkâr liderler, %15'i tüccarlar ve %20'si ulemadan oluşuyordu– 1979'a kadar resmî olarak yürürlükte kalan anayasayı oluşturdu. Yeni anayasa Şah'ı parlamenter bir hükümete tabi kıldı fakat İslâm'ı da İran'ın resmî dini olarak ilan etti. Bu anayasaya göre, şeriatın uygulanması sağlanacaktı ve yeni yasa-

manın İslâmî kanunlarla uygunluğunu değerlendirecek bir ulema komitesini oluşturuldu.

Yeni bir anayasanın ilanı sadece uzun süreli çatışmaların başlangıcıydı. Anayasa yanlısı kesim birçok ulema, tüccar, zanaatkâr ve Bahtiyarî aşireti tarafından desteklendi ve Tebriz ve İsfahan'da güçlü halk desteği buldu. Şah, muhafazakâr ulema, zengin toprak sahipleri ve onların müşterileri ise anayasa yanlısı kesime karşı koydular. Şiddetli çatışmalar oldu. 1907 ve 1908'de Şah parlamentoyu kapatmak için Kazak tugayını kullandı, anayasa yanlıları 1909'dan 1911'e kadar olan dönemde iktidarı geri aldılar. İkinci anayasal dönemde, liberal yenilikçilerle ulema arasındaki koalisyon dağılmaya başladı. Yenilikçiler İslâm'ın devlet idaresinden uzaklaştırılmasını, toprakların yeniden dağılımı için geniş kapsamlı programlar benimsenmesini ve seküler eğitim için yeni bir sisteme geçilmesini isteyince ulema hayal kırıklığına uğradı. Zaten Ruslar 1911'de yeni rejimi yıkmak ve Şah yönetimini eski haline getirmek için müdahale ettiler.

1905'ten 1911'e kadar süren anayasal kriz 19. yüzyılda İran İslâm toplumunun bazı temel görüşlerine bir rahatlama getirdi. Bu yüzyıl boyunca, birçok ulema devleti destekledi, emeklilik ücretini, hibeleri, mahkemede veya idari hizmette görev almayı kabul etti, toprak sahibi oldu ve idari elitle özdeşleşti. Diğerleri dinî ve doktrinel düşüncelerin bir sonucu olarak münzevi (*quietistik*) bir konumu benimsedi, dünyanın çürümüş meselelerine arkasını döndü ve kayıp imamın dönüşü için beklerken dinin saflık ölçüsünü korumaya çalıştı. Eğitim ve ibadet, şer'i meseleler ve hayır işlerine yoğunlaşmak için siyasi meselelerden geri çekildiler. Ancak, dış etkiler, ekonomik imtiyazlar, iktidarın merkezileşmesi ve ulemanın yargılama ve eğitime yönelik yetkilerini kısıtlayan devlet politikaları, onların muhalefetini harekete geçirdi. Bu muhalefet genellikle belirli politikalara karşı yöneltilmişti; ulema prensipte monarşiye karşı değildi, fakat sadece devlet politikalarının İslâm dininin normlarıyla uyumlu olması konusuyla ilgileniyorlardı. Böylece, devletin güçsüzlüğü ve ulema, kabileler, loncalar ve yerel topluluklar arasındaki organizasyonun güçlü olması devrimci direnişi mümkün hale getirdi.

20. Yüzyıl İran'ı: Pehlevi Dönemi

20. yüzyıl tarihsel dönüşümün devlet ve dinî yapılanma arasındaki temel çekişmeyi tekrar eden ve keskinleştiren yeni bir safhasını ortaya koydu. Devlet, sonunda ülke içindeki reformlarla ve Avrupa ve Amerika kaynaklı desteğe olan bağımlılığı da azaltarak iktidarını sağlamlaştırırken, ulema devlete, yabancı nüfuza ve İran'ın İslâmî değerlerine karşıt politikalarla muhalefetin liderliğini yapmaya devam etti. 20. yüzyılda ideolojik, ekonomik ve siyasi koşullardaki değişimle birlikte devlet ve ulema arasındaki uzun süreli mücadele yeniden başladı.

Modern İran devleti 1911'den 1925'e kadar devam eden neredeyse anarşik bir dönemin sonucunda ortaya çıkmıştı. Bu dönem devam ederken yabancı müdahale doruk noktasına ulaşmıştı. Birinci Dünya Savaşı sırasında Rus taburları kuzeydeki vilayetlerde garnizon kurmuşlardı ve İngiliz taburları da güneyi işgal etmişlerdi. 1917'de Çar yanlısı rejimin yıkılmasıyla birlikte, İran'ın tamamı İngilizlerin eline geçmişti; 1919'daki İran-İngiliz anlaşması İran'ı tümüyle İngiltere'nin hamiliği altındaki bir ülke haline getirdi. Anlaşma şartları gereğince İngiltere İran ordusunu eğitecek, ülkenin ekonomik gelişmesini finanse edecek ve teknik ve idari danışmanlık sağlayacaktı. Aynı dönemde, Sovyetler Birliği de Gilan ve Azerbaycan'daki bölücü hareketleri ve Tebriz ve Tahran'daki komünist partileri destekledi. Bununla beraber, 1921'de, İran ve Sovyetler Birliği İran için oldukça olumlu koşullar içeren bir dostluk anlaşması imzaladılar. Sovyetler Gilan'dan geri çekilmeyi, İran'ın borçlarını, Sovyetler'e verdiği imtiyazları iptal etmeyi ve yabancılara tanınmış olan özel yasal ayrıcalıklardan vazgeçmeyi kabul etti. Sovyetler, Hazar Denizi'nde balıkçılık yapma ve başka bir dış güç İran'ı tehdit ederse müdahale etme hakkını saklı tuttu. Bu yeni anlaşmayla güçlenen İran, İngiltere'yle 1919'da yapılan küçültücü anlaşmayı feshetti.

İran içeride ise Kazak Tugayı'nda bir subay olan, ordunun başı ve Savunma Bakanlığı görevine gelen, Rıza Şah dönemine kadar art arda etkisiz kabineler tarafından yönetildi. Rıza Şah

ordu ve polis üzerindeki kontrolünü artırdı, kabilevî ve taşralı güçleri bozguna uğrattı, ülkenin büyük bir kısmını ordunun kontrolü altına aldı ve 1925'de kendini İran Şahı ilan etti, derhal anayasal monarşiyi kurdu ve 1925'ten 1979'a kadar devam eden Pehlevi hanedanlığının da kurucusu oldu.

Pehlevilerin idaresi altında İran tarihinde ilk defa olarak güçlü bir merkezî hükümet oluşturulmuş oldu. Devlet, ekonomik olarak modernleşme ve kültürel olarak Batılılaşmayı hedef alan iddialı bir programı hayata geçirmeyi hedefleyen otoriter bir yönetim altında işleyecek, milliyetçi ideolojik terimlerle tanımlandı. Devlet kabilevî topluluklar, hatta zamanla, ulema üzerindeki kontrolü de ele geçirdi.

Rıza Şah'ın ilk başarısı modern bir ordu oluşturmaktı. Kaçarlar Batılı çizgilerde askerî reformları hedeflerken, Pehleviler birleşik bir kolordudan ziyade rekabetçi askerî alayların geleneksel modellerini muhafaza ettiler. Rıza Şah Fransa'da yeni bir subay müfrezesinin eğitimine başladı ve zorunlu askerliği başlattı. Devletin yıllık bütçesinin yaklaşık yüzde 33'ü askerî amaçlar için kullanıldı. Sonuçta siyasi olarak ülkeye hâkim olabilen Batılı tarzda bir orduyu kurmuş oldu, fakat bu ordu 1941'de Rusya ve İngiltere'nin İran'ı işgalini engellemek konusunda yetersiz kaldı.

Ordusu ve genişletilmiş idaresince desteklenen bu yeni rejim dinî, ticarî ve kabilevî elitlerin muhalefetinin üstesinden gelmişti. Komünist Parti'yi ve sendikaları yasaklamış, parlamentoyu göstermelik bir hale getirmiş ve basını da sansürlemişti. Siyasi destek için toprak sahibi sınıflara güveniyordu. 1928 ve 1929'daki yeni kanunlar, mülkiyetin kanıtı olarak toprak sahibi olmayı kabul etti ve zayıf çiftçilerden çok varlıklı toprak sahiplerinin lehine olan kadastro uygulamasını zorunlu tuttu. Tarihte ilk defa olarak İran devleti, kabilevî güçlerin ve hanların iktidarını tümüyle kırarak, ülke üzerindeki tüm kontrolü ele geçirmişti. Kabileler yerleşik düzene zorlandı ve Hanların siyasi gücü devlet tarafından asimile edildi.

Rıza Şah her ne kadar iktidara yabancı nüfuza karşı direnen güçlü bir yönetim beklentisi içindeki pek çok ulemanın des-

teğiyle geldiyse de, Pehlevi rejimi ulemanın gücünü azaltmıştı. Seküler bir eğitim sisteminin oluşturulması, hükümetin dinî okulları denetlemesi ve diğer önlemlerle Pehleviler ulemayı devletin kontrolü altına sokma arayışına girmişlerdi. 1934'deki Öğretmen Eğitim Yasası yeni kolejler için imkân sağladı ve Eğitim Bakanlığı dinî okulları kendi müfredatı içine dâhil etti. Bunun dışında, dinî okullara alternatif olarak Eğitim, Sanayi, Sağlık, Tarım, Savaş ve Maliye Bakanlıkları tarafından teknik okullar kuruldu. Tahran Üniversitesi 1935'te kuruldu ve hükümetin sıkı denetimi altında Avrupai eğitim almış bir kadro tarafından idare edildi. Birçok öğrenci yurt dışında eğitim görmüş ve teknik bilgiler ve toplumsal ilişkiler konusunda Batılı düşünceleri yaymak için geri dönmüştü.

Ulema için ikinci ve aynı derecede zararlı olan darbe yargı sisteminin yeniden düzenlenmesiydi. Medeni hukuk ve ağır ceza mahkemelerinin 1906 Anayasası'nda oluşturulmuş olmasına ve yeni sivil ticari kanunların 1911'de ve 1915'te yürürlüğe konmuş olmasına rağmen, hukuki idare ulemanın elinde kalmıştı. Fakat Rıza Şah 1928'de şeriatın yerini alan yeni kanunlar koydu. 1932'de parlamento, hukuki dokümanların kayıtlarını laik mahkemelere devreden yeni bir kanunu yasalaştırdı ve dinî mahkemelerin en faydalı işlevlerini tek bir vuruşla ortadan kaldırdı. 1936'daki kanun her yargıcın Tahran Üniversitesi'nin veya yabancı bir üniversitenin hukuk fakültesinden diploma almasını gerektiriyordu ve bu durum ulema için mahkemelerde bulunmayı imkânsız hale getiriyordu. 1930'larda İslâmî ve Batılı kanuni normların gelişigüzel bir karışımını idare etmek amacıyla, Fransız modelini takip eden yeni bir mahkeme sistemi oluşturuldu. Bu mahkeme sistemi hukuki sistemin yeterliliğine bakılmaksızın, siyasi koşullara göre devletin egemenliğini tesis etti. Çileyi temsil eden gösterilerin, kutsal yerleri ziyaretin ve vaazların yasaklanması ve modern giyim tarzının kanunlaştırılması için başka tedbirler alındı.

Yasal yönetimin ve eğitimin sekülerleştirilmesi devlet kontrollü ekonomik modernizasyona yönelik daha geniş bir programın parçasıydı. Modern bir ekonominin altyapısı 1920'lerde

ve 30'larda geliştirilmişti. Belçikalı memurların istihdam edildiği yeni bir gümrük bürosu kuruldu. Amerikalı mali memurlar vergi toplanmasının düzenlenmesine yardım ettiler; Alman mali uzmanlarının idaresi altında 1927'de İran milli bankası kuruldu. 1926 ve 1938 yılları arasında, İran Körfezi'ndeki Şahpur limanından Hazar Denizi'ndeki Şah limanına kadar uzanan, İran tren yolu inşa edildi. Ancak, tren yolu stratejik ihtiyaçları karşılamak üzere düzenlenmiş olduğundan uluslararası bağlantıları, büyük şehirleri ve ülkenin önde gelen ekonomik bölgeleri arasındaki bağları ihmal etmişti. Benzer şekilde, posta ve telgraf bağlantısı ve hava ulaşımı de ekonomik gelişmeyi kolaylaştırmak ve merkezî yönetimin otoritesinin taşra bölgelerine yayılmasına yardım etmeye yönelik olarak oluşturulmuştu.

1930'dan sonra, özel sektörde yeterli sermayenin olmaması ve toprak sahipleri arasında sanayide uzun vadeli yatırımlar yapacak motivasyon eksikliği nedeniyle, devlet çok sayıda sanayi projesine sponsor oldu. Öncelik pamuk, yünlü ve ipek fabrikaları, şeker rafinesi, fırınlar, konserve ve bira fabrikaları gibi gıda üretimi yapan tesisleri içine alan tüketici ikame sanayilerine (yani ithal ürünlerin yerli ürünlerle yer değiştirdiği sanayi dalları) verildi. 1941 itibariyle, sabun, cam, kâğıt, kibrit ve sigara tümüyle devletin sahip olduğu fabrikalarda üretiliyordu. Devlet aynı zamanda ticareti ve dövizi de kontrol ediyordu. 1925'de hükümet çay ve şeker ihracatı üzerine bir tekel oluşturdu. Yabancı hisseleri kontrol etmenin yollarını aradı. 1920'lerde ve 30'larda, Rus ve İngiliz etkisi nispeten dengede kaldı. Rusya önemli bir ticari ortaktı; İngiltere petrol üretimini kontrol ediyordu. Bu iki büyük gücün etkisini dengelemek amacıyla İran, Alman sermayesinden ve teknik yardımından faydalandı ve Almanya casusluk ve siyasi şebekeler kadar araştırma ve kültür kurumlarını kurarak da güçlü varlığını muhafaza etti. 1930'larda Rusların İran ihraç mallarındaki hissesi %34'ten %1'e düştü ve Alman hisseleri %20'den %42'ye yükseldi. Devlet İran'ın ithalat ve ihracatını yaklaşık olarak %33-40 oranında kontrol ediyordu.

Petrol ilk olarak 1908'de Süleyman Mescidi'nde bulundu ve 1909'da bulunan bu petrolü işletmek üzere İngiliz-İran Petrol

Şirketi kuruldu. İngiliz Hükümeti 1914'de kazancın kontrolünü ele geçirdi. Abadan'daki rafineriler 1915'de inşa edildi. Petrol üretimi İran için kazançlı idi ama yabancı şirketlerin hanedanı manipüle etmelerinden dolayı ve yönetimle ilgili ve idari kadrolarda İranlıların bulunmaması sebebiyle yabancı şirketlere karşı husumetin de kaynağı oldu. 1933'de İran yabancıların araştırmalar yaptığı arazilerde ve sabit gelirde bir indirim talep etti; bunun karşılığında, var olan ayrıcalıkları 1993'e kadar uzattı ve petrol şirketleri vergiden muaf tutuldu. Bu düzenlemeler İran'a buhranlı yıllarında destek oldu fakat İkinci Dünya Savaşı sırasında ve savaş sonrasında refah yeniden düzenlendiğinde İran çıkarlarının tersine oldu.

Kalkınmanın bu safhası zaten geri olan bir ekonomi ve toplumda küçük bir modern sektör ortaya çıkardı. İmalat şehirlerde yoğunlaştı ve nüfusun sadece küçük bir kısmına fayda sağladı. Tarım verimsiz kaldı. Devletin merkezileşmesi, ekonominin modernleşmesi ve yeni bir eğitim sistemi Batılı değerleri ve Batılı bir yaşam tarzını benimsemiş subaylar, bürokratlar, tüccarlar, müteahhitler, doktorlar, avukatlar, mühendisler, öğretmenler ve yazarlardan müteşekkil bir elit sınıf oluşturdu. Bu yeni elit ulemanın eski kuşağına ve üretim yapamayan, fakir düşmüş köylü halk üzerinde baskın olan hanlara yakınlaştı. Modern İran devleti meşruiyetini milliyetçi ve laik terimlerle tanımladı. İran tarihine ilginin yeniden canlanması ve kadim monarşinin kökleri ordunun, hükümetin ve ekonominin modernizasyonunu meşrulaştırmak için kullanıldı.

İkinci Dünya Savaşı İran'ın devletin merkezileşmesi ve ekonomik gelişim deneyimiyle ilgili dönemine bir son verdi. İngiltere ve Rusya, İran'dan Rusya'ya doğru mevcut yollarını açık tutmak ve İran petrolünün kontrolünü sağlayabilmek için, İran'ın kontrolünü ele geçirdiler, Rıza Şah'ı istifaya zorladılar ve onun küçük oğlu Muhammed Rıza Pehlevi'yi sözde hükümdar yaptılar. 1941 ve 1953 yılları arasında, İran sözde çeşitli yabancı hamileri ile içerdeki siyasi partiler arasındaki açık siyasi mücadelelerin var olduğu bir dönemden geçti. 1940'ların sonlarında, Sovyetler Birliği ile soğuk savaşın eşi-

ğinde muhtemel Sovyet yayılmasına karşı bir Ortadoğu bariyeri oluşturma hevesindeki Amerika Birleşik Devletleri, savaş sonrası İran rejimi'nin baş hamisi olarak ortaya çıktı. Amerika Birleşik devletleri İran hükümetine ekonominin yönetimiyle ilgili tavsiyelerde bulundu, İran polisi ve askerî güçlerini düzenledi ve askerî yardımla destekledi. Amerikan desteğiyle, İran kuzey eyaletlerindeki Sovyet işgaline, Sovyetler'in petrol imtiyazlarına yönelik taleplerine ve Azerbaycan ve Kürdistan'daki Sovyet destekli bölücü hareketlere başarılı bir şekilde karşı koydu.

1940'ların sonlarında ve 1950'lerin başlarında İran, İngiliz-İran petrol şirketinin kontrolünü ele geçirmek için de mücadele etti. 1951'de, toprak sahipleri, kabile liderleri, solcu aydınlar, tüccarlar ve ulemanın oluşturduğu bir koalisyon tarafından desteklenen, Milliyetçi Cephe'nin lideri Muhammed Musaddık petrol şirketlerini millileştirmeye yönelik bir kanunu meclisten geçirdi. Amerika'nın İran'ı desteklemeyi reddettiği üç yıllık sıkıntılı bir mücadele dönemi bunu takip etti. Batılı güçler İran petrolünü boykot ettiler. İran ekonomisi çöktü ve Musaddık koalisyonu dağıldı. İktidar mücadelesi sırasında CIA orduya ve iktidarı ele geçirmesi, Musaddık'ın azledilmesi ve otoriter bir rejimin yeniden inşa edilmesi için Şah'a yardım etti. Petrol şirketleri ile ilgili tartışma 1954'te bir İran Milli Petrol Şirketi'nin kurulması ve İngiliz-İran petrol şirketini (İngiliz Petrolü şeklinde yeniden isimlendirilen) de içine alan yabancı petrol şirketlerinin ve belirli Amerikan firmalarının bir konsorsiyumu ile duruldu. Bu konsorsiyum petrolü üretecek, pazarlayacak ve İran Milli Petrol Şirketi ile kârı paylaşacaktı. Böylece yabancı petrol şirketleri kamulaştırılmaktan kaçınmış ve petrolün fiyatı ve pazarlanması üzerindeki kontrollerini de muhafaza etmiş olacaklardı.

1953 darbesi siyasi iktidar için bitmeyen mücadelelere de bir son vermiş oldu. Muhammed Rıza Şah'ın yeniden düzenlenen rejimi teknik olarak anayasal bir monarşiydi, fakat Şah gerçekte mutlak bir iktidarla yönetimdeydi. Şah orduyu, gizli polisi ve istihbarat servisi SAVAK'ı kontrol ediyordu, bakanları atamış-

tı, senatonun yarısını seçmişti ve parlamento seçimlerini manipule etmişti. Memurlar, idareciler, toprak sahipleri, bazı zengin tüccarlar ve dinî liderlerin oluşturduğu küçük bir elit İran siyasi hayatına hakim olmuştu. Şah rejimi Birleşik Devletlerle sıkı bir şekilde müttefikti ve Amerikan askerî ve mali desteğine bağımlıydı. Amerikan yardımıyla iktidara taşındıktan sonra İran'ı Bağdat Paktı'na (1955) ve Merkezî Ticaret Örgütü'ne (1959) kattı. İran İsrail ile yakın ilişkilere devam etti. 1970'lerde muhalefeti bastırmasında Umman Sultanı'na yardım etti ve 1975'de Irak'ı Fırat Nehri'nin aşağılarındaki tartışmalı sınırları düzeltmeye zorladı. Birleşik Devletlerle olan sıkı bağlar ve askerî güçlerin 1970'lerde takviye edilmesi bile İran'ın Amerikan nüfuzu ve siyasi baskıyı dengelemek için Sovyetler Birliği ile iyi ilişkileri devam ettirmesini engellemedi.

Pehlevi programı sadece merkezî seküler ve milliyetçi bir rejimin oluşturulmasını değil, aynı zamanda toplumun Batılı çizgilerde daha fazla modernleşmesini de öngörüyordu. 1960 ve 1977 yılları arasında hükümet toprak sahipliği yapısını iyileştirmeyi, sanayiye ait ekonomiyi modernleştirmeyi, bölgesel üstünlüğünü temin edecek olan askerî güçleri oluşturmayı ve ülkenin toplumsal yapısını ıslah etmeyi üzerine aldı. Toprak reformlarıyla bağlantılı olarak Şah doğrudan doğruya devletin nüfuzunu kırsal kesime taşımaya yarayacak okur-yazarlık ve sağlık müfrezelerinin oluşturulmasını önerdi. Diğer reformlar kadınlara verilen seçme haklarının genişletilmesi ve onların devlet dairelerinde istihdamını içeriyordu.

"Ak Devrim"in en önemli yanı toprak reformuydu. İran'da toprak sahipliği esasen toprağının başında olmayan az sayıda ailenin ellerinde toplanmıştı. Köylüler nadiren toprak sahibiydiler. Çoğu ortakçı veya işçiydiler. 1962-64 ve 1968 yıllarında, toprak sahiplerinden yasayla fazla topraklarını küçük toprak sahiplerine veya kirayla çiftlik işleten çiftçilere satmaları istendi, fakat geniş çapta bundan kaçınılmasından dolayı resmî olarak önerilen miktarda toprak dağıtılmadı. Topraksız rençberler çiftlik işletecek veya toprak için ödeyecek kaynağa sahip olmadıklarından hiçbir şey almadılar ve işlerini de yitirdikleri için

şehirlere göç etmek zorunda kaldılar. Daha sonraki toprak dağıtımları köylülere toprak sahipliği ve kiracılık haklarıyla ilgili olarak bazı menfaatler sağladıysa da geçimlerini temin edecek yeterli toprak sağlamadı.

Gerçekte, Şah'ın tarımsal programlarının en önemli hamlesi büyük çapta devlet destekli çiftlik şirketleri ve özel tarım teşebbüslerinin oluşturulması idi. Çiftlik şirketleri köylülerin topraklarını bir araya toplamasını ve daha geniş girişimler içinde pay almalarını gerektiriyordu, bu çiftlik şirketleri sıklıkla çiftliklerin mekanize edilmesi ve köylülerin topraklardan çıkarılmasıyla sonuçlanıyordu. Özel tarım teşebbüsleri ciddi yabancı yatırımlarla birlikte büyük sermayeli mekanize edilmiş çiftçiliğin işini kolaylaştırdı ve çiftçileri topraktan uzaklaştırdı. Sonuçta, işgücünün fazla olduğu bir ülkede devlet, sermaye yoğun tarıma iltimas geçti. Benzer şekilde, göçebeler yerleşik hayata zorlandı ve kırsal hayvan çobanlığı yerini mekanize et ve süt çiftliklerine bıraktı. Bu çiftlikler genellikle başarısız oldu ve kişi başına üretimin düşmesi ve kırsal kesimdeki halkın büyük ölçüde büyük şehirlere, özellikle Tahran'a göç etmesiyle sonuçlandı.

1960'lar ve 1970'lerde kişi başına tarın üretimi azaldığı için, İran endüstriyel kalkınmaya daha bağımlı hale geldi. İlk olarak 1930'ların sınırlı sanayileşmesi dolayısıyla, İran endüstriyel bir patlama yaşadı. Devlet teşebbüsü altyapıyı ve sanayiye yapılan yatırımın yaklaşık yarısını sağladı. Devlet yüksek gümrük vergileri, vergi indirimleri, ruhsatlar, ve diğer düzenlemelerle endüstriyel büyümeyi de destekledi ve çelik, kauçuk, kimyasal malzemeler, inşaat malzemeleri ve otomobil montajı alanındaki yükselişi teşvik etti. 1973'den sonra petrol gelirindeki olağanüstü büyüme de gayri safi milli hasılayı artırdı. Bununla birlikte, İran sanayisi uluslararası pazarlarla boy ölçüşmek için çok yetersizdi ve kalifiye idareci ve işgücü eksikliğinden muzdaripti. Kişi başına düşen tarım üretimin azalması, yetersiz sanayi ve canlanan petrol ekonomisiyle dışarıda üretilen mal ve silahların çok miktarda satın alınmasının bileşkesi ciddi bir enflasyona ve modern sektöre doğrudan dahil olmayan

bütün İranlılar için muhtemelen hayat standardının düşmesine sebep oldu.

Şah rejimi kadının konumunu iyileştirici mütevazi girişimlerde de bulundu. 1920'lerin başlarında kadın ve erkeklerden oluşan az sayıda aydın, kadınların eğitimi, toplumsal konumlarının ve yasal haklarının geliştirilmesi için çalışıyordu. Az sayıda kadın, eğitim, hemşirelik ve fabrika işlerine girmeye başladı. 1936'da peçe takmak yasaklandı ve şehirli üst ve orta sınıf kadınlar modern giyimi benimsemeye başladılar. Bununla birlikte, aile hukukunun ve siyasi hakların önemli bir kısmı hemen hemen hiç değişmedi. Boşanma erkekler için kolay olmaya devam etti. Çocukların vasiliği erkeklerin yasal hakkı olarak kaldı. Çok kadınla evliliğe ve geçici evliliğe hâlâ izin veriliyordu. Erkeğe verilen ayrıcalıklar 1967 ve 1975 aileyi koruma yasalarıyla boşanmanın mahkemede gözden geçirilmesi ve çok kadınla evliliğin kadınların iznini gerektirmesi şeklinde yasalaştırılarak kısmen sınırlandırılmış oldu.

Modernizasyon programı Batılı ve modern eğitim almış aydınlar, memurlar, askerler, yöneticiler ve kalifiye çalışanlar kadrosunu genişletti. Bu durum öncelikle huzursuzlukları, daha sonra Şah'ın iktidarına ve onun dış güçlere bağımlılığına karşı bir koalisyon oluşturan ulema, tüccarlar, çarşı esnafları ve solcu entelektüellerin aktif düşmanlığını ve köylülere, aşağı orta sınıfa ekonomik sıkıntılar getiren politikalara karşı muhalefeti artırdı. Hepsinden öte, muhalefet rejimin oldukça otoriter olan doğasına karşıydı.

1960'lar ve 1970'lerdeki muhalefet yaygındı fakat dağınıktı ve kolayca bozguna uğratıldı. Komünist ve milliyetçi partilere SAVAK tarafından baskı yapılıyordu. Kürt, Arap ve Baluçi azınlıkları bölgesel özerkliğe yönelik taleplerinde hezimete uğratıldı. Marksist Halkın Fedaileri Grubu ve İslâmcı Solcu Halkın Mücahidleri gibi militan gerilla grupları despotluğa, emperyalizme ve kapitalizme karşı çıkmalarına rağmen, bu grupların direnişleri baskıları daha fazla artırdı ve Şah rejiminin hakimiyetini sarsmadı.

Bu dönem boyunca ulemanın konumu muğlaktı. Siyasi olarak rahat olan 1940'lar ulemayı siyasi meselelerde aktif olmaya cesaretlendirdi. Sokak vaizleri ve alt kademedeki ulema tarafından desteklenen, Ayetullah Kaşani 1948'den 1953'e kadar petrol sanayisinin millileştirilmesi ve İran'daki yabancı nüfuzun sona erdirilmesi yönünde İngiliz ve emperyalizm karşıtı kampanyalara devam etti. Kaşani bir süre için Musaddık Hükümeti'ni destekledi, fakat daha sonra onun aleyhine döndü ve Şah'ın eski konumuna gelmesi için yardım etti.

Bununla birlikte, Musaddık'ın mağlubiyeti dinî quietizmin ve devletle zımni bir işbirliğinin olduğu bir dönemi başlattı. Hükümet mahkemelerdeki atamalarla, toprak sahipliği dolayısıyla zenginleşmek için verilen fırsatlarla ve önde gelen ailelerin içine girmeyi sağlayan evliliklerle ulemanın çıkarlarını destekledi. Devlet okullarındaki dinî eğitimin ağırlığını artırdı ve periyodik olarak sinemaları, alkollü içecek satan dükkanları ve kamuya açık müzikli eğlence yerlerini kapattı. Buna karşılık, ulema önce Bağdat Paktı'nı kabul etti ve daha sonra da hükümetin yabancı şirketlerle ortaklık politikasına müsamaha gösterdi. Ayetullah Burucerdi'nin liderliği altında, ulema siyasi olarak sessiz kalmaya devam etti fakat gücünü pekiştirdi. 1950'lerde ve 1960'ların başlarında, Şiiliğin dinî eğitim ve örgütlenme merkezi olan Kum şehrinde ulusal iletişim ağı kuruldu.

1960'larda hükümetin ekonomik ve toplumsal politikaları güçlü bir ulema muhalefetini ortaya çıkardı. Ulema yeni toprak yasalarına karşı çıktı. Çoğu ulemanın varlıklı toprak sahipleri olduğu veya çok geniş vakıfları yönettikleri yönünde bazı belgeler vardı. Ulema, kadınların oy kullanma haklarının genişletilmesine ve Birleşik Devletler ve İsrail ile sıkı ilişkiler içinde olmaya karşı çıktı. Hükümetin kırsal kesimde ulema ile rekabet etmek için kendi kadrosunu oluşturma imkânı verecek olan okur-yazarlık müfrezesi kurma tasarısı ile de tehdit edilmiş oldular. Hükümet ile ulema arasındaki problem yumruk yumruğa gelecek seviyeye ulaştı. 1963'de Şah, toprak reformu konu-

sunda ulusal bir referanduma gitmeye karar verdi. Önerilen referandum ve polisin Kum şehrinde ulemanın faaliyetleri üzerindeki sıkı tedbirleri, 1964'de Irak'a sürülmüş olan Ayetullah Humeyni tarafından yönlendirilen gösterileri teşvik etti.

Ulemanın devlete karşı muhalefetinin yeniden canlanması kadar dinî bir reform hareketinin gelişmesi de önemliydi. Yenilikçi bakış, 1962'de Mehdi Bezirgan'ın, ulema için aktif siyasi bir rolü savunmak amacıyla Kur'an'a ve Şii dinî geleneklerine geri döndüğü, konuşmasıyla iyice belirginleşti. O, daha iyi bir toplum için siyasi örgütlenmenin ve ortak mücadelenin İslâm'ı savunanların sorumluluğu olduğunu ve ulemanın İmam'ın dönüşü için pasif bir şekilde beklemeyip artık aktif bir şekilde bunun yolunu hazırlamaları gerektiğini söylüyordu. Bunun dışında yenilikçiler otoriter dinî tavsiyelerde bulunmak için bir ulema meclisinin oluşturulmasını ve hem hükümetin nüfuzundan hem da halkın baskısından özerk olmalarını sağlamak için merkezî bir mali örgütlenme oluşturulmasını önerdiler. 1967 ve 1973 yılları arasında yenilik hareketi Hüseyniye İrşad'ın kurucusu Dr. Ali Şeriati'nin liderliği altında yeni bir istikamet kazandı. Bu, İslâmî öğretilerle Avrupa kökenli sosyal bilimleri uzlaştırarak Şiiliği yeniden canlandırmak ve böylece ona baskıcı bir yönetimi devirmek için sorumluluk yüklemeyi tasarlayan, resmî bir "üniversite"ydi. Şeriati'ye göre, Şiilik bir protesto diniydi.

Ayetullah Humeyni Irak'taki sığınağından, monarşi karşıtı muhalefetin en önemli sözcüsü haline geldi. 1961'de Humeyni hükümetin parlamenter bir şeklini savunuyordu, fakat 1971'deki *Islamic Government* kitabında, monarşinin İslâm dışı bir yapı olduğunu ilan etti ve ulemanın doğrudan doğruya ve aktif bir rol aldığı tümüyle siyasal bir toplum reformu için çağrıda bulundu. Ulemanın otoritesi dinî ve yasal konularla sınırlandırılmayacaktı, siyasi bir ideoloji olarak Şiilik hükümetin faaliyetlerini belirleyecek ve toplumun yapısını şekillendirecekti. Ulemanın monarşiye dayalı iktidarların suistimaline muhalefet etmesi uzun süredir devam eden bir geleneğe dayanıyor olmasına rağmen, gerçekte bu durum oldukça büyük bir yenilik-

ti. Humeyni'nin konumu ulemanın sorumluluklarının en radikal ifadesiydi. Geleneksel din adamlarından oluşan elitler iktidar güçlerine muhalefetin sözcüsü olan radikal aydınlara katıldılar. Aynı zamanda Kerbela şehidi olan Hüseyin için yeni bir imaj oluşturuldu. O sadece yas ve merhametin nesnesi değildi, aynı zamanda cesaret ve direnişin de bir örneğiydi. Onun imajı pasif bir şekilde çile çeken biri olmaktan çıkarıldı, zulme karşı çıkan biri şeklinde yeniden tanımlandı.

Ulemanın etkisi İran toplumunun tümüne yayıldı. *Heyet*, veya komşuluk ilişkilerine dayalı, aynı fabrika, pazar veya dinî lidere bağlı olan otuz-kırk kişilik gayriresmî gruplar günlük meseleleri tartışmak için toplanıyorlardı. *Esnaflar*, eski usul pazarlarda çalışan işçiler ve *mektepliler*, teknik, idari ve bürokratik işlerde çalışan, ekonominin modern sektörlerine sadece kısmen entegre olabilmiş, yukarı doğru hareketli aşağı orta sınıf kadrolar devrimci hareketin önde gelen neferleriydiler. Bu gruplar Şah'a karşı muhalefette bir kitle hareketinin temelini oluşturdular.

1970'lerde Pehlevi rejimi tümüyle daha baskıcı bir hale geldi. Potansiyel rejim düşmanlarına karşı gerçekleştirilen çok sayıda soruşturma, gözdağı, hapsetme, işkence ve suikastlerden dolayı orduya ve gizli polise karşı çok yaygın bir nefret ve korku oluştu. Rejim büyük ölçüde Amerikan siyasi ve askerî desteğine dayalı, sadece Şah, ailesi, ordu ve onun önde gelen destekçilerinden oluşan oldukça sınırlı bir elitin çıkarlarını gözetiyor olarak algılanıyordu. Hükümetten sadece diktatörce tutumu dolayısıyla nefret edilmiyordu, ayrıca ekonomiyi yanlış yönettiği için de kızılıyordu. Enflasyon pazar esnafının, zanaatkârların ve sanayi işçilerinin hayat standardını düşürürken, petrolden çok büyük servetler elde ediliyordu ve bu gelir silahlar ve dar bir elit kesimin çıkarları için harcanıyordu. Pazar ahalisi Şah'ın enflasyonu gözdağı vererek kontrol altına almaya çalışmasından dolayı, özellikle el koymalardan, para cezalarından ve hapsedilmekten muzdaripti. Aynı zamanda, 1970'ler İran köylü kitleleri için de kötü zamanlardı. Milyonlarca kişi işsiz veya istediği gibi iş bulamamış bir kitleyi

oluşturmak üzere topraklarını terk etmiş ve şehirlere kaçmıştı. 1970'lerin sonlarında İran gıda maddelerinin çoğunu dışardan ithal ediyordu.

Oldukça kötü siyasi ve ekonomik koşullarda SAVAK tarafından gerçekleştirildiği iddia edilen bir suikasta karşı Kum'da dinî eğitim alan öğrenciler tarafından gerçekleştirilen bir gösteri devrimin kıvılcımı olmuştu. Polis çok sayıda göstericiyi vurdu ve son şehit olanların yasını tutmaya yönelik yeni bir gösteriye neden oldu. Bu protestolar kırk günde bir tekrar edildi ve milyonlarca insanın rejim karşıtı bir gösteri yaptıkları Muharrem ayına (1978 sonbaharı) kadar büyüyerek devam etti. Halkın Fedaileri ve Halkın Mücahitleri yeniden canlandırıldı. Petrol işçileri üretime karşı çıktılar, pazar esnafı dükkanlarını kapattılar ve ordu da bu ayaklanmayı bastırmadı ya da bastıramadı. Şah ülkeyi terk etti ve yeni bir rejim iktidara geldi. İranlı kitleler İran'ın en yüksek dinî otoritesinin, Ayetullah Humeyni'nin rehberliğinde dinî ve liberal liderlerin oluşturduğu bir koalisyon tarafından yönlendirildiler.

İran İslâmî devrimi, İran devleti ve dinî kurumlarının özel bir şekilde bir araya gelmesiyle oluşmuştur, fakat bununla birlikte bütün İslâmî toplumların tarihinde dikkat çekici bir olaydır. İran devletiyle örgütlenmiş ulema arasında yaklaşık 200 yıldır süren mücadelenin doruk noktasına işaret eder. 19. yüzyılda, devletin güçsüzlüğü ve devlete bağlı olmayan kabileler ve etnik toplulukların gücü dinî kurumun rejime karşı çıkabilmesine ve geniş ölçekli bir halk desteğini seferber etmesine imkân sağladı. Devletin modernleşme konusundaki gayretleri ve İran ekonomisindeki Avrupalı nüfuz 1891-92 yıllarında tütün tekeline yönelik protestolara ve 1906 anayasal devrimine yol açtı. Yine 20. yüzyılın sonlarında, devlet gücünü merkezileştirmek ve modernleştirmeye yönelik çabalar ulema, entelektüeller, öğrenciler, esnaf ve işçi nüfusun büyük bir kesimini hükümete karşı harekete geçiren büyük bir krize neden oldu. İran toplumunda üçüncü bir güç olan kabileciliğin ortadan kalkması devlet ve ulema arasında bir kutuplaşmaya ve İslâmî bir devrime yol açtı.

Bununla birlikte, 19. ve 20. yüzyıl İran'ında devlet ve ulema ilişkilerinin tarihi oldukça karmaşıktır. Devlete direnç gerçekte düzensizdir, ulema farklı zamanlarda hem devrimci eylemciliği hem de dinî quetism'i benimsemiştir. Şiiliğin içinde her ikisine de imkân vardır. Eylemci duruş iyiliği emredip kötülüğü *nehiy* etmek doktrini ve müçtehitlerin bütün İranlılar için manevi rehberler olduğu iddiasıyla meşrulaştırılır ve ancak saklı imamın yokluğunda otoriteleri meşrulaştırır. Hüseyin örneği adalet ve İslâm adına zulme karşı koymak ve direnmenin gerekliliğine bir örnek olarak durmaktadır. Fakat, siyasi pasifliğe yönelik kültürel gelenekler de aynı derecede önemlidir. Şiiliğin dünyevi adalet beklentisi ve mesihi bir kurtuluş, için ümitleri sosyal hayatın gereklerine aykırı işler.

İran Devriminin, resmî otoriteye karşı doğal bir dinî muhalefetten dolayı gerçekleştiği söylenemez, fakat belirli koşullara karşı bir tepki olarak görülebilir. 1826'daki Rus istilası, Reuter imtiyazları, 1891'deki tütün tekeli, 1960'tan 1963'e kadar olan toprak reformu yasaları ve 1970'lerin sonlarındaki ekonomik gerginlikler, ulemayı çok yönlü geleneklerinin pasif değil aktif tarafını benimseye sevk etti. 1906 anayasal devrimi ve 1979 İran devrimi devlet ve din arasında bitmeyen bir düşmanlık olduğunun değil, fakat aralarındaki anlaşmazlıkların tekrar ediyor olma ihtimalinin göstergesidir. İran'da devletin güçsüzlüğü, dinî müessesenin örgütlü direnci ve ulemanın direncine örtülü kültürel destek, her ne kadar zorunlu kılmasa da, İslâm adına devrimci bir mücadeleye imkân sağladı.

Devrim aynı zamanda dünya çapında bir öneme sahiptir. Devrim soldan değil, dinî müesseseden gelmişti; sosyalizm adına değil İslâm adına gerçekleşmişti. Modern çağda ilk defa olarak dinî liderler modern bir rejimi mağlup etmişlerdi. Bugüne kadar var olan aile bağlarına dayalı veya kabilevî toplumlar içinde, ilk defa olarak İslâm'ın devrimci içerikleri modern sanayileşmiş bir toplum içinde gerçekleştirildi. Bu olay devletler ve dinî hareketler arasındaki ilişkileri sarstı ve sadece İran için değil bütün İslâm toplumları için geleceğe yönelik şüpheler oluşturdu.

İslâm Cumhuriyeti

Devrimin zaferi monarşiyi kaldırdı ve İran'da İslâmî bir yönetim kurdu. Yeni rejim devletin resmî olarak başı ve otoritenin son mercii olan Ayetullah Humeyni'nin karizmatik otoritesi üzerine kurulmuştu. Bu konum *vilayet-i fakih* –hukuk aliminin yönetimi– olarak isimlendirilmişti. Ayetullah bir kısım takipçisi tarafından, Şii imamlarının mesihi fonksiyonlarını ima etmek ve dinin başı olarak onun rolüne işaret etmek için, İmam olarak isimlendirilmiştir. *Maslaha*'nın (kamu yararı) en üst konseyi hem muhafızlar meclisini hem de parlamentoyu denetlemek üzere oluşturuldu. Her ne kadar Humeyni'nin (ölümü 1989) halefi olan Ayetullah Hamaney'in de içinde bulunduğu dinî liderler prensipte en yüksek otoriteler ve hukuki sistemde yönetici konumunda kalsalar da, 1989'da Cumhuriyet'in ve idari aygıtların başkanının elini güçlendirmek için anayasa değiştirildi. Rejimin seçkin sınıfı genç ulema kadroları, mezun veya hâlâ öğrenci olan eylemciler, köy veya kasaba milisleri ve İslâmî Cumhuriyet Partisi'nden –ulemanın partisi– oluşuyordu.

Yeni rejim koalisyon ortaklarını, özellikle liberal milliyetçileri, Marksist entelektüelleri ve mücahitleri bertaraf ederek kendi iktidarını güçlendirdi. Şah yönetiminin binlerce subayı tasfiye edildi veya devrimci mahkemelerce idam edildi. Yahudiler, Ermeniler, Zerdüştler ve diğer azınlıklar işkencelerden, tutuklamalardan ve mülkiyetin yok edilmesinden muzdariptiler ve Bahailer acımasız bir zulüm altındaydılar. Batılı değerlere sahip orta sınıf sürgüne gönderildi. Şiddetli bir tutuculuk ortaya kondu. Devrimci *komite* veya işgüzar gruplar, ahlak polisliği yapmaya ve uygun şekilde giyinmeyen veya erkeklerle mesafeyi ihlal eden kadınlara saldırmaya başladılar. Kadınlar birçok meslekten dışlandılar ve kamusal alanlarda tümüyle örtülü olmaya zorlandılar. Sinema ve tiyatrolar da dahil eğlence mekânları kapatıldı.

İran dış politikası diğer ülkelerle olan münakaşalardan dolayı oldukça bozuldu. Devrimci hükümet Birleşik Devletler büyükelçiliğini işgal etti ve personelini bir yıldan uzun bir süre



Kız Okulu, Tahran.

rehine olarak tuttu. İran, İslâmî devrimi ihraç etme tehdidinde bulundu. Diğer İslâm ülkelerindeki benzer görüşlü devrimci eylemi teşvik etmek için bir İslâmî Propaganda Bürosu oluşturuldu. İran Lübnan iç savaşında ve İsrail'e karşı mücadelede kendi vekili olarak Hizbullah'ı destekledi.

1980'de İran, Irak'ın petrol zengini güneybatı eyaletlerine saldırmasıyla bir savaşın içine girdi. Irak hem diğer İslâm ülkelerini devrimci tehditlerden hem de kendi Şii nüfusunu devrimci kirlenmeden koruduğunu iddia ediyordu, fakat onun asıl amacı çıkarcı bir genişlemeydi. Savaş sekiz acı yıl devam etti. Modern teçhizat ve taktiklerden mahrum olan İran bir siper harbi olan Birinci Dünya Savaşı'nı hatırlatan bu savaşta Irak'a karşı sayısız genci feda etti ve Irak kimyasal silahlar ve zehir-

li gazlar da dahil her türlü yöntemi kullandı. Birleşik Devletler savaşta iki taraflı bir rol oynadı, her iki tarafın ordularını ve istihbaratlarını destekledi, fakat 1986'dan itibaren bir İran zaferini önlemek için Irak'tan yana ağırlığını koydu.

Birçok şekilde, devrimci yönetim Şah tarafından başlatılmış olan devlet kurma işine devam etti. Bakanlıkları ve bürokrasiyi güçlendirdi, yeni muhafız birlikleri kurarak orduyu kendi kontrolü altına aldı. Teoride İslâmî bir devlet olmak hedeflenirken, İslâmî değerler tümüyle *devletin yüksek çıkarlarına* teslim ediliyordu. İran dış politikası milli çıkarlar tarafından yönlendirilmeye devam ediyordu. Şeriat hiçbir zaman İran'ın resmî kanunu haline gelmedi ve devlet nihai kanun koyucu olarak kalmaya devam etti. Müslüman olmayanlar vatandaş olarak kalmaya devam ettiler. İran ulusal devleti birçok konuda İslâmî unsurları terk etmişti.

İslâm Cumhuriyeti dönemi boyunca ekonomik kalkınma Irak'la olan savaş, 1980'lerde ve 1990'larda uluslararası petrol fiyatlarının çökmesi ve hükümet içinde pazar ekonomisinin özelleştirilmesinden yana olan ulema ile toplumsal refahı sağlamak için devletin müdahalesini savunanlar arasında çözülmeyen ve süregelen mücadele dolayısıyla engellendi. Yüzde 80 oranında devlet kontrolünde olan ekonomi, bürokrasinin bozulması ve tümüyle çürümesi nedeniyle kötü idare edildi. Sözde yardım kuruluşları, *vakıflar*, kaynakları kontrol ediyor ve onları siyasi ve bürokratik çıkarlar için kullanıyorlardı. Hükümet politikaları devrimin destekçisi olan pazar esnafını kolluyordu, fakat küçük ölçekli sanayiler ithalatın yeterli düzeyde olmamasından, ihracatın azlığından ve karaborsa rekabetinden mağdurdular. Tarım, gıda ürünlerinin ithal edilmeye devam edilmesinden dolayı çoğunlukla durgundu. Genel olarak İslâm devleti ekonomi, servet dağılımı, refah düzeyi, konut ve diğer iç meselelerde çok az etkiye sahipti.

Resmî politika İran ekonomisini şekillendirmek konusunda çok kararlı bir tavra sahip olmasa da, İslâmî politikalar basını, eğitimi ve kadınlara muameleyi belirlemek konusunda çok etkiliydiler. Şah tarafından kadınlar lehine başlatılan yasal de-

değişiklikler geri alındı ve 1967 ve 1975'teki aileyi koruma kanunları iptal edildi. Erkekler tek taraflı boşanma ve çocukları vesayetleri altına alma hakkını geri aldılar. Çok kadınla evlilik prensip olarak yeniden kabul edildi. Kadınların kamusal alanlarda örtünmeleri gerekiyordu ve özellikle sağlık hizmetlerinde kadınların istihdamını sınırlandırmaya yönelik başarısız girişimler gerçekleştirildi. Irak'la savaş, ekonomide kalifiye elemana duyulan ihtiyaç ve işe ihtiyacı olan kadınların direnci manevra alanını artırdı. Kadın yazarlar, sanatçılar ve entelektüeller muhafazakâr mollaların taleplerini geri almalarını sağlamaya yönelik ustaca yayınlar yapıyorlar ve kadının kendini ifade edebileceği alanlar oluşturuyorlardı. Bazı kadın yazarlar İslâm'a başvuruyor ve geleneksel yorumlara, kabul edilebilir kamusal söylemlerin sınırlarını genişletmeyi sağlayacak şekilde karşı çıkıyorlardı. Örneğin, İran İslâm Cumhuriyeti Kadın Topluluğu'nun gazetesi olan *Payam-i Hajer* (Hacer'in Mesajı) Batılı değerlerle zehirlenmenin aşırılıklarını ve kültürel geleneklerin terk edilmesini kınıyor ve dinî liderlerin İslâmî çağrılarına da körü körüne itaat etmemek gerektiğini savunuyorlardı. Bu gazete İslâm'ı kadın haklarını destekleyecek şekilde yorumluyor ve her bireyin de İslâm'ı yorumlama hakkına sahip olduğu savunuyordu. İdeal kadın pasif değildir, aksine sorumluluk sahibi olarak rolünü bilir ve toplumda aktiftir. Bu gazete Kadın Refahı Bakanlığı kurulmasını talep ediyor, kadınların yargıç olamamalarına karşı çıkıyor, çok kadınla evliliği ve geçici evlilikleri eleştiriyor ve evlilik öncesi anlaşmalarla ikinci eşin yasaklanabilmesini ve boşanma durumunda nafakanın garanti edilmesini öneriyordu. 1991 ve 1992'deki yeni kanunlar bu tür evlilik öncesi anlaşmalar için izin veriyordu. Kadınların eğitimleri için sunulan hizmetler büyük ölçüde geliştirilmiştir fakat kadınların işgücüne katılımı hâlâ siyasi ve toplumsal gelenekler tarafından engellenmektedir.

1997'deki seçimlerde Muhammed Hatemi'nin İran cumhurbaşkanı olarak seçilmesi ve 2001'de yeniden seçilmesi velayetul fakih tarafından idare edilen otoriter İslâmî toplumu savunan muhafazakâr mollalarla İslâmî çoğulculuğu, demokrasi-

yi ve hukuk düzenini savunan daha liberal reformcu unsurlar arasındaki mücadeleyi açığa çıkardı. En yüksek düzey yönetici olan Ayetullah Hameney tarafından yönetilen dinî kurum, yasamayı ve geniş ekonomik sektörleri de kontrol etmektedir. Ordu, polis, istihbarat, ahlak düzenleyicileri ve örgütlü "kanun koruyucular"ın oluşturduğu geniş bir kesim uyuşturucu kullanımı, kumar, homoseksüellik, fahişelik, tecavüz, cinayet, casusluk, devrim karşıtı faaliyetler, "ahlaksızlığı yaygınlaştırma" ile mücadele ediyorlardı ve kamusal alanda uygunsuz şekilde giyinen kadınları cezalandırmada rol alıyorlardı. Yakın zamanlarda, yazarlar, gazeteciler ve öğrenciler dövülmüş, işkenceye uğramış ve öldürülmüştü.

Rejim hâlâ İslâmî Cumhuriyeti İslâmî bir demokrasiye, hukuk düzenine ve sosyal adalete dayalı bir idareye dönüştürmeye yönelik talepleri önleyememektedir. Abdulkerim Sürüş gibi İslâmî devlet sonrası liberal entelektüeller çok yetkili bir liderin kişisel otoritesi yerine hukuk düzenine dayalı müsamahakâr bir İslâm toplumu kurmayı önermektedirler. Öğrenciler kıyafet, tüketim tercihi ve flörtü de içeren gündelik hayata özgü özgürlükler talep etmektedir. Baskı altında olmasına rağmen güçlü ve ufku geniş bir basın vardır. 2000 yılındaki seçimler liberallere parlamentodaki sandalyelerin yüzde 70'ini kazandırmıştır, fakat hâlâ muhafazakârların iktidarı tarafından sekteye uğratılmaktadırlar ve kimin kazanacağı henüz açık değildir. Bu esnek ve kültürlü ülkede zaman zaman İran'a ve İslâm'a ait kimlikler arasında, din ve popüler kültür arasında, dinî kanun ve özgürlük arasında, diktatörlük ve demokrasi arasında çatışmalar var gözükse de, ulusa ve İslâmî devlete sadakat hâlâ çok derin bir şekilde mevcuttur.

YİRMİÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN ÇÖZÜLMESİ VE TÜRKİYE'NİN MODERNLEŞMESİ

Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülmesi, 18. yüzyıl İslâm imparatorluklarından modern milli devletlere geçişteki en karmaşık olaylardan birisiydi. Osmanlı rejimi Balkanlar, Türkiye, Arap Ortadoğusu, Mısır ve Kuzey Afrika'yı kapsayan geniş bir bölge üzerinde hâkimdi. Nüfuzu Orta Asya, Arap Kızıl Deniz ve Sahara'ya ulaşmıştı. İmparatorluk, 17 ve 18. yüzyılda bir adem-i merkeziyetçiliğe doğru gitmiş ve böylece Avrupalı siyasi ve ticari rakiplerine yeni fırsatlar vermeye başlamış olduğu halde siyasal meşruiyetini ve temel kurumsal yapısını elinde tuttu. 19. yüzyılda, Osmanlılar merkezî devletin gücünü yenilediler, eyaletler üzerindeki denetimlerini pekiştirdiler ve modern dünyada kendilerini etkili kılacakları beklentisiyle ekonomik, sosyal ve kültürel reformlar yaptılar.

Osmanlılar, devlet ve toplumu yenilemek için mücadele ettilerse de, imparatorluk yavaş yavaş parçalanıyordu. Hayatta kalabilmek için Osmanlılar gittikçe daha fazla Avrupalı güç dengesine bağımlı hale gelmeye başladı. 1878 yılına kadar İngilizler ve Ruslar birbirlerini dengelediler ve genel olarak Osmanlı rejimini doğrudan tecavüzden korudular. Fakat 1878 ile 1914 yılları arasında Balkanların çoğu bağımsızlaştı, Rusya, İngiltere ve Avusturya-Macaristan'ın hepsi de Osmanlı topraklarında çeşitli hak-

lar elde ettiler. Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Türkiye ve Arap Ortadoğu'sunda bir sürü yeni devletin kurulması ile zirvesine ulaştı. İran örneğinde olduğu gibi, Avrupalıların müdahalesinin sonuçları Osmanlı kurumsal ve kültürel mirasıyla karışacak, bu da bir dizi farklı modern Ortadoğu toplumunu ortaya çıkaracaktı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Paylaşılması

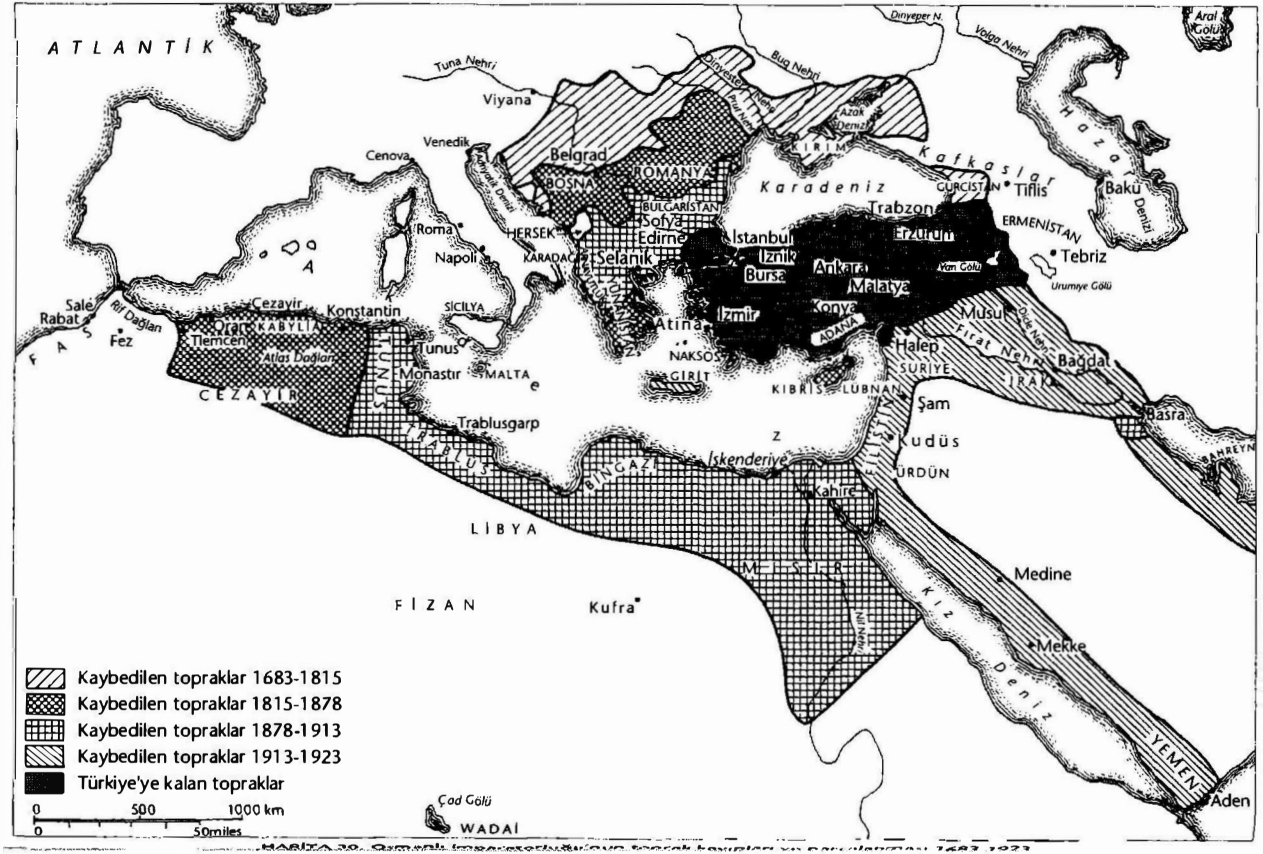
18. yüzyılın sonları itibariyle Osmanlı İmparatorluğu artık Avrupa'nın gelişen askerî gücüne veya Avrupalı ticari nüfuza karşı kendisini savunamayacak hale gelmişti. Rusya, Kırım'ı almış ve Karadeniz'e yerleşmişti, bu esnada İngiltere, 1798'de Napolyon'un Mısır'ı işgalini geriye püskürtmeye yardımcı olduktan sonra, Akdeniz'de üstün bir askerî ve ticari güç haline geldi. Rusya, Balkanlardaki Osmanlı topraklarını alarak Akdeniz'e giriş vizesi kazanmak istedi; Britanya İmparatorluğu, Rus yayılmasına karşı bir set oluşturmak, bu yolla Akdeniz, Ortadoğu ve Hindistan'daki ticari ve emperyal çıkarlarını korumak istedi. Osmanlı İmparatorluğu tehlikeli bir biçimde Avrupalı güç dengesince korunuyordu. Bu sahne, Avrupa'nın "hasta adam"ı üzerinde yüz yıl sürecek bir kavga için kuruluyordu.

Güç dengesinin ilk denemesi, Suriye'nin 1831 yılında Mısır'ın özerk Osmanlı valisi olan Muhammed Ali tarafından işgal edilmesiyle (1805-48) gerçekleşti. Karşılık olarak, Rusya ile Osmanlılar, Hünkâr İskelesi antlaşmasını imzaladılar (Temmuz 1833), buna göre Çanakkale ve İstanbul Boğazlarının yabancı savaş gemilerine kapatılmasına dair mutabakata varıldı. İngiltere, Osmanlı toprakları üzerinde bir Rusya mandası hayaletiyle ve Akdeniz'deki muhtemel bir Rus müdahalesiyle tehdit edilince, Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünü korumak adına Suriye'nin tekrar Osmanlı'ya iade edilmesi gereğini ilan etti. 1840 yılında, Rusya, İngiltere ve Avusturya, Mehmet Ali'nin Suriye'den çekilmesi gerektiğinde birleştiler ve boğazlardan geçişi düzenleyen yeni bir anlaşma çerçevesi oluşturdular. Söz konusu güçler, barış zamanlarında Çanakkale ve İs-

tanbul boğazlarından savaş gemilerinin geçmemesi konusunda anlaştılar. Hem Rusya hem de İngiltere kendi nüfuz alanlarında korunmuş olacaklardı. 1841 yılındaki yeni antlaşmayla birlikte bu güçler, Mehmet Ali'nin Mısır'da miras bırakılabilen bir rejim kurması konusunda anlaştılar. Böylece, imparatorluğun iç krizi Avrupalı güçleri Osmanlının işlerini düzenlemek üzere birlikte çalışmaya sevk etti. Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa'nın himayesi altına girdi ve büyük güçlerin bir rehini haline geldi.

Güç dengesi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun dayanıklılığı, 1853-56 yıllarındaki Kırım Savaşı'nda tekrar test edildi. Kudüs'le ilgili nüfuz ve Osmanlı Hıristiyan tebaası üzerinde hamilik iddiasında bulunan Rusların tahrikleri nedeniyle, İngiliz, Fransız ve Osmanlı güçleri Karadeniz'e girerek 1855'te Sivastopol'ü aldılar. 1856'daki Paris antlaşmasıyla birlikte Ruslar, Karadeniz'deki deniz kuvvetlerini feshetmeye mecbur bırakıldılar ama karşılığında Romanya'nın Osmanlı hâkimiyeti altında özerk bir eyalet olmasını içeren bir anlaşmayla kayıpları telafi edildi.

Sonraki kriz, 1876 yılında Bosna ve Hersek'te Osmanlı hâkimiyetine karşı isyanla geldi. Osmanlı hakimiyetine yönelik Balkanlardaki milliyetçi direniş, Sırpların 1804-13 yıllarındaki isyanlarıyla başlamıştı. 1821 ve 1829 yılları arasında Yunanistan bağımsızlığını kazandı. Sırplar, Rumenler ve Bulgarlar ayrıca özerklik talep ettiler. Balkanlardaki bağımsızlık kampanyaları, 1876'daki Rus müdahalesiyle doruğuna ulaştı. San Stefano anlaşmasıyla birlikte de (1878) Osmanlılar, Bulgaristan, Sırbistan, Romanya ve Karadağ'ın bağımsızlığını kabul etmeye mecbur kaldılar. Rusya'nın büyük kazançları Avrupalı devletleri 1878 yılında Berlin'de Avrupalı devletlerden oluşan bir konferans toplamaya kışkırttı. Berlin Konferansında yeni bir anlaşma dayatıldı. *Besarabya* (Eflak, Bugünkü Moldova), Osmanlılar tarafından Ruslara bırakıldı, fakat Rusların kazanımlarına karşılık Avusturya, Bosna ve Hersek'i elde etti, İngiltere ise operasyonları için üs olarak Kıbrıs'ın kullanımını kazandı. Bulgaristan küçültüldü ve Osmanlı hâkimiyeti yeniden tesis edildi. Daha sonra, 1882'de Süveyş Kanalı ile İngiliz ve diğer Avrupalı tahvilcilere olan borçları üzerindeki çıkarlarını korumak üze-


ATLANTİK
Tuna Nehri
Viyana
Venedik
Cenova
Roma
Napoli
Belgrad
BOSNA
ROMANYA
BULGARİSTAN
Sofya
Edirne
İSTANBUL
İznik
Bursa
Ankara
Malatya
İzmir
Konya
ADANA
Atina
NAKSOS
GİRİT
Karadeniz
Dinyeper N.
Bug Nehri
Dinyester Nehri
Azak Denizi
KIRIM
Kafkaslar
GÜRCİSTAN
Tiflis
Trabzon
Erzurum
ERMENİSTAN
Van Gölü
Tebriz
Urumiye Gölü
Volga Nehri
Aral Gölü
Hazar Denizi
Baku
Musul
Fırat Nehri
Halep
SURİYE
Bağdad
IRAK
Basra
BAHREYN
KIBRIS
LÜBNAN
Şam
Kudüs
ÜRDÜN
FİLİSTİN
İskenderiye
Kahire
MISIR
Süveyş
Kızıl Deniz
Medine
Mekke
YEMEN
Aden
Salé
Rabat
Rif Dağları
Fez
FAS
Cezayir
Oran
KABYLİA
Tlemcen
Atlas Dağları
Konstantin
CEZAYİR
SİCİLYA
Tunus
Monastır
MALTA
Trablusgarp
TRABLUSGARP
BİNGAZİ
LİBYA
FİZAN
Kufra
Çad Gölü
WADAİ
Kaybedilen topraklar 1683-1815
Kaybedilen topraklar 1815-1878
Kaybedilen topraklar 1878-1913
Kaybedilen topraklar 1913-1923
Türkiye'ye kalan topraklar
0 500 1000 km
0 500miles

re, İngiltere, Mısır'ı işgal etti. İngiltere, Avrupalı güç dengesini sürdürebilmek adına imparatorluğun toprak bütünlüğünü savunma politikasını parçalanması lehine değiştirdi. Bu tarihten sonra, Doğu Sorunu artık Osmanlı devletinin daha fazla parçalanması şeklinde ele alınacaktı.

1878 ve 1908 yılları arasında, imparatorluğun parçalanması ancak Avrupalı güçlerin rekabetleri sayesinde erteleniyordu. Bu esnada İngiltere, Kıbrıs ve Mısır'daki konumunu pekiştirdi. Almanya ise demiryollarındaki yatırımları ve Osmanlı ordusuna sağladığı danışmanlar ve teknisyenler aracılığıyla ülkedeki nüfuzunu etkinleştiriyordu. Bununla birlikte Balkanlardaki büyük güçlerin rekabeti yoğunlaştı. Avusturya, Sırbistan üzerinde diplomatik üstünlük; Romanya ve Yunanistan ile de iyi ilişkiler kurmayı başardı; Rusya, Bulgaristan'ın hamisi olmaya devam etti. Ama Sırbistan, Yunanistan ve Bulgaristan, Makedonya'nın kontrolü konusunda çatıştılar.

1908 yılında bir Osmanlı iç krizi güç dengesini sarstı. Osmanlı İmparatorluğu içindeki karışıklıktan faydalanmayı bilen Avusturya, Bosna ve Hersek'i ilhak etti. Sırbistan, arkasına Rusya'yı alarak bu ilhakı protesto etti ama Almanya, Avusturya'yı koşulsuz destekledi. Sırplarla Ruslar geri adım atmak zorunda kaldılar. Kriz, Avusturya ve Rusya arasında daha şiddetli bir rekabetin yolunu açtı ve Balkan devletlerini kendi ittifaklarını oluşturmaya sevk etti. 1912 yılında Sırbistan ve Bulgaristan, daha sonra da Yunanistan ve Bulgaristan, nihayet Karadağ ve Bulgaristan, görünürde Avusturya'yı kontrol altında tutmak adına ama gizliden gizliye Osmanlı İmparatorluğu'na karşı saldırıya geçmek üzere anlaşmalar yaptılar. 1912 yılında Birleşik Balkan Orduları Osmanlıları yenilgiye uğrattılar ve İstanbul'un etrafındaki küçük bir bölge haricinde kalan bütün Avrupa topraklarını aldılar. Daha sonra 1913 yılında, Balkan devletleri birbirleriyle ganimetlerin paylaşımı dolayısıyla savaşa girince, Osmanlı'ya Trakya'nın küçük bir parçasını yeniden ele geçirme fırsatı verdiler. Bir yıl içinde Avusturya ve Sırbistan'ın rekabetleri büyük bir Avrupa savaşını hızlandırmış oldu.

Birinci Dünya Savaşı, söz konusu parçalanma sürecini tamamladı. Aralık 1914'te Osmanlılar, Almanya ve Avusturya tarafında olmak üzere savaşa girdi. Alman ordusu ve ekonomik yardımı, Osmanlı'nın geleneksel Rusya korkusu ve muhtemelen kaybedilmiş topraklarını geri alma hırsı onları merkezî güçlere katılmaya sevk etti. Buna karşılık, İngilizler, Fransızlar, Ruslar ve İtalyanlar Osmanlı topraklarını paylaşma konusunda anlaştılar. Sykes-Picot anlaşması (1916) ile birlikte Fransa Lübnan'da, Türkiye'nin güneybatısında, Kuzey Suriye'de ve Kuzey Irak'ta bir nüfuz bölgesi elde edecekti, buna mukabil, İngiltere Irak, İran Körfezi'nin Arabistan tarafı ve Eski Ürdün'ü elde edecekti. Filistin, uluslararası bir düzene tabi olacaktı. Rusya, İstanbul ve Doğu Anadolu'nun bazı kısımlarını elde edecekti. İtalya'ya Güney Anadolu bölgesi vaat edildi. Yakın Doğu'nun en büyük gücü olabilme tutkusunu gerçekleştirebilmek için İngiltere ayrıca, genellikle çelişkili başka anlaşmalara girdi. Osmanlı'ya karşı Arap desteğinin karşılığında İngiltere, Mekke Şerifi Hüseyin'e bağımsız bir Arap devletini tanıyacağı taahhüdünde bulundu; bu taahhüdün, Lübnan ile İngiliz ve Fransız çıkarlarıyla ilgili koşulları vardı. 1917 yılında Balfour Bildirgesi İngiltere'nin Filistin'de Yahudiler için bir ulusal yurt teşekkülünü destekleyeceğini taahhüt etti.

1918 yılında Avrupalı müttefikler Almanya, Avusturya ve Osmanlı İmparatorluğu'nu yenilgiye uğrattılar; İngiltere Filistin, Suriye ve Irak'ı istila etti; müttefikler İstanbul ve boğazların kontrolünü ele geçirdiler. İngiltere ve Fransa, Ortadoğu'yu bir sürü yeni devlete bölme konusunda anlaştılar. Böylece Fransız nüfuz bölgesine Lübnan ve Suriye; İngiliz bölgesine Filistin, Ürdün ve Irak; İtalya'ya da Güneybatı Anadolu verildi. Yunanistan'a Trakya, İzmir ve Ege adalarını işgal etme izni verildi. Ermenistan bağımsız bir devlet, Kürdistan da özerk bir bölge olacaktı. İstanbul ve boğazlar ortak bir müttefik işgali altında duracaktı. Böylece, 1912 ile 1920 yılları arasında Osmanlılar daha önce Balkanlarda sahip oldukları bütün topraklarını kaybetmiş oldular. Lübnan, Suriye, Filistin, Eski Ürdün ve Irak'ta yeni devletler kuruldu. Mısır, İngiliz mandası altın-

da Osmanlı hâkimiyetinden tamamen bağımsız hale geldi. İki yüzyıldan fazla bir zaman öncesinden başlamış olan Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalama ve yok etmeyi hedeflemiş siyasal süreç, böylece yeni bir ulus devletler sisteminin oluşumuyla birlikte doruğuna ulaştı.

Osmanlı Reformu

Avrupalı güçler, Osmanlı İmparatorluğu'nu bir dizi ulus devletlere bölerken, bu devletlerin kurumsal örgütlenme ve ideolojik kimliği Avrupalı etkinin ve çeşitli Ortadoğulu toplumların tarihsel mirasının etkileşimiyle şekilleniyordu. 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda ve modern Türkiye'nin oluşumunda temel düşünce tarihsel kurumsal ve kültürel yapıların sürdürülmesiydi. Avrupalı güçler büyük bir gayret sarf ettilerse de, geç Osmanlı ve erken modern Türk toplumları üzerindeki etkileri sonuçta Osmanlı ve Türk seçkinleri aracılığıyla oluyordu. Diğer Müslüman devletlerin aksine, Osmanlılar egemenliklerini sürdürdüler ve kendi modernleşme ve reform programlarını uygulayabildiler.

17. yüzyıl gibi erken bir tarihte Osmanlılar rejimin siyasal bütünlüğü ve askerî verimliliğini yeniden nasıl sağlayabilecekleri sorununu tartışmıştı. Bu konuda iki önemli görüş ortaya çıktı. Restorasyoncular, Kanuni Sultan Süleyman'ın kanunlarına geri dönmeyi savunarak Müslümanlar üzerinde Avrupalıların ve Hıristiyanların (veya Avrupalı ve Hıristiyan kavram ile tekniklerin) üstünlüğünü getirebilecek her şeye karşı çıktılar. Modernistler ise askerî eğitim, örgütlenme ve idare için ve modern bir devleti desteklemek üzere ihtiyaç duyulabilecek sivil, ekonomik ve eğitimle ilgili değişimler için Avrupalı yöntemlerin benimsenmesini savundular. 18. yüzyıl boyunca ve 19. yüzyılın çoğunda bu iki bakış açısı yoğun bir rekabet içinde bulundu ama baskın görüş Avrupalı çizgiler paralelinde modernleşmeyi savunanlardan yana oldu.

17 yüzyıl gibi erken bir zamanda, Osmanlı güçleri, etnik ve köylü birimler şeklinde örgütleniyordu. 18. yüzyılda, Avrupa-

lı askerî danışmanlar ordu subaylarını eğitmekte istihdam ediliyor ve Avrupalı teknik, askerî ve coğrafi eserlerin çevirilerini basmak üzere matbaa kuruluyordu. III. Selim (1789-1807), Nizam-ı Cedit adı verilen ilk kapsamlı reform programını uygulamaya koydu. Bu program yeni ordu birlikleri, artırılmış vergi ile yeni rejim için gerekli kadrolarını eğitmek için teknik okulların açılmasını kapsıyordu. Ancak, Selim'in programı, ulema ve yeniçerilerin muhalefetiyle yenilgiye uğradı ve kendisi 1807 yılında azledildi.

İzleyen yıllarda Rusların Kafkasya'daki ilerleyişi, Mısır'da Mehmet Ali iktidarının yükselişi ve Yunanlıların bağımsızlık savaşı, reform ihtiyacını yeniden acil bir hale getirdi. II. Mahmut (1807-1839) zamanında reform canlandı. Mahmut'un askerî, idari ve eğitim projeleri III. Selim'in öncülüğünü yaptığı bir temele dayalı olsa da askerî kapasiteyi geliştirme, idareyi rasyonalize etme, eyaletleri tabi kılma, gelirleri artırma ve okullar kurma yönündeki yeni çabalarına güçlü bir Batılı yönelim ile mutlak bir monark tarafından idare edilen radikal bir merkezî devlet anlayışı yön veriyordu. Reformların amacı teknik olarak ehliyetli ve rejimin otoritesine tamamen adanmış yeni seçkinlerce desteklenen Osmanlı yöneticilerinin mutlak otoritesini canlandırmaktı. Muhafazakâr direniş tamamen ezilmişti. 1826 yılında bütün yeniçeri birlikleri lağvedildi ve feodal kadrolar kısmen tasfiye edildi. Ulema, vakıf bağışları, mahkemeler ve yeni okulların devlet tarafından kontrol edilen bakanlıklara devredilmesiyle zayıflatıldı. Yeniçerilerin bağlı olduğu Bektaşi tarikatları çözüldü. Böylece yeniliğe artık çok az muhalefet olabilirdi, hatta yüksek ulemadan önemli ölçüde destek bile olabilirdi.

Reformun bu ilk safhasını 1839'dan 1876'ya kadar devam eden Tanzimat veya yeniden teşkilatlanma dönemi izledi. Bu dönemde reform programı askerî ve idari konulardan ekonomik, sosyal ve dinî konulara doğru genişletildi. Osmanlılar, ekonomi ve toplumdaki bu radikal değişimlerin merkezî bir devleti takviye edebilmek için gerekli olduğunu fark ettiklerinde, elbise, kâğıt ve silah üretimi için fabrikalar kurdular. Kömür, demir, deri ve bakır madenciliği teşvik edildi. Tarımı can-

landırmak için hükümet ıslah ve yeniden iskân politikaları üstlendi. Teknik modernleşme, posta (1834), telgraf (1855) sisteminin girişini, vapur ve 1866 yılında demiryolu inşaatının başlamasını kapsıyordu. Hükümet tekelleri 1838'de sona erdi ve uluslararası ticaret düşük gümrük tarifeleriyle canlandırıldı. Ticaret ve bankacılıktaki reformlar her ne kadar Avrupalı tüccarların ve yatırımcıların Osmanlı ekonomisinde başat bir konum elde etmelerini sağladıysa da, daha üretken bir ekonominin devlet finansı için hayatî derecede önemli olduğu ilkesi kabul edilmiş oldu.

Ayrıca önemli yasal reformlar da yapıldı. Yeni yönetim ve ekonominin taleplerini ve Osmanlı tebaası ile yabancı güçlerce üretilen siyasal baskıyı karşılamak üzere yeni hukuk kodları yürürlüğe konuldu. Toprak sahipliği ve ticareti düzenleyen yeni ticaret ve ceza kanunları, şeriatın yasal ilkelerinin yerine geçmek üzere yürürlüğe girdi. Batılı tipte mahkemeler ve hukuk kodları 1840 gibi erken bir tarihte kabul edilmiş oldu. 1858 kanunları toprağın özel mülkiyetini kabul ettirdi. 1870 yılında Osmanlı hükümeti *Mecelle* denilen yeni bir medeni kanun çıkardı. Bu kanun özünde şeriata uyuyorduysa da, gelenekten dramatik bir biçimde ayrılıyordu, çünkü Sultan'ın kişisel otoritesi üzerinde yapılmış değişimleri içeriyordu ve şeriat mahkemelerinden ziyade devlette yürütülüyordu. 1917 Aile Kanunu, Avrupalı bir kişisel hukuk sistemini benimsemek suretiyle Müslüman geçmişinden tamamen koptu.

Osmanlı eğitim reformu, profesyonel okulların tesisiyle başladıysa da, ilk ve ortaokulları da kapsayan yeni bir eğitim sistemi yüksek teknik eğitimi için öğrenci hazırlamak üzere yaratıldı. 1847 yılında Eğitim Bakanlığı, ortaokulları (rüştiye) örgütlemeyi üstlendi; ordu, paralel bir ortaokullar sistemi oluşturdu. Kırım savaşından sonra Eğitim Bakanlığı ve ordu orta eğitimde aritmetik, coğrafya ve Osmanlı tarihini kapsayan denemelere başladı. 1870 yılında profesyonel, beşeri ve dinsel çalışmaları bütünleştirecek bir üniversite yaratmak üzere ilk çalışmalar yapıldı. Bununla birlikte birçok program kâğıt üzerinde kaldı.

Benzer bir biçimde, gayrimüslim nüfusun yönetiminde de geniş reformlar yapıldı. Hıristiyanlar ve Yahudiler kendi medeni hukuklarını idare eden özerk din cemaatleri oluştururken milliyetçi isyanlar Hıristiyan halkları daha fazla entegre etmeyi ve onların Osmanlı rejimine sadakatlerini kazanmayı zorunlu kıldı. Bu baskılara yönelik Osmanlıların ilk tepkisi, 1839 yılında Gülhane Hat-ı Hümayunu ile hükümetin ilkelerinin ilanıyla, diğer din gruplarının kanun önündeki hayat, mülkiyet, şeref ve hakları ve eşitliklerini tanımak şeklinde oldu. 1856 yılında Hat-ı Hümayun, gayrimüslimlere eşitlik vaat etti ve orduda görev yapma hakkını temin etti. 1867 yılında Hıristiyanlar devlet kurullarına atanmaya başladı.

Gayrimüslim cemaatler ayrıca rahiplerden din adamı olmayanlara iktidar aktaracak şekilde yeniden örgütlendi. 1850 yılında yeni teşekkül etmiş Protestanlar din adamlarından ziyade din adamı olmayanlarca idare edildi. 1863 yılında Ermenilere çoğunluğu din adamı olmayan bir milli meclis oluşturma, patrikler ve konsüller seçme hakkı verildi. Osmanlı hükümeti, Rum din adamlarından ruhanilerden olmayan bir kurul oluşturmalarını istedi ve daha sonra Bulgar ve Rum Ortodoks Kilisesini ayırdı. Hıristiyan cemaatlerin ruhani olmayan, laik liderlikler altında yeniden örgütlendirilmesinin arkasındaki amaç Müslüman ve gayrimüslim halkların Osmanlı milleti içerisinde bütünleştirilmesiydi. Böylece artık dinsel farklılıklar Osmanlıya sadakatin önünde bir engel oluşturmayacaktı.

İlk reformların devletçiliğini dönüştüren Tanzimat, Osmanlı toplumu kavramının kendisinde bir değişime neden oldu. İslâmî eğitim ve adli kurumların özerk çalışmasını reddetti ve Müslüman üstünlüğü düşüncesinin kendisine karşı mücadele etti. Güçlü bir devlet ve onun değişik dinsel ve etnik halklarının bütünleştirilmesi lehine Osmanlı yetkilileri Müslüman toplumun temel yapılarıyla uğraşıyor ve geleneksel eğitim, hukuk ve din sistemlerinin yerine laik örgütleri ikame ediyorlardı. İmparatorluğun restorasyonunun devrimci sonuçları oluşmaya başlamıştı.

Devlet reformları, devrimci olduklarını gösterdi, çünkü de-

ğişime bağlı yeni bir seçkinler sınıfını meydana getirdi. Tanzimat, Osmanlı toplumuna derinden nüfuz etmediyse veya hayatları, inançları etkilemediyse de, dahası hâlen güçlü bir İslâm'a bağlılık var idiyse de, bir "yeni sınıf" yaratmıştır. Yeniçerilerin yıkılışı, ulemanın zayıflaması ve reform programlarının benimsenmesi ile birlikte Osmanlı toplumundaki siyasi iktidar memurlara, yani bürokratlara –tabi bu elitler içinde de Batılılaşmış ve Batılılaştırıcı unsura, yani laik okullarda eğitilmiş olan ve Avrupa'ya seyahat etmiş olan tercüme büroları ile savaş dairelerinde çalışanlara– geçti. Bu bürokrat sınıfının öncüsü, bir vakıf yöneticisinin oğlu olan ve kariyerine dinî okullarda başladığı halde o zamanlar II. Mahmud'un yeniden organize edilmiş idari hizmetine giren ve sonra bir başvezir olan Mustafa Reşid Paşa (1800-58) ile İstanbullu bir dükkan sahibi esnafın oğlu olan Mehmed Ali Paşa (1815-71) ve daha önce bir tıp öğrencisi olan Mehmed Fuat Paşa (1815-69) olmuştur.

1860 itibariyle Tanzimat ayrıca kendi muhalefetini de üretmişti. "Yeni sınıf", devlet dairelerini işgal ederken, ortaokul ve meslek okulları mezunları, orta-düzey bürokratlar ve sağlam kariyerli eski kuşak karşısında yükselemeyen çocukları, enerjilerini edebiyata, şair, yazar, gazeteci ve muhalefet gazetelerinin yöneticileri olmaya yönelttiler. Mevcut bürokratlara kızgın olduklarından Tanzimat programına muhalif ama farklı reform programlarıyla ilgilenen düşük rütbeli subaylar, liberal ulema ve ilahiyat öğrencilerinden müttefikler aradılar.

Yeni entelektüel kesim, 1860'lı yıllarda Yeni Osmanlı topluluğu tarafından temsil edildi. Osmanlı geleneği ve Osmanlı reformu sentezi adına Yeni Osmanlılar, örneğin Namık Kemal (1840-88), İbrahim Şinasi (1826-71) ve Ziya Paşa (1825-80), Osmanlı rejiminin devamı, İslâm'ın canlandırılması ve Avrupalı çizgilerde modernleştirilmesi görevini üstlendiler. Yeni Osmanlılar, İngiltere'nin başarılarından gözleri kamaşmış olarak anayasal bir rejimi tercih ettiler. İmparatorluğun nihai değerinin vatandaşlarının doğal haklarına, hayat ve mülkiyetin güvenliğine, adalete ve Hıristiyanlarla Müslümanların uzlaştırılmasına katkıyla ölçüleceğine inandılar. Onlara göre dev-

let kitlelere kök salmadıkça hayatını devam ettiremezdi. Ayrıca, anayasal bir rejim, hem İslâm hem de Avrupalı kültürün zaten içinde bulunduğunu düşündükleri siyasal ve manevi değerlerin doğal bir ifadesiydi. Yeni Osmanlı düşünürleri, Müslüman modernistlerdi. İslâm'ın doğru anlaşıldığı takdirde, toplumun modern örgütlenmesiyle ve anayasal bir hükümetle uyumlu olduğunu savundular. İslâm mirasının bilimsel ve teknik öğrenimi teşvik eden yanlarını, aklın kör inanca üstünlüğünü, bireysel ve toplumsal iyileşme için etkin çabalamanın önemini vurguladılar. İslâm'a bağlılıklarının yanı sıra Yeni Osmanlılar ayrıca Osmanlı seçkinleri ile tebaa arasındaki uçurumu kapatabilecek bir köprü kurmak için Türk dilinin basitleştirilmiş bir türünü kullanmayı benimsediler. Tanzimat programını dine ve topluma duyarsız diye eleştirseler de kendileri de modernleşmiş bir Müslüman Osmanlı toplumu düşüncesine bağlıydılar.

1876 yılında, Osmanlıların Ruslara yenilmesini avantaj bilen anayasacılar bir askerî darbe düzenleyerek sultanın yetkilerini sınırlayan, temsili bir hükümeti tesis eden, idareyi adem-i merkezîleştiren ve dinî grupların eşitliğini himaye eden bir anayasayı kabul etmeye mecbur bırakılan II. Abdülhamit'i (1876-1908) iktidara getirdiler. Bununla birlikte Abdülhamit, Osmanlı otoritesinin 500 yılını teslim etmeye isteksizdi. Anayasacı destekçilerine karşı şiddet kullanarak parlamentoyu geçici olarak askıya aldı; otoriter ve dinî bakımdan muhafazakâr bir rejim tesis etti. Bu rejim, sultanın mutlak iktidarına, bürokrasiye ve polise dayanıyordu. Sultan, İslâm'ın başı sayılıyordu ve dünya ölçeğindeki Müslümanlar üzerinde bir otorite iddiası taşıyordu. Ancak yeni rejim, muhafazakâr İslâmî bağlılıkları Tanzimat reformlarının teknik olarak devamıyla birleştirdi. Yeni okullar, yasalar, demiryolları ve askerî teknikler alındı.

1880'ler ile 1890'larda yetişen Türk entelijansıya kuşağı muhafazakâr rejime bir tepki olarak şekillendi. Devam eden ekonomi ve eğitim alanındaki gelişme entelijansiyanın derecelerini yükseltti. Beyaz yakalıların, teknik, demiryolu, telgraf işçilerinin sayısı arttı. Fakir ve orta sınıftan aileler, mesleki açıdan ha-

reketlendirildiler. İletişim fırsatları hükümet kontrolü ve sansürüne rağmen genişletildi. Basın, bilim ve siyaset hakkındaki Avrupalı düşünceleri yaydı ve Batılı tavırları popülerleştirdi. Öğrenciler, yaşadıkları yerlere daha geniş bir dünya ufku getirdikçe söz konusu düşünceler başkentten taşraya yayıldı.

1889 yılında sürgün gazeteciler, yazarlar, yayıncılar ve ajitatörler Paris'te, İttihat ve Terakki için Osmanlı Cemiyetini kurdular. Artık Jön Türkler olarak bilinecek olan bu grup Osmanlı hanedanlığına bağlılıklarını sürdürdüler, ancak parlamenter ve anayasal bir rejimin yeniden kurulmasının propagandasını yaptılar. Jön Türkler güçlü bir sultan, iktidarın merkezîliğini ve Osmanlı nüfusu içinde Türk-Müslüman unsurların hâkimiyetini savunan Ahmet Rıza ile Osmanlı yönetiminin adem-i merkezîliğe dayalı biçimlerini savunan Prens Sabahattin'in başını çektiği iki grup arasında bölündüler. Prens Sabahattinciler devletin Türk ve Müslüman halklarına daha az vurgu yaptılar ve Hıristiyanlarla diğer azınlıklara özerklikle federatif bir toplumu savundular.

Devlet içinde subaylar, bürokratlar ve hükümetin etkisizliği ve Avrupalı ve Balkan güçlerince maruz kalınan yenilgiler yüzünden hakarete uğrayan ve iktidardan dışlananlar Şam, Selanik ve başka yerlerde devrimci hücreler oluşturdular. 1905 yılında daha sonra Türkiye'nin cumhurbaşkanı olacak bir ordu subayı olan Mustafa Kemal tarafından Vatan cemiyeti kuruldu. Bir Jön Türk kongresi, 1907 yılında İttihat ve Terakki için komite (İTK) kurdu. 1908 yılında Manastır'daki İTK ayaklanarak sultanı 1876 anayasasını yürürlüğe koymaya zorladı. Askerî darbe, parlamenter bir hükümet cephesi tesis etti, ama yeni hükümet İTK ve ordu tarafından yönetiliyordu ve oldukça otoriter ve merkezî bir yapı sergiledi. 1908 ile 1912 yılları arasında ordu, İTK liberalleri ve Müslüman muhafazakârlar arasında üç koldan gelişen bir iktidar kavgası, ordunun kontrolü ele geçirmesiyle sonuçlandı. 1912 yılından 1918 yılına kadar devlete İTK hükmetti.

Abdülhamit'in hükümdarlığının İslâmî bir cilayla süslenmesine yönelik acımasız eleştirilerde bulunan İTK, kararlı bir bi-

çimde laikti. 1913 ile 1918 yılları arasında okullarda, mahkemelerde ve hukuk kurallarında saldırgan bir laikleştirme programı uyguladı ve kadınların özgürleştirilmesi için ilk tedbirleri hayata geçirdi. 1916 yılında İTK hükümeti Şeyhülislâmın yetkilerini azalttı, Müslüman mahkemeler üzerindeki adli yetkiyi Adalet Bakanlığına, Müslüman okullar üzerindeki denetimi de Eğitim Bakanlığına devretti. 1917 yılında Avrupalı ilkelere dayalı yeni bir aile yasası yürürlüğe konuldu. Abdülhamit rejimi, İslâm'a atıfta bulunularak desteklenirken muhalefet entelijansiyası İslâm ve anayasacılığı sentezleyen Yeni Osmanlılardan radikal anlamda daha laik olanlara geçti.

İTK programı Osmanlı ve laikti ayrıca artan bir biçimde Türk eğilimliydi. 1908 ile 1918 yılları arasında Osmanlı reformu düşüncesi yeni bir kavram tarafından üstlenildi. İTK, Osmanlı İmparatorluğu'nu Türk milliliği terimleriyle algılamaya başladı. Bir yüzyıldan uzun bir süredir Hıristiyanlar ulusal amaçlar gütmüş, etnik, dilsel ve dinsel bir mirası paylaşan halkların kendilerine ait bir vatana sahip olmalarını talep etmişlerdi. 19. yüzyıl itibariyle Osmanlı İmparatorluğu'nda yer alan –Yunanistan, Sırbistan, Romanya, Bulgaristan ve Karadağ gibi– çeşitli Hıristiyan milletler zaten bulunuyordu. Arnavutluk kısa süre içinde ayaklanacaktı, Ermenilerse toprak özerkliği talep ediyorlardı. Hıristiyanlar için Müslüman ve Osmanlı hâkimiyetine karşı (Batı'daki Hıristiyan milletlere açıkça öykünerek) ulusal bir kimlik oluşturmak kolaydı. Oysa Müslümanlar için İslâm'dan ve Osmanlı İmparatorluğu'ndan apayrı bir milliyetçiliği kurmak zordu. Onlar Müslüman çıkarları ile Osmanlı otoritesi arasında bir ayırım yapamıyorlardı. Dahası, bizim Türk dediğimiz halkların kendileri hakkında etnik bir grup olarak tasavvurları yoktu. Onlar kendilerini ya Müslüman ya da sultanın tebaası olarak görüyorlardı. Türk sözcüğü ancak köylü, göçebe veya kırsal idraksizleri –eğitimsiz birilerini– ifade ediyordu.

Yine de Türk ulusu düşüncesi Osmanlı'nın son dönemlerinde şekillenmiştir. İslâm'a ve Osmanlı devletine bağlılık bir tür vatanseverlik olarak düşünülmeye başladı. Pan-İslâmik kimlikler bir siyasal birlik duygusunu esinledi. Müslüman ve Osmanlı

sözdağarcıkları ulusal bir idealde aynı olmasa da çok yakın bir siyasal düşünceyi ifade edebildi. Yeni Osmanlı yazarları, Türk dilinin reformu ve Osmanlı Türk yüksek kültürel tarzının kitlelerin kullanımına adapte edilmesiyle ilgileniyorlardı. 1890'lı yıllarda Avrupalı Türk dili ve kültürü öğrencileri ile İstanbul'a göçmen olarak gelen veya öğrenci olan Kırımlı ve Orta Asya entelektüellerinin de katkısıyla Osmanlılar "Türk halkı" düşüncesiyle tanıştırılmış oldular. Basın, Anadolu'yu Türklerin anavatanı, köylüleri de bir Türk ulusunun belkemiği olarak yüceltti. Türklük düşüncesinin propagandası, edebiyat çevrelerince, örneğin Türk Anavatan Cemiyeti ve Türk Ocakları tarafından yapılıyordu. Bu örgütler Türk dilini sadeleştirmek, kitlelere açmak ve kendi Türk milletinin avamını ikna edebilmek için "milli" bir kampanyayı harekete geçirdiler. Ziya Gökalp (1875/76-1924), Türk milliyetçiliğinin sözcüsü olarak ortaya çıktı. Çökmekte olan Osmanlı İmparatorluğu için hayıflanmaksızın Türk halkının folk kültürünü kutsadı ve İslâm'ın Türk etosunun temsilcisi olabilmesi için reforme edilmesini savundu. Abdullah Cevdet (1869-1932), Türk milliyetçiliği için laik temeller sundu. Türk kavramı, Müslüman olmayan, buna mukabil modern olan ama Batılı olmayan bir Türk tarihsel kimliğini somutlaştırabilecek yeni bir medeniyeti tanımlamayı mümkün kıldı.

1908 ile 1918 yılları arasındaki siyasal olaylar çok uluslu, çok dinli bir Osmanlı devleti ihtimaline son verdi ve Türk ideasını daha uygun bir seçenek haline getirdi. 1908 yılında Hıristiyan halkın çoğunluğu zaten bağımsızdı. Arnavutluk, 1910 yılında ayaklandı 1912'de de özerkliği kabul edildi. Balkan savaşları daha sonra Osmanlı devletinin altındaki hemen tüm Avrupa topraklarını alıp götürdü ve Birinci Dünya Savaşı esnasında Doğu Anadolu'daki Ermeni halkı, savaşın zorlukları, tehcir ve Türk ile Kürt katliamları sonucunda yok oldu. Müslümanlar arasında bile Kürt ve Arap milli duyguları gelişiyordu, devlete karşı Arap komploları söz konusuydu. Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nun elinde çoğunlukla Türk, Kürt, az sayıda Rum ve Ermeni azınlığından oluşan nüfusuyla

Anadolu kaldı. Osmanlı siyasal hayatının gerçekleri, Türk halkının milliyetçi düşüncesine tekabül ediyordu. Savaş, Osmanlı bağlılığıyla ilgili İskender düğümünü, gayrimüslim ve Türk olmayan halklardan soyutlamak suretiyle kesmişti.

Savaştan sonra Mustafa Kemal, Jön Türk kuşağının ilkelerini hayata geçirdi. Mustafa Kemal'in liderliği altında, milli seçkinlerin Türk kitlelerini yabancı işgaline karşı savaşmak ve milli iddiayı desteklemek üzere seferber etmeleri mümkün oldu. Mustafa Kemal, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk hareketini örgütledi ve Ankara'da Büyük Millet Meclisini kurdu (1920), yeni bir Anayasayı yürürlüğe koydu (1921) ve Anadolu'da bir cumhuriyet tesis etti. Yeni rejim, Kafkaslar'da Ermenileri, Adana bölgesinde Fransızları, Orta Anadolu'da da Yunanlıları yendi ve 1923 yılında Avrupalı güçler, Lozan anlaşmasıyla birlikte bağımsız Türkiye'yi bugünkü sınırları içinde tanıdılar. Ortadoğu'daki Müslüman nüfuslu bölgelerde bir tek Türkiye, Birinci Dünya Savaşı'ndan tam bağımsız bir ülke olarak çıktı. Zaten subaylar, tecrübeli yöneticiler, siyasetçiler, hukukçular ve entelektüellerden oluşan milli bir entelijansiyaya sahip olan modern Türkiye tutarlı bir devlet yapısı, birleşik bir seçkin sınıfı ve güçlü bir kültürel ve siyasal kimlik duygusuna sahip ülke olarak ortaya çıktı.

Osmanlı askerî ve bürokratik seçkinlerinin hâkimiyeti, milliyetçiliğe meyledişleri ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundaki mutlak liderliği, alternatif milli seçkinlerin tarihsel zayıflığı göz önünde bulundurulduğunda daha iyi anlaşılabilir. Laik bir milli devlet mefhumuna dönüşü cesaretlendiren, Osmanlı dinî liderlerinin etkili bir Müslüman muhalefeti ifade edememeleri oldu. Yeniçerilerin yıkılışı ve ulemanın 1826'daki zayıflatılışı bu konuda belirleyici oldu. Bundan sonra ulema, Osmanlı devletini İslâm'ın savunucusu olarak desteklemeye devam etti. Sultan, hâlâ Müslüman halkların dinî reisi sayılıyordu. III. Selim ve II. Mahmut camiler ve türbeler inşa etti, camide namazlara ve Tasavvufi ayinlere devam etti ve askerlere din öğretmenleri tayin ettiler. Abdülhamit, sultan ile halifenin özdeşliğini canlandırarak otoritesini Osmanlıların padişahı ve

Müslümanların halifesi iddiasına dayandırdı. Osmanlı devleti, İslâmî eğitim ve hukuk kurumlarına yönelik görünürdeki saldırılarına ve gayrimüslimlere siyasal ve ekonomik eşitlikler getirmeye yönelik isteğine rağmen, imparatorluğun hâlâ Müslüman bir rejim olduğu görüşüne ikna edebiliyordu.

Ayrıca, önde gelen birçok ulema İslâm'ın modern dünyada etkili kılınması ihtiyacına olumlu bakıyordu. İslâm modernizminin sözcüleri inançlarının geçerli olduğuna inanmaya devam ettiler ama değişen koşullara uyumlu hale gelebilmesi için gözden geçirilmesi gerektiğini de hissediyorlardı. Bir yandan Batının yeni askerî, ekonomik ve teknik medeniyetinin önemini idrak edemeyen gelenekselcilere muhalefet ediyorlardı. Öbür yandan, dinî ve İslâmî toplumsal tahayyülü takdir etmeyen laiklere karşı çıkıyorlardı. İslâm modernistleri, gelenekselcileri modernleşmenin İslâm'la uyumlu olduğuna, modernistleri de İslâm'ı bir manevi güç olarak kabul etmeye ikna etmeye çalışıyorlardı. Dolayısıyla, Osmanlı reform programı, İslâm'a bağlılık ve İslâmî değerleri modern dünyaya uydurmak için paylaşılan bir ilgi çerçevesi içinde sunuldu.

Bunun yanında ulema, Osmanlı rejimine bağlılığını sürdürdü çünkü onlar devletin hizmetkârı olarak bir itaat ideolojisine bağlıydılar. Önde gelen ulema ayrıca Sultan'ın kişisel dostlarıydı, mali teveccühlerden yararlanmakta ve aile bağlarıyla askerî ve bürokratik seçkinlerle irtibatlıydılar. 19. yüzyılın ortalarında tek dinsel muhalefet düşük rütbeli hizmetliler, ilahiyat öğrencileri ve kırsal yörelerdeki sufilerden geldi. Yüzyılın sonlarında, inisiyatif radikal laiklere geçince, Müslüman dinî liderler artık direnebilecek bir konumda olmaktan çıkmışlardı. Devlet inisiyatifine bağımlılık geleneği ve modernleştirici reformlara ihtiyacın muğlâk ikrarı onların, Osmanlı devletinin çözülmesini getiren ulusal veya uluslararası güçlere muhalefetini imkânsız kıldı.

Osmanlı askerî ve bürokratik seçkinleri Müslüman bir burjuvazi veya tüccar orta sınıfı ile de tartışmadı. Bu da kısmen devletin topluma tahakküm geleneğinden kısmen de Avrupa'nın Osmanlıya iktisadi nüfuzundan ileri geliyordu. 1838'deki İn-

giliz-Osmanlı anlaşması Osmanlı tekellerinin ve yüksek gümrük tarifelerinin kaldırılmasını getirirken, Osmanlı İmparatorluğu'nun uluslararası ekonomiyle tam bütünleşmesini sağladı. Dünya pazarlarına giriş, tahıl, yün, kuru üzüm, tütün ve afyon gibi peşin parayla satın alınan mahsullerin üretimini artırdı, pamuk ise Amerika'yla rekabet yüzünden düştü. 1913 itibariyle Anadolu tarımı Osmanlı devletinin tarım gelirlerinin yüzde 55'ini, gayri safi milli hasılanın da yüzde 48'ini sağlıyordu.

İmalat da ayrıca gelişiyordu. 1838 ticaret anlaşması genellikle Türk zanaatkârlığı için bir yıkım olarak algılanıyorsa da Türk kumaş ve halı dokuması, 19. yüzyılda kısmen Avusturyalı ve İngiliz şirketlerin taşeron üretim sistemine yönelik yatırımları sayesinde gelişti. Bununla birlikte sanayiler askerler için silah, elbise ve ayakkabı üreten ve artanını halka satan devletin sahibi olduğu fabrikaların dışında çok az gelişti. Osmanlıların pamuk, tekstil, demir ve silah alanında kendi sanayilerini kurma çabaları, ithal edilen malzemeler ve teknisyenlerin yüksek maliyetleri yüzünden sınırlı miktarda gelişebildi. Yine de, Osmanlı sanayi ürünleri, yılda yüzde 1.85 yani gayri safi milli hasılanın yaklaşık iki katı oranında arttı. Osmanlı'nın dünya ekonomisine katılımı ihracat için yoğun bir üretimi getirirken diğer yandan yerli sanayi ve zanaatların Avrupa ile rekabetinde de başarısızlığa yol açtı.

Osmanlı'nın dünya ekonomisine katılması ayrıca devletin borçlanmasını ve mali bağımlılığını beraberinde getirdi. İlk Osmanlı borçlanması 1854 yılında yapıldı ve demiryolları, madencilik ve kamu hizmet binaları yapabilmek için Avrupalılara borçlanıldı. Yabancı sermaye askerî harcamaları ve Osmanlı bankalarının oluşumunu da finanse etti. 1882 yılında Osmanlı devleti artık borçlarının faizini ödeyemeyecek duruma gelmişti ve yabancıların borçları idaresini ele almalarını kabul etmek zorunda kaldı. O andan itibaren de yabancı bankerler Osmanlı ekonomisini kontrol ettiler. Ancak, 1880'den 1914'e kadar devlet gücünün merkezileşmesi, taşra bölgelerinin güvenliği ve yabancıların dâhili yatırım ve ticareti uyarmaları sayesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda bir gönenme yaşandı

Yabancıların harekete geçirdiği ve düzenlediği ekonominin Osmanlı toplumunun toplumsal yapısı üzerinde önemli sonuçları olmuştu. Bu sonuçlar, Rum, Ermeni, Yahudi ve uluslararası ticarete dâhil olmuş diğer azınlıkların lehine gelişti, ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya ekonomisine olan bağımlılığı Osmanlı toplumu içindeki siyasal gücün dağılımını değiştirmedi. Bu gruplar, devlet seçkinlerinin üstesinden gelemediler. Vergi denetimi, ana yatırımlar, ideolojik ve askerî iktidar Osmanlı düzeninin imtiyazları olarak kaldı. Türkiye Cumhuriyeti'nin oluşumunun arifesinde, askerî ve idari seçkinler yalnız başlarına devletin kaderini tayin ettiler.

Cumhuriyet Türkiyesi

Böylece, Osmanlının güçlü merkezî devlet ve askerî liderlik geleneği Türkiye Cumhuriyeti'ne aktarıldı. Modern Türkiye'nin tarihi iki safhaya ayrılabilir. 1921-1950 arası dönem başkanlık yönetimi, dinsel reform ve sanayileşmenin ilk dönemine tekabül ediyor. 1950'den şimdiye kadarki dönem ise iki askerî yönetim ile çok partili siyasal sistem, artan toplumsal farklılaşma, hızlı ekonomik değişim ve yeniden başlayan ideolojik çatışma dönemidir.

Kemalist dönem, 1921 yılında Türk halkının egemenliğini ilan eden Temel Teşkilat Kanunu ile başladı. 1923 yılında Mustafa Kemal Atatürk Cumhuriyet'in ebedi cumhurbaşkanı olarak atandı. O, hükümetin de Cumhuriyet Halk Partisi'nin de başıydı. Örgütlü siyasal muhalefete dair küçük deneyimlere –1924 yılındaki Terakkiperver Fırka ile 1929-30 arası dönemde Serbest Cumhuriyet Fırkasının muhalefetine– rağmen rejim, muhalefete hoşgörüsüzlük gösterdi. Parti, taşradaki tek güçtü ve şubeleri tarımsal iyileştirmeler, örgütlü eğitim programları hakkında bilgi yayıyor ve kırsalda laik ve milli ideolojiyi öğretiyordu. Böylece rejim oldukça eğitimli, kentli, bürokratik ve askerî seçkinlerin ülkenin geri kalan kısmına hâkim olduğu Osmanlı sistemini sürdürdü. Ulema ve yerel eşraf tabakası, siyasal iktidardan dışlandı ama toprak ağalarına ekonomik

konumlarını ellerinde tutmaya hatta güçlendirmeye müsaade edildi. Türk halkı adına hükmeden ama halkla yakın ilişkisi olmayan bir rejimdi bu.

Kemalist Türkiye'nin ana hedefleri ekonomik kalkınma ve kültürel modernleşmeydi. 19. yüzyıl boyunca Avrupa'yla rekabet, Müslüman seçkinleri ticaretin dışında kalmaya ve ekonomik faaliyetin ana aracı olarak devlete güvenmeye zorladı. Ancak, 1908 ile 1918 yılları arasında yabancı sermaye çekildi, Rum ve Ermeni tüccarlar dışlanarak yeni Türk ticari elitine yol açıldı. Fakat 1920'lerde yabancılar hâlâ Türk bankalarını ve ithalat ihracat ticaretini kontrol etmekteydiler.

1920'lerde Kemalist rejim ekonomik kalkınmanın devlet tarafından sponsorluğunu tekrar tesis etti. Vergileri azaltarak, kara ve demiryollarına yatırım yaparak tarımsal üretimi ilerletti. Pamuk, tütün ve kurutulmuş meyve ihracatları arttı. Türkiye Cumhuriyeti ayrıca Sovyet kredileri ve uzmanlık desteğiyle tekstil fabrikaları inşa etmekte başı çekti. Bununla birlikte, geleneksel zanaatlar bocalamaya başladı. 1929 yılında ihraç pazarının çöküşüyle birlikte Türkiye, ekonominin daha kuvvetli bir devlet kontrolüne ve planlı ekonomik kalkınmasına döndü. Bu konuda aynı anda hem Osmanlı'dan hem de Sovyetler'den esinleniliyordu. 1930'larda devlet demiryollarını, kamu hizmetlerini, limanları ve madenleri millileştirdi. Birinci Beş Yıllık Plan (1929-33) tüketici ikame sanayilerini ilerletti. Sümerbank tekstil, kâğıt, cam ve şeker yatırımlarını finanse etmek üzere kuruldu. İngiltere, demir ve çelik işlerinin inşasını finanse etmeye yardımcı oldu. 1920'ler ve 1930'larda modern bir sanayi ekonomisi için altyapılar tesis edildi.

Aynı zamanda Mustafa Kemal, kitleleri ideolojik ve kültürel çerçeve içinde eritmeye, sıradan insanların İslâm'a bağlılıklarını kırmaya ve onları Batılı ve laik bir hayat tarzına kazandırmaya çalıştı. Yeni rejim, İslâm'ın örgütlü kurumlarını ilga etti. Osmanlı Saltanatı 1923, Hilafet de 1924 yılında kaldırıldı. Vakıf bağışları ve ulema, yeni din işleri bürosunun kontrolü altına alındı. 1927 yılında fes giyilmesi yasaklandı. 1928 yılında Arap harflerinin yerine ikame edilmek üzere yeni bir Latin yazısı ka-

bul edildi, ardından Türk dilinin Arapça ve Farsça sözcüklerden arındırılması çabası başlatıldı. 1935'te Türklere Batılı tarzda bir soyadı alma mecburiyeti getirildi. Bu dönem boyunca, İsviçre yasalarına dayanan yeni bir medeni kanun şeriatın yerine kabul edildi. Okuma yazma öğretmek, yeni ideolojiyi yaymak ve bir Türk milli kimliğini kafalara yerleştirmek üzere ülkenin her tarafında "halkevleri" kuruldu. Böylece İslâm kamusal alandaki rolünden soyutlandırılarak çözülürken, Türklerin geleneksel kültüre bağlılıklarının sıradan sembollerinin yerini yeni hukuki, dilsel ve diğer modern kimlik işaretleri aldı.

Bu değişimlerin bir kısmını kadının statüsünün dönüşümü oluşturuyordu. 19. yüzyıl Tanzimat programı zaten kadınlara temel eğitim sağlamıştı ama yüzyılın başında laik milliyetçiler kadın sorununu önemli bir ilgi alanı haline getirdiler. Ziya Gökalp, kadın eşitliğinin modern bir Türk toplumunun kalkınması için çok önemli olduğu düşüncesini kuramsallaştırdı. Eğitimde, istihdamda ve aile hayatında kadına eşitliği, üstelik kadınlara boşanma ve miras hakkı da tanıyarak savundu. Yüzyılın ilk on yılında şehirli kadın Avrupalı tarzda giyinmeye başladı. Kadınlar için ilk lise 1911 yılında kuruldu, arkasından öğretmenler için, hemşireler, ebeler ve sekreterler için okullar hızla yayıldı. Savaş yılları, Türk erkek nüfusunu kurutmuş olduğundan, kadınları yeni mesleklere ve fabrika işine kattı. 1916 ve 1917 yıllarındaki aile yasaları şeriatla çelişti, çok evliliği sınırladı ve kadınlara özel koşullarda boşanma hakkı tanıdı. Yine de kadınlar taşıma araçları da dâhil olmak üzere kamu alanlarından uzak tutulmaya devam ediliyordu. Tiyatro eğlenceleri, eğitim ve diğer birçok etkinlikler hâlâ kadın ve erkekler için ayrı ayrı gerçekleşiyor veya ayrı salonlarda düzenleniyordu.

1920'ler ve 1930'lardaki reformlar daha radikal değişimler getirdi. 1924 yılındaki aile yasaları çok evliliği kaldırdı, boşanma konusunda cinsiyetleri eşit haklara sahip kıldı ve boşanmaların erkek tarafının tek taraflı kararından ziyade özel koşullarda mahkeme kararlarına tabi olmasını şart koştu. Anayasa, kadınlara eğitimde ve istihdamda eşitlik temin etti, 1934 yılında da kadınlara ulusal seçimlerde seçme ve seçilme hakkı tanıdı.

1935 yılında parlamentoya kadın vekiller seçildi. Tavır ve yasal ilkelerdeki değişimler, kadınların Türk kamusal hayatına sürekli yayılan katılımının temeli olmuştu.

Ekonomik ve kültürel alanlarda radikal olsa da Kemalist rejim devrimci değildi. Kadınların konumu, kadın haklarına bir bağlılıktan ziyade devlet ve milli kalkınma uğruna geliştirilmişti. Hâkim seçkinler ve teşekküller, otoritelerini ellerinde tutmaya devam ettiler. Köylüyü harekete geçirmek üzere hiçbir çabada bulunulmadı. Tepeden dayatılan kültür devriminin görece önemsiz bir etkisi vardı ve ülkeyi kentli, modern seçkinler ile İslâm'a eğilimli köylü kitleler arasında ikiye bölmeye yaradı. Radikal kültürel bir siyasetin muhafazakâr devletçi siyasal ve toplumsal politikalarla birleşimi Türkiye'yi modern bir Asya ulus tipinin –radikal ekonomik ve kültürel reformları uygulamaya çalışan otoriter bir rejim tipinin– ilk örneği haline getirdi.

Savaş-sonrası Türkiye Cumhuriyeti

Kemalist miras, Türk toplumunu dönüştürmeye ve modernleştirmeye dayalı, siyasal iktidar tekeline sahip birleşik bir seçkinler grubunun hâkim olduğu bir devletti. Mustafa Kemal 1938 yılında öldüğünde rejim, onun sadık bir arkadaşı tarafından sürdürüldü (1938-50). Mustafa Kemal'in ölümü ile İnönü rejiminin sona erişi arasındaki dönem yeni bir siyasal sistem için zemin hazırladı. Ekonomik kalkınma yeni işadamı grupları, fabrika yöneticileri, kırsal toprak ağaları, zengin köylüler ve siyasal tanınma talep eden yeni bir aydınlar kuşağı üretti. Ayrıca, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki Türk yasaması, ticaret ve üniversiteler üzerindeki hükümet kontrolünü rahatlatarak siyasal katılım beklentisini artırdı. İnönü hükümeti, Demokrat Parti'nin kurulmasına ve 1950'de de serbest seçimlerin yapılmasına izin verdi.

Böylece, Atatürk tarafından kurulan askerî bürokratik gardiyan devletin yanı sıra temsilci bir devlet olarak, yeni rejim meydana geldi. Sanayi ekonomisi, ticari topluluklar ve işçi sendikaları üzerinde güçlü bir kontrolü elinde tutan merkezî bir dev-



Mustafa Kemal Atatürk (solda) ve İran Şahı.

letin başı olarak ordu, artık parlamenter bir sistem aracılığıyla yönetiyordu. Parlamento, ekonominin serbest piyasacı kesimlerini, bağımsız köylülerin, işadamlarının ve meslek mensuplarının sürekli gelişen çıkarlarını temsil ediyordu. Bu kesimler devlet müdahalesi ile pazarın genişlemesini birleştiren kar-

ma bir kalkınma politikasını ve İslâm'ın köylülere, küçük kasaba halklarına ve göçmenlere hitap eden bazı yanlarının tolere edildiği esnek bir kültür politikasını tercih etmekteydiler. Siyasal partilerden Kemalizme bağlı olmaları bekleniyordu. Sonuçta devlet kanuna dayalı sübvansiyonlar ve refah ödemeleri politikası yoluyla, himayesini orta sınıflara uzanacak şekilde genişletti. Türk hükümeti, günbegün incelikli bir korumacılık ve Jakoben bir kontrol sistemini geliştirdi.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ABD, Türk siyasal güvenliği ve ekonomik kalkınmasının hamisi olarak, bu eğilimleri güçlendirdi. ABD, giderek daha az paternalistik ve daha demokratik bir çok partili sistemi tercih etti. Amerikan müdahalesi, Sovyetler Birliği'nin Doğu Avrupa ve Balkanlar'daki yayılmasına, Yunan İç Savaşı'nda Sovyetler'in Komünist Parti'ye arka çıkmasına, Türkiye ve İran'a yönelik doğrudan tehdide karşı harekete geçti. 1947 yılında başkan Truman, ABD'nin Türkiye, İran ve Yunanistan'ı savunma kararını ilan etti, 1950'de de Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü (NATO) Sovyet gücünü dengelemek üzere oluşturuldu.

İki ayrı devlet örgütlenmesi ciddi bir krize yol açtı. Sistemin açılması katılımı demokratikleştirdi ama aynı zamanda siyasal partilerin parçalanmasına, ideolojik kutuplaşmaya, sağ ve sol, Kürt ve Türk, laik ve İslâmcı güçler arasındaki karşıtlaşmalara ve çelişkili ekonomi politikalarına yol açtı. Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihi, her biri, askerin iktidarı darbeyle ele geçirdiği parlamenter hükümet safhalarından oluşuyor. Her seferinde, ordu ekonomiye yeni bir yön vermekte, siyasal çelişkiyi bastırmakta, anayasayı yenilemekte ve daha sonra kısmen iktidarı sivil bir hükümete bırakmaktadır. Bu tür krizler 1960, 1971 ve 1980 yıllarında meydana geldi ve yine 1997 yılında asker, bir İslâmî partiyi parlamenter sisteme katılmaktan yasaklamak üzere müdahale etti. Meseleler değişmiş olsa da yapısal sorun çözülmemiş biçimde devam ediyor.

Birinci safha, 1950'den 1960'a kadar sürdü. 1950 yılında Demokrat Parti, Celal Bayar ve Adnan Menderes'in liderliği altında, Atatürk tarafından kurulan Cumhuriyet Halk Partisi'nden

iktidarı aldı. Demokrat Parti, küçük işadamları, toprak ağaları ve onlara bağlı köylü ve yanaşmaları ile orta ve zengin köylüler koalisyonunu harekete geçirdi. DP, İslâm'a karşı toleranslıydı, Türk okullarında din öğretimine izin verdi. Camiler yeniden devlet desteği almaya başladı. Ancak, tarikatlar hâlâ kontrol altındaydı, vakıflarsa iade edilmedi. Demokrat Parti, laikleşme ile Türkiye'nin modern bir toplum olabileceği yönündeki Kemalist doğmadan taviz vermiş oldu. Ayrıca DP ekonomik modernleşmeyi tercih ederek ekonomide devlet müdahalesini kısacağını, teşebbüsleri özel sektöre aktaracağını ve köylülere pazarlama fırsatlarını artıracağını vaat etti. 1950'lerde tarım modernleşti; şeker, pamuk ve tütün üretimi artırıldı. Türk-Amerikan askerî işbirliği yollar, demiryolları, havaalanları, limanlar ve iletişim ağlarının kurulmasını sağladı. Köyler yol, elektrik, traktör, otobüs taşımacılığı ve okulun girmesiyle dönüştü. Ancak, heyecanlı ve kaotik gelişme aynı zamanda enflasyon, ticaret açıkları ve artan kamu borcu anlamına geliyordu. 1958 yılında Uluslararası Para Fonu (IMF) Türkiye'yi ücretlerden ve sosyal hizmetlerden kısmaya ve parasını devalüe etmeye zorladı.

Ekonomik çöküntü içerisindeki Türkiye'de, 27 Mayıs 1960 tarihinde yaşanan askerî darbeyle Menderes hükümeti devrildi. Kemalist politikaları savunan Batılılaşmış bir eliti temsil edenler, kırsal ve küçük kasaba esnafına ve İslâmî çıkar gruplarına karşı bürokratlar ve öğrencilerle ittifak kurarak hükümetin kontrolünü eline aldı. Ancak, askerî düzen ve oluşturduğu Milli Birlik Komitesi iktidarda sadece bir yıl kaldı. Bu, Demokrat Partiyi ortadan kaldırmak, yeni bir anayasa ve parlamenter rejim ile yeni bir ekonomi politikasını yürürlüğe koyabilmek için yeterli bir süreydi.

1960'lar, Türkiye'nin savaş sonrası gelişmesindeki ikinci safhayı oluşturdu. Türkiye'nin ekonomik gelişmesi bu tarihten sonra devlet destekli ve korunan tüketici sanayilerine dayanmaya başladı. Sanayi üretimi ve sanayi işgücü önemli ölçüde arttı. Tarımsal ihracat ve Avrupa'daki Türk işçilerin havaleleri büyük katkıda bulundu ancak bu kazanımlar sermayeye, hammaddelere ve Türkiye'nin tüketici ikame sanayilerini sürdürmek için

ihtiyaç duyulan ithalatı karşılamaya yetmiyordu. Bu da 1971 yılındaki ekonomik kargaşa ve döviz krizine yol açtı. Ordu geçici olarak devletin kontrolünü eline aldı ama kısa zamanda yeni bir sivil hükümete iade etti. 1970'lerde Türk ekonomisi düzensizdi, sivil ve oldukça kırılgan, dış borçlara bağımlı, büyük ve küçük yerli kapitalistler, işçiler ve köylüler arasındaki çıkar çatışmalarını kışkırtan bir yolda gelişti. Yükselen petrol fiyatları ve Avrupa ekonomisindeki genel durağanlık, enflasyona, işsizliğe, dış borçlara ve döviz sorunlarına yol açtı, bu da nihayetinde yeni bir IMF programının ücret dondurmasına ve 1979-1980 yılları arasında bir deflasyon dayatmasına yol açtı.

1960'lar ve 1970'lerde Türkiye çok partili bir çatışma içindeydi. Bu da sadece düzensiz ekonomik kalkınmadan değil, aynı zamanda artan toplumsal ve ekonomik farklılaşmadan, siyasal bilinç ve aktivizme doğru artan bir eğilimden kaynaklanıyordu. Mühendisler ve sanayi işçilerinden oluşan yeni bir teknik elit, geniş bir işçi hareketi ve hem sağda hem de solda militan ideolojik gruplar siyasal arenaya girdi. Bülent Ecevit liderliği altındaki Cumhuriyet Halk Partisi, ülkenin sanayi işçileri ve diğer kentli grupları da kapsayacak şekilde, bürokratik, entelektüel ve teknik elitini temsil etti. Mustafa Kemal'in partisi devletçi eğilimini sürdürdü ama sonuçta profesyonel bir sivil hizmet ve sanayi müşterilerine hitap eden, demokratik sosyalist bir parti haline geldi. Süleyman Demirel'in liderliğini yaptığı Adalet Partisi ise Demokrat Parti'nin mirasının varisi durumundaydı. Geniş ölçekli özel teşebbüs ve kırsal gelişmeye meyilliydi. İki büyük partinin yanı sıra hem sağda hem de solda yeni partiler oluştu. Bunların arasında örneğin, tarımsal kapitalistlerin Demokratik Partisi, İslâmcı Milli Selamet Partisi, seçkinci ve faşist Milliyetçi Hareket Partisi; Türkiye İşçi Partisi ile diğer solcu işçi, Maocu ve Sovyetçi eğilimdeki gruplar vardı. 1970'li yılların sonlarında sağcılarla solcu gruplar açık bir savaşın içindeydiler. Parlamenter sistem bu çatışan çıkarların arasını bulmakta başarısız oldu ve yine 1980 yılında ordu, siyasal ve ekonomik düzeni yeniden düzenlemek adına müdahalede bulundu. Sonuçta ekonomik ve kültürel kalkınma,

Türkiye'yi, tutarlı bir ekonomik ve ideolojik yön verecek etkili siyasal araçlardan yoksun olan ama oldukça çoğulcu bir toplum haline getirdi.

1983 yılında, ordunun gözetimi altında ve yeni bir anayasayla varolan askerî hükümet, Turgut Özal'ın başbakanlığı altında (1983-1993) tekrar sivil ellere bırakıldı. Ordu, onaylamadığı politikalara dair veto yetkisi taşıyan Milli Güvenlik Kuruluyla hükümet içinde kurumsallaştırılmış oldu. Yeni yapı otoriterdi, sınıf, din ve etnisiteye dayalı partileri yasaklamakta, basın özgürlüğünü ve işçi örgütlerinin haklarını sınırlamaktaydı.

1980'li yıllar ayrıca liberal ekonomi politikalarına ve ihracata dayalı gelişmeye dönüşü getirdi. İthal ikameci kalkınma –yani uluslararası rekabetten korunmuş bir sanayi altyapısına, tüketici ihtiyaçlarına karşılık vermeye, hükümet memurlarına, yöneticilere ve işçilere istihdam sağlayan sanayiyi kullanan bir refah veya klientalizm politikasına, refah ve diğer hizmetlere dayanan kalkınma– sürdürülmesi çok pahalı bir şey haline geldi. Devlet müdahalesi azaltıldı, yabancı yatırım hoş karşılandı, özel teşebbüs teşvik edildi. Türk havayollarındaki, otellerdeki ve telekomünikasyondaki azınlık hakları yatırımcılara satıldı. Bununla birlikte, devlet konutu sübvanse etmeye, orduya, bürokratlara ve diğer imtiyazlı gruplara faydalar temin etmeye devam etmektedir. Liberalleşmiş ekonomi, hükümetin zenginliği etkili biçimde vergilendirememesi, harcamalarını frenleyememesi veya enflasyonu kontrol edememesi yüzünden kırılganlığını sürdürmektedir.

Her ne kadar yaşanan dönüşüm ekonomik olarak üretkense de, halkın üzerinde ekonomik zorluklar ve güvensizlik yaratmıştır. Sonuç iki ayrı biçimde kültürel ve siyasal karşı tepki şeklinde olmuştur: İslâmcılık ve Kürt milliyetçiliği.

İslâmî Canlanma ve Kürt Milliyetçiliği

İslâm, Türk toplumunda mufassal bir yer tutar. Cumhuriyetin ideolojisi laiklik olup Türk kentli eğitimli yüksek sınıfları İslâm'ı gericiliğin sembolü olarak görür. Kentli ulema gelene-

ği büyük ölçüde yıkılmış ve kamusal alan üzerinde hiçbir etkisi kalmamıştır. Bununla birlikte kırsal tasavvuf geleneği hayatta kalmaya devam etmiş ve sıradan insanların İslâm'a bağlılıkları hiçbir zaman ciddi anlamda sarsılmamıştır. Türk halkı kendi kimliğini Müslüman olarak ifade etmeye devam etmiş ve hatta Kemalist dönemde bile cami ve türbelerde ibadetini yapmaya devam etmiştir.

Ayrıca, savaş sonrası dönemin ekonomik ve siyasal baskıları devlet ve toplumun yeniden İslâmileştirilmesi idealine dayanan yeni hareket ve partilerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Bu hareketler, öğrencileri, özellikle de teknik ve tıp öğrencilerini, otoriter bir devletten yabancılaşmanın, ekonomik manzarayla ilgili endişelerin, toplumsal ve eğitimsel hareketlilikten kaynaklanan ahlaki şüphenin bir ifadesi olarak cezbetmektedir. Yine bu hareketler, özellikle de Orta ve Doğu Anadolu'daki kasaba esnafına veya zanaatçılarına, daha büyük şehirlere göç etmiş ve yeni bir çevrede küçük cemaat eğilimlerini ve geçmiş değerlerini muhafaza etmeye çalışan kırsal kesime hitap ediyordu. Ankara ve İstanbul'daki gecekondu sakinleri yeni bir çevrede yeni bir hayat oluşturmak istediklerinde İslâm'da yeni bir kimliğin, toplumsal dayanışmanın ve siyasal temsilin temelini buldular.

Bu hareketlerin en önemlilerinden biri, bir din vaizi ve Risale-i Nur külliyatının yazarı olan Said Nursi'nin hareketidir. Bu hareket, hükümet muhalefetine ve Said Nursi'nin dinsel ajitasyon dolayısıyla takibatına rağmen geniş bir yeraltı yayılmasını başarmıştır. Risale-i Nur, bilim, gelenek, teozofi ve mistisizmi bütünleştirerek özellikle teknik eğilimli insanlara ve daha az eğitimli olsa da Batılı bilimsel düşüncelere âşinâ olan halka hitap etmektedir. Said Nursi'nin kendisi siyasetle ilgilendiyse de, hareket bugün dinsel anlamda kendini yetiştirme uğruna siyasal eylemi ertelemiştir.

Milli Selamet Partisi, ayrıca 1960'larda teşekkül etmiş bir hareket olarak, Türkiye'de İslâmî bir devletin yeniden kurulmasını savunuyordu. Kapitalizme ve büyük işletmelere karşı olup devleti ahlaki ve adil bir toplum kurmaya çağırıyordu. Ahlaki

açıdan püriten bir dokuya sahip olan hareket hem Anadolu'nun küçük burjuvazisini devletin ve geniş ölçekli ekonomik teşebbüslerin tecavüzünden koruma çabasını hem de kendi seçmeninin ekonomik kalkınmadaki hissesini artırma çabasını temsil etti. Milli Selamet Partisi, 1970'li yıllardaki seçimlerde oyların küçük bir yüzdesini kazandı. Eski tarikat ağları ile kırsal kesimin desteğini topladı, destekçilerinin siyasi ve ekonomik sıkıntılarını ifade etmekle birlikte, laik siyasal kültürün liberal, parlamenter ve insan hakları gibi yanlarını kabul etti.

Refah Partisi, Milli Selamet Partisi'nin doğrudan halefiydi. 1990'lı yıllarda bu parti sadece İslâmî değerler için değil, aynı zamanda ekonomik çöküntüye, servetin ve fırsatın taşradan ziyade İstanbul ve Ankara'yı kayıran adil olmayan dağılımına, hükümet ve idari çürümeye ve devletin otoriter kontrolüne karşı daha geniş bir protestonun da aracı haline geldi. Refah Partisi, yüzde 20'nin üzerindeki seçmeniyle, ülkenin en büyük oy kitlesine sahip partisi olarak laik partilerin kendi aralarında mutabakat yapmaktaki başarısızlıklarından faydalanarak bir hükümet koalisyonu kurdu. 1996 ve 1997 yıllarında Refah'ın başkanı olan Necmettin Erbakan, Türkiye'nin Başbakanı oldu.

İslâmî hareketler ile ulusal devlet arasındaki muhalefet yine de mutlak değildir. Radikal laikler ve radikal İslâmcılar varken, İslâmî retorik Kemalist ilkelerle çatışırken, devlet de aynı zamanda İslâm'ı sisteme dâhil etmeye çalışmıştır. Cumhuriyetin başlangıçtaki siyaseti, mahkemeleri, vakıfları ve imamların eğitimini yöneterek İslâm'ı devletin bir bölümü olarak kurumsallaştırmaktı. 1950'lerde Demokrat Parti, İmam Hatip okullarını kurarak,* okullarda seçmeli din derslerine, radyoda Kur'an'ın yayımlanmasına, ezanın Arapça okunmasına izin vererek İslâm'a meşruiyet sağladı. 1960-61 yılları arasındaki askerî rejim, İslâm'ı komünizme karşı bir alternatif olarak gördü. 1965-71 yılları arasında Adalet Partisi ayrıca İmam Hatip okullarını yaydı, İslâm'ı muhafazakârlar ve teknokratlar için

(*) İmam Hatip Okullarını Demokrat Parti değil, Cumhuriyet Halk Partisi, 1947'deki genel kurulunda aldığı karar sonucu olarak 1949 yılında kurmuştur. Yaygınlaşmaya başlaması 50'li yıllardan itibaren olmuştur – ç.n.

kişisel bir din olarak ve solun yayılmasına karşı da bir engel olarak teşvik etti. 1980'ler sonrası hükümetler İslâm'ı özümsemeye ve devletin gözetimi altına sokmaya çalıştılar. Devlet kendi kontrolü altında olmayan İslâmî söylemlere düşman olsa da sıradan İslâm'a karşı değildir.

Ekonomik olarak gelişmemiş olan Türkiye taşrasındaki muhalefetin ikinci odak noktası, kültürel özerklik, federal çerçevede özyönetim veya milli bağımsızlık talep eden Kürt halkıdır. Kürtçe konuşan ve sayıları neredeyse 20-25 milyonu bulan insanlar, Türkiye, İran, Irak ve Suriye arasında dağılmaktadır. Kürtlerin ulusal bir devlet kurma istekleri, Birinci Dünya Savaşında bölgenin mevcut devletler arasındaki bölünmesi yüzünden bloke edilmiş ve Kürtler bu ülkelerin her birine karşı on yıllar süren özerklik, bağımsızlık ve birleşme için savaş vermişlerdir. Ancak, Kürtler bölge devletlerine karşı savaştıkları oranda da kendi aralarında liderlik için savaşmaktadırlar. Sonuçta bu devletlerin her biri Kürt gruplarını birbirlerine karşı yönlendirmekte ve onları diğer ülkelerle olan rekabetlerinde kullanmaktadır.

Türk devletine karşı gelişen Kürt direnişi, Kürt Nakşibendi şeyhlerinin Cumhuriyete karşı savaştıkları 1925 yılına kadar gider. Kürt bölücülüğü, 1980'lerde yoğunluk kazandı ve Körfez Savaşı, Kürt bölücülere ve milliyetçilere yeni bir fırsat verdi. Kürdistan İşçi Partisi (PKK), bölgesel özerklik ve Türkiye'de federal bir devlet yapısı için süregelen şiddetli savaşını yoğunlaştırdı ve Türk hükümeti de buna baskılayıcı politikalarla karşılık verdi. Kürt terörist saldırıları ve Türklerin hizip çekişmelerini kışkırtması, Kürtleri "*stratejik-köy[cük]ler*" denilen yeni yerleşim birimlerine yerleştirmesi ve Kürtlerin Irak'taki üslerine askerî saldırılar, genel savaşın tırmanmasına yol açtı. PKK lideri Abdullah Öcalan'ın 1999 yılında yakalanması militan Kürt hareketini çökertti ve hareketin radikal unsurlarını bölücülük hedefinden, kültürel özerklik ve bölgesel kalkınma amacına çekilmeye mecbur bıraktı.

Kürt direnişiyle yaşanan savaş, Türk dış politikasında büyük komplikasyonlar ortaya çıkardı. Soğuk Savaş dönemi bo-

yunca Türkiye, NATO'nun saldırılara karşı koyma politikasıyla bütünleşmiş bir destekçiydi. Sovyetler Birliği'nin yıkılışı, Orta Asya'daki bağımsız devletlerin ortaya çıkışı, Balkanlardaki neo-milliyetçi savaşlar ve Körfez Savaşı (1991) ile birlikte Türkiye çeşitli arenalarda dikkatlice hareket etti. Balkanlarda Türkiye doğrudan katılımdan kaçındıysa da, Müslüman-Boşnak-Arnavut-Türk koalisyonuna karşı doğulu Hıristiyan-Sırp-Yunan-Rus ittifakının tehlikeli bir kutuplaşması üzerine, Boşnak Müslümanlara güçlü diplomatik destek verdi. Kafkaslar'da ve Orta Asya'da Türkiye yeni bağımsızlaşan ve azgelişmiş ülkeler grubunun liderliğine soyunmaya çalıştı. Karadeniz Ekonomik İşbirliği Konseyi'ni öne çıkardı, Orta Asya cumhuriyetlerinin altyapısına geniş yatırımlar yaptı, öğrenci mübadelesini öne çıkardı ve Orta Asya'da Türk dilini konuşanlar arasında Batılı bir alfabenin oluşturulmasında rol aldı. Ancak, bu bölgede Türkiye'nin nüfuzu, görece sınırlıdır. Türk girişimleri, kendini eski Sovyet devletlerinin patronu olarak görmeye devam eden Rusya tarafından kontrol edilmektedir. Rusya ve Türkiye, bölgenin petrol ve doğal gazının ihracı için alternatif boru hatlarının geliştirilmesinde rakip olmaya devam etmektedirler. Türkiye'nin Rusya ile olan ilişkileri, ayrıca Kürt sorunu tarafından da sınırlanmaktadır. Rusya, Türkiye'nin Çeçenistan'a ve diğer eski Sovyet cumhuriyetlerine olan müdahalelerine karşı bir uyarı olarak sürgündeki Kürtlerin konferanslarını destekledi. Arap dünyasının karşısında da Türkiye, çeşitli zamanlarda PKK'yı ezmek üzere Kuzey Irak'a girdi. Türkiye, Fırat suyunun yatağını değiştirmekle tehdit etmiş, Suriye'nin Kürtlere desteğini önlemek üzere de İsrail ile ilişkilerini geliştirmiştir.

Türklerin Avrupa'yla bütünleşme yönündeki modernist rüyasını Kürt sorununa verdiği tepki bozmaktadır. Her ne kadar Türkiye Avrupa Gümrük Birliği'nin bir üyesiyse de, Türk ihracatının yüzde 52'si Avrupa Birliği'ne mensup ülkelere gitmekte ve ithalatının yüzde 42'si bu ülkelerden gelmekteyse de, Türkiye, Avrupa Birliği üyeliği için bekletilmektedir. Çünkü AB üyelerinin çoğu demokratik olmayan anayasası ve insan hakları ihlallerinden dolayı Türkiye'ye eleştirel bakmaktadırlar. Elbette

söz konusu muhalefette farklı etkenler de vardır. Yunanistan, Türkiye'nin katılımına direnmektedir. Almanya, Türk işçi göçünden korkmakta ve ayrıca Müslüman bir ülkeyi Avrupa'nın parçası olarak kabul etmekte telaffuz edilmeyen bir isteksizlik de olabilir.

Türkiye'deki militan laik görüş, hem İslâmî dinsel bağlılıkların hem de ayrı etnik kimliklerin meşruiyetini kabul etmeyi reddeder. 1990'lı yılların yüksek gerilimlerinde, ordu katı bir biçimde otoriter ve laik bir siyasete döndü. Mahkemeler, Refah Partisi'ni yasadışı ilan etti, partinin bazı liderleri takibata uğradı veya siyasetten menedildiler. Yeni bir grup, Fazilet Partisi adı altında Refah Partisi'nin yerini aldı, ama etkisi ve oy oranı düşmüş görünmektedir. Ayrıca, ordu, Kürtlerin özerklik taleplerine devletin bekası için bir tehdit olarak karşı koymakta ve ülke üzerindeki polis kontrolünü ve yaygın insan hakları ihlallerini meşrulaştırmaktadır. Ordu, siyasal ve yasal sistemin liberalleşmesine de muhalefet etmekte, laik, otoriter bir Kemalist mirası sürdürebilmek için medya ve okullar üzerinde sıkı bir denetim uygulamaktadır. Böylece, İslâmî ve Kürt çıkarları siyasal süreçten büyük ölçüde dışlanmaktadır.

Türk toplumundaki laikler, İslâmcılar ve Kürtler arasındaki kutuplaşması, çeşitli biçimlerde ulusal kimliği gündeme getirir. Ordunun Müslüman veya Kürtlerin siyasal ve kültürel taleplerine direnişi ve baskıcı politikalarının arkasında Türk milletinin üniter ve homojen bir birlik olduğu düşüncesi yatar. Türk milliyetçileri azınlık haklarına, etnik çoğulculuğa veya kültürel kimliklere izin vermez. Türkiye, etnik ve dinsel arka planlarına bakmaksızın nüfusun asimilasyonu ve türdeşleştirilmesini gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla, İslâm ve Kürt sorununa gömülmüş olması, Türkiye'nin siyasal kimlik meselesidir. Baskıcı politikalar ile otoriteye yönelik Kürt ve İslâmcı tehditler, Türkiye'nin demokratik ve parlamenter bir devlet olmasını ve vatandaşlarının haklarına bağlılığını test etmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin oluşumu 18. ve 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu tarafından hazırlandı. Ülkenin laik modernleşmesini savunan Cumhuriyet'in bürokratik ve askerî eliti son

dönem Osmanlı elitinin doğrudan bir uzantısıydı. İslâmî çıkarların yenilgiye uğraması ve devlet denetimine tâbi kılınması benzer bir biçimde dinsel düzenin devlet denetimine tâbi kılınması ve Osmanlı rejiminin gerçek meşruiyetinin ulemaca kabulünün bir sonucuydu. Avrupalıların müdahalesi, Balkanlı Hıristiyan halkların çekip çıkarılmasını sağladı, Birinci Dünya Savaşı ise uyruk ve etnik azınlıklar ile Osmanlı yönetimi arasındaki tarihsel gerilimleri temelden çözecek şekilde Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasını getirdi. 20. yüzyılda Türk ekonomik ve toplumsal değişimi oldukça çoğulcu, laikleşmiş ve ulusal bir toplum ortaya çıkardı ama bu toplumun içinde İslâm ve Kürt etnisitesi, Türk halkının büyük çoğunluğu için hâlâ derin dinsel ve toplumsal bir sorun olmaya devam ediyor. Türk çoğulculuğunun yarattığı çatışmalar, ulusun modern kimliğinin sınandığı bir imtihan haline gelmiştir.

YİRMİDÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MISIR: LAİKLİK VE İSLÂM MODERNLİĞİ

19. ve 20. yüzyıl Mısır tarihi Türkiye'ninkine benzer. Mısır ayrıca Osmanlı ve İslâmî bir toplum biçiminden ulusal ve laik bir toplum biçimine doğru gelişmiştir. Mısır'ın evrimi aynı zamanda devletin yönettiği bir reform dönemiyle başlamış ama gelişmesi 1882'den 1952 yılına kadar İngiliz işgali tarafından saptırılmıştır. İngiliz hâkimiyeti, Mısır askerî ve idari elitinin güçlenişini kesintiye uğratmış ve toprak sahipleri, memurlar, tüccarlar ve entelijansiyadan oluşan ikincil bir elit tabakasını ulusal bağımsızlığın sözcüsü yapmıştır. İngiliz işgali engellenmeyi sürdürürken, bu elitler 1922'de iktidara gelerek 1952 yılına kadar hüküm sürdüler. Yabancı hâkimiyeti altındaki yönetimin açmazlarının üstesinden gelemeyen, milliyetçi ve İslâmcı siyasal eğilimler arasında bölünmüş olan liberal elitler, iktidardan uzaklaştırılarak yerlerini yeni bir Arap milliyetçi subaylar nesline bıraktılar. Bu subaylar askerî rejimi kurarak Mısır'da günümüze kadar hükmettiler.

19. Yüzyıl Reform Devleti

Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olsa da Mısır ayrı bir siyasal ve kültürel kimliğe sahip olmuştur. Osmanlı hâkimiyeti

altındaki Mısır, Memlüklu askerî fırkalar tarafından yönetildi. Osmanlı İmparatorluğu'nun geri kalan kısmında olduğu gibi, Mısır'da da güçlü bir ulema ve tarikatlar yapısı vardır. 18. yüzyıl boyunca, Osmanlı kontrolü zayıfladıkça, Memlüklü fırkaları arasındaki savaş sulamanın azalmasına, aşırı vergiye, kırsal ve kabile otonomisinin artmasına yol açtı. Osmanlı'nın zayıflaması, Mısır'ın 1798 yılında Napolyon tarafından işgal edilmesinin yolunu, bu da İngilizlerin karşı müdahalesinin ve sonuçta Muhammed Ali'nin 1805 yılında vali olarak atanmasının yolunu açtı. Muhammed Ali kendisini bağımsız bir hükümdar olarak ilan etmeye kararlıydı, 1952 yılına kadar hüküm sürecek kendi hanedanlığını kurdu. İddialı yabancı projeleri vardı. Vehhabileri yenerek Batı Arabistan'da, Mekke ve Medine'deki kutsal beldelerde Mısır'ın kontrolünü kurdu. Mısır'ın iktidarını Sudan'a doğru genişletti ve Osmanlılara Yunanistan bağımsızlık savaşında yardım etti. 1831 yılında Muhammed Ali, Suriye'yi istila ederek Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığını tehdit etti.

Saldırgan askerî rejimini, Mısır devlet ve toplumunu kapsamlı bir biçimde yeniden örgütleyerek destekledi. Kendi hanesinin birer parçası olan Türkler, Kürtler, Çerkezler ve diğer yabancılardan oluşan orduya dayalı merkezî bir diktatörlük yaratmaya çalıştı. İtalyan ve Fransız askerî danışmanlarının yardımıyla yeni bir ordu kurdu, ilk defa olmak üzere Mısırlı köylülerden asker topladı. Yeni bir vergi sistemi tasarlayarak, eski vergi çiftliği düzenlemelerinin yerine ikame etmek üzere maaşlı memurlar istihdam etti. Kıpti kâtipler ikincil konumlarda istihdam ediliyordu. Diğer bütün siyasi güçler kırıldı. Eski Memlüklu haneleri yıkıldı. 18. yüzyılın sonlarında mali ve siyasi bir mevkiye ulaşmış bulunan ulemanın gücü, Muhammed Ali'nin vergi çiftliklerine ve vakıflarına el koymasıyla birlikte kırıldı.

Devlet aygıtını desteklemek için ekonomi tamamen yeniden düzenlendi. Muhammed Ali, şeker ve pamuk üretimini öne çıkardı çünkü bu ürünler uluslararası pazarı olan, peşin alınıp satılan ürünlerdi. Büyük sulama projeleri bütün yıl boyunca toprağı ekmeyi mümkün kılmak üzere uygulandı. Devletin tarımı ve ticareti kontrolü Muhammed Ali'ye köylülerden pamuğu

ucuz fiyata satın alıp ihracatçılara kârla satmaya imkân verdi. Pamuk, yün ve keten bezi tekstili, şeker, kâğıt, cam, deri ve silah üretecek fabrikalar kurmak için makineler ve teknik elemanlar ithal edildi. Teknisyenler ve ordu subaylarını eğitmek üzere yeni bir okul sistemi kuruldu. Etkili bir askerî mekanizma için ülkenin yönetimi ve ekonomisi bütünüyle yeniden örgütlendi.

Muhammed Ali'nin soyundan olan İsmail Paşa (1863-79) ülkenin kalkınmasını daha da ileriye taşıdı. Ekonomik ve teknik geliştirme programını sürdürdü, demiryollarını ve telgrafı geliştirdi ve Süveyş Kanalıyla birlikte yeni bir İskenderiye limanını inşa etti. Ayrıca Mısır'a Avrupalı hukuk mahkemeleri biçimini, laik okullar, kolejler, kütüphaneler, tiyatrolar, opera evi ve Batılı tip bir matbaa kazandırdı. Mısır, Osmanlı İmparatorluğu gibi kültürel modernliğin altyapısını edinmiş oldu.

Bu yeniden teşkilatlanmanın sonucu, toplumun eski düzeninin Osmanlı İmparatorluğu'nun geri kalan kısmında olduğundan bile daha derin bir karışıklık içinde tahrip olmasıydı. Mısır toplumu içindeki toplumsal iktidarın bütün dengesi değişti. Mısırlılar ve Türk kökenli Mısırlı aileler ordu ve yönetimde iyice güçlendiler. Muhammed Ali'nin ekonomik ve idari politikaları yeni bir toprak elitinin gelişmesini sağladı. Yönetici ailenin üyeleri çiftlik adı verilen malikânelerle ödüllendirildi ve vergilerle ücretsiz emeği kontrol etmekte olan köy şeyhlerine vergiden muaf topraklar verildi. Kolektif köy sorumluluğunun kaldırılması bireyleri vergi ödemeye sorumlu kıldı. Bu önlemler, toprağı tüccarlar, borç para verenler, köy ağaları ve hükümet memurlarının elinde yoğunlaştırdı. Toprağın özel mülkiyetine sınırlamalar koyan toprak yasasındaki değişiklikler toprağın alınıp satılmasını ve ipotek edilmesini mümkün kıldı ve toprağın yabancılara satışa açılmasını sağladı. 1901 yılında yabancılar veya yabancı pasaportlarına sahip Mısırlılar 50 faddandan* büyük toprakların yüzde 23'üne sahipti. Sonuçta, pamuk ve şeker ihracatı, toprak sahipleri, tüccarlar ve memurların işine yaradı ve özel mülkiyetli toprakların artırılmasına yardım etti. Tüccar elitlerin iktidarı ayrıca za-

(*) *Faddan*, İngiliz ölçü birimi acreye, bir acre de 0,4 hektara karşılık gelir – ç.n.

naatkâr loncalarının bertaraf edilmesi yoluyla da genişletildi. Yeni bir hâkim sınıfı oluşturan bürokrat ve ordu subayları geniş ölçekli toprak sahiplerinden çıktı. Temeli toprak sahipliğinde idiyse de yeni elitin ticari bir kanadı da vardı. Bunlar da Avrupa'yla gelişen ticaret esnasında zenginleşen Mısırlı, Yahudi ve Suriyeli tüccarlardan oluşan komisyoncularda. Bu sınıftan da yeni elitin istek ve arzularını seslendiren avukatlar, gazeteciler ve entelektüeller çıkmıştır.

Yeni ekonomik sistem köy ekonomilerini yıktı. Hükümet kontrolleri ve özel mülkiyet, köy ortaklıklarının yerini aldı. Bozulma, köylülerin borçlanmasına, firar etmelerine ve Mısır'ı 1798 ve 1812, 1820'ler boyunca, 1846'dan 1854 yılına ve 1863 ile 1865 yılları arasında silip süpüren köylü isyanlarına yol açtı. Kendilerini veli veya mehdi sayan halk vaizleri sufi tasavvurlarına ve ahir zamana dair umutlara hitap ettiler. Ayrıca, geleneksel loncalar çözüldü ve devlet kontrolünün yerini toplumsal örgütlenme aldı. Yeni bir ekonomi 19. yüzyıl öncesi Mısır toplumunun yerine devlet kontrolünü ve bireyselciliği öne çıkardı.

Din elitinin konumu eşit olarak dönüştü. 18. yüzyılda Mısır uleması, tıpkı İstanbul uleması gibi, yönetici elitin tamamlayıcı bir unsuruydu, hükümet ile sıradan halk arasında bir aracı olarak çalışıyordu. Fransızların Mısırı işgalinin ve Mehmed Ali Paşa ile yerel Memlük güçleri arasındaki iktidar savaşının ardından ulema azami gücüne ulaştı. Mehmed Ali Paşa, desteklerinin karşılığı olarak siyasi konularda kendilerine danışmayı kabul ederek onlara vergi çiftlikleri edinmek ve vakfedilmiş fonları kişisel kullanımlara dönüştürmek suretiyle servet oluşturmalarına izin verdi. Mehmed Ali Paşa gücünü pekiştirdikten sonra ulemayı rejime tabi kıldı, lider sözcülerini sürgüne yolladı, vergi çiftlikleri ile vakıflarını kaldırdı ve gelirleri konusunda onları yöneticilere bağımlı hale getirdi. 19. yüzyılda ise ulema etkisini kaybetti. Eğitim ve adli çıkarlarla ilgili dar bir alanı korumak üzere kamu işlerinden çekildi. Mısır'da özerk bir güç tabanı ve itaat geleneğinin eksikliği, tıpkı Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi, ulemayı dar bir geleneksel imtiyazlar alanının savunmasıyla sınırladı.

19. yüzyıl ile 20. yüzyılın başlarında, vakıfların müsaderesi rakip okulları yıkıp diğerlerini de idari bakımdan Ezher'e tabi kılınca Ezher, temel ulema kurumu haline geldi. 1908 ve 1911 kanunları Ezher şeyhinin hem ulema hem de öğrenciler üzerindeki yetkisini artıran müfredat ve idare reformları yürürlüğe koydu. Sınırlı bir alanda şeyh İslâm ulemasının baş sözcüsü ve din eliti arasında hükümetin nüfuz kanalı oldu.

Sufilerin gücü de benzer bir biçimde sınırlandırıldı. Her ne kadar 18. yüzyıl sufi tarikatları, aileleri, türbeleri ve zaviyeleri bağımsız idilerse de, Mehmed Ali Paşa onları devlet kontrolüne aldı. 1812 yılında Ebu Bekir soyundan bir şeyhi baş şeyh olarak atadı ve sufi soyundan gelen şeyhleri, türbeleri ve tarikatları maaş ve vakıf gelirleri ödemeleri konusunda yeni şeyhe bağımlı kıldı. 1855 yılından sonra devlet baş şeyhe ve hükümete her tarikatın hangi bölgede mevlit ve sair törenleri (tarikat silsilelerinin okunduğu ayinleri) icra edip yeni müntesipler toplayabileceğini belirleme yetkisi tanıyan bir lisans sistemini kabul ettirdi. Devlet düzenlemeleri ayrıca ulema dinî normlarından en dramatik sufi sapmalarını bastırdı. 1881 yılında şeyhlerin başı tarafından yayımlanan bir genelge müzik ve dans ayinlerini ve kırbaçlama ve kızgın kömürler yutmak gibi manzaraları yasakladı. Sufilere bir şeyhler şeyhi atamak ayrıca ulemayı da zayıflattı, çünkü dinî otorite böylece sufilerin şeyhi ile Ezher Şeyhi arasında bölünmüş oldu. Hükümet böylece İslâm'ın iki kanadını birbirine karşı yönlendirebilecekti. 1903 ile 1905 yıllarında Sufilere yönelik düzenlemeler bir hükümet bakanlığının görevi haline geldi. Hem ulema hem de sufiler devlet kontrolüne bağlı kılınmıştı.

İngiliz Sömürge Yönetimi

Ulemanın tabi kılınması ve yeni bir ticari ve entelektüel elitin ortaya çıkması Mısır toplumunda daha radikal değişimlere yol açtı. Ancak, bu yeni elitlerin etkilerini hissettirmelerinden önce, Mısır İngilizlerin doğrudan hâkimiyeti altına girdi. İngilizlerin Mısır'daki çıkarları, nihayetinde İngiltere'yi Hindistan'da

güçlendirme ihtiyacından kaynaklanıyordu. Napolyon'un 1798'deki işgali, Mehmet Ali Paşa'nın 1831-1839 yıllarında Suriye'ye saldırıları Mısır'ın Hindistan yolu üzerinde durduğu ve imparatorluğun savunması için çok önemli olduğu gerçeğinin altını çizdi. Dahası, Britanya Mısır ekonomisi üzerinde büyük çıkarlar elde etmişti. Mehmet Ali Paşa'nın reformları Mısır'ı bir pamuk ihracatçısı ve böylece de dünya pazarında kazanımları için Britanya'ya bağımlı hale getirmişti. Karşılıklı olarak, Mısır İngiliz kumaşının ithalatçısı olmuştu. Mısırlıların lüks tüketimler, askerî teçhizat, imalat makineleri ve demiryolları ile Süveyş kanalı için ana teçhizatı satın almak üzere ağır borçlanmaları, Mısır'ı Avrupalı bankalara ve hükümetlere bağımlı kıldı. Mısır'ın ekonomik bağımlılığı sonuçta onu iflasa ve İngiliz-Fransız kontrolü altında yabancı yönetimli bir borç idaresine götürdü (1875).

Borç idaresi sömürge yönetiminin başlangıcıydı. Yabancı çıkarları yeni Mısırlı elitler arasında açık bir çatışmaya yol açtı. Ulema, toprak sahipleri, gazeteciler ve yerli Mısırlı ordu subayları 1879 yılında gösterileri kışkırttılar, 1891 yılında da Urabi ismindeki bir ordu subayının liderliği altında Savaş Bakanlığı'nın hâkimiyetini ele geçirerek yeni bir parlamenter hükümet oluşturdular. İngiltere, milliyetçilerle uzlaşmayı reddederek İskenderiye'yi bombaladı, asker çıkararak Urabi'yi yendi ve 1882 yılında ülkenin bütün kontrolünü hissedarlar adına ele geçirdi. Böylece 1879-82 krizi yabancıların içerdeki kötü yönetimlerine ve müdahalesine karşı çıkan Mısırlı askerî subay, memur, gazeteci, toprak sahibi ve ulema elitine sadece siyasi bir şekil vermekle kalmadı, aynı zamanda Mısır'ın işgalini son noktasına da vardırmış oldu. 1898 yılında da İngilizler Sudan'ı İngiliz-Mısır ortak yönetimi altına aldılar.

1882 yılından Birinci Dünya Savaşı'na kadar İngilizler Mısır ekonomisini etkili bir biçimde, ama emperyal çıkarlar doğrultusunda yönettiler. İngilizler, demiryolları ve sulamadaki yatırımlarıyla tarımsal verimliliği geliştirdiler. Delta barajını ve ilk Aswan barajını inşa ettiler (1906) ve böylece ekilen alan 1882'deki 5.7 milyon faddandan 1917 yılında 11.3 milyon

faddana ulaştı. Ayrıca ekonomik gelişme, artık zenginliğin geniş toprak sahiplerinin elinde yoğunlaşmasını teşvik etti. İngilizler vergi toplamayı geliştirdiler, özel mülkiyeti güçlendirdiler ve Mısır'ın bütçesinde gelirleri yabancı borçları ödemeye yetecek kadar artırdılar. Bu politikaların bir sonucu olarak, Mısır pamuk ihracına daha bağımlı hale geldi. İngilizlerin rekabeti pekiştirmeye olan ilgisizlikleri, toprak sahiplerinin yatırım konusundaki isteksizlikleri ve doğal kaynakların eksikliği sanayileşmeyi engelledi.

İngiliz yönetimi bazı bakımlardan Mısırlıların çıkarlarına yaramış olsa da, İngiliz yönetiminin zorla dayatılmış olması, Mısırlı memurların yerine İngilizlerin geçirilmesi, eğitimin ihmali ve İngiltere'nin Sudan'a doğru genişleyecek şekilde Mısır'ı sömürmesine karşı derin bir hınç vardı. İngiliz yönetimi altında yeni Mısırlı toprak sahibi elit ve entelijansiya da direnişini sürdürdü. Bu elit kendini iki ilgili ideolojik konumla ifade etti: İslâm modernizmi ve Mısır milliyetçiliği. Osmanlı entelijansiyası gibi, Mısırlılar da bağımsız Mısır toplumunun önce modernist İslâmî, sonra da seküler bir konseptini tanımladılar.

Mısırlıların Uyanışı: İslâm Modernizminden Milliyetçiliğe

19. yüzyıl İslâm modernizminin en etkili sözcüleri Cemaleddin Efgani (1838-97) ve onun Mısırlı öğrencisi Muhammed Abduh (1849-1905) idi. Efgani, Sünni Müslümanlar arasında kabul görmek için daha sonra Afganistanlı olduğunu iddia eden bir İranlı idi. Şii olarak eğitimini görmüş ve İslâm felsefesi alanında çok bilgiliydi. Avrupa hâkimiyeti tehdidi karşısında Hıristiyan müdahalesini cesaretlendiren Müslüman yöneticilere karşı Müslümanları uyandırmaya çalıştı. Siyasi kariyeri onu Hindistan, Afganistan, Mısır, Fransa, İngiltere, İran ve nihayet öleceği İstanbul'a götürdü. Dramatik ve heyecanlı bir siyasi entrikacı, esinleyici bir hoca, bir roman ve imajinatif düşünceler adamı olarak, hayatını İslâm'ı modernleştirme konusunda yöneticileri ikna etmeye adadı. Geniş ölçüde, ilahiyat, doğa bili-

mi, felsefe ve tasavvuf alanında dersler verdi. Her yerde güvensizlikle karşılaştı, fakat devlet başkanlarını önce kullandı sonra onlar tarafından bertaraf edildi. İtimat ve ümit kadar çok kuşku ve korku da telkin etti.

Efgani'nin esas amacı Avrupalı güçlere karşı direnişi teşvik etmekti. Muzaffer İslâm'ın eski ve gerçek izzetine tekrar kavuşturulmasını hayal etti. Efgani'ye göre bağımsızlık mücadelesi dayanışma gerektiriyordu. Ayrıca, Müslümanlar bilimsel ve teknik olarak ehil bir modern halk olmalıydılar. İslâm'ı izzetine kavuşturmak için, çürük Müslüman toplumları yenilemek gerekiyordu.

Efgani'ye göre İslâm'ın reformu çok önemliydi çünkü din teknik ve bilimsel başarının, yanı sıra siyasal dayanışma ve iktidarın manevi temelini oluşturuyordu. İslâm modern bir toplumun temeli olarak hizmet vermeye esas itibariyle çok uygundu. İslâm akıl ve zihnin özgür kullanımının diniydi. Kur'an, ona göre, akılla yorumlanmalıydı ve tarihin her döneminde bireylerce yeniden yorumlanmaya açıktı. Kur'an'ın rasyonel yorumunu vurgulamak suretiyle Efgani, İslâm'ın modern bir bilimsel toplumun temeli kılınabileceğini düşündü, tıpkı inancın üzerinde inşa edilmiş bir ortaçağ toplumunun temeli olduğu gibi.

Ayrıca ona göre İslâm, doğru bir biçimde anlaşıldığında, dinamik bir inançtı, çünkü dünya işlerine aktif, sorumlu bir yaklaşımı teşvik ediyordu. Onun ortaçağ Müslümanlarına has gördüğü pasiflik ve inziva, İslâm'ın gerçek öğretilerinin tahrifinden ibaretti. Dahası, İslâm vatanseverliğin ve insanın halkına olan sadakatinin de temeliydi. Bir akıl, bilim, aktivizm ve vatanseverlik dinî olarak İslâm kesinlikle Avrupa ülkelerini dünya güçleri haline getiren meziyetleri somutlaştırmıştı. Efgani, İslâm'ı rasyonel olarak yönlendirilebilir, aktif, sorumlu bir hayatın kaynağı, modern bilimle uyumlu, Müslüman milletlerin özerkliğinin yeniden sağlanması ve Müslüman halkların siyasal ve kültürel görkeminin canlandırılmasına adanmış bir din olarak gördü. İslâm'ın modernleşmesinin esas olduğuna ama aynı zamanda İslâm'a inanmanın da modernlik için esas olduğu-

na inandı. Efgani'nin modernizmi bu haliyle Yeni Osmanlılar ile Hindistan'daki Aligarh okuluna çok yakındı.

Mısır'da İslâm modernizmi Efgani'nin talebesi Muhammed Abduh'un elinde farklı bir biçim aldı. Abduh eğitimli bir köy ailesi içinde doğmuş ve Ezher'de eğitim görmüştü. 1881 yılındaki Urabi isyanına katılmış ve 1882 yılında sürgün edilmiş, 1888 yılında tekrar Mısır'a dönmüş, burada önce Hâkim daha sonra da 1889 ile 1905 yılları arasında müftü, yani İslâm hukuku reisi olarak tayin edilmiş. Bir müftü olarak Abduh'un çabaları İslâm hukukunun modernleştirilmesine ve Ezher'in müfredatının modern tarih ve coğrafyayı kapsayacak şekilde yenileştirilmesine yönelmişti. Efgani gibi o da Müslüman halkların Avrupalılara karşı savunulmasıyla ilgileniyordu, Abduh'a göre sorunun esası siyasi değil dinî idi: modern dünyada Müslümanlar, Batılı hayat tarzlarını ve değerlerini benimserken İslâm'ın hayatiyetini nasıl sürdürebilirlerdi?

Abduh bu yüzden İslâm'ı yeniden formüle etmeye, tarihsel mirasın esasa ilişkin olanını olmayanından ayırt etmeye, temelleri muhafaza etmeye ve arızi unsurları elemeye başladı. Kur'an ve hadisi Allah'ın hidayeti olarak kabul etti, ama Kur'an ve hadiste açıkça ele alınmayan konularda bireysel akıl ve yargının esas olduğunu savundu. Kur'an ve hadis her zaman ibadet konularına uygulansa da, bireysel yargı veya içtihat, rasyonel düşünceler ve insani ahlaki değerlendirmelerle yönetilen toplumsal ilişkileri düzenlemek için esastı. İslâm'da toplumsal ve siyasi örgütlenme için ebedi ve ayrıntılı bir plan yerine her dönem yeniden yorumlanması gereken genel bir rehberliğin bulunduğunu fark etti. Böylece geçmişin otoritesinin körü körüne kabul edilmesini reddetti; ona göre bu, Müslümanları, geçmişteki siyasal ve toplumsal düzenlemelerin bütün zamanlar için dinî bir zorunluluk olduğuna inanmaya sevk etmişti.

Abduh'un düşüncelerinin arkasında uluslararası İslâm reformu hareketi ile Mısırlıların 18.-19. yüzyıldaki Kur'an ve hadise yönelik ilgileri yatıyordu. Reform hareketi, Suriye ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki diğer bölgelerdeki Nakşibendî tarikatının yayılmasıyla birleşiyordu ve muhtemelen Mısır ekonomisinin

ticarileşmesi ve Mısırlıların dışarıdaki temaslarıyla da yakından ilgiliydi. Hadis eğilimli reformcu tasavvuf kendini Abduh'un düşüncesinde hissettirdi. Sonuçta Abduh'un İslâm reformizmi Arap verimli hilal bölgesinde, Kuzey Afrika'da ve Endonezya gibi uzak bir noktada Selefi akıma ilham verdi.

Efgani ve Abduh'un etkisi altında, İslâm modernizmi ve İslâm dinî reformu, Urabi isyanı ile yüzyılın başı arasındaki yıllarda Mısırlı aydınların ideolojik programları haline geldi. Efgani, Müslüman dayanışması için pragmatik ihtiyacı vurgularken Abduh eğitim, hukuk ve ruhani reformu vurgulamak suretiyle aynı amacı güttü.

Her iki durumda, İslâmî hareketin temel amacı siyasal canlanma idi. Oysa Mısır'da, Türkiye'de de olduğu gibi, Efgani ve Abduh tarafından düşünülen İslâm modernizmi ve reformizmi, Mısır'da daha seküler milliyetçi bir kimlik ve siyaset düşüncesine yol açtı. Milliyetçi aydınlar, önceki reformlarca üretilmiş toprak sahipleri, memurlar ve Batılı eğitim almış gazeteciler ile hukukçulardan çıkıyordu. Liderleri bir Fransız hukuk diplomasına sahip olan Mustafa Kâmil (1874-1908), Mısırlı bir köy soylu aileden gelen ve Kur'an eğitiminin ardından hukuk eğitimi alan Lütfi el-Seyyid (1872-1963) ve bir köy reisinin oğlu olarak kariyerine din eğitimi alarak başlayan ve daha sonra seküler bir milliyetçiye dönüşen Sa'd Saghlul (1860-1928) gibi isimlerden oluşuyordu. Diğer milliyetçiler, azınlıkların tam vatandaş olabildikleri laik bir toplumda öne çıkmaya başlayan Yahudi ve Hıristiyan gazeteci ve yazarlardan oluşuyordu.

Milli hissiyat, Mısır'da kolayca yayılmış görünüyor. Geçmişte de milliyetçilik mahcup bir doktrin olmuştu, öyle ki, Mısırlılar kendiliğinden Mısır'ı bir vatan, bir anayurt olarak tasavvur etmişlerdi. Ülkenin homojenliği ve tecridi, uzun merkezî yönetim tarihi ve ayırt edici kültürel geçmişi bir Mısırlı kimlik bilincini teşvik etti. Mısır'da, Ortadoğu'daki başka herhangi bir ülkeden daha fazla olmak üzere, modern ulus devlet bir Mısır halkı ve Mısır devletinin tarihsel varlığına dayanıyor.

19. yüzyılın sonlarında, Mısırlı vatanseverlik duygusu modernleştirici bir reform düşüncesiyle katışmıştı. Mustafa Kâmil

gibi milliyetçi yazarlar, vatansever ruhu, yabancı hâkimiyetine karşı heyecanlı nefreti, fakat aynı zamanda anayasal bir hükümet biçimine ve Batılı tip bir eğitime adanmış, birleşik bir ulus düşüncesini öneriyordu. Lütfi el-Seyyid ise seküler ve anayasal bir toplum filozofu olmuştu. Özgürlük, ona göre, toplumun temeliydi. Yabancı hâkimiyetinden özgürlük, devlet kontrolünden özgürlük ve vatandaşların doğal, sivil ve siyasal haklarının özgürlüğü asli ilkeleriydi. Lütfi el-Seyyid'e göre milliyetçilik, bağımsızlık ve aynı zamanda Mısır için yeni bir toplumsal ve siyasal sistem anlamına geliyordu.

Milli hareket konuşmalar ve dergilerle başladı ama 1890'larda Mustafa Kâmil'in liderliği altındaki Hizb el-Vatani veya Milli Partinin teşekkülüyle siyasal bir biçim kazandı. Parti ve diğerleri 1907 yılında resmî bir kimlik kazandılar. Dinshaway olayı milliyetçi düşünceyi özgün orta sınıf çevresinden öğrencilere ve hatta kitlelere taşıdı. 1906 yılında güvercin avındaki bir grup İngiliz subayı yerel halkla bir kavgaya tutuştu. Subaylardan biri öldürüldü ve bunun karşılığında İngilizler kamuya açık alanda dört köylüyü infaz etti, birçoğunu da kırbaçladılar. Zorbalık, Mısırlıların İngiliz hâkimiyetine karşı yaygın düşmanlığını uyandırdı.

Birinci Dünya Savaşı bağımsızlığı mukadder kıldı. Bir İngiliz mandasının ilanı, savaş hukuku, Mısır emek ve imalat kapasitesinin gerekleri, Kahire'ye yoğun göç ve yaygın sıkıntılar İngiliz yönetimine karşı Mısırlı muhalefeti sertleşirdi. Savaşın sonunda, Sa'd Zaghlul tarafından yönetilen bir delegasyon (Wafd), Woodrow Wilson'un bildirilerinden ümitle esinlenerek, tam bağımsızlık istedi. Zaghlul, kitle desteğini harekete geçirebilecek durumdaydı ve 1919'dan 1922'ye kadar üç yıllık bir savaş sürecinde İngilizleri mandayı çözmeye mecbur bıraktı.

Liberal Cumhuriyet

1922'de Mısır, İngiliz himayesinde yarı bağımsız bir devlet olarak ortaya çıktı. Mehmet Ali Paşa tarafından kurulmuş olan hanedandan gelen Mısırlı bir kral ve bir parlamento Mısır'ın işle-

rini idare etti. Fakat dış siyaset, ordu, ilişikteki Sudan bölgesi ve ülke içindeki bütün yabancılar üzerindeki hukuk Mısırlılardan ziyade İngilizlerin kontrolü altındaydı. Mısır, Türkiye gibi, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda ulusal bir rejim ile ortaya çıktı ama Türkiye'nin aksine kısmen bağımlı kaldı. Fark, kısmen yabancı işgalinden kısmen de Mısırlı elitin sınıf kompozisyonundan kaynaklanıyordu. Türk eliti esas itibariyle askerî tabakadan oluşuyordu, derinden devletçi bir gelenekten geliyordu, Türk ulusunun siyasal ve askerî potansiyelini harekete geçirebilecek durumdaydı. Mısırlı elit ise toprak sahipleri, gazeteciler ile siyasetçilerden oluşuyordu ve bağımsızlık savaşı için siyasal bir direnişi örgütleyebilse de askerî örgütlenmeyi sağlamakta etkili değildi.

Mısır, yarı-bağımsızlık çağına bir ulus devletinin bütün yapılarıyla girdi. Birleşik bir nüfusu, merkezî bir yönetimin tarihi ve liberal anayasalcılığa bağlı bir Batılı aydın tabakasına sahipti. Ülkenin karşı karşıya olduğu ana meseleler tam bağımsızlık elde etmek, düşük hayat standardıyla ve ekonomik gelişmenin ihtiyaçlarıyla baş edebilmek, modern bir kültürel ve ideolojik kimlik kurmaktı. Birçok bakımdan, liberal rejim başarısızlığa uğradı. Tam bağımsızlık elde edemedi; yeterli ve adil bir ekonomik gelişmeyi başaramadı veya kalıcı bir kültürel kimlik sağlayamadı. 1952 yılında yeni siyasal ve ideolojik çizgilerin yanı sıra, aynı amaçları gerçekleştirmeye çalışan ordu subaylarınca devrildi.

Bağımsızlığa ulaşma amacı iktidarın Kral, siyasal partiler ve İngilizlerden oluşan üçlü bir bölünmeye uğramasıyla karmaşık hale geldi. İngilizler orduyu kontrol edip iktidarlarını kritik dönemlerde Kral ve partileri birbirlerine karşı oynatacak şekilde kullandılar; benzer bir biçimde Kral ve parti liderleri de İngilizlere karşı birleşmeye çalışmadılar ama sadece İngiliz yardımını rakiplerinin hakkından gelmek üzere kullanmaktan çok mutlu oluyorlardı.

1922 ile 1952 yılları arasındaki Mısır siyaseti böylece bir kalıba oturdu. Bağımsızlık savaşından en popüler parti olarak çıkan Wefd Partisi ulusal seçimleri kazandı. İngilizler ve Kral,

Wefd hükümetine karşı işbirliği yaparak onu istifaya zorladılar. Kral zorunlu olduğu durumlarda Parlamentoyu feshedip kendi kişisel kabinesiyle çalıştı, ta ki nihayet yeni seçimlerde Wefd iktidara gelinceye kadar. Sonra oyun tekrar başlardı. Kral ve İngilizler, 1942 yılına kadar genel olarak çoğunluk partisine karşı birleşiyorlardı, 1942 yılında ise Kral, Alman ve İtalyan çıkarlarına çok fazla yaklaştı, bunun üzerine de tanklarını Kahire caddelerinde yürüten İngilizler monarşiye karşı üstünlük sağlamak üzere Wefd ile işbirliğine girdi. Bu entrikalar, liberal rejim için bağımsızlığı kazanmayı imkânsız hale getirdi. Kral kendi iktidarını sürdüren İngiliz güçlerini uzaklaştırmaya pek istekli değildi. Wefd de başka bir partiyle müzakere edilmiş herhangi bir anlaşma yapma konusunda isteksizdi.

Bu karışık durumlara rağmen 1936 yılında Mısır'a bazı şartlara bağlı olsa da "bağımsızlık" veren bir anlaşma imzalandı. Anlaşma yirmi yıllık bir askerî ittifakla birlikte İngilizlerin Süveyş Kanalı dışındaki yerleri boşaltmasını getirdi. Anlaşma aynı zamanda İngiltere'yi Mısır'ın savunmasına, Mısır ve İngiltere'yi Sudan'ın ortak savunmasına bağladı ve yabancıların (mahkemeler gibi) özel yasal imtiyazlarını sona erdirdi ve Mısır'ın Birleşmiş Milletlere bağımsız bir devlet olarak girmesini önerdi. Anlaşmadan sonra Mısır daha yüksek düzeyde bir iç egemenlik elde etti, fakat İngiltere üstün askerî konumunu korudu. İkinci Dünya Savaşı İngiltere'yi çekilme konusunda yine de daha çekingen kıldı. Savaş sonrası Sudan'ın kontrolü üzerine görüşmeler başarısızlıkla sonuçlandı ve sonuçta 1950 yılında Mısır 1936 anlaşmasını ve 1899 Sudan Konvansiyonunu feshetti. İngilizlerin Süveyş Kanalı'nı işgaline karşı gerilla savaşı çıktı. Bu durum Ocak ayında ayaklanmalara ve 1952 yılında da bir askerî darbeye yol açtı. Bu da Mısır monarşisinin saltanatını ve parlamenter sistemi sona erdirdi. İngiltere sonuçta Süveyş Kanalı'nı boşaltmaya razı oldu.

Liberal rejim ayrıca 1922 ile 1952 yılları arasında ekonomik gelişmenin sorunlarıyla baş etmekte de başarısız oldu. Mısırlı tüketici sanayilerinin gelişmesinde işlenmiş gıdalar, tekstil, çimento, kâğıt, şeker ve diğer ürünleri üretmek için önemli ka-

zanımlar elde edildi. Yabancı şirketlerle rekabet edebilmek için mülkiyeti tamamen Mısırlılarla sınırlanmış olan Mısır Bankası kuruldu. 1920 ve 1930'lu yıllarda Mısırlılar kendi ekonomilerinin kontrolünü yabancıların elinden almaya başladılar. Ancak, ekonomik ilerlemeden nüfusun çok az bir kesimi faydalanabiliyordu. İş adamları, nitelikli işçiler ve beyaz yakalı bürokratlar bir dereceye kadar refaha kavuştular, fakat genel yaşam standardı hızlı nüfus artışı ve pamuğun dünya pazarındaki inişi yüzünden düştü. Kişi başına gıda üretimi 1920'lerin sonlarından İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar fiilen 1886 yılındaki seviyesinin altına düştü. Parlamenter rejim 1922 yılında köylü ayaklanmalarının gücü üzerinde iktidara gelmişse de, milliyetçi partiler bir kez iktidara geldiklerinde genel ekonomik gelişme ihtiyacından ziyade, toprak sahibi, burjuvazi ve mesleki sınıf çıkarlarını temsil ettiklerini gösterdiler.

Benzer bir biçimde, liberal rejim Mısır'ın kültürel ve siyasal kimliğini tanımlamakta başarısız oldu. 1920'li yıllarda Mısır'ın siyasal ve entelektüel liderleri açıkça laik ve modernisttiler. Birçok Mısırlı entelektüel Batılı bir yönelimi, liberal ve ulusal siyasal ilkeleri savundu. Ali Abdürrazık, İslâm'ın saf bir manevi cemaati, siyasetle hiçbir ilgisi olmayan bir bireysel davranış kodunu temsil ettiğini savundu. Bazı yazarlar, Mısır tarihini Müslüman terimler yerine Firavuni terimlerle yeniden yorumlamaya çalıştı. Hatta Taha Hüseyin çok esaslı bir rasyonalizmi benimseyerek Kur'an ve İncil'e dayalı tarihi sorguladı. Diğer yazarlar geleneğe saldırarak vahye ve öte dünya yaptırımlarına dayalı etik düşünceleri reddetti ve bunun yerine Batılı hümanist değerleri savundu.

Türkiye'nin yöneticileri bir kültürel modernleşme programını uygulamaya sokmaya devam ettilerse de Mısırlı liderler buna yapamadı. Böyle bir program için gerekli olan mutlak siyasal iktidardan yoksundular. Ayrıca onlar Avrupa ile yaşanan ve giderek artan bir hayal kırıklığına yakalandılar. Birinci Dünya Savaşı, savaş yıllarının siyasal arbedesi, Büyük Bunalım ve son olarak İkinci Dünya Savaşı koşulları Mısırlıları Avrupa'nın anayasal ve liberal hükümetlerinin başarısızlıkla-

rına, iktidarlarının insafsızlıklarına, Avrupalı olmayan halkları yönlendirme konusunda ilkesel kayıtsızlıklarına ve tebaalarını hakir görmelerine maruz bıraktı. Bu olaylar istikbalin Batı'ya ait olduğu duygusu yaratarak Mısırlıların çoğunun güvenini sarstı, diğerlerini de hayal kırıklığı ve yabancılaşma içinde bıraktı. Ayrıca, liberal rejimin tam bağımsızlık elde etmekte ve ülkenin siyasal ve ekonomik sorunlarını adaletle ele almakta başarısız olması, parlamenter rejimlere ve bireyselcilik değerine olan inancı aşındırdı.

Laiklik ve Batıcılıktan geri çekilmenin en önemli sonucu İslâm'a halk bağlılığının canlanması oldu. 1930 ve 1940'larda İslâm'ın canlanması biraz da geleneksel ulema ve tasavvuf tarikatları sayesinde oldu. Bunların siyasal ve ideolojik konumları kendilerini devlet otoritelerine karşı direnemez hale getirmişti. Daha doğrusu, genç dernekleri temsil eden yeni bir Müslüman vaiz ve öğretmen nesli, İslâm'ın ahlaki ve manevi değerlerini öğretmeye, kardeşlik bağlarını güçlendirmeye ve kamusal hayatta dinî hukukun ve İslâm'ın üstünlüğünü yeniden tesis etmeye çalıştı. Bu nesil, geleneksel bir İslâmî eğitime sahip insanlara, örneğin kâtiplere, düşük seviyeli devlet memurlarına, esnafa, öğrencilere ve yabancı işgalinden ve İslâmî eğitimden Batılı eğitime geçişten zarar görmüş veya toplumun eski düzenindeki konumu bozulmuş olan insanlara hitap ediyordu. Benzer biçimde, İslâmî canlanma yeni bir öğrenci nesline ve yabancı bir ideolojiye bağlı olan toprak sahibi elit sınıfının hâkimiyetinden hoşnutsuz olan sanayi işçileri nesline de hitap ediyordu.

Bu çağın en önemli İslâmî tecdit hareketi 1928 yılında Hasan el-Benna tarafından kurulan Müslüman Kardeşler Topluluğu hareketidir. Hasan el-Benna, İslâmî prensiplerin yeniden canlandırılmasını ve Kur'an ve İslâmî takvaya yeniden dönüşü vaaz etti. Geniş bir izleyici kitlesi kurarak onları hücrelere ve bölümlere ayırdı. Bunlar camiler, okullar, hastaneler ve hatta üyelerine müşterek iş imkânları organize ettiler. Hareket, 1930'larda siyaseten çok aktif hale geldi, atletik ve paramiliter grupları başka hücrelere ekledi. Müslüman Kardeşler gönüllüleri 1936-39 tarihleri arasında Filistin'deki Arap ayaklanmasını destekle-

di. Mısır'da Müslüman Kardeşler İngiliz yönetimine, Mısır rejiminin yozlaşmasına ve Filistin-İsrail savaşındaki mağlubiyetine muhalefet etmek üzere diğer İslâmî gençlik hareketleriyle ittifaklar yaptı. Süveyş üzerine mücadelede gerilla savaşçıları temin etti ve şiddet içerikli gösteriler ve grevleri destekledi. 1948-9'a gelindiğinde hareket İngiliz yönetimine ve liberal siyasi sistemin başarısızlığına karşı kitle şikâyetlerinin öncüsü haline gelmişti. Ulema ile istişareye dayalı ve şeriatın uygulanmasına adanmış bir İslâmî hükümetin kurulmasını savundu, ekonominin İslâmî ve sosyalist prensiplerin bir birleşimine uygun bir biçimde düzenlenmesini teklif etti ve daha adil bir gelir dağılımı vaat etti. İslâm'ın temel metinlerine, İslâmî toplumsal ve siyasal kimlik iddiasına ve İslâmî ilkelerin modern bir toplumun ihtiyaçlarına uyarlanmasına bağlı olan Müslüman Kardeşler, kendilerini ahlaki kuralların tecdidi, eğitim, ekonomik projeler ve bir İslâm devletinin oluşturulmasına adadılar. Onların kafasında İslâm tamamen modern bir toplum için bir tasarı ve bu yanıyla liberalizm ve komünizme karşı ideolojik ve siyasi bir alternatifti.

Kamuoyunun bu gel-gitlerinin karşısında Mısırlı laikler boyun eğmek durumunda kaldılar. Muhammed Heykel gibi liderlerin rasyonalist davrandıklarına veya Mısırlı bir dinleyici kitlesi için anlamlı bilimsel ve seküler tavırlar geliştirmenin yollarını aradıklarına bakılırsa, görüşlerini pek değiştirmediler. Onun Peygamber biyografisi ve Batılı kültürdeki materyalizme saldırıları modern, rasyonel ve etik değerleri kamusal düzlemde İslâm içinden bir ifade çabasının çerçevesini oluşturdu. Böylece, 1930 ve 1940'lardaki kültürel atmosferde seküler entelijansiya inisiyatifini kaybetti, İslâmî bir çerçeveyi kabul etti ve İslâm ve modernlik arasındaki uzlaşmayı sağlamaya çalıştı. Bunun açık sonucu sekülerizmi kurtarmaktan ziyade İslâmî canlanmayı meşrulaştırmak şeklinde gerçekleşti. Mısır'da, Türkiye'dekinin aksine, siyasal elit ulusal kültürel gündemi belirleyemedi. İkinci Dünya Savaşı ve sonuçları Mısır rejimini bir kriz noktasına getirdi. Savaş İngiliz yönetimine olan güveni daha da tüketti ve ekonomik sıkıntıları yoğunlaştırdı. Pamuk fiyatlarının yanı sı-

ra yaşam standartları düştü, grevler bastırıldı. Kahire'ye kırsal alanlardan gelen göçmenler iş bulamadılar. Savaştan sonra Mısır devletinin yozlaşması, Filistin'de bir Yahudi devletinin kurulmasını durdurmakta başarısızlığa sebep oldu. Mısır ordusu, 1948 yılında müdahale etti ama savaşta çok kötü duruma düşerek yenildi. Askerî donanımın temininde hükümetin kötü yönetimi ve vurgunculuk çok açıktı. Bunun üzerine askerler gücenmiş olarak döndüler ve yenilgilerinden dolayı rejimi suçladılar.

Bir ara Müslüman Kardeşler iktidarı ele geçirecekmiş gibi göründü ama hareketleri Özgür Subaylar tarafından önlendi. Profesyonel ve teknik eğitimli öğrenciler ve ordu subayları ile küçük ölçekli toprak sahiplerinin çocukları, tüccarlar veya eski rejimle ilgisi olmayan küçük memurların şahsında yeni bir güç ortaya çıktı. İngilizleri yenilgiye uğratmaktaki başarısızlıktan ve Filistin'de Mısır ordusunun altını oyan yozlaşmadan dolayı şok olmuş olan bu insanlar, iktidarı ele geçirmek için işbirliği yaptılar. 1952 yılında Muhammed Necip, Cemal Abdülnasır ve Enver Sedat'ın öncülüğünde Özgür Subaylar, Kralı devirerek parlamenter rejime bir son verdiler. Liberal, sekülerleşmiş eski kuşak, İslâmî ve alt sınıf reformcular ile teknik eğitimli ordu entelijansiya kuşağı arasındaki üçlü kavgada ordu komplocuları muzaffer oldu.

Nasır Dönemi

1952 yılında Özgür Subayların kurmuş olduğu rejim Mısır'ı bazı değişiklerle de olsa günümüze kadar devam edecek bir rotaya soktu. Daha başından itibaren askerî, otoriter ama kitle desteğini başarılı bir biçimde temin edecek bir rejimdi. Yeni rejim muhaliflerin gücünü kırdı. 1953 yılında toprak sahipliğine 200 faddanlık, 1961'de 100 faddanlık ve 1969 yılında 50 faddanlık sınırlar konulması giderek eski toprak sahibi elit sınıfının ekonomik temelinin altını oydu. Yeni rejim, Ezher Üniversitesi ile özel camileri, hayır kuruluşları ve vakıfları devlet kontrolü altına alınca 1956 yılında Müslüman Kardeşler topluluğu çözüldü ve yeraltına çekildi.

Monarşi, Parlamento ve siyasal partiler kaldırıldı ve yerlerine tek partili bir başkanlık rejimi getirildi. Bu rejim Mısır'ı yüzyılın ortalarına kadar yönetmiş olan toprak sahibi ve profesyonel sınıflara değil, orta sınıf kökenli ordu subayları ve bürokratlardan oluşan yeni bir elit sınıfına dayandı. Özgür Subaylar hükümeti Mısır milli kalkınmasının amaçlarını ifade etmek üzere, ideolojik olarak liberalizmden sosyalizme, işbirliğinden anti-emperyalizme ve milliyetçilikten pan-Arabizme döndü. Son noktada rejim İslâmı'nda mirasçısı iddia edilecekti.

İçişlerinde Başkan Nasır gücünü orduya, bürokrasiye ve halk desteğini siyasal açıdan yönlendirme ve harekete geçirme konusundaki yeteneklerine dayandırmış başat simaydı. Büyük yenilik Mısırlı halk kitleleri için yeni siyasal katılım ve ekonomik işbirliği biçimlerini teşvik etmek üzere kurulan tek parti sistemiydi. 1952 yılında Milli Birlik tarafından Özgürlük Mitingi düzenlendi, 1955 yılında da arkası geldi. Tek siyasal parti kitleleri hükümetin üst düzeylerinde alınan kararlara karşı cevap vermeye hazır, üst düzeydekileri de toplumun ihtiyaçlarıyla irtibatlı tuttu ve toplumsal hareketlilik için bir kanal işini gördü. 1962 yılında bir milli meclis Arap Sosyalist Birliği'ni kurdu. Arap Sosyalist Birliği belediye yönetimini etkilemek, gençlik kadrolarını veya sonuçta parti ve hükümette yönetici olacakları eğitmek ve köylüler ve işçiler arasında sosyalist bir ideolojiyi aşılamak üzere yerel bir parti örgütü kurdu. 1965 yılında Ali Sabri partiyi gençlik militanlığı, eğitim kampları ve mahalli işlerde daha saldırgan bir parti rolünü vurgulamak üzere yeniden örgütledi. Ancak, tek partili sistem Nasır'ın kişisel otoritesi, karizması ve orduyu, bakanlıkları ve büyük sanayileri birbirlerine karşı kontrol etmeye çalışan güçlü subay ve memurları dengeleme yeteneği kadar önemli değildi.

1950'li yılların uluslararası krizi yeni rejimin tanımlanmasında çok önemli bir rol oynadı. İkinci Dünya Savaşı bütün Ortadoğu'da büyük bir karışıklık ortaya çıkardı. Fransa bir sömürge gücü olarak yıkıldı ve İngiltere büyük ölçüde zayıfladı. Ortadoğulu devletler –Suriye, Lübnan, Ürdün, Irak, İsrail ve nihayet 1952'de Mısır– eski sömürgeci yöneticilerinden bağımsız

hale geldiler. ABD ve Sovyetler Birliği bölgesel nüfuz için küresel süper güçler ve doğrudan rakipler olarak ortaya çıktılar. Balkanların, Türkiye ve İran'ın kontrolü üzerine çekiştiler ve Sovyet yayılması tehdidine karşı NATO kuruldu. 1955 yılında Irak ve Türkiye Amerikan Dışişleri Sekreteri John Faster Dulles tarafından desteklenen Bağdat Paktı çerçevesinde ittifak kurdular ve Mısır'a da bu yeni ittifaka katılmak üzere yoğun baskılar yapıldı. Nasır Mısır'ın yeni kazanılmış bağımsızlığını kaybetmekten, Irak'ın Ortadoğu'daki muhtemel bir hegemonyasından ve bir Amerikan ittifakı yoluyla İsrail'le bağlantı kurmaktan korktu. O yüzden bu baskılara cevap olarak bağlantısız ülkelerin Bandung Konferansına katıldı ve Üçüncü Dünya milletlerinin bağımsızlığı ve soğuk savaştaki tarafsızlığı için önde gelen bir sözcü olarak ortaya çıktı. 1955 yılında Mısır, Bağdat Paktı'nı kabul etmeyi reddetti ve Rusya'nın güvenlik garantileriyle görüşmelerin yanı sıra Çekoslovakya ile de silah anlaşması yaptı. Buna karşılık Mart 1956'da, Dulles, Aswan üzerinde bir baraj için daha önce verdiği fon taahhüdünden çekilince Nasır da buna Süveyş Kanalı'nı millileştirmekle cevap verdi. Ekim ayında İngiltere, Fransa ve İsrail kanalın kontrolünü yeniden sağlamak için Mısır'a saldırdılar ama Rusya ve Amerika'nın birleşen muhalefeti dolayısıyla çekilmeye mecbur kaldılar.

Süveyş krizi, Nasır'ın tarafsızlığı desteklemesi, ABD ve İngiltere'ye karşı koyması, Çekoslovakya ile silah anlaşması ve İngiliz-Fransız-İsrail saldırısına karşı hayatta kalması onu emperyalizm ve Siyonizm'e karşı savaşta Arap dünyasının lideri haline getirdi. Farklı Arap ülkelerinde Nasırcı partiler kuruldu. 1958 yılında Mısır ve Suriye arasında tek bir Arap devletinin temeli olacağı umuduyla bir birlik kuruldu. Birlik 1961 yılında büyük ölçüde Suriye'nin Mısır'ın baskınlığına karşı duyduğu kızgınlıktan dolayı bozuldu. Buna karşılık Mısır, Filistin'deki adaletsizliği giderme ve Arap birliğini sağlama amacına bağlı kalarak, İsrail'e karşı savaşına devam etti. 1967 yılında İsrail ile savaştaki yenilgi Arap birliği için akımı tersine çevirdi ve Nasır ile Mısır'ın İsrail karşıtı, pan-Arap ve Sovyet yanlısı yabancı politikasına olan güveni bitirdi.

1950'li yılların sonlarından itibaren Özgür Subaylar ayrıca sosyalist bir ekonomiyi de canlandırmaya çalıştılar. Aslında bu ideolojik bir bağlılıktan dolayı yapılmıyordu, aksine Mısır'ın ekonomik sorunlarına bir çözüm bulma konusundaki pragmatik çabalarının bir sonucuydu. Temel ekonomik sorun Mısır'ın yaşam standardındaki düşüşü kontrol altına almaktı. 1882'den 1960 yılına kadar ülkenin nüfusu 6,8 milyondan 26 milyona ulaşmıştı. Aynı dönem içinde ekilebilir alan 5-7 milyon faddandan 10,2 faddana ulamıştı. Nüfusun artan hızına ayak uyduracak şekilde tarımsal üretimi artırmak imkânsız olduğundan, sanayi kalkınması kaçınılmazdı. Bu yüzden 1950'lerde yoksullaşma döngüsünü kırmak üzere artan tarımsal üretkenlik ve tarımsal artı ürünün tahsisiyle finanse edilen bir sanayileşmeye dayalı yeni bir strateji benimsendi. Toprak yeniden dağıtıldı, geniş topraklar yok edilerek daha küçükleri tercih edildi, gerçi, bütün topraksız işçilere temin etmeye yetecek kadar toprak da yoktu. Hükümet toprağın özel mülkiyetini sürdürdü ama amaçlarını gerçekleştirmek için devlet kontrolünde kooperatifleri geliştirdi. Üretkenlik hükümetin kredi tedarikleri, gübreler ve tohumlarla artırılacaktı ama hükümet ihraç edilecek malların üretilmesini şart koşmuştu. Yerel yönetime katılım fırsatları köylüleri siyasal açıdan harekete geçiriyordu. Devlet ayrıca yollar, okullar, sağlık merkezleri ve küçük ev sanayileri şeklinde geniş ölçüde artan köy hizmetlerini sundu.

Bununla birlikte tarımda Nasır rejimi taahhütlerini sınırladı. 1950'li yıllarda rejim Tahrir (özgürleştirme) bölgesinde çöl toprağını ıslah yönünde bir programa başladı. Yeni toprakları tek tek köylülere dağıtma veya Sovyet modeline uygun olarak devlet yönetiminde kolektif çiftlikler kurma seçenekleri arasında kalınca, Tarım Bakanı Seyyid Marei, birinci seçeneği tercih etti ama Tahrir kalkınmasını yönetmekte olan ordu subayları ikinci seçeneği tercih etti. Nasır ise herhangi bir grubun veya siyasetin diğerine üstünlük kazanmasına izin vermek yerine konuyu muğlakta bıraktı. Sonuçta tarımda pragmatik ve karışık bir ekonomi oldu.

Mısır'ın sanayi politikası hızla değişti. 1952 ile 1956 yılla-



Başkan Nasır'ın arabası şehir halkının saldırısına maruz kalıyor.

rı arasında Özgür Subaylar özel girişimleri teşvik ettiler; ancak rejimin tarımda geniş ölçekli özel mülkiyete karşı hasmane tutumundan cesareti kırılan, sermaye ve uzmanlıktan yoksun olma handikabı içindeki Mısır iş dünyasının önde gelenleri tüketici sanayilerinden sermaye malları sanayilerine geçişi yapamadı. Mısır hükümeti "bırakınız yapsınlar"cı siyasetin iflas etmiş olduğuna inanıyordu: Üçüncü Dünya'ya ve Sovyet bloğuna uluslararası yönelimi ekonominin bir tür hükümet kontrolünü kaçınılmaz kıldı. Böylece 1957 ile 1960 yılları arasında hükümet büyük bankaların kontrolünü eline aldı; İngiliz, Fransız ve Yahudi mülkiyetini müsadere etti ve tarım reformu ile Aswan barajı inşaatı için planlar geliştirdi. Yine de hükümet amaçlarını gerçekleştirmek için ihtiyacı olan araçlardan yoksundu. Bu yüzden 1960 ile 1961 yıllarında bankalar ve büyük sanayiler millileştirildi; banka, sigorta, dış ticaret, ulaşım, inşaat, tekstil ve diğer imalatların doğrudan hükümet kontrolü kuruldu. Özel sektöre sadece perakende ticaret ve konut işi

bırakıldı. Hem yabancı hem de Mısırlı burjuvazi tasfiye edilirken, ekonomi de millileştirilip Mısırlılaştırıldı. Ordu hükümetin ve sanayilerin yönetiminde, ikinci kademe memurlar, mühendisler, öğretmenler, gazeteciler ve hukukçuların desteğini alarak bir hayli etkili hale geldi. Yeni elit tabaka iktidara iyice yerleşince, bir "devlet" burjuvazisi oluşturdu.

Toplumsallaşmış ekonominin Mısır'ı yabancı ekonomik kontrolden özgürleştirerek, istihdam, yüksek değerli ürünler ve ihracat yaratarak Mısır ekonomik kalkınmasının ihtiyaçlarını karşılayacağı bekleniyordu. 1965 yılı itibariyle kamu sektörü milli hâsılanın yüzde 45'ini, tasarrufların yüzde 45'ini ve bir bütün olarak Mısır ekonomisindeki sermaye oluşumunun yüzde 90'ını sağlıyordu. Sanayinin millileştirilmesiyle birlikte kitle eğitimi ve kiralar ve temel ihtiyaç maddelerinde sübvansiyonlar vaat eden bir refah politikası geldi. Ancak, sonuç kalkınma değil durgunluk oldu. Ekonomik kaynaklar büyük bir orduya, hırslı bir dış politikaya, şişkin bir bürokrasiye, yeni devlet burjuvazisine ve bir refah devletine kanalize edildi. Aşırı derecede hırslı planlama, darboğazlar, etkisizlik ve yozlaşma da bu süreçte kendi rollerini oynadılar. Nasır 1970 yılına kadar yaşadıysa da, İsrail'le 1967'de yaşadığı yenilgi sosyalist tecrübeyi perişan etti. Mısır'ın iç ve dış ekonomik politikalarını yeniden düşünmek halefi olan Enver Sedat'a (1970-81) kaldı.

Sedat ve Mübarek

Sedat işe temel siyasal kararlar almakla başladı: Mısır, Sovyetler Birliği'nden ayrılacak, ABD ve muhafazakâr Arap rejimleriyle ittifaka girecek, İsrail ile ihtilaflarını çözecekti. Bu stratejinin birinci kısmı 1972 yılında Sovyet danışmanların ihraç edilmesiyle tamamlandı, ancak bir paradoks olarak İsrail ile çatışmayı sona erdirmek Sedat'a meşruiyet kazandıracak son bir savaş yapmayı gerektiriyordu. 1973 yılında Mısır, Süveyş Kanalı'nı geçerek İsrail kuvvetlerini şaşırtan bir saldırıda bulunarak savaşın ilk çatışmalarını kazandı. İsrail ise Mısır topraklarına girerek karşı saldırıda bulundu ama ABD İsrail'in ilerlemesini

durdurmak ve bir mütareke imzalamak üzere müdahale etti. Sedat, İsrail'in yenilmezlik havasını kırarak moral bir zafer iddia etme ve Kudüs'te, İsrail Parlamentosu Knesset'te, dramatik bir konuşmayla İsrail'e Mısır'la barış teklifi yaparak devam etme imkânı buldu. 1979 yılında Başkan Carter'ın arabuluculuğuyla gerçekleşen Camp David anlaşmasında Mısır, İsrail'in varlığını 1967 yılında işgal ettiği Sina bölgesinden çekilmesi karşılığında tanımayı kabul etti. Bu jestler Sedat'a uluslararası bir şöhret kazandırırken aynı zamanda Amerikan yardımı ile Suudi ve Körfez ülkelerinin yatırımlarını da kazandırdı. İzleyen yıllar biçimsel bir barış sağladı ama hem İsrail hem Mısır için gergin ve tatmin edici olmayan ilişkiler de getirdi.

Dış politikadaki yeni yön beraberinde yeni iç politikalar ve siyasi kimlikler getirdi. Mısır, sosyalizmden karma bir ekonomiye geçti. 1974 yılında bu açılım *(infitah)* politikası veya yabancı yatırım için kapı açma politikası, ABD ve muhafazakâr Arap devletleriyle ittifaklar olarak gerçekleşiyordu. Bununla birlikte, yabancı yatırımlara rağmen Mısır'ın refahı petrol ihracına, turizm, Süveyş Kanalı harçları ve dışarıdaki Mısırlı işçilerin ülkeye gönderdikleri paralara bağımlı olmayı sürdürdü.

Tarımda Sedat'ın politikası olayın içindeki bir sürü çıkarlarla uzlaşmaktan ibaretti. Bazı topraklar ziraat mühendisleri sendikasına verildi; bazıları tarım kooperatiflerine kayıtlı köylülere dağıtıldı; bazı topraklar da açık arttırma ile en yüksek fiyatı verenlere satıldı, bu da zengin sanayicilerin, tarım ticaretiyle uğraşan holdinglerin güçlendirilmesini sağladı. Genel olarak Mısır, pragmatik siyasi değerlendirmelere duyarlı devlet egemen bir ekonomiyi sürdürdü.

Ordu subayları, bürokratlar ve teknokratların oluşturduğu Nasır kuşağı iktidarda kalmaya devam ettiler ama açılım (*infitah*) yabancı bankaları ve ortak girişimleri teşvik etti ve ithalatçı-ihracatçılar, müteahhitler ve konut spekülatörlerinden oluşan yeni bir elit tabakayı ortaya çıkardı. Suudi Arabistan ve Körfez ülkeleriyle irtibatlı İslâmî yatırım şirketleri ile yerel, Müslüman eğilimlere sahip, küçük ölçekli ayakkabı ve mobilya imalatçıları ve müteahhitler yeni ekonomide serpildiler. Mısır'ı

yöneten siyasal koalisyon, iş dünyası ile profesyonel orta sınıf unsurlarını içine alacak şekilde genişledi. Ekonomik yönelimdeki değişmeyle birlikte Mısır ayrıca 1960'lı yıllardaki refah ve sosyal hizmet hedeflerinden çekilerek gelirin daha az adil bir dağılımını kabul etti. Kırsal kesimde siyasal güç, büyük toprak sahibi ailelerden orta ölçekli köy eşrafına, hatta tarım kooperatiflerinin köylü liderlerine geçti. Kırsal orta sınıf, orta ölçekli toprak sahiplerinin (10-50 faddan arasında toprağa sahip olanların) görece daha küçük bir nüfusunu oluşturuyor, bunlar nüfusun sadece yüzde 3'ünü teşkil etseler de toprağın yüzde 40'ına sahipler. Ancak bu sınıf, ulusal ölçekli siyasal iktidara katılmaz ve merkezî devlet elitlerine tabi, onların bir tür yanaşmasıdır (*clientele*). Aşırı merkezileşmiş, kentsel ve tarımsal eşgüdüme cevap veremeyen yönetim halen Mısır kırsal toplumu üzerindeki ağırlığını büyük ölçüde hissettirmektedir.

Enver Sedat, 1981 yılında Müslüman militanlar tarafından görünürde İsrail ile barışına ve laiklik politikalarına karşı çıkmak adına suikastla öldürüldü ama rejimin güvenliği devam etti. Sedat'ın yerine kendi yardımcısı ve bir hava kuvvetleri subayı olan, politikalarını da sürdüren Hüsnü Mübarek geçti. Mübarek de Amerikan askerî ve ekonomik yardımına bağımlılığını sürdürdü, bu da İsrail'in verdiği destek seviyelerine denk düşecek kadar yükseldi. Suudi Arabistan ve Körfez devletleri ile yakın ve ekonomik olarak destekleyici bağlarını devam ettirdi ve İsrail ile soğuk barışı sürdürdü, bunun adına İsrail ve Filistinliler arasında tekrar tekrar barış anlaşmaları için görüşmeler yaptı. 1991 Körfez Savaşında Mübarek, Irak'ı işgal ettiği Kuveyt'ten çekilmeye zorlayan Birleşmiş Milletler koalisyonu doğrultusunda Arap Ülkelerinin seferber edilmesinde önemli bir rol oynadı.

Mübarek yönetimi altında Mısır siyasal sistemi iki önemli safhadan geçti. Mübarek parlamenter siyaseti daha geniş orta sınıf katılımına açtı. Muhalefet partileri, örneğin, laik görüşleri temsil eden Wefd ve İslâmî eğilimli orta sınıfları temsil eden Müslüman Kardeşlerin parlamentoda bir azınlık konumunu oluşturmalarına izin verildi. Bununla birlikte, devlet aygıtı ha-

kimiyetini korudu. Ordunun bürokrasi ve iş dünyası yönetimi üzerindeki doğrudan nüfuzu Nasır dönemindekine kıyasla geriledi ama ordunun Mısır toplumu içinde bir iktidar alanı olarak gücü daha da pekişti. Devlet, fabrikalar, konut projeleri ve emekli aylıklarından oluşan kendi ekonomisini çalıştırmaktadır. Polis aygıtı, istihbarat servisleri, bürokrasi, kontrol altındaki işçi sendikaları ve resmî basın, hükümet elitlerinin hakimiyetini temin etmektedir. Siyasal partiler, sendikalar ve meslek sendikaları hükümet tarafından yönlendirilmektedir. Tarım kooperatifleri ve köy kurulları kırsal kesime hükümet düzenlemelerini getirmektedir. Bununla birlikte yargı adil bir biçimde bağımsızdır, entelektüeller ve öğrencilerse rejimle ihtilaflarında sözlerini sakınmazlar. Mısır askerî ve yönetsel aygıttan, orta sınıf unsurlarından alınan dar bir siyasal destek temeline sahip oldukça merkezî ve otoriter bir devlet olmayı sürdürmektedir. Sonuçta o, ABD'nin ve petrol devleti çıkarlarının bir yanaşmasıdır.

1990'lar boyunca Mısır ekonomisi oldukça istikrarsız bir durumdaydı. Petrol, turizm ve dışarıdaki Mısırlı işçilerin gelirleri gibi, Mısır'ın Süveyş Kanalı harçlarının dışındaki dış gelirleri ani bir biçimde azaldı. Maddi olarak kendine yeten bir kalkınmanın yokluğu, Mısır'ı yabancı yardımına bağımlı hale getiriyor. Gelişmekte olan farklı ülkelerdeki zenginlik ve kamu refahı seviyeleriyle karşılaştırıldığında, Mısır 1980'den 1997'ye kadar bazı bakımlardan göze çarparken çoğu bakımdan da geri kalmaktadır. Hem kent hem kırsal alanlarda yoksulluk göstergelerinde artış yaşanmıştır. Mısır kentsel üretkenlik indeksiyle ilgili normların gerisine düşmektedir. Bunun en önemli sebebi hükümetin halen en önemli işveren olmaya devam etmesi ve özelleştirme çabalarının sendelemiş olmasıdır. Bununla birlikte kırsal üretkenlik hektar başına büyük bir artış kaydetmiştir, çünkü hükümet 1990 yılında buğday üzerindeki üretim ve pazarlama kontrollerini kaldırmıştır. Ortalama ömür uluslararası normlardan daha hızlı bir biçimde, elli beş yıldan altmış beş yıla yükseldi ki, bunlar sonuçta daha iyi sağlık bakımının, daha kaliteli su kullanımının ve dizanteri geçirmiş çocuklar için

rehidrasyon paketlerinin bulunabilmesinin sonuçlarıdır. Okuryazarlık nüfusun yüzde 44'ünden yüzde 51,4'üne çıkmıştır. Bu oran diğer ülkelerdekinden daha düşük bir seviyedir, sebebi de hükümetin kaynakları yüksek eğitime yoğunlaştırması ve ilk ve ortaokullara yeterince yatırım yapmamasından kaynaklanmaktadır.

İslâmî Canlanma

1950 ve 1960'lı yıllarda Nasır rejimi İslâmî dinsel faaliyeti devlet kontrolü altına almaya çalıştı. Muhalefet hareketleri, örneğin Müslüman Kardeşler yasadışı ilan edildi ve diğer dinî kurumların özerkliği azaltıldı. Vakıf arazileri 1960 ve 1973 yıllarında hükümet kontrolüne alındı ve özel camiler devlet bakanlıklarına bağlandı. 1961 yılında el-Ezher yenilenen müfredatıyla bir devlet üniversitesi haline getirildi. 19. yüzyılda Mısır, hukuk yönetiminin çok önemli alanında yeni ceza ve medeni hukuk kanunlarını uyarlamıştı. Fransız modeline uygun yeni bir medeni kanun 1873 yılında getirilmiş; 1875 yılında şeriat mahkemelerinin gücünü sınırlayarak yeni bir alternatif hukuk sistemi tesis etmek üzere bir çifte mahkeme sistemi kurulmuştu. Yine de 1949 yılında yeni bir medeni hukuk kanunu çıkarıldı, 1955 yılında ise Mısır hükümeti şeriat mahkemelerini ve şahsi hallerle ilgilenen medeni mahkemeleri güçlendirdi. Hükümet dinî hayatı kontrol etmeye, ulemayı hükümet politikalarını desteklemekte kullanmaya ve İslâm'ı uluslar ve sosyalist programlarla özdeşleştirmeye çalıştı.

İslâm ve devlet kimliği oluşturma gayreti kısmen başarılı olabildi. Müslüman bağlılıklar devlet kontrolünden bağımsız kalmaya devam etti. 1930'larda entelektüel ve siyasal çevrelerde İslâmî duyguların canlanmasında olduğu gibi 1970'ten günümüze kadarki dönem İslâm'ın canlanması sürecine şahit oldu. Ulema ve resmî İslâmî kurumlar, hükümet kontrolü altında kalmaya devam etse de, bağımsız vaizler, tebliğciler ve öğretmenler İslâm'a bağlılıklarını aktif bir biçimde geliştirmeye devam ediyorlar. El-Ezher bile artan bir biçimde kamusal alana

müdahale etmekte, kurumun periferisindeki bireyler halka vaaz vermekte, bir şeriat toplumunu geliştirmeye çalışmaktadırlar. 1960'ların sonları ile 1970'lerin siyasal ve toplumsal atmosferi dinsel bağlılıklara yeni bir ayırt edici özellik verdi. İsrail'le savaşta 1967'de yaşanan yenilgi, Filistin sorununu çözmekteki başarısızlık, otoriter hükümetin yükü, ekonomik başarısızlık, gelir ve iktidarın adil olmayan dağılımları, eski (ve anlamlı) kültürlerin içi boş milliyetçi ve ideolojik sloganlara dönüşerek çökmesi, Mısır'ın laik ve sosyalist politikalarının suçlanmasına yol açtı. Mısırlılar teselli için kendi inançlarına dönünce Sedat da İslâm retoriğini kullanmaya başladı ve bu da ona ayrı bir saygınlık kazandırdı. Batı eğitimli profesyonel ve hükümet elitleri arasında askıya alınmış olan (laik veya sosyalist bağlılıkların tam anlamıyla yerini alamadığı derinden hissedilen) İslâmî bağlılıklar, böylelikle açığa çıkmıştır. Laik milliyetçiliğin insanları etkilemekte yetersiz kalmasıyla birlikte ekonomik başarısızlıklar ve kırsal bölgelerden şehirlere çok sayıda insanın göçünden kaynaklanan toplumsal çöküntü İslâmî kimliklerin yeni dalgası için mevcut potansiyeli güçlendirdi.

Genel olarak konuşmak gerekirse, çağdaş Müslüman ihyacı grupları, Müslüman Kardeşlerle aynı dinsel ve toplumsal görüşleri taşıyorlar. Kur'an ve Sünnet'in bireysel ahlakın temeli olduğuna inanarak, Şeriat'ın bütün ilgili konularda uygulanması gerektiğini vurguluyorlar. Sosyal politika alanında kadınların asli görevlerinin ailenin bakımı olduğunu savunmaktadırlar. Ekonomik konularda ideolojik bir tutumdan kaçınıyorlar ama fakir ile zengin arasındaki servet farkının en aza indirilmesinin önemi üzerinde duruyorlar. Onlara göre sosyal adalet teknolojik, ekonomik veya idari konulardan çok daha önemlidir. Genelde bu gruplar toplumlarının laik değerler yüzünden yozlaşmış olduğunu ve ancak İslâm ilkelerine dönüşle ahlâkın, ekonomik refahın ve siyasal iktidarın düzeleceğine inanıyorlar.

İslâmî canlanma özellikle nüfusun modernleşme yolunda kaybeden kesimlere, iyi ve Batılı bir eğitimi, ekonominin modern sektörlerinde bir yeri olmayan insanlara hitap etti. Okul öğretmenleri, din hizmetlilerinden oluşan eski okur yazar elit

tabakasına ve pazar ekonomisindeki zanaatkâr, esnaf, atölye ve imalathane sahiplerine de hitap etti. Ayrıca kırsal alanlardan kopup gelen ve Kahire'nin hızlı kentleşmesinin cezbettiği çok sayıda göçmene, eğitim almak için büyük ve maliyetli fedakârlıklar çeken beklentileriyle orantılı maaş ve itibara ulaşamadığını fark eden genç profesyonel insanlara da hitap etti.

1970'li yıllarda İslâmî ihyacılık özelikle öğrencilere ve profesyonel insanlara –mühendislere, öğretmenlere ve beyaz yakalı işçilere– hitap etti. Çoğu, genellikle kırsal kökenli olup yukarı doğru ve coğrafi olarak hareketli insanlardan oldukları halde sosyal olarak muhafazakâr ailelerden geliyordu. Üniversitelere kayıtlar 1970 yılında 200.000'den daha az iken 1977 yılında yarım milyondan fazla bir rakama ulaştı. Öğrenciler neredeyse hiç doğrudan ders almıyordu ve aşırı derecede fakir ve kalabalık koşullarda yaşıyorlardı. Entelektüel olarak teksir edilmiş ders notlarının köleleri haline gelmişken sosyal bakımdan da kendilerini baskılanmış ve engellenmiş hissediyorlardı. Çoğu genç profesyonel, kırsal kökenden gelip derin bir sosyal veya kültürel alışma sürecinden geçmeksizin, teknik veya mesleki beceriler edindiler. Kendilerini Kahire'de, yüksek mesleki kalitelerine rağmen, toplumda bir yere sahip olmayan, marjinal bölgelerde yaşayan, yetersiz maaşlar yüzünden yabancılaşmış ve büyük bir şehrin ahlaki yozlaşması yüzünden kederli bir durumda buldular. Cinsel gerilimlerden rahatsız durumdaydılar ve uygun eşler bulmakla ilgileniyorlardı. Özellikle, genç kadın meslek öğrencileri yüzü, saçları, kol ve bacakları hiçbir şekilde göstermeyen İslâmî kıyafetler giymeye başladı. İslâmî iffet kavramına gösterilen yeni bağlılık tam olarak kadınların artan bir biçimde mesleki okullara ve kamu hayatına katılmaya başladıkları bir zamanda ortaya çıktı. 1952 ve 1976 yılları arasında üniversitelerdeki kız öğrencilerin erkek öğrencilere oranı 1/12'den 1/2'ye kadar yükseldi. Erkeklerin hakim olduğu kamu dünyasına girmekte olan kadınlar için örtü ve İslâmî bir iffet inancının ifadesi gençler arasında geleneksel ayrılığı yeniden kurmanın yollarını oluşturuyordu. Aksi durumda bu gençler, eğitim, seyahat ve toplu taşıma, toplu eğlencelere katılma

ve siyasal faaliyetler yoluyla bir araya geleceklerdi. İslâmî kıyafetin benimsenmesi, açık olmayış ve cinsellikten uzak olunduğunu ifade ediyordu, muhafazakâr ve kırsal ailelerden gelen genç kadınlar için cinsiyet ayrımını kontrol etmeye, aile değerlerini ve evlilik ihtimallerini korumaya yarıyordu. Böylece, Mısır'da İslâmî canlanmanın önemli siyasal yanları varsa da, o ayrıca Müslüman öğrencilerin bir kent çevresinin karmaşıklıklarına ayak uydurmak için bir mekanizma işlevi de görüyor.

İslâmî canlanma, kendisini çok sayıda yollarla ve küçük gruplar bolluğu ile ifade ediyor. Tek bir örgütlü hareket değildir. Vaazları veya televizyon vaizlerini dinlemek, dinî ibadet, refah ve hayırseverlik faaliyetleri, ticari derneklere ve bankalara katılım, bunların hepsi daha geniş bir canlanmanın veçhelerini oluşturuyor. Ayrıca çok farklı ahlaki ve toplumsal ilkeleri temsil eden Sufi İslâm'ın da aynı zamanlara denk düşen bir canlanışı söz konusudur. Cemaati İslâmiyye, kendini İslâmlaşmaya adamış olan öğrenci dernekleri, 1967 yenilgisinden sonra gelişti. İronik olarak hepsi Sedat tarafından solcu muhalefet hareketlerine karşı bir denge olarak teşvik edildiler. Amaçları yenilenmiş bir hilafete dayalı olarak İslâm toplumunu yeniden kurmaktı. Öğrenci cemaati şiir, resim, ders, Kur'an okuması ve diğer kulüp faaliyetleriyle başladı. Üniversitelerdeki komünistlerin gücünü kırmak için polis tarafından gizlice destekleniyorlardı. Siyasetten ayrı olarak öğrenci yararına işler de yapıyorlardı, örneğin ders notlarını ucuz fiyata teksir edip dağıtıyor, İslâmî kıyafetler giyen kadınlar için otobüs servisleri organize ediyor ve hac için yardım sağlıyorlardı. Bağımsız camiler aracılığıyla Kahire ve köylerdeki ortalama insanlara vaaz vermeye başladılar. Kadınları için örtü, erkekleri için de sakal ve beyaz elbise benimsediler ve toplu namaz gösterilerini öne çıkardılar. 1979 yılında cemaat, Kıptilerle husumet ilişkisine girdi, iddia edilen Hıristiyan saldırılarını, Müslümanlar arasında din değiştirmeyi, devlet ile Kıpti cemaati arasındaki işbirliğini suçlamak üzere Müslüman propagandası yaygınlaştırıldı. Müslüman-Hıristiyan çatışmaları ortaya çıktı. 1981 yılında hükümet cemaati dağıttı ve halk desteği için de bir emir çıkararak kilise memur-

larını uzaklaştırdı. Kitleler genel olarak sessizdi. Radikal öğrenciler İslâm'ın Mısır milliyetçiliği üzerindeki çekiciliğini olduğundan fazla büyütmüş, buna mukabil devletin nüfusun kontrolünü elinde tutma gücünü küçümsemişti.

Aynı dönem içinde, daha radikal kesimler devlete karşı doğrudan eylemi benimsediler. Öğrenci cemaat grupları ahlaki ve toplumsal meselelere odaklanırken, radikaller ancak hükümetin devrilmesi ve bir İslâmî devletin kurulmasıyla gerçek anlamda bir İslâm devletine gidilebileceğini ifade ediyorlardı. Bunlar Seyyid Kutub'un (ö. 1966) öğretisinden esinleniyorlardı. Onun *Yoldaki İşaretler* isimli kitabı etkili bir manifesto olmuştu. Bu kitap egemenliğin Allah'a ait olduğunu ve bütün beşeri otoritenin Allah'ın hakimiyetinden kaynaklandığını öğretir. İnsan toplumlarında İslâm ve cahiliye arasında, İslâmî ve putperest hayat tarzı arasında bir orta alan yoktur. Mısır, Kutub'a göre bir cahiliye toplumu haline gelmişti ve iyi Müslümanların görevi, tıpkı peygamberin Medine'ye çekilmesi gibi, çekilmektir (hicret); yanlış Müslümanların tekfir edilmesi; cihadı yürütmek ve Mısır'ın yeniden İslâm'a girmesini sağlamaktır. Bu tavizsiz bir devrimci bakış açısıdır.

1970'li yıllarda (başkaları tarafından *Tekfir ve'l-Hicre* olarak isimlendirilen) Cemaati Müslimin'nin başı Şükrü Mustafa, bu doktrini oluşturdu, reformcu ve işbirlikçi bakış açılarını suçladı ve Sedat tarafından yönetilmekte olan cahiliye toplumunu tekfir etti. Otoritelerin kontrolü altındaki camilerden çekilen, Mısır kurumlarıyla, mahkemeler, okullar da dahil olmak üzere her türlü işbirliğini reddeden ve hatta cemaatin üyeleri için özel bir evlilik formu geliştiren küçük bir izleyici grubu oluşturdu. Bu grup ve benzerleri, Mısırlı kitlelere vaaz etmeye çalışmadı, daha ziyade ilk etapta yozlaşmış liderliği yıkmak suretiyle iktidarı ele geçirmeyi hedefledi. Bu tür gruplar 1973 ve 1977 yıllarında Mısırlı siyasal liderlere suikastlara giriştiler. 1981 yılında onlardan biri Sedat'ı öldürmeyi başardı. Sedat suikastından sonra hareket yeterli halk desteği oluşturmayı başaramadı, Asyut ve başka yerlerde çıkardıkları ayaklanmalar ordu tarafından bastırıldı.

Bugün İslâmî canlanma hareketleri özellikle öğrenci çevrelerinde güçlü olmaya devam ediyor. Müslüman Kardeşler bir siyasal parti olarak aktif olmaya devam ediyor. Fakir mahallelerde sosyal hizmet projelerini destekliyor. 1992 yılı itibariyle doktor, avukat, mühendis ve eczacı derneklerini, üniversite hocaları ile öğrenci derneklerini kontrol edecek durumdaydılar. Çok partili bir sistemi tercih ediyorlar ve belirleyici özelliği demokrasi olmak zorunda olmayan, önceliği daha ziyade şeriat olan bir İslâmî devletin oluşturulmasına çalışıyorlar. İslâmî bir devlet özel sektörü tamamen yok etmese de azaltacak, özel mülkiyete saygılı olacak, refah ve sosyal güvenliği temin edecektir. Ayrıca, Mısır'daki Müslüman Kardeşler Topluluğu çok sayıdaki uluslararası bağlantılı kesimler için bir ana üs olmaya devam ediyor. Topluluğun kolları, Ürdün ve diğer Arap ülkeleri ile Batı Afrika ve Avrupa'da Müslüman cemaatlerinin geliştiği her yerde bulunuyor. Bu kollar İslâm'ın ihyacı bir yorumunu destekliyorlarsa da birbirleriyle sadece çok gevşek bir işbirliği içindedirler, yerel eğitim şartlarına, sosyal ve siyasal şartlara bağlı olarak farklı ülkelerde farklı roller oynamaktadırlar.

1980'lerin sonlarıyla 1990'lı yıllarda daha radikal gruplar bir terörist saldırı kampanyasına giriştiler. Bu çerçevede hükümet memurlarına, askerî ve polis subaylarına, Kıptilere ve aralarında Nobel Ödüllü Mısırlı Necip Mahfuz'un da bulunduğu entelektüellere sinema ve bar gibi kültürel sembollere saldırılar düzenlendi. Yabancı etkilerine karşı muhalefeti vurgulamak, hükümet gelirlerine zarar vermek ve hükümetin ülke kontrolündeki başarısızlığını göstermek için yabancı turistlere karşı seyrek ama ölümcül bir kampanya yürütüldü. Buna karşılık hükümet acımasız bir askerî seferberlikle militanların tamamını olmasa da büyük çoğunluğunu neredeyse ezdi, hâlen de siyasal partiler, medya, okullar ve hayır derneklerine karşı sıkı kontrolünü sürdürmektedir. İslâmî muhalefet oldukça parçalanmış durumda olup ne ortak bir siyasal cephesi ne de bir kitle desteği kazanmak için karizmatik bir liderliğe sahiptir. Bunun aksine Mısır devleti oldukça merkezileşmiş ve kendi halkının gözünde genel olarak meşru görülmektedir. Devletin bir

askerî güç tekeli vardır, derin bir Mısırlı vatanseverlik ve bağlılık duygularına hükmetmektedir ve muhaliflerini de fiziksel olarak bastırabilecek güçte olmuştur. Radikaller iktidar yollarında durdurulabilmiş görünüyorlar. Bazı eylemcilerse, örneğin Eymen el-Zevahiri, uluslararası bir cihad hareketinde yer almak, Müslüman toplumları savunmak ve Mısır'ın baş destekçisi olan ABD'yi zayıflatmak için dışarıya gitmişlerdir. Devlet otoritesi ile şiddet yanlısı İslâmcılar arasındaki kutuplaşma artan bir biçimde İslâmlaşan halk ile seküler askerî rejim arasındaki kavgaya uzlaşmacı bir çözümü engellemektedir. Mısırlılar terörizm ile devlet baskısı arasında sıkışmış durumdalar.

İhyacı hareket ayrıca bazı dahili etkenlerce de engellenmiştir. İslâm ihyacılığı tamamen siyasal olsa da ihyacı gruplar siyasetten ayrı olarak kültürel ve toplumsal amaçlara hizmet etmekte, kendi toplumsal ve kültürel amaçlarıyla siyasal iktidar arasındaki ilişki konusunda kararsızdırlar. Sadece çok azı siyasal faaliyete katılır. Geri kalanları ahlaki rehberlik ihtiyaçlarını, belirsiz bir dünya içinde rahatlama ve özsaygı ihtiyacını karşılamaya, üyelerinin refah ve cemaat ihtiyaçlarını temin için kolektif organizasyonlar yapmaya çalışıyorlar. Öğrencilere, özellikle de kadın öğrencilere erkek ortamında başarılı biçimde çalışmalarına izin veriyorlar. Eğitim ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak bunların enerjilerini zorunlu olarak siyasete yöneltmedikleri anlamına geliyor.

Bazı bakımlardan İslâmî canlanma siyasetten bir uzaklaşmaya bile yarayabiliyor. Mısır toplumundaki en derin sorunlardan biri halk kitlelerinin iktidarsızlığıdır. Mısır gerçekte bir diktatörlüktür ve insanların çoğunun siyasi iktidarı olmadığı gibi çok az siyasi hakları vardır. Ayrıca Mısırlı erkekler, Mısır'da geçimlerini sağlamanın yolunu çok zor bulurlar. Bir Mısırlı işçi için en avantajlı şey dışarıya gitmektir. Dahası, toplumda erkeklerin iktidarının geleneksel alanı olan aile de bozulmuştur. Bununla birlikte devlet eğitime bakmakta, sağlık hizmeti ve sosyal hizmetleri sağlamakta, hatta kadınları da istihdam etmektedir. Erkekler artık hanelerinde zorunlu olarak hâkim değiller. Siyasi ve ekonomik alanda kösteklenmiş olduklarından,

iktidarlarını aile üzerinden tekrar ele geçirmek istiyorlar. Sonuç her zaman toplumun gerçek koşullarına karşı siyasal protesto biçiminde değil, aksine maliyeti hâlen zayıf olanlara çıkan bir tazmin arzusu olarak ortaya çıkıyor. Birçok durumda, İslâmî canlanmanın en önemli öğretisi erkeklerin kadınlar üzerindeki sembolik ve fiili üstünlüğünün restorasyonu, kadınlarca son iki nesildir kazanılmış toplumsal ve eğitimsel hakların kısılmasıdır.

Böylece, İslâmî canlanma (ihya) hareketlerinin muğlâk siyasal sonuçları vardır. Hareketin kimi kanatları İslâmî bir sosyal ve ahlaki program için devleti kontrol etmenin esas olduğunu düşünürken, bazıları da siyasetten yüz çevirip ahlaki, cemaatsel ve ailevi ilgilere dönmekte fiili ve sembolik tatmin buluyorlar. Dolayısıyla program bakımından canlanmanın siyasal amaçlara öncelik verdiği açık değildir. Sonuç, Mısır kamu hayatı üzerinde sınırlı bir etki ve Mısır halkının milliyetçi sembollerle harekete geçen kesimleri ile İslâmî canlanmaya bağlı olan kesimleri arasında devam eden bir bölünmedir.

Mısır modernleşme ve laik gelişmeye 19. yüzyılın erken dönemlerinden beri bağlı olsa da, Mısır milli kalkınmasında İslâm'ın yeri siyasal çatışma için bir mesele olmaya devam etmektedir. Nasır, Sedat ve Mübarek rejimleri ılımlı bir otoriter yönetim şekline ve güçlü bir devlet katılımının olduğu bir ekonomiye bağlıydılar. Ülkenin kültürel hayatına hâkim olamadan yöneten bir siyasi elit tabakasına sahip olmanın neticesi sürekli bir İslâmî canlanmadır. 1930'lar ve 1940'larda Müslüman Kardeşler İslâm'ın anti-emperyalist yanlarını vurguluyordu, çünkü İngilizleri baş düşman olarak görüyordu. 1950'lerde ve 1960'larda ise askerî rejimin yozlaşmasına muhalefet olarak dayanışma ve adaleti vurguluyordu. 1970'lerde İslâmî reform hareketleri değişen bir toplumsal düzenin baskılarına karşı cevap olarak kişisel ahlâk ve maneviyat ve aile değerlerini vurguladılar. 1980'li ve 1990'lı yılarda, Türkiye'de olduğu gibi Mısır'da da, İslâm, devlete ve politikalarına karşı direnmenin ana aracı haline gelmiştir.

YİRMİBEŞİNCİ BÖLÜM

ARAP ORTADOĞUSU: ARAPÇILIK, ASKERÎ DEVLETLER VE İSLÂM

Bereketli hilaldeki Arap ülkelerinin kökleri her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu içinde yer alsa da, Osmanlı'dan farklı bir şekilde gelişmişlerdir. Türkiye örneğinde, devlet Avrupalı etkileri kendi içerisinde eritmiş, Türk toplumunun yeniden inşasının kontrolünü ve onun tarihi kurumsal yapısını muhafaza etmeyi sürdürmüştü. Bereketli Arap hilali içinde hiçbir zaman bağımsız devletler tarihi, birleşik ve değişmez iktidar eliti var olmamıştı, sadece milli siyasal hareketlerin kökenleri vardı. Arap kimliklerinin 20. yüzyılda şekillenmesiyle birlikte, ulus devletler, etnik kimlikler ve İslâm arasında çözülmemiş gerginlikler patlama noktasına geldi.

Eşraf ve Arap Milliyetçiliğinin Ortaya Çıkışı

Modern Arap devlet düzeni ve milliyetçi Arap hareketlerinin kökleri 19. yüzyıl Osmanlı düzeni içinde ve bereketli hilal üzerinde Avrupalı etkilerin içinde yer almaktaydı. Osmanlılar bereketli hilali birbirinden ayrı, çok sayıda küçük eyalet olarak yönetmişlerdi. Bu bölgede, Mısır, Tunus ve Cezayir'dekine denk Osmanlı'ya ait bölgesel idare birimleri yoktu. Şam, Halep, Musul ve Bağdat gibi önemli şehirler yönetimlerin temel mer-

kezleriydiler ve sadece bu bölgeler devlet kontrolü altındaydı. Bölgesel devletlerin yokluğu nedeniyle, Bereketli Hilal Ülkeleri ailelere, aşiretlere, etnik, dilsel, dinsel loncalara ve mahalli topluluklara bölünmüştü. Bu çeşitliliğin güçlendirilmesinde, Avrupalı nüfuzun bölgenin farklı kısımlarında farklı etkileri olmuştur. 18. ve 19. yüzyıllarda Avrupa'yla yapılan ticaret yeni elitlerin oluşumuna neden olan ekonomik değişimleri teşvik etmişti. Avrupa'nın kültürel ve eğitime yönelik etkileri yeni bir "milliyetçi" siyasal bilincin ortaya çıkmasına yardım etti ve Avrupa kaynaklı müdahaleler, günümüze değin süregelen, ulus-devletleri ortaya çıkartan bölünmelere yol açtı.

19. yüzyıl başlarında Avrupalı etkiler Marunî Kilisesi'nde de önemli değişikliklere neden oldu. 18. yüzyılın ortalarına kadar bu kilise, Patriği ve piskoposları atayan laik Marunî toprak sahiplerinin kontrolü altındaydı. Roma'da eğitim gören papazların başını çektiği 18. yüzyıl yenilikçileri, kiliseyi laik kontrolden kurtarmaya çalıştılar. Bu yenilikçiler, kilise okulları sistemi kurdular ve halkı, Marunî hükümeti tarafından idare edilen kilise lehinde yönlendirmeyi denediler. Marunî uyanışının siyasi sonuçları ürkütücüydü. 1820'de feodal toprak sahiplerine karşı bir köylü ayaklanması gerçekleşti. Marunî yönetimi, Marunî baskısına karşı bir tepki olarak daha örgütlü ve birleşik hale gelen Dürzülerle olan gerginliğin de artmasına neden oldu. Lübnan'ın hakimi durumunda olan II. Beşir'in (1788-1840) politikaları kutuplaşmaya neden olmuştu. Beşir iktidarı merkezileştirmeye ve rakiplerini, özellikle Dürzi liderleri saf dışı etmeye çalışmıştı. Beşir 1825'te Dürzileri bozguna uğrattı ve 1831'de Suriye ve Lübnan'ı istila eden Mısırlılarla işbirliği yaptı. Bununla beraber, 1840'da, İngiltere ve Fransa Mısırlıların tahliye edilmesi için müdahalede bulundular. Beşir iktidardan uzaklaştırıldı, fakat Marunîler ve Dürziler bölünmüş kalmaya devam etti ve ülke de yönetilemez hale geldi. 1838, 1841-42 ve 1845 yıllarında Marunî-Dürzi savaşları oldu.

Osmanlılar 1843'de yeni bir hükümet kurdular, fakat bu hükümet ancak Marunî halkının kendi feodal lordlarına karşı ayaklandığı 1858 yılına kadar devam etti. Marunîlere kar-

şı Dürzi-Müslüman saldırıları 1859 ve 1860 yıllarında sürdü. 1861'de Avrupalı güçler Osmanlıları Hıristiyan üstünlüğünü tanımaya zorladılar. Yeni düzenlemelere göre, hükümetin başı (veya *mutasarrıf*) bir Hıristiyan olacaktı, buna karşın bir yönetim kurulu diğer dinî cemaatleri temsil edecekti. Lübnan, Osmanlı İmparatorluğu içinde Avrupalı güçlerin güvenliğini garanti ettikleri ayrıcalıklı bir eyalet haline gelmişti.

Bölgesel politikalardaki Avrupalı etki doğrudan eğitime yönelik çabalarla gerçekleştiriliyordu. Fransa güçlü bir eğitim programını destekliyordu. Fransız Cizvitler 1728'de Ayntura'da bir okul kurdular, Zigharta'da (1735) ve Ayn Warqa'da (1789) Marunî kolejleri kuruldu. İlerde Beyrut Amerikan Üniversitesi haline gelen Süryani Protestan Koleji 1866'da kuruldu. Zahleh, Şam ve Halep de 1839 ve 1873 yılları arasında yeni okullara sahip oldular. Fransız destekli St. Josef Üniversitesi 1875'de kuruldu.

19. yüzyılda Avrupa, Lübnan ve Suriye iç bölgesi arasındaki ticaret Akdeniz'in doğu kıyısındaki ülkelerin dünyayla entegrasyonuna yol açan karmaşık süreçte rol oynamıştı. Dış ticaret ipek, pamuk, sabun, deri ve sahil boyunca işleyen ticaret gemilerine kolayca nakledilebilen hububatlar gibi peşin para ile satılan mahsullerin üretimini teşvik etti. 1860'dan sonra Beyrut bir ihracat merkezi olarak gelişti. Filistin'e ait hububat, meyve, zeytin, sabun, tekstil ve deri üretimi ile ihracatı da bedeviler üzerindeki artan siyasi kontrolle birlikte ve yeni toprakların tarıma açılması sebebiyle büyüdü. Cebel Nablus'da tüccar ve borç para veren elitler ve zengin köylüler, eski bölgesel liderlerin ve onların müşterilerinin toplumdaki nüfuzlarını kırdılar. Orta sınıf köylüler mülklerini artırdılar ve sonunda kasabalara göç ettiler. Zeytinyağından sabun üretimi en önemli sanayi haline geldi ve kasabalara kendilerini çevreleyen kırsal kesimin üzerinde üstünlük sağladı. Tekstilden zeytinyağına geçiş Nablus'u Beyrut yolu ile dünya ekonomisine bağladı. Lübnan'da, artan nüfus ve gelişen ekonomik uzmanlaşma ipek dokumacılığının değerinin artmasını sağladı. Altın ve gümüş iplerle dokunmuş Avrupa'da taklit edilemeyen Suriye'ye özgü

kumaşlar ve buna benzer diğer ürünler, uzmanlaşmış piyasada kendi yerini muhafaza etti. Bununla birlikte, pek çok zanaatkâr Avrupalı rekabet karşısında dayanamadı. İthalat-ihracat işinde aktif olan Hıristiyan tüccarlar Avrupalıların kayırdığı kişiler haline geldiler ve Müslümanlara karşı avantaj kazandılar.

Ticarete, eğitime ve dine yönelik bu dış etkiler, içerde siyasi ve ekonomik reformlardan ziyade, edebiyat alanında yeni bir aydın tabakasının oluşmasına öncülük etti. Tanzimat'ın Türkiye'de, ekonomik değişimin Mısır'da yaptığını Lübnan'da Batılı eğitim yaptı. Küçük bir öncü kuvvet kültürel bir rönesansın gerçekleştirilmesinde başı çekti. Eğitimli Araplar sadece Batı'nın değil kendi edebi miraslarının da farkına vardılar. Nazif Yazıcı ve Butros Bustani gibi edebi uyanışın ilk figürleri Hıristiyan-Arap yazarlardı. Bustani, Ayn Warqa ilahiyat fakültesinde eğitim görmüş bir Marunîydi ve Arap diline ilgiyi yeniden canlandırmaya yönelik bir sözlük derlemişti. Bu ilk yazarlar Arap edebiyatı çalışmalarını geliştirmek ve Arap tarihinin ihtişamını hatırlamaya yönelik görüşlerini, 1847'de kurulan Sanat ve Bilim Topluluğu ve 1857'de kurulan Suriye Bilim Topluluğu gibi kültürel ve milli dernekler aracılığıyla yaydılar. İlk dönem Arap edebiyatı düşünürleri de modernleşme ve reform üzerinde durmuşlardı. Yayınladıkları gazete ve dergiler, Batı Avrupalı bilimsel ve siyasi düşünceleri yansıtıyordu. Telkin ettikleri yönetim, yönettiklerinin çıkarına uygun hareket etmeli, gerekli ve düzenli vergilendirmeyi, eğitimi ve yasal reformu gerçekleştirmeliydi.

Bu yüzyılın sona ermesiyle birlikte entelektüel uyanış yerini güçlü bir Türk karşıtı duyguya ve Arapların Türklere üstünlüğü fikrine dayalı siyasi kargaşaya bıraktı. Kevakibi (1849-1903), Arapların Müslüman dünyanın liderliğini yozlaşmış Türklerden alması gerektiğini söyleyen ilk Arap yazarlardan biriydi. Yeni edebi tavır kutsal beldelerin muhafızı olan Mekke şerifinin şahsında halifeliğin yeniden düzenlenmesine yönelik bir anlaşmayla desteklenebilirdi. Arap hassasiyetinin yeniden dirilişinin arkasında yatan İslâm dinî düşüncelerinin Arap yanlısı duygulara dönüşmüş olmasıydı. Ne de olsa Araplar, İslâm'a

ilk inanan insanlardı. Kur'an Arapça indirilmişti ve ilk İslâm devletlerinin ihtişamlı günleri Arap zaferlerinden oluşuyordu. Sonuçta, Hıristiyan-Arap yazarlar Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılma düşüncesini ortaya koydular. Necib Azuri, Hıristiyan ve Müslümanların anayasal bir rejim altında eşit vatandaşlar olacağı laik bir Arap devleti kurmak için çağrıda bulundu.

Birçok farklı nedenden dolayı ve daha ileri bir tarihte, Arap milliyetçiliği Şam'ın önde gelen Müslümanları arasında da kök saldı. Burada birincil faktörler siyasi özerklik ve ticari nüfuz değildi, aksine daha çok Osmanlı sisteminin işleyişi ve büyüyen Avrupalı –ve yerli Hıristiyan– ticari başarısına karşı Müslüman bir reaksiyondu. 1860'dan önce Şam eşrafı öncelikle ulemadan oluşuyordu, bu ulema 18. yüzyılın tanınmış ailelerine nesep olarak dayanıyor, müftü, hatip (*vaiz*) ve Peygamberin torunlarının müşaviri (*nakıbu'l eşraf*) gibi dinî görevler için memuriyetleri karşılıyorlardı. Bunlar ayrıca vakıfları da idare ediyorlardı; tüccar, esnaf, yeniçeri ve kenar mahallelerden güçlü destek sağlıyorlardı. 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılda bu aileler yeniçeri ağalarına (*aghawat*) bağlandı, bu ağaların gücü yeniçerilere, kenar mahallelerinin kontrolüne ve onların yaptıkları hububat ticaretine dayanıyordu. 19. yüzyılın sonları itibariyle Ulema ve ağa aileler dindar ve toprak sahibi elitin içine dâhil olmuşlardı. Zengin tüccarlar ve Osmanlı devlet memurları da bu elitin içindeydiler. O dönemde pek çok aile oğullarını Osmanlı meslek okullarına gönderiyor ve Osmanlı devlet hizmetinde yer edinmek için yarışıyorlardı. Bununla birlikte, eşraf birleşik bir bütün oluşturmuyordu, birbiriyle rekabet eden aileler ve gruplara bölünmüşlerdi.

İleri gelenlerin konumu sorgulanıyordu ama resmî merkezileşme programlarıyla ya da Tanzimat'la bozulmamıştı. Mısır'ın Suriye'yi işgali (1831-39) yerel bağımsızlığı ortadan kaldırmaya, merkezî bir yönetim kurmaya ve ekonomik kalkınmayı desteklemeye çalıştı. Mehmet Ali'nin oğlu İbrahim Paşa yerel nüfusu silahsızlandırma, zorunlu askerlik ve mecburi hizmet ve yeni bir kafa vergisi başlatma girişimlerinde bulundu. İpek, pamuk ve tütün üretimi için tekeller kurdu, kömür madenciliğini

başlattı. 1841'de Suriye Osmanlı yönetimi altına yeniden girince, Osmanlılar iktidarı merkezileştirmeyi, halkla devlet arasında yer alan eşrafı bertaraf etmeyi ve halkın devlete desteğini seferber etmeyi denedi. Hukuk sistemini laik bir şekilde düzenlediler; Müslüman olan ve Müslüman olmayan arasında resmî bir eşitlik oluşturdular. Aynı zamanda, valilerin gücünü dengelemek için yerel meclisler oluşturdular ve eşrafa önemli mali ve idari yetkiler verdiler. Avrupa ile ticarette Hıristiyan ve Yahudilerin aracılar olarak rollerinin büyümesi ve kırsal kesimde Hıristiyan ve Yahudilere para borçlanmalarının başlaması nedeniyle, zaten Avrupa'yla ticari rekabet yüzünden tehdit altında olan Şam eşrafı Osmanlı reformlarına düşman olmaya başladı.

1908'de Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ortaya çıkışı, bir kısım Şam eşrafını Arap entelektüellerini ve günün siyasi akımlarını benimsemeye itti. Yeni Osmanlı yönetimi başlangıçta büyük umutlar verdi fakat İttihat ve Terakki, iktidarı Türklerin elinde toplamak için çaba sarf ederek Arap liderlerini hayal kırıklığına uğrattı. Şam'daki okullarda ve mahkemelerde dil olarak Türkçenin zorla kabul ettirilmesi, Vakıfların Türk kontrolü altına alınması ve yerel memurların işten çıkarılması, eğitimli Arap memurların kariyer yapmasını ve kendilerini kültürel olarak ifade etmelerini engelledi ve Arapçılığın laikleşmek ve Türk idaresine muhalefet etmek şeklinde benimsenmesine neden oldu. Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen önce ve savaş sırasında Arapçılık Şam eşrafının, subaylarının, avukatlarının ve hükümetin teveccühünün dışında kalan ulemanın ideolojisi haline geldi. Bununla birlikte Arapçılık 1918'den önce siyasi bağımsızlık anlamına gelmiyordu. Arap liderler genellikle Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nda olduğu gibi bir Arap-Türk ortak egemenliğini ve adem-i merkeziyetçiliğin diğer şekillerini ve Arap eşitliğini tercih ediyorlardı.

Arapçılığın oluşumundaki üçüncü akım Arabistan'dan geldi. 1915'te, Mekke Şerifi Hüseyin Suriye ve Arabistan'da Osmanlı idaresine karşı Arap isyanını desteklemek için İngiltere ile gizli pazarlıklar içine girdi. Hüseyin, İngiliz yardımıyla Osmanlıları devirmeyi ve bir Arap devletinin kralı olmayı umuyordu. Onun

hırsı Şerif olmasından veya peygamber soyundan gelmesinden dolayı sahip olduğu dinî saygınlığına, kutsal beldelerin muhafızı olmasına ve İslâm dünyasının yeni halifesi olmak için daha önceden girmiş olduğu gizli anlaşmalara dayanıyordu. Hüseyin, kendi menfaatini İngiltere ile müttefik bağımsız bir Arap devletinde arayan Şam'daki gizli bir dernek olan al-Fetat'la dostluk geliştirerek Arap milli ve edebi hassasiyetini özenle kendi lehine toplamaya çalıştı. Sonuç olarak, Mısır'daki İngiliz Yüksek Komiseri Sir Henry McMahon, 1915 Ekim tarihli meşhur mektubunda İngiltere'nin Lübnan ve açıkça dile getirilmemiş Fransız menfaatleri hariç tutularak bağımsız bir Arap devletini tanıyacağını ifade etti. 1916 Haziran'ında Hüseyin krallığını ilan etti ve Hicaz'ı zapt etmeye kalkıştı. T. E. Lawrence da dâhil İngiliz ajanları ve askerî danışmanlarının yardımıyla Türklere karşı gerilla savaşı başlattı. 1917 Temmuz'unda Akabe'yi aldı. İngilizler ve Araplar birlikte Şam'ı aldılar. Savaş sona erdiğinde, Yakın Doğu'nun çoğu İngiltere'nin kontrolü altına alınmıştı, buna karşın Hüseyin'in oğlu Faysal, kendisini İngiliz himayesi altında Şam'ın valisi olarak tayin etti. Suriye'nin ileri gelenleri tarafından desteklenen Faysal, İngiltere'nin kendisini bağımsız Arap devleti'nin hükümdarı olarak tanımasını talep etti.

Bağımsız bir devlet kurmaya yönelik Arap girişimi Avrupalı güçler tarafından durduruldu. İngilizler gerçekte Hüseyin'e sadık değildi. Fransa'yla yapılan Syhes-Picot (1916) anlaşması uyarınca Arap Yakın Doğu'sunu doğrudan sömürge idaresi altındaki iki bölgeye ve iki nüfuz alanına böleceklerdi, böylece 1917'deki Balfour Deklarasyonuyla Filistin'de bir Yahudi vatanı kurulmasına karar verildi. Hüseyin'in itirazına karşılık, Büyük Britanya Arapların siyasi olduğu kadar toplumsal ve dinî haklarının da korunacağına dair teminat verdi ve diğer deklarasyonlarda da yönetilenlerin rızasına uygun olarak bağımsız devletlerin kurulmasına yardım edileceğine söz verildi. Bununla birlikte, 1920 Nisan'ında San Remo'daki konferansta İngiltere ve Fransa, Arap dünyasını Sykes-Picot anlaşmasına göre böldüler. Müttefikler dört bağımsız devlet oluşturdular – Irak, Suriye, Lübnan ve Filistin. Fransa, Lübnan ve Suriye'nin kontro-

lünü eline aldı ve Faysal'ı Şam'dan çıkardı; İngiltere, Irak ve Filistin'in kontrolünü aldı. 1922'de Filistin beşinci bir devleti, yani Ürdün'ü oluşturmak için bölündü. Yeni koloniler Milletler Cemiyeti'nin mandası altında meşrulaştırıldı. Bu devletlerin kuruluşunu çevreleyen kargaşa–dilekçeler, tanıtım gösterileri, festivaller, partiler ve milli müdafaa cemiyetlerinin kuruluşu– tüccarları, ulema'yı ve siyasetle ilişkileri daha sonraları milliyetçilik kavramı bağlamında olan sokak çetelerini harekete geçirdi.

Böylece, Türkiye ve Mısır'ın aksine, İngiltere ve Fransa yerel elitlerden ziyade Arap verimli hilal devletlerinin oluşumu üzerinde tümüyle nüfuz sahibi idi. Arap milli hareketi bölgenin geleceğini etkileyebilecek ölçüde değildi. Hareketin edebi kanadı güç bela siyasi bilince ulaşmıştı; Şerif Hüseyin tarafından idare edilen Arap isyanı Lübnan ve Suriye'deki entelektüellerin modernist arzularını yansıtmıyordu. Şam önde gelenleri partilere, hiziplere bölünmüşlerdi ve iktidar için rekabet halindeydiler. Arap etnik ve dilsel kibri –ve Osmanlı İmparatorluğu içinde eşit bir konuma veya bağımsızlığa yönelik talepler– vurgulanırken, hiçbir Arap lider siyasi gelecek için net bir görüşe sahip değildi. Aksine, adem-i merkeziyetçiliğe, bağımsız bir Arap devletine ve bölgesel devletlere yönelik rekabetçi eğilimler vardı. Gerçekte hiçbir zaman bağımsız devletler tarihine ve kendi içinde kurumsal veya ekonomik reform tarihine sahip olmamış bir toplum içinde ulusal bir siyasi hareketin gelişmesi mümkün değildi. Nitekim İngiltere ve Fransa, Arap devletlerini kurdular, onlara bölgesel sınırlar ve merkezî rejimler tayin ettiler ve çok sayıda küçük devlete bölünmüş kültürel bir bölgenin çıkmazlarını geleceğe miras bıraktılar.

Sömürge Döneminde Arapçılık

1920'lerden 1950'lere kadar bu devletlerin her biri (özel problemlere sahip olan Filistin dışındakilerden kısaca bahsedilecektir) çifte siyasi kavganın içine düşmüşlerdi. Her biri hem kendi Fransız ve İngiliz sömürgeci derebeylerinden bağımsızlaşmaya çalışıyordu, hem de her birinin içinde hâkim olan eski ku-

şağın muhafazakâr elitiyle yükselen genç elitler arasında artan bir iktidar mücadelesi vardı. Bu mücadelelerin sonucu olarak 1940'ların sonlarında siyasi bağımsızlık gerçekleşti; 1950'lerde siyasi liderlik ve ideolojik kimlikle ilgili olarak dâhili ve uluslararası birleşik bir kriz ortaya çıktı.

Manda döneminde her bir ülke muhafazakâr yerli bir siyasi elitle müttefik olan yabancı bir gücün kontrolü altındaydı. Irak'ta bir kral, Faysal'ın hizmetindeki Osmanlı ve Peygamber soyundan memurlar, toprak sahipleri ve kabile reisleri siyasi eliti oluşturuyorlardı. Suriye'de siyasi elit toprak sahipleri, tüccarlar ve dinî liderlerden oluşuyordu. Ürdün'de ülkeyi Emir'in saraydaki hane halkı ve yerli bedevi şefleri yönetiyorlardı. Lübnan geleneksel toprak sahipleri ve mezhep liderleri tarafından yönetiliyordu. Filistin'deki Arap nüfus kendi kabile ve dinî sözcülerine sahiptiler.

Her bir ülkedeki siyasi elit manda yönetimini kabul etmişti. Kısa vadeli hedefleri, içerde çok sayıda kabileye, etnik ve mezhepsel gruplara bölünmüş bir nüfus olmasına rağmen, merkezî hükümetleri güçlendirmek, uzun vadedeki hedefleri ise İngiltere ve Fransa'dan bağımsız olmaktı. Yeni oluşturulan devletleri kurumsallaştırmak için Arap milliyetçiliğini, mevcut devletleri tanımlayıp meşrulaştıracak, Müslüman olmayan azınlığın siyasi sisteme entegrasyonuna yardım edecek, devlet yapısını siyasi kimliğin modern biçimine göre vurgulayacak ve sömürgeci güçlerden bağımsızlık taleplerini meşrulaştıracak devlet merkezli bir milliyetçiliğe ve ideolojiye dönüştürmeye çalıştılar.

Yönetici elitler "Arap milliyetçiliği" terimini benimserken, Arap entelektüel ve eğitimcileri birleşik bir Arap ulusu düşüncesini canlı tuttular. Onlar bu ulusu, Arap halklarının kabilelere, bölgelere, dinlere ve devletlere bölünmesiyle başa çıkabilecek ortak bir dil, tarih ve kültür açısından tanımlıyorlardı. Iraklı bir Arap milliyetçisi ve eğitimci olan Sati el-Husri (1880-1968), bir bütün olarak ulusun davası için bölgesel çıkarlardan fedakârlık yapılması gerektiğini telkin ediyordu. Baas Partisi'nin kurucusu Michel Eflak bu düşünceye yönelik en romantik vurguyu yapmıştı. Eflak, milliyetçiliği Arapça bir ke-

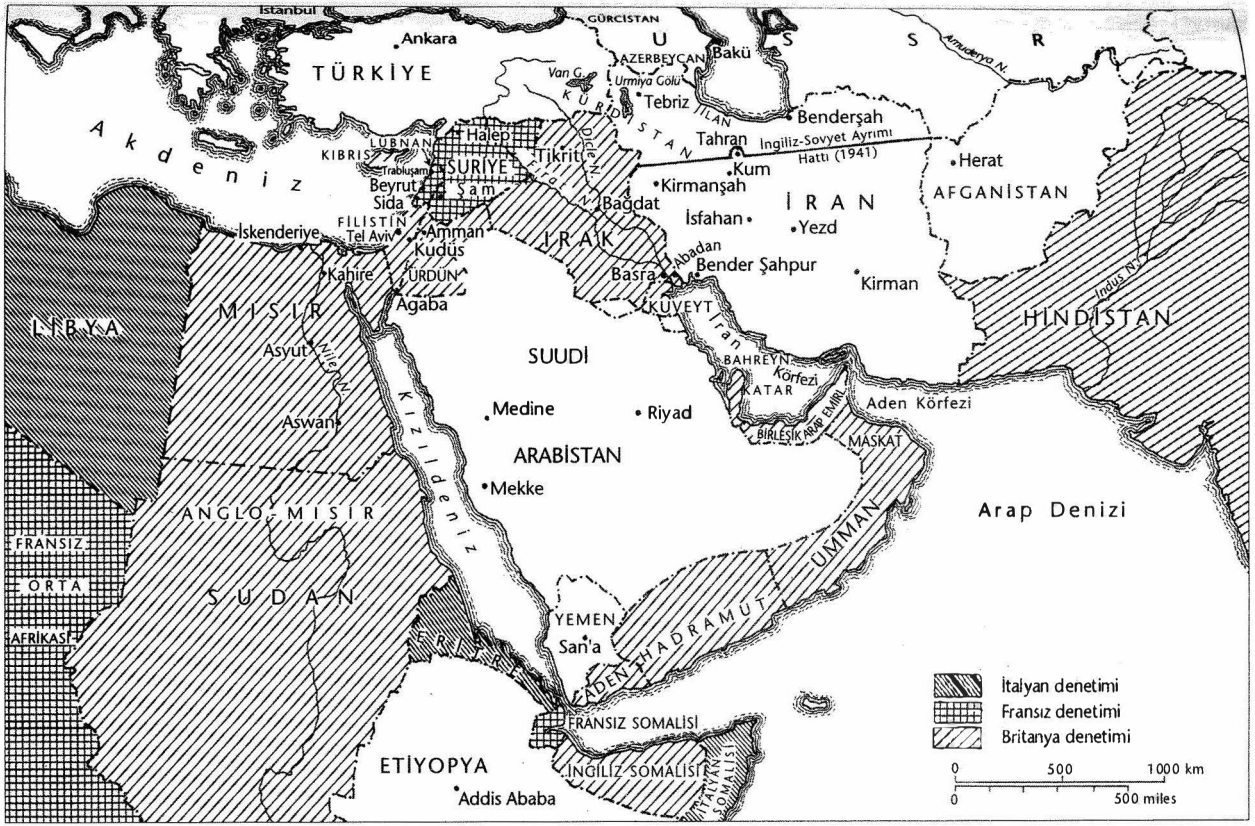
lime olan, "bir gruba ait olmak" anlamına gelen, bu ulusa ait bireyi tümüyle içine aldığına işaret eden kavmiyetçilikle (*kavmiye*) tanımlamıştı. Sadece bu ulus aracılığıyla birey gerçek özgürlüğe kavuşabilir ve varoluşun yüksek şekline ulaşabilirdi. Bu ulusu severek ve onunla dayanışarak Arap halkları sadece kendi siyasi hedeflerini gerçekleştirmiş olmazlar aynı zamanda en yüksek manevi huzura da kavuşabilirlerdi:

> Milliyetçilik dediğimiz şey her şeyden önce bir aşktır. Bu kişiyi ailesine bağlayan duygularla aynıdır, çünkü anavatan sadece büyük bir evdir ve ulus da büyük bir ailedir. Milliyetçilik, tıpkı bütün diğer aşklar gibi, kalbi neşeyle doldurur ve ümidi ruha yayar; bunu hisseden kişi kendini erdem ve mükemmelliğe yükselten, engin bir yüceltmeye taşıyan bu mutluluğu bütün insanlarla paylaşmak ister... Milliyetçilik, gerçek bir uygarlığa giden en iyi yoldur.[1]

Duygusal birliğe yönelik bu çağrı, dinî ruh haline uygundu ve pan-Arap retorik de ümmet (Müslüman Kardeşliği) ve millet (ulus anlamına gelen dinî topluluk) gibi ifadelerle yayılmıştı. Kendini kaybedip, aşkın varlıkla birleşmek anlamına gelen *fena'*, her ne kadar mistik bir kavram olsa da, kişinin ulusa bağını vurgulamak için ödünç alındı. Pan-Arabizm çoğulculuk ve dünyevi çıkarların üstesinden gelmeye yönelik bir çağrıydı. İslâm'ın laik versiyonuydu. Birçok insanın kafasında, Arap milliyetçiliği ile İslâm birbirinden ayrılamazdı.

Arap milliyetçiliğinin bu şekli subayların, idarecilerin, teknokratların ve genç nesil entelijansiyası için en köklü çağrıydı. Hâkim toprak sahibi, tüccar, kabile ve din elitleri yeni ülkeleri idare etmek için halkı orduya, yönetime, okullara ve hükümetin teknik hizmetlerine yönlendirmeye ihtiyaç duydular. Böylece orta ve alt orta sınıfın, özellikle azınlık arka planına sahip gençlerin eğitim almaları ve bu uluslar içinde iyi bir yer edinmeleri için bir kanal açtılar. Suriye'de Aleviler, Dürzîler, İsmailîler ve Hıristiyanlar yüksek okullara ve askerî kolejlere gitti-

1 S. Haim'den alıntılanmıştır, *Arab Nationalism: An Antology*, Berkeley: University of California Pres, 1976, s. 242.



HARİTA 31. Dünya Savaşları arasında Ortadoğu.

ler. Bağdat'ta da Sünni Araplar bu rotayı takip etti. 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Mısır'da olduğu gibi, devlet otoritesinin yeniden örgütlenmesi ve merkezileştirilmesi, modern eğitimin sağlanması, küçük ölçekli ekonomik ve toplumsal değişim köylerden şehirlere, kırsal zanaatlardan şehre özgü mesleklere doğru bir hareketliliğe neden oldu. Aynı şekilde, 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda şiddeti kontrol etme aygıtları, eğitime yönelik başarı, teknik incelik, siyasi bilinç, yönetici elite karşı toplumsal yakınmalar, kişisel ve ulusal zaferler için duyulan güçlü hırs orduya hakim bir konum kazandırdı. Yeni nesil de bu ulusal ideolojiyi benimsedi, çünkü milliyetçilik, insanlara onları yerel topluluklardan koparan bir kimlik kazandırıyor ve sömürge güçlerinin geçerli kabul ettikleri terimler içinde yabancı iktidara karşı mücadeleyi meşrulaştırıyordu. Yeni elitler anti-sömürgecilik, Arap milliyetçiliği ve iç reform adına devlet kontrolünü ele geçirmeye kararlıydılar.

Sömürge Döneminde Suriye

Suriye, Arap toplumları içinde kuşak çatışmasının ve ideolojik çatışmanın en önemli örneğidir. Suriye'de kamu düzenini Fransa sağlıyordu, aynı şekilde Fransa yolları ve iletişim ağını kurmuştu ve modern bir devletin idari alt yapısını oluşturmuştu. Fransızlar, Osmanlı kontrolü altındaki 19. yüzyılın sonlarında başlayan, bedevileri yerleşikleştirme sürecini hızlandırdılar, kırsal hayatın aleyhine olacak şekilde ekili alanları genişlettiler ve bedevileri köylülere ve kabile reislerini de toprak sahiplerine dönüştürdüler. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bedeviler; devletler, yerleşikleşen göçmenler, şehirli tüccarlar ve kabile şeyhleri tarafından toprağın ıslah edilmesi ve geliştirilmesi için gerçekleştirilen ağır yatırımlarca daha yoğun kuşatıldılar.

Etkili bir yönetim sağlamak ve bir bağımsızlık hareketinin gelişmesine engel olmak için Fransızlar, Suriye'yi etnik ve dinî bölgelere ayırdılar. Lübnan ayrı bir devlet haline getirildi. Sünni toprak sahiplerinin yönetimi altındaki fakir düşmüş Alevi köylülerin nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu Lazkiye ay-

ri bir idari bölge haline getirildi. Güney Suriye'deki Dürzi bölgelerine ve Cezire'ye, Kuzey Suriye ovalarına ve Fırat bölgesine bölgesel özerklik verildi. İskenderun'a sahip olduğu önemli miktarda Türk azınlıktan dolayı özel statü verildi ve burası, 1939'da Türkiye topraklarına katıldı. Böylece, Fransa modern bir Suriye devletinin çatısını kurmuş oldu fakat daha sonra birleşik bir ulusal devletin kuruluşunu engellemek için dinî ve etnik bölünmeleri destekledi.

1930'larda başlayan ve bağımsızlık dönemine kadar devam eden süreçte Humus Askerî Akademisi'nde eğitim almış, orta sınıf menşeli genç subaylar ve Batılı eğitime sahip entelektüeller ve politikacılar, muhafazakâr elitlere karşı çıktılar. Genç neslin en önemli dışavurumu Baas Partisi'ydi. Baas Partisi, 1940'larda Michel Eflak ve Selahaddin Bitar tarafından kurulmuştu, bunlar 1930'larda Paris'te eğitim görmüş iki Suriyeli öğretmendi. Arap birliği, sosyal adalet, demokrasi ve özgürlüğe dayalı bir doktrin geliştirmişlerdi. Uluslararası yönelim içinde sömürge karşıtı ve yerli program içinde sosyalisttiler. Arap ulusal birliğini yeniden canlandırma düşüncesini sadece bir doktrin olarak görmüyorlar, mistik bir duygu olarak benimsiyorlardı. Sosyalist bir ajitatör, Humus'taki isyanların düzenleyicisi ve ordu içinde yakın ilişkilere sahip bir suikastçı olan Ekrem el-Havrani de 1949'da Eflak ve Bitar ikilisine katıldı.

Fransa'nın İkinci Dünya Savaşı'nda zayıf düşmesi, 1947'de Suriye'nin bağımsızlığının yolunu açtı ve yeni rejim hemen sonra peşi sıra gelen askerî darbelerle kuşatıldı. Bu askerî darbeler iktidarı eski kuşaktan kademeli bir şekilde yeni kuşağa devrediyordu. Bununla birlikte, yeni bir siyasi rejimin oluşum süreci 1950'ler ve 1960'ların başlarındaki uzun iç süreli ve dış krizler yaşanmadan tamamlanamadı.

1958'e Kadar Irak

Irak Osmanlı İmparatorluğu'ndan koparılmıştı ve Osmanlılarla benzer bir kuşağa ve ulusal bir tarihe sahipti. Osmanlı döneminde özellikle yukarı Fırat ve Diyala bölgesinde ve Ku-

zey Irak'ta kırsal hayat yerleşik tarımın yerini almıştı. 19. yüzyılda Osmanlı devleti kabile reislerinin gücünü azaltma sürecini başlattı. 1858'deki toprak yasası toprağın tapu senedine sahip olan kişilere güvence veren bir sistem ortaya koydu. Bu tapular şehirde ikamet eden tüccarlardan, vergi mükellefi çiftçilerden ve bazı aşiret liderlerince temin edilebiliyordu, bu aşiret liderleri böylece aşiret üyelerinden toprak kontrolünü zorla alıyorlardı.

İngiltere, 1917'de Irak'ı işgal ettiğinde, onu Hindistan modeli bir sömürge olarak yönetmişti. 1920'de Osmanlı subayları ve toprak sahipleri, Sünni ve Şii liderler ve aşiret reislerinin gerçekleştirdiği bir ayaklanma İngilizleri Irak elitini hesaba katmaya zorladı. İngilizler, savaştaki yardımlarından dolayı kendilerini borçlu hissettikleri Şerif Hüseyin'in oğlu Faysal'ın idaresi altında anayasal bir monarşi kurdular. 1922'de İngilizlerle Iraklılar arasında yapılan anlaşma askerî, mali, adli ve dış ilişkilerin kontrolünü İngiltere'ye verdi. 1930'da yapılan yeni bir anlaşma Irak'ı yasal olarak bağımsız yapıyordu fakat İngiltere, dış işleri ve askerî meseleler üzerindeki kontrolünü devam ettirdi.

İngiliz yöneticiler modern bir devletin altyapısının oluşturulmasına yardım ettiler. İngilizler kırsal kesimin ve aşiretlerin liderlerini vergi toplamak ve iş gücü örgütlemek için kullanarak, Osmanlı'nın son zamanlarındaki toprak sistemini güçlendirdiler. Monarşi altında Irak, kırsal toprak sahipleri, aşiret liderleri, ulema, Şii dinî liderler ve subayların oluşturduğu küçük bir koalisyon tarafından yönetildi – subayların içinde İstanbul'da eğitim görmüş Osmanlı subayları, Irak'a gelişinden önce Faysal'ın hizmetinde çalışan peygamber soyundan gelen memurlar ve Bağdat Askerî Akademisi'nde eğitim almış olan Iraklılar da vardı. Fakat bu elit derinden bölünmüştü. 1936 ve 1941 yılları arasında çok sayıda askerî darbe oldu ve İkinci Dünya Savaşı, İngiliz yanlısı ve Alman taraftarı gruplar arasında sert çatışmalara neden oldu. 1941'de Raşit Ali el-Geylani Alman yanlısı bir politikayla hükümet yönetimini ele geçirdi, fakat İngiliz taburları ülkeyi ele geçirdiler. Bu tarihten 1958'e kadar kral, çoğu kez en önemli bakanı olan Nuri el-Said'le ve top-

rak sahiplerinin küçük bir azınlığı ile işbirliği içinde iktidarda bulundu, toprakların %66'sına sahip olan toprak sahiplerinin %2'si bu işbirliğinin içinde yer alıyordu. Arap milliyetçiliği adı altında, ağırlıklı olarak Sünni arka plana sahip bu elit, nüfusunun yaklaşık yarısı Şii ve dörtte biri Kürt olan halkı yönetiyordu.

Burada da, hâkim eski elit, yeni nesil asker, entelektüel ve değişen ekonomi ile dışarıda bırakılmış olan işçilerden oluşan kuşak tarafından sorgulanıyordu. Toprağın şeyhlerce temellük edilmesi ve aşiret toplumunun dağılması çok sayıda kişiyi şehirlere yönlendirdi. Eski rejime düşman alt kademeli memurlar, genç subaylar, tekstil işçileri ve yerinden edilmiş köylülerin oluşturduğu yeni bir şehirli nesil oluşmuştu. Ordu muhalefetin etkili bir merkezi haline geldi. 1958'e kadar rejim, geniş kalkınma programlarına yönelik önerilerle büyüyen muhalefeti kontrol altında tutmayı başardı, fakat bu programları gerçekleştirmeyi başaramadı. 1958'de bir askerî darbe monarşiye son verdi.

Eski Ürdün (Transjordan) ve Ürdün

Eski Ürdün, Irak'tan da öte, neredeyse tümüyle bir İngiliz ürünüdür. Hiçbir tarihsel yerleşim alanına ve yerel topluluğa sahip olmaması nedeniyle yeni devletlerin en "doğal olmayanı"dır. Başlangıçta Balfour Deklarasyonu'nda bir Yahudi vatanı olarak Filistin'i vaat etmenin bir işareti olarak düşünülmüştü, fakat 1922'de İngilizler, Faysal'ın erkek kardeşi olan Emir Abdullah'a bir hükümet kurmak için izin verdiler. Arap Lejyonu kurdular ve maddi olarak desteklediler. Böylece, İngilizler Haşimi ailesine olan sözlerine bağlı kaldılar aynı zamanda Siyonistlere yönelik taahhütlerini azalttılar. 1928'deki bir anlaşma ile anayasal bir monarşi, bir yasama meclisi ve siyasi partiler kuruldu, fakat İngiltere dış politika ve ordu üzerindeki kontrolünü devam ettirdi. 1946'da Eski Ürdün bağımsız hale geldi, 1948'de yapılan bir anlaşmayla İngiltere'ye oradaki askerî üsleri muhafaza etme hakkı tahsis edildi. 1948 ve 1950 yılları arasında Arap-İsrail savaşının sonucu olarak Eski Ür-

dün, Filistin'e ait bölümleri kendine kattı ve Ürdün krallığı olarak yeniden örgütlendi. 1950 itibariyle Ürdün devleti tümüyle farklı iki nüfusu barındırıyordu: Ürdün'ün doğu kıyısındaki bedevi ve çiftçiler ile Batı kıyısı sakinlerini ve mültecileri içeren Filistin nüfusu. Etkili bir devlet kurmak için 1952 anayasası her iki unsura da yeni parlamentoda temsil hakkı verdi. Filistinli köylülerden oluşan bir Milli Muhafız Birliği kuruldu ve daha sonra bu birlik Arap Lejyon'una dâhil oldu.

Bu dönem boyunca Ürdün bir kral ve İngiliz subayları, Filistinli Arap memurlar, Çerkez saray hizmetlileri ve Müslüman dinî liderlerden oluşan bir elit tarafından yönetildi. Ürdün'de Irak'takinin tersine aşiret reislerinin nüfuzu çok hızlı azaldı. Eski Ürdün'de geleneksel toplum, aile bağlarına ve aşiret gruplarına dayalı iken, merkezî devletin oluşması aşiret reislerinin işlevlerini azalttı, onları taraftarlardan ve askerî güçten mahrum bıraktı. Hükümet görevlileri, memurlar, öğretmenler ve tüccarlardan oluşan yeni bir orta sınıf, aşiret reislerinin nüfuzlarının kırılmasına yardım etti. 1950'de aşiret reisleri artık devlet otoritesi ve ordu için bir tehdit olmaktan çıkmışlardı. Bununla birlikte, Ürdün'de diğer yerlerde olduğu gibi, eğitimli orta sınıf idari elite karşı muhalefetin kaynağı haline geldi. Ordu devlete sadık kaldı; muhalefet entelijansiya ve Filistinliler'e dayandırılmıştı. Mısır, Suriye ve Irak'ta askerî-sosyalist rejimler iktidara gelirken, Ürdün'de muhalefet İngiliz paraşütçülerin yardımıyla 1958'de bozguna uğratılmıştı. Rejim 1970 Eylül'ündeki Filistin ayaklanmasını bastırarak sağlamlaştırılmıştı. 1952'den 1999'da ölümüne kadar Kral Hüseyin iktidarda kaldı, ölümünden sonra yerini oğlu Abdullah aldı. Rejim, hâlâ askerî ve bürokratik elitlere, varlıklı tüccarlara ve doğu yakasının aşiret liderlerine dayalıdır, muhalefet Müslüman Kardeşler'den ve çoğunlukla Filistinli daha radikal İslâmî gruplardan gelmektedir, Müslüman Kardeşler krala sadıktırlar fakat Filistin'in bağımsızlığını dinî bir görev olarak kabul eder ve her türlü barış girişimine karşı çıkarlar. Ürdün, Amerikan ekonomik yardımı ve Arap komşuları arasındaki güç dengesi ile ayakta kalmaktadır.

Lübnan

Lübnan'da mücadele daha çok nesiller arasında veya askerî, toprak sahibi ve entelektüel elitler arasında değil, yerel siyasi liderlerle dinî cemaatler arasındadır. Ulusal devlet oluşumunun arifesinde Lübnanlı *zuama* veya patronlar, genellikle yerli toprak sahipleri ve dinî liderler, tarafından yönetiliyordu, bunların güçleri köylülerin kontrol edilmesine ve patron-müşteri ağına dayanıyordu. Modern Lübnan devleti, tıpkı Suriye gibi, bir Fransız ürünüdür. Marunî nüfusla yakın ilişkilere dayalı uzun bir tarihe sahip olmasına rağmen Fransızlar bütünüyle Hıristiyan bir devlet kurmadılar. Lübnan'ın eski vilayetlerine, ülkenin toplam büyüklüğünü artırmak ve Müslümanların oranını çoğaltmak için, Trablusgarp, Sayda, Bekaa ve Güney Lübnan'ı da içine alan yeni bölgeler eklendi. Lübnan, başlangıçta bir Fransız yüksek komiseri tarafından yönetiliyordu fakat 1926'da yeni bir anayasa siyasi gücü önde gelen dinî cemaatler arasında paylaştırdı. Anayasa bir Cumhurbaşkanı, bakanlığa dayalı bir hükümet ve Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında 6'ya 5 oranında sandalyeye sahip ikili bir parlamentoyu şart koşmaktaydı. Anlaşmaya göre cumhurbaşkanı her zaman bir Marunî olacaktı, Başbakan bir Sünni ve parlamento başkanı da bir Şii. Dışişleri Hıristiyan bir bakanın elinde olacak; ordu Müslüman ve Dürzi subaylarla bir Marunî tarafından idare edilecekti. Güç dağılımı güvenilir olmayan nüfus sayımı sonuçlarına dayanıyordu. Bunun dışında devlet kurumları Lübnan toplumunu bütünleştirmekten çok mezhepsel bölünmeleri güçlendirecek şekilde düzenlenmişti. Hükümet temsilcileri ulusal hizmetler oluşturmadılar, aksine mezhep okulları, mahkemeleri ve vakıflarına maddi yardımda bulundular. Lübnan'daki siyasi partiler *zuama*'yı yansıtıyordu ve halkın sadakati, devletten ziyade liderlere yönelikti.

1920'den 1945'e kadar Lübnan mezhep ile toplumsal liderler arasındaki uzlaşmaya dayalı olarak yönetildi. Manda döneminde liderler iki önemli siyasi partiye bağlandılar: Ulusal Blok büyük ölçüde Marunî Hıristiyanlarından oluşuyordu ve bağımsız-

lık yanlısıydı fakat diğer Arap milliyetçileri ile olan bağları reddediyordu; Anayasal Blok, Suriye ile yakın ilişkiler taraftarıydı. 1943'te Lübnanlı gruplar, içerde daha büyük bir işbirliği için ister Fransız ister Arap olsun, siyasi bağlar dışında Hıristiyanların ve Müslümanların önemini azaltan, ulusal bir sözleşmeyi kabul ettiler. Böylece 1945'teki bağımsız rejimin oluşumunun yolu hazırlanmıştı. Savaş sonrası rejim iktidar güçlerinin tahsisat ve kaynakların patronlarla dinî cemaatlerin arasında paylaşılması esasına dayalı olarak devam etti. Devlet bunlar arasındaki güç dengesini korumak için vardı ve 1947'den 1958'e kadar ülke koalisyon hükümetleri tarafından başarılı bir şekilde yönetildi.

Arap Birliği Mücadelesi ve Çağdaş Bereketli Hilal Devletleri

İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle birlikte Arap bereketli hilal devletlerinin her biri bağımsız bir ulus haline geldi, oysaki geleceğe yönelik ideolojik ve siyasi karakterleri henüz şekillenmekteydi. Her bir ülkedeki yerli elitler hâlâ iktidar mücadelesi ile meşguldüler fakat 1940'ların sonları ve 1950'lerde bu mücadeleler Arap dünyası ve küresel çatışmalar nedeniyle oldukça çetrefilli bir hale gelecekti. 1947-48'deki Arap-İsrail savaşı, İsrail devletinin kurulması, Mısır'la diğer Arap devletleri arasındaki egemenlik savaşı, Arap birliği teşebbüsü, soğuk savaşın ortaya çıkması ve büyük güçlerin çağdaş Arap devletlerinin kimliklerini oluşturmak için iç meselelere müdahil olma manevraları. Eski ve yeni nesil çatışmalarını bir kenara bırakacak olursak, savaş sonrası dönemdeki en önemli unsur Arap birliğine yönelik girişimdi. Arap birliğine yönelik hareketin kökleri, Birinci Dünya Savaşı öncesindeki Arap milliyetçi hareketinde ve Faysal'ın Şam'da bir Arap krallığı kurmak için gösterdiği kısa ve başarısız çabalarda yatıyor olsa da, savaş sonrasında Arap devlet sisteminin oluşumuyla birlikte tek bir Arap ulus ve devleti kavramı sadece entelektüellerin ve ideologların himayesinde kaldı. Bu kavram Filistin'deki Arap isyanının pat-

lak vermesiyle yeniden canlandırıldı. 1936 ve 1939 yılları arasında Filistinli köylüler bir tarafta Yahudi sömürgeleştirmesine karşı diğer tarafta İngiliz idaresiyle olmak üzere çifte bir mücadele sürdürüyordu ve bu mücadelesinde Mısır'dan ve Bereketli Hilal Ülkelerinden geniş bir destek bulmuştu. İkinci Dünya Savaşı arifesinde İngiltere, Arap birliği taraftarı olduğunu açıklayarak Arap desteğini kazanmaya yönelik çabalarını yeniledi. Mısır, pan-Arabizm'i Arapça konuşan Ortadoğu'da Mısır'ın liderliğini ilan etmek için bir araç olarak gördü. 1945'de Mısırlı bir genel sekreterle birlikte Mısır'ın hamiliği altında merkezi Kahire'de olan Arap Ülkeleri Birliği kuruldu. Fakat Irak ve Eski Ürdün'ün Haşimi yöneticileri Arap birliği için kendi planlarına sahiptiler ve Mısır egemenliğine karşı çıktılar. Tümüyle *fiili nedenlerden* dolayı bu birlik 1948'de İsrail devletinin kuruluşunu engellemekte başarısız oldu.

Bununla birlikte 1950'lerde Arap Birliği ülküsü yeniden canlandırıldı. O tarihe kadar Mısır'da Nasır, Suriye'de Baas Partisi, savaş sonrası yeni Arap enteli jansiyasının diğer unsurları, İsrail'e, yabancı güçlerin sömürge ve sömürge sonrası dönemdeki egemenliğine, toplumsal reform ve ekonomik kalkınmanın karşısında duran muhafazakâr yerli elite karşı, birleşik muhalefetin bir bayrağı olarak görüldüler. Nasır'ın karizmatik liderliğinin etkisiyle, Bereketli Hilal Ülkelerinin her birindeki iktidar mücadelesi şimdi Arap birliği adı altında sürdürülüyordu. Mısır'da Nasır ve Hür Subaylar 1952'de iktidara geldiler ve 1950'lerin sonlarında sosyalist politikalarını başlattılar. Suriye'de Baas Partisi 1950'lerin sonlarında ve 1960'larda iktidarı ele geçirdi. Irak'ta bir askerî darbe ile monarşi yıkıldı ve 1958'de askerî bir rejim iktidara geldi. Bununla birlikte, Lübnan ve Ürdün'de Amerikan ve İngiliz müdahalesinin yardımıyla muhalefet bozguna uğratıldı ve rejime dokunulmaması sağlanmış oldu.

İç çatışmalara büyük güçlerin rekabetleri de dahil oldu. İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda İngiltere ve Fransa artık Ortadoğu'daki konumlarını devam ettirme imkânına sahip değillerdi ve bereketli hilal topraklarının bağımsızlıklarını tanı-

mak zorunda kaldılar. Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği bölgesel nüfuz için en önemli rakipler olarak ortaya çıktılar ve 1950'lerde Sovyetler Birliği, İngiltere, Türkiye, İran, Pakistan ve Amerikan destekli anlaşma örgütlenmeleri içinde olan Arap ülkelerini hizaya sokmaya çalıştı. Birleşik Devletler, diğer Arap ülkelerini aynı safta toplamaya çalışan Irak Başbakanı Nuri el-Said tarafından destekleniyordu. Ocak 1955'te Said ve Türkiye'nin Başbakanı Adnan Menderes, Bağdat Paktı'nı imzaladılar. Bununla birlikte, Mısır ve Suriye Irak'ın girişimlerine karşıydı ve Amerikan yardımını kabul etmediler. 1955 Şubat'ında İsrail'in Sina'ya saldırmasından sonra Nasır emperyalizme ve siyonizme karşı Arap mücadelesinin lideri olarak ortaya çıktı. Bütün Arap ülkeleri Arap birliği taraftarı bir duygu seliyle çalkalandılar.

1950'lerdeki krizler Mısır, Suriye ve Irak'a yeni rejimler, yeni siyasi ve ideolojik kimlikler kazandırdı. Her ülkede yeni hâkim gücü, Arap ulusal bağımsızlığını ve devlet gözetiminde ekonominin modernleştirilmesini resmî olarak taahhüt ederek meşrulaşan, askerî bir elit oluşturuyordu. Bu elitlerin siyasi bilinçleri 1950'ler ve 1960'larda şekillenmişti, emperyalizm ve İsrail karşıtı idiler ve uluslararası politikada tarafsızdılar. Batı emperyalizmini reddedişlerine uyumlu olarak, Sovyetler Birliği ve onun müttefiklerince az gelişmiş ülkelere verilen destekle, ulusal bir ekonomi ve toplumsal ilerleme gerçekleştirmek konusunda başarısız olan eski kuşağı reddetme ihtiyacından dolayı, sosyalist rejimleri benimsediler. Bununla birlikte, bu krizler Arap birliğini sağlayamadı. Ortak çıkarlarına rağmen, Mısır, Suriye ve Irak arasındaki rekabet Arap birliğini engelledi.

1967 yılının Haziran ayında İsrail ile yaşanan savaşta Arap devletlerinin bozguna uğramasıyla birlikte Arap milliyetçiliğinin bu evresi sona erdi. Nasır'ın liderliğine duyulan güven sarsıldı. Arap devletleri başarısızlıkla suçlandılar ve Arap birliği düşüncesi siyasi cazibesini yitirdi. Mısır, Filistin davasından vazgeçti, İsrail'le barış yaptı ve Birleşik Devletler'le ve muhafazakâr Arap devletleriyle müttefik oldu. Suriye ve Irak'taki Baas Partisi, her biri ayrı ülkedeki iktidar lehine Arap birliği ül-

küsünden vazgeçti. 1970'lerde Arapçılık petrolle, Körfez ülkeleri ile Suudi Arabistan'ın ekonomik refahı ile ilişkili hale geldi. Milliyetçilik, ulusal devlet, sosyalizm ve laiklikle ilgili olarak hayal kırıklıklarının yaşandığı bir dönem başladı, İslâmî değerlere ve kimliklere yeniden sahip çıkan yeni bir düşünce iklimi benimsendi.

Suriye

Suriye ve Irak'taki yeni rejimler pek çok açıdan Mısır'dakine benziyordu. Bunlar örgütlenmiş bürokratik ve tek parti politikası desteğine sahip, ziyadesiyle otoriter askerî rejimlerdi ve liderlerle kayırılan bir taraftar kitlesi arasındaki karşılıklı menfaat ilişkisine dayanıyordu. Popülist Arap milliyetçi ideolojilerini paylaşıyorlardı. Başlangıçta her ikisi de sosyalist veya devlet merkezli ekonomik kalkınmayı benimsemişlerdi. Devlet tarafından kontrol edilmeyen, desteklenmeyen veya yönlendirilmeyen kalkınma yasaktı. Bu devletlerin hiçbirinde bağımsız siyasi partiler, sendikalar ve öğrenci gruplarına izin verilmiyordu. Her ikisinde de, dine dayalı muhalefet bastırılmıştı. Suriye ve Irak devletleri, her ikisi de daha önceden var olan bir ulusal topluma dayanmadıkları için Mısır'dan farklıydılar. Suriye'nin yaklaşık üçte ikisi Sünni Müslümanlardan oluşuyordu, fakat güçlü Alevi, Dürzi, İsmaili ve Hıristiyan azınlıklar vardı. Irak, Şii bir çoğunluk (yaklaşık %60) ile biri Kürt (yaklaşık %20) ve diğeri Sünni Arap (yaklaşık %20) olmak üzere iki büyük azınlık arasında bölünmüştü. Mısır hükümeti geniş bir halk tabanına sahipken, Suriye ve Irak hükümetleri küçük bir azınlık tarafından hatta bu azınlıklar içindeki sınırlı sayıdaki aile ve aşiretler tarafından idare ediliyordu.

1950'lerdeki karışıklıklardan itibaren Suriye'nin kaderi Baas Partisi ve askerî rejim tarafından şekillendirildi. 1950'lerin ortalarında Baas, Birleşik Arap Cumhuriyeti'ni oluşturmak için Mısır'la birleşmeyi destekledi (1958-61), bu, partinin sivil yönetimini ortadan kaldıran ve ordunun 1963'te iktidara gelmesine neden olan son derece yanlış bir hareketti. Bu tarihten iti-

baren, kişisel değişikliklere rağmen Suriye bir subay rejimi tarafından ve 1966'dan 2000'e kadar da tek kişi tarafından, Hafız el-Esad tarafından yönetildi.

Bu yeni rejimi oluşturmak için Baas Partisi sosyalist bir program izledi. Büyük arazilerin parçalanması ve sulanan araziler için en fazla 50 hektar ve sulanmayan araziler için de en fazla 300 hektar toprak sahibi olma sınırlandırması ile birlikte 1958'de tarım reformu başladı. 1966'da, tarımsal ortak etkinliklerin oluşturulması, pamuk üretiminin devlet tekeline alınması ve Fırat havzasında 640.000 hektarlık ıslah edilmiş toprağı tarıma açacağı tahmin edilen Tebke barajı projesinin başlamasıyla birlikte, doğuda tarımın sosyalleşmesi başlatıldı. Köylülerle toprak sahipleri veya şehirli tefeciler arasındaki patron-müşteri ilişkisini ortadan kaldırmak için yeni kooperatifler ve köylü sendikaları kuruldu, bunlar devlete halkın doğrudan kontrolünü sağlıyorlardı. Toprakların önemli bir oranı zengin köylüler, toprak sahipleri ve şehirli yatırımcıların elinde kaldığı için, devrim tamamlanamadı. Bu tedbirleri 1965'te sanayinin ve ticaretin millileştirilmesi izledi. Elektrik, petrol dağıtımı, pamuk işletmesi ve pek çok dış ticaret ürünü devlet kontrolü altına alındı. Son olarak da, Baasçı yönetim rekabet ettiği elitleri kendi programı içinde bozguna uğratmak için vakıfların ve dinî hizmet atamalarının kontrolünü eline aldı.

Rejim, daha çok kırsal kesimden, İsmaili, Hıristiyan ve Alevi azınlıklardan gelen orta ve alt orta sınıf gençler üzerine kurulu Leninist tarzda kitlesel bir politika çarkı oluşturarak ülkenin aileci, etnik ve dinî bölünmeleri ile başa çıkmaya çalıştı. Parti kadrosu, ordu, hükümet görevi, tarım ve köy kooperatifleri ve gençlik örgütlerine memur yerleştirmeyi kendi tekeline aldı. Böylece, azınlıkları içine aldı, yeni bir hamilik ağı geliştirerek eski elitlerin iktidarını kırdı ve partinin egemenliğini bütün Suriye toplumu üzerine yaydı.

Bununla birlikte, bir kitle toplumunun oluşturulması elit içindeki iktidar mücadeleleri tarafından engellendi, mevcut iktidar, rejimi bir azınlık ve partizan temelli bir sisteme götürüyordu. 1963 ve 1970 yılları arasında subaylar Baas partisinin sivil

ideologlarını ihraç ettiler. 1970'den 2000 yılında ölünceye kadar Hafız el-Esad ülkeyi yönetti, partinin önemini azalttı ve ordu, muhafız birliği, polis ve istihbarat servisi içinden siyasi iktidara, kendisinin doğrudan kontrol ettiği, yeni kanallar açtı. Devlet, özellikle Alevilere ve özel aileler ve "aşiret"lerden gelen Alevi cemaatleri içindeki ayrılıkçı gruplara çok fazla bel bağlamıştı.

Aleviler, kimi Müslümanlarca Müslüman bazıları tarafından ise kâfir olarak kabul edilen mezhepsel bir azınlıktır. Aleviler çoğunlukla fakir köylüler olarak, Kuzey Suriye'de yaşıyorlardı ve zengin Sünni, Hıristiyan veya Alevi toprak sahipleri ile sözleşme yapmışlardı, bu toprak ağaları kasabalarda yaşıyor ve köylerden kira topluyorlardı. Pek çok Alevi savaş sırasında devrimci hareketlere dâhil olmuşlardı ve diğer kısmı da, Fransızlar azınlıkları Müslüman çoğunluğu kontrol etmek için bir mekanizma olarak gördüğü sırada, Suriye ordusuna katıldılar. Sonunda, Aleviler 1960'lar ve 1970'lerde Hafız Esad'ın himayesi altında iktidara geldiler.

Suriye ekonomisi rejimi güçlendirmek için esnek bir şekilde idare edildi. 1960'ların sonlarında ve 1970'lerin başlarında kamu sektörü devleti finanse etmek için ihtiyaç duyulan kaynakları sağlamakta başarısız oldu fakat hesap açığı dış borçlarla ve 1970'lerde piyasalarda canlanma sağlayan ekonomik liberalleşme ile kapatıldı. 1980'lerin sonlarında ekonomik büyüme ödeme açıklarına, ciddi bir enflasyona ve kısmen çöküşe neden oldu. Ekonominin politize olmuş ve düzensiz yönetimi, parti üyelerini, hükümet çalışanlarını ve ait olduğu ilişkilere bakılmaksızın pek çok köylüyü kayırdı ve Alevi, Halepli ve Şamlı tüccarların sistemin içine katılmasına hizmet etti, fakat ekonomik kalkınma esasen siyasi hedeflere bağlı idi. Yerli yatırım sınırlıydı ve kendi kendine yeten bir ekonomik büyüme sağlanamamıştı.

Alevi bir azınlık, onun güçlü ordusu ve istihbarat servisi tarafından yönetilen bu merkeziyetçi, laik ve sosyalist Arap devletinde nüfusun çoğunluğu Sünni Müslümanlardır. İslâm'dan 1950 veya 1973 anayasasında bahsedilmemiş ve Cumhurbaşkanı Esad devletin dininin İslâm olduğunu resmî olarak açıkla-

maktan kaçınmıştı. Bununla birlikte, devletin başının bir Müslüman olması gerektiği kabul ediliyordu ve şeriat, 1953 Suriye anayasası içinde özel bir konumda temsil ediliyordu. Dini bir şekilde tanımlanan muhalefet, Halep ve Şam'da 1930'larda kurulan Müslüman Kardeşler Cemaati biçiminde gün yüzüne çıkmıştı. Mısır'da olduğu gibi, Müslüman Kardeşler "eski pazar" esnafına, tüccarlara, zanaatkârlara ve onların modern eğitim almış öğrenci ve aydın olan evlatlarına hitap etmişti. 1961 Suriye seçimlerinde siyasi bir parti olarak hareket eden Müslüman Kardeşler ulusal oyların %5,8'ini ve Şam oylarının %17,6'sını kazandı. Bununla birlikte 1960'lar ve 1970'lerde Müslüman Kardeşler seçim politikalarından sivil itaatsizlik ve silahlı savunmalara doğru yön değiştirdi. 1979'un ikinci yarısından 1981'in sonuna kadar, Suriye hükümetinin Lübnan'da Filistinlilere karşı müdahalesine, artan enflasyona ve Sünni siyasi nüfuzun genel düşüşüne mukabil olarak Müslüman Kardeşler gerilla saldırıları ve daha sonra da Halep ve Hama'da geniş çaplı isyanlar başlattı. Hama'da direnişi tetikleyen, yerli tüccarlarla rekabet eden sanayinin kurulması ve Sünni bölgelere Alevi köylülerin yerleştirilmesiydi. Bu ayaklanmalar, Hama'nın tarihsel bölümlerinin geniş ölçüde yıkılmasıyla birlikte insafsızca bastırıldı. O zamandan sonra ne Sünnilerden ne de Müslüman Kardeşler'den rejime yönelik ciddi bir direniş olmadı. Suriye'deki İslâmî hareket aslında kırsal tabanlı bir rejime karşı şehirli bir reaksiyon, Alevilere yönelik Sünni düşmanlığın bir ifadesi ve yönetilenlerin yöneten elite karşı isyanıdır. Hareket, tüccarlar ve zanaatkârlar, ulema, toprak sahipleri ve Baas tarafından mallarına el konulmuş kesim tarafından desteklenmişti.

Hafız Esad'ın gelişinden itibaren Suriye'nin dış politikası anlaşılmaz bir hale geldi. 1955'den 1989'a kadar Suriye siyasetinin en büyük dayanağı Sovyetler Birliği ile olan ittifak ve İsrail'e yönelik düşmanlıktı. Suriye, Arap devletlerinin İsrail'i ortadan kaldırmak ve bölgedeki Avrupalı nüfusu uzaklaştırmak biçimindeki politikasını sürdürdü. Esad, Arap devletleri için bunu gerçekleştirmenin tek yolunun İsrail'le askerî, ekonomik ve örgütsel kapasiteler açısından denk olmak olduğunu kabul ediyordu.

İsrail'e yönelik sınır ötesi bir harekette Suriye'nin desteği 1967 savaşında ciddi ölçüde belirleyici bir etkendi, bu savaşta Suriye Golan tepelerini kaybetti. Golan'ın kaybedilmesi, Suriye-İsrail ilişkilerinde bugün hâlâ merkezî bir problem olmaya devam etmektedir. Bununla birlikte, 1967'den sonraki Suriye'nin dış politikası zamansız düşmanlıklardan kaçınmak konusunda dikkatli bir şekilde planlandı. Suriye, Filistin Kurtuluş Örgütü'nün (FKÖ) kendi sınırlarından İsrail'e saldırıda bulunmasına bir daha asla izin vermedi. Suriye, Lübnan iç savaşına, kısmen Suriye'yi İsrail'le zamansız bir savaşın içine sokabilecek Filistin Kurtuluş Örgütü'nün egemen olacağı bir Lübnan'ın oluşmasına engel olmak için, kısmen de Suriye'ye karşı bir Lübnan-Irak ittifakı ihtimalini ortadan kaldırmak için, müdahale etti.

1989'da Sovyetler Birliği'nin yıkılması, Suriye'nin dış politikasını yeniden düzenlemesine neden oldu. Rus askerî ve mali desteğinin ortadan kalkması, Suriye için enerjik bir İsrail karşıtı politikayı sürdürmeyi imkânsız hale getirdi. Körfez Savaşı'nda Irak'ı bozguna uğratmak için Amerika liderliğindeki Arap ve Avrupalı ülkeler koalisyonunun oluşturulması da bu bölgede Mısırlı ve Arap siyasi egemenliğinin Amerikalılara geçtiğini açıkça belirginleştirdi. Hafız Esad, Irak karşıtı koalisyona katılarak, Lübnan'ı yatıştırarak ve İsrail'le Golan tepeleri ile ilgili olarak görüşmeler başlatarak bu yeni koşullara uyum sağladı. Bununla birlikte Suriye, İsrail'le bir anlaşmaya varmadı ve kesin taahhütlerden kaçınmaya çalıştı.

Hafız Esad'ın ölümü –ve 2000 yılında yerine oğlu Beşşar'ın geçmesi– daha esnek bir rejimi getirdi, fakat ziyadesiyle hiziplere bölünmüş, orta sınıfın göreceli olarak zayıf olduğu toplum ve sürekli savaş tehdidiyle dolu bir ortamda Suriye siyasi sistemi bölgeye kapalı gözükmektedir.

Irak

Irak'ın kalkınması pek çok açıdan Suriye'ninkine paraleldir. Irak da dar fikirli bir şekilde babadan kalma ve oldukça otoriter bir rejime sahipti. Irak'taki eski rejim de pan-Arap milliyetçiliği

ve iç reform adına yıkılmıştı. 1958 Temmuz'unda Abdülkerim Kasım tarafından idare edilen bir grup genç subay iktidarı ele geçirdiler. Bunlar, 1930'lar ve 1940'ların milliyetçi düşünceleri içinde yetişmiş askerler, idareciler, entelektüeller ve ideologlardan oluşan bir kuşağı temsil ediyorlardı. Bunların Irak'ın İngiltere'ye bağımlılığına, Bağdat Paktı'na ve 1958'de Irak'la Ürdün arasında muhafazakâr bir ittifak oluşturma çabalarına duydukları öfke askerî bir darbeyi, Kral'ın idamını ve devrimci bir meclis oluşturulmasını hızlandırdı.

Yeni rejim, başlangıçta toprak sahipliğine yönelik muhafazakâr reformlar, sanayide serbest teşebbüs, sağlık hizmetleri ve eğitimi geliştirmeye yönelik güçlü devlet politikaları taraftarıydı. Bununla birlikte, rejimin ilk umutları boşa çıktı. Kasım'ın liderliği altında rejim kısa zamanda güçlü Komünist Parti desteğine dayalı askerî diktatörlüğe dönüştü. Baas Partisi, Müslüman Kardeşler ve diğer muhalif gruplar bastırıldı. Kasım rejimi, Irak'ı bugünkü rotasına sokan, yine Arap birliği adına başlayan, 1963'de Baas Partisi tarafından gerçekleştirilen bir darbe ile devrildi. Baas önemli banka ve sanayileri millileştirdi. 1968'de gerçekleştirilen bir başka darbe Ahmet Hasan Bekir'i ve Saddam Hüseyin'i iktidara taşıdı. Yeni anayasa Irak'ı Arap ulusunun parçası, İslâmî devlet ve sosyalist bir toplum olarak ilan etti. 1968'de Saddam'ın idaresi altında kurulan bu rejim bu güne kadar iktidarda kalmıştır.

Saddam'ın rejimi, Sünni azınlığa ve bu azınlık Tikrit kasabasından gelen insanlara, Tikrit'teki belirli soylara ve hükümete, Baas Partisi'ne ve Muhafız Birliği'ne memur sağlayan belirli ailelere dayanmaktadır. Saddam'ın yakınındaki kişiler Saddam tarafından dikkatle seçilmiş akrabalar ve dostlarından oluşmaktadır ve bunlar, ülkeyi parti, güvenlik ve askerî servisler yardımıyla, gözaltı ve tehdide dayalı bir saltanatla yönetmektedirler. Sınırlı bir subay kadrosu, hükümeti, büyükelçilikleri ve önemli sanayileri idare etmektedirler. Bağımsız avukat, toprak sahibi ve iş adamları kamu düzeninde artık önemli bir role sahip değillerdir. Yeni elitler, orta ve alt orta sınıftan, daha çok muhafazakâr İslâmî bir arka plandan gelmektedir, temelde

ordunun, ekonominin ve eğitim faaliyetlerinin merkezileşmesine dayalı bir devlet elitidir. Bu elit, Şii çoğunluğu ve ülkenin önemli Kürt nüfusunu temsil etmemektedir. Baas rejimi, toplumun her parçası, toplumsal ve ekonomik hayatın her alanı üzerinde kontrol oluşturmuştur. Bağımsız acentelere asla müsamaha edilmemekte, işçi sendikaları, işyerleri, devlet memurları, üniversiteler, öğrenciler ve kadın grupları üzerinde hükümet kontrolü uygulanmaktadır.

Baas rejimi, ekonomiyi de sıkı bir şekilde kontrol etmektedir. Tarım, devlet tarafından düzenlenmektedir. 1958'de yeni askerî rejimin kurulmasıyla birlikte Mısır tarzında bir toprak reformu programı yürürlüğe kondu. Toprak sahipliğini sulanan araziden 1.000 (250 hektar) dönüm veya sulanmayan araziden 2.000 dönüm ile sınırlandıran ve yeniden dağıtılan toprakların etkili bir şekilde kullanılmasını sağlamak için köylüleri tarım kooperatifleri oluşturmaya yönelik örgütleyici yasalar kabul edildi. Bu program, arazi sahibi elitin kamulaştırılmasında başarılıydı, fakat 1970'den hemen sonra önemli araziler yeniden dağıtıldı ve köylü kooperatifleri –daha sonra ortaklıkları– oluşturuldu. Bununla birlikte, 1970'lerde temel vurgu, sermaye yoğunluklu sulamaya ve devlet tarafından finanse edilen mekanize çiftliklerin gelişmesine doğru yön değiştirdi. Hükümet böylece köylü sektörünü bypass yapmaya yönelik bir tarım politikası benimsedi. Devlet tarım üzerindeki kontrolünü sağlamlaştırmak için aşiretlerin toprak sahipliğine, köylü sendikalarına ve kırsal örgütlenmenin diğer siyasi biçimlerine karşı çıktı.

Millileştirme ve hükümet kontrolü, petrol ve sanayi ürünleri üzerine de uygulandı. Petrol, Irak'ta Birinci Dünya Savaşı'ndan önce bulunmuştu ve ilk olarak 1912'de Almanya, Hollanda ve İngiliz ortaklığı ile kurulan bir Türk petrol şirketi tarafından işletilmişti. 1929'da bu şirket Irak petrol şirketi olarak yeniden düzenlendi. 1930'larda petrol araştırmalarını genişletmek için yeni imtiyazlar tanındı ve 1938'de petrol araması yapan çeşitli şirketler tek bir Irak petrol şirketi içinde birleşti. 1952'de Irak uluslararası petrol şirketlerinin petrol kazançlarını yarı yarıya paylaşmak için bir anlaşma yaptı. 1958'den sonra yeni as-

kerî rejim daha radikal bir çizgiye yerleşti. 1961'de Irak diğer ülkelere verilen petrol ayrıcalıklarını feshetti ve son olarak da 1972'de Irak petrol şirketi millileştirildi. Petrol üretimi, Sovyetler Birliği ve Fransa'nın yardımıyla gerçekleştiriliyordu, fakat Irak üretimin düşmesinden dolayı ciddi kayıplara uğruyordu.

Ordu tarafından desteklenen ve petrol üretiminden gelen gelirleri tümüyle kontrol altına almış olan devlet, uzlaşma ve müzakere için pek istekli değildi. Devlet erki, bir terör rejimiyle güçlendirilmişti. Muhbirler, silahlı birlik üyeleri ve gizli polis toplumda etkiliydiler. Siyasi itirazcılar –hatta parti, bürokrasi ve ordu üyeleri– en ufak bir sadakatsizlik şüphesi, sapması veya tereddüdünde derhal idam edilebiliyordu. Siyasi muhalefet hemen hemen ortadan kaldırılmıştı. Rejim özellikle Kürtlere düşmandı, bölgesel özerkliğe, ekonomik kalkınmaya iştirak etmelerine ve Kürt okullarında Kürtçe öğretilmesine izin verilmesine karşı çıkıyordu. Baas hükümeti, aynı zamanda, geniş tabanlı bir kamusal onay oluşturmanın yolunu bulmuştu. 1970'lerde ve 1980'lerde şehirli orta sınıfa eğitim ve sağlık politikasına yönelik geniş bir destek sağlamıştı ve 1980'lerde İran'a karşı ve 1991'de Körfez Savaşı sırasında Amerika'ya karşı olan savaşları ve kötü sonuçlarını daha geniş bir halk desteğini kazanmak için kullandı.

İktidar Irak ulusal kimliği oluşturmak için de uğraştı. Mısır ve Suriye'de olduğu gibi yeni rejim Arapçılık yanlısı bir evreden geçti. Arap halkları ile Irak devleti'nin birliğini vurgulayan Baas Partisi Arap dünyasının liderliği için Mısır'la mücadele etti. 1970'le birlikte Irak rejimi devlet merkezli bir ulusal kimliğe yönelmeye başladı. Yeni vurgu, şimdi İslâm öncesi kabul edilen fakat ilk Arap medeniyeti olan, Irak'ın eski Mezopotamyalı varlığına yapıldı. Arkeoloji, folklor, şiir, sanat ve yerel şenlikler Irak'ın farklılığı hissini geliştirmek için desteklendi. Halk arasında hâlâ güçlü bir sadakatle bağlı kalınmasına rağmen, İslâm, rejimin kendini meşrulaştırmak için İslâmî söyleme yöneldiği 1990'lara kadar kamusal alana hemen hiç dâhil edilmedi. İslâm muhalefet için de bir toplanma çağrısıydı. 1960'larda Şii ulema, İslâmî bir devlet ve sosyal adalet sağlamak için Davet-i İslâmiyyeyi (İslâmî Davet) kurdu. Daha militan olan Mücahidin

ise (Müslüman Savaşçılar) 1979'da kuruldu. Her ne kadar militan karşı çıkışlar gerçekleşse de, rejim bu hareketleri düzensiz ve etkisiz bir terörizme indirgedi.

Dış politikada Irak'ın hedefi Arap birliğini Irak liderliği altında yeniden düzenlemektir. Bu politikanın üç ayağından ilk ikisi, Mısır ve Suriye ile Arap dünyasının liderliği için rekabet etmek ve Basra Körfezi'nde Irak egemenliğini ilan etmekti. Irak politikasının doğu kanadı, Irak'ın İran'la ve Irak'ın Kuveyt ve onun Arap, Amerikalı ve Avrupalı müttefikleriyle yaklaşık yirmi yıl süren savaşına neden oldu.

Irak-Kuveyt problemi, Osmanlı yönetiminin son yıllarındaki belirsizliklerle başlamıştı. Osmanlılar, Irak'ın fiili Kuveyt'in sadece ise yasal olarak hâkimiydiler. 1920'den sonra Kuveyt İngiltere'nin koruması altındaydı. 1920'de İngiltere, Kuveyt ve Irak için Milletler Birliği mandasını kabul etti ve bu iki ülke arasındaki sınır 1913'te Osmanlı-İngiltere arasındaki bir anlaşmayla bir hat olarak kabul edildi, fakat bu anlaşma hiçbir zaman imzalanmadı. Kuveyt, 1961'de bağımsız olunca, Irak, Kuveyt'in Irak'ın bir parçası olduğunu iddia etti ve 1963'te Kuveyt'i işgal etti. İngiliz ve Suudi birlikler duruma müdahale ederek Irak'ı geri çekilmeye zorladı fakat Irak, yukarı Basra Körfezi'nde küçük adalara yönelik talebine devam etti, bunlar petrol ihracatında deniz yollarına serbest girişleri sağlamak için önemliydi. Diğer bir sınır krizi 1975'de gerçekleşti.

İran'la sınır problemleri üzerine yaşanan gerginlik aynı derecede şiddetliydi. Irak ve İran uzun süre Şattül Arap'ın kontrolü için mücadele ettiler. Şattül Arap bu ülkelerin Körfez seferleri için güzergâhın son ayağı üzerinde olan Dicle ve Fırat nehirlerini birleştiren tek su yoludur. 1975'de Şah'ın Iraklı Kürt direnişini desteklemeyeceğine söz vermesiyle Irak bütün su yollarının İran'a ait olduğunu kabul etti. Daha sonra 1980'de İran'daki devrime ait kaostan dolayı avantajlı hale gelen Irak, Batı İran'a saldırdı. Irak, 1975'te kaybettiklerini geri kazanmak ve Batı İran'da Arapça konuşulan bir vilayet olan Kazakistan'ın petrol bölgelerini ele geçirmek istiyordu. Irak aynı zamanda İran devriminin etkilerinin Irak'taki Şiiler arasında yayılması-

nı engellemek hatta belki de İran rejimini yıkmak istiyordu. Irak belki de bu savaşı Körfez Bölgesine ve genel olarak da Arap dünyasına Irak egemenliğini ilan etmenin bir yolu olarak görüyordu. Bununla birlikte bu savaş sekiz acı dolu, kanlı kavga yılına mal oldu, 1989'da iki tarafın yenişemediği bir ateşkese varılmadan önce her iki taraf da çok büyük sayıda hayat kaybetti.

İran'a karşı savaşın sona ermesiyle birlikte Irak, Kuveyt'in Irak'ın bir parçası olduğu iddialarına geri döndü. Kuveyt'in Irak'ın savaş borçlarının affedilmesine karşı çıkışına itiraz etmeye, tartışmalı ve askerden arındırılmış bir sınır bölgesinde Kuveyt'in sondaj yapmasına ve uluslararası piyasalarda petrol fiyatlarını düşürerek Irak'ın gelirini zarara uğratarak aşırı petrol üretmesine karşı çıkmaya başladı. Irak, 2 Ağustos 1991'de, Kuveyt kaynaklarını ve Körfez politikası üzerinde kontrolü elde etmek için Kuveyt'i işgal etti. Bununla birlikte Irak olağanüstü askerî hazırlıkları, Suudi Arabistan'a hâkim olma tehdidi de dâhil, biyolojik, kimyasal ve nükleer bir savaş için gereken malzemeleri sağlayacak derecede dünya çapında bir ağa sahipti. Saddam Hüseyin, saldırısını gelişmemiş bir feodal ve aşiret elitine yapılmış bir saldırı olarak meşrulaştırıyordu. Kısa zaman sonra da saldırısını Filistin davasına bağladı, Kuveyt'ten çekilmesine karşılık İsrail'in Batı Şeria ve Gazze'den çekilmesini istedi. Daha sonra da İsrail'e balistik füze saldırılarında bulundu. Saddam'ın cüreti ve katıksız güç gösterisi, Filistinliler ile pek çok Ürdünlü ve Arap entelektüeli arasında geniş bir cazibe oluşturdu. Saddam'a Mısır, Suriye, Suudi Arabistan, Körfez Devletleri ve Amerika rehberliğindeki Birleşmiş Milletler koalisyonu tarafından karşı çıkıldı.

Amerikan müdahalesi iki düşünce tarafından yönlendiriliyordu. Amerika bölgesel herhangi bir güç yığılmasına, Amerika'nın ve Amerika'nın doğrudan doğruya menfaati olan sanayileşmiş ülkelerin uzun vadede petrole ulaşma koşullarını etkileyebileceği için karşı çıkıyordu. Amerika, 1953'te İran başbakanı Musaddık'ın devrilmesine yardım etmişti; 1960'larda Mısır'daki Nasır'a ve 1980'lerde İran'daki devrimci hükümete karşı çıktı ve şimdi de Saddam Hüseyin'e karşı çıkacaktı. Ame-

rika, şimdiye kadar sadece İsrail tarafından sahip olunan, kitle imha silahlarının üretilmesiyle de ilgileniyordu.

16 Ocak 1991'de Birleşmiş Milletler koalisyonu, Irak güçlerine karşı hızlı ve kararlı bir saldırı başlattı. Fakat askerî zafer Saddam Hüseyin'i devirmenin peşinde değildi. Koalisyon güçleri, Cumhuriyet Muhafızları üzerine yapacakları saldırıdan son anda vazgeçtiler. Güney'de Şii ve kuzeyde Kürt ayaklanmaları Amerika ve müttefikleri tarafından yarı yolda bırakılınca, Saddam tarafından bastırıldılar. Büyük ihtimalle Amerika ve onun Arap müttefikleri ülke parçalanır korkusuyla Irak rejimini yıkmak konusunda isteksizdiler. Güney Irak'taki Şii nüfus üzerinde İran egemenliğinden ve Güney Arabistan ile Kuveyt'teki Şii nüfusun muhtemel tahribatından çekindiler. Türkiye, Kuzey Irak'ta bağımsız bir Kürt devletinin ortaya çıkmasından kaygılandı.

1991 Nisan'ında gerçekleştirilen ateşkes, Irak'a ekonomik bir ambargo yüklüyor ve Birleşmiş Milletler'in silah denetlemesi yapmasını ve kitle imha silahları ile füze stoklarını imha etmesini şart koşuyordu. Bozguna rağmen Saddam Hüseyin ülkenin tartışmasız kontrolünü devam ettirmektedir. 2001'de silah kontrolü programı bırakıldı ve ambargo yavaş yavaş kalktı. Rejim, şehirli çalışan orta sınıfın perişan olmasına ve Iraklıların oldukça bozuk hayat standartlarından muzdarip olmalarına rağmen –yiyecek ve tıbbi malzeme eksikliği ve yüksek bebek ölümü oranı– ordu, gizli servis, Baas Partisi ve yeniden canlanan kabile bağlılığı ve kabilesel ideolojiye dayalı olan iktidarını koruyordu.*

Lübnan

Suriye, Irak ve Ürdün'deki devletler güçlenirken, Lübnan iç savaşlarla parçalanıyordu. 1926'daki manda dönemi ana-

(*) Irak, 2003 yılında başta Amerika olmak üzere Batılı devletlerce işgal edilmiş, rejim, Saddam'ın idamıyla da sonuçlanacak biçimde devrilmiştir. Bugünkü Irak, Amerika destekli bir hükümetçe yönetilmekte olup ülke çeşitli özerk bölgelere ayrılmıştır – e.n.

yasası, iktidarı çeşitli dinî topluluklar arasında –Marunî, Sünni ve Şiiler– paylaştırmıştı fakat Lübnan hükümeti hiçbir zaman iktidarı merkezileştiremedi ve ülke, siyasi parti, dinî vakıf, okul ve mahkeme ağları dolayısıyla *zuama* –liderler– tarafından idare edildi. 1943'te Hıristiyan ve Müslüman ileri gelenler bağımsız bir devlet oluşturmak için işbirliği yapmayı kabul ettiler ve 1958'e kadar devam eden bir koalisyon oluşturdular. Bununla birlikte, *zuama*nın rejimi, toplumda yeni tabaka oluşmasına izin vermedi. Toplum, teknokrat ve bürokratlar, –sıklıkla Beyrut'a kırsal kesimden gelen– yükselmekte olan alt orta sınıftan kişiler veya Arap milliyetçileri ve aşağı sınıf şehir çetelerinden oluşuyordu. Bunun dışında, Müslümanlar nüfus olarak çoğunluğu oluşturdukları için siyasi iktidarı ve ekonomik imkânları büyük oranda paylaşmak istediler. 1958'de Arap milliyetçisi, Nasır yanlısı unsurlar iktidarı ele geçirmeyi denediler, fakat Amerikan müdahalesi statükonun yeniden kurulmasına yardım etti.

1960 ve 1970'lerde Lübnan, İsrail'le mücadele eden Filistinlilerce ülkenin askerî bir üs olarak kullanılmasına izin verenlerle, Filistinli faaliyetlerin sınırlandırılmasını ve İsrail'le karşı karşıya gelmekten kaçınılmasını isteyenler arasında ikiye bölündü. Ülke, muhafazakâr ve solcu koalisyonlar arasında kutuplaştı. Muhafazakârlar; Falanjistler ve diğer Marunî gruplarla kimi Şiilerden oluşuyordu. Marunî koalisyonu, Falanjistlerin başı olan Pierre Gemayl tarafından ve Lübnan'ın ilk Cumhurbaşkanı olan Camille Şamon tarafından yönetiliyordu. Hedefi, Lübnan'a hakim olmak ya da ülkeyi bölmek ve bir Marunî devleti oluşturmaktı. Bu grup, serbest teşebbüse dayalı bir ekonomi ve İsrail'e karşı savaşta müdahil olmama taraftarıydı. Onların muhalifleri Müslümanları, Dürzîleri, Filistinlileri ve bazı Hıristiyan azınlıkları da içine alan ideolojik olarak solcu bir koalisyondu. Bu grup içindeki çoğunluk, Filistinlileri destekleyen Canbolat ailesi tarafından yönlendirilen, esasen Dürzî olan, ilerici Sosyalist Parti idi, Lübnan içinde sosyalist bir kalkınma programını ve uluslararası ilişkilerde tarafsızlığı benimsemişti. Bu hizip, büyük ölçüde Ortodoks ve muhafazakâr olan fakat

Marunîlerin ayrılıkçılığına karşı çıkan Suriye Sosyal Milliyetçi Parti'sini de içine almaktaydı. Bütün bu gruplar, statükoya, Hıristiyanların hâkim oluşuna ve Filistinli faaliyetlerin sınırlandırılmasına karşı çıkmak konusunda birleşmişlerdi.

1975 Ağustos'unda bu güçler arasındaki gerginlikler iç savaşı tetikledi. Lübnan ordusu bölündü ve kavga *zuama*nın ile diğer güçlerin ve alt sınıf sokak çetesi olan *kabayan*'ın dahil olmasıyla daha da şiddetlendi. Olası bir Filistin zaferinin Suriye'ye karşı Lübnan-Irak ittifakı ihtimalinden kaygılanınca, ya da Suriye'nin İsrail'le istenmeyen bir savaşa dâhil olma ihtimalinden dolayı Suriye 1976 yazında, Hıristiyanların yanında savaşa katıldı. Suriye'nin müdahalesiyle birlikte, Lübnan mezhepsel bölgelere bölündü. 1982 Haziran'ında İsrail, Güney Lübnan'dan FKÖ'yü çıkarmak umuduyla Lübnan'a saldırdı; Güney Lübnan, İsrail'e karşı saldırıların arttığı, Beyrut'ta karargâhların bulunduğu ve Marunî rejimi ile işbirliği yapan taraftarların bulunduğu bölgeydi. İsrail saldırısı, FKÖ'nün çıkarılmasını sağladı, fakat Marunî hükümetinin kurulması konusunda başarılı olamadı. Suriyeliler Lübnan politikasında arabuluculu olarak daha güçlenmiş oldular.

Bunun dışında, İsrail'in Güney Lübnan'ı işgali yeni siyasi güçlerin ortaya çıkışını teşvik etti. Güney Lübnan'da zarar gören Şiiler ve Beyrut'a göç eden Şii göçmenler arasından yeni gruplar ortaya çıktı. Mesih'e ait ümitlerle dolu Şii alt sınıfının yükselişi, İran'daki devrimin kışkırttığı Ortadoğu'daki geniş Şii ayaklanmasının bir parçasıdır. Önde gelen bir molla olan Musa el-Sadr tarafından idare edilen, zuama taraftarlarının dışında ve Arap milliyetçiliğinden ayrı bir Şii topluluğunu tanımlayan yeni bir mezhepsel kimlik ortaya çıktı. Musa el-Sadr, okulların ve vakıfların altyapısını oluşturdu; işçiler, çiftçiler ve öğretmenler de dâhil olmak üzere yeni tarz eğitim almışları ve yeni zenginleri toplayarak Emel olarak isimlendirilen bir milis gücü örgütledi. Musa el-Sadr, 1978 Ağustos'unda Libya ziyareti sırasında ortadan kaybolunca, Nabih Berri Emel'e, bir Lübnan devleti'nin çatısı altında Şiilerin çıkarlarını desteklemeye yönelik daha laik bir eğilim kazandırdı.

Buna karşılık, Hizbullah (Allah'ın partisi) olarak isimlendirilen, İran tarafından desteklenen rakip bir Şii hareket, Muhammed Hüseyin Fadlallah tarafından oluşturuldu. Amaçları, İslâmî bir cumhuriyet kurmaktı. Bu hareket, İsrail'e karşı savaşta liderliği üstlendi. 1990'larda Hizbullah, İsrail'e yaptığı hava taciz saldırılarındaki başarılarıyla, 2000'de İsrail'in Lübnan'dan geri çekilmesiyle, yaygın toplumsal hizmetleriyle ve okul ve kliniklere yönelik altyapı çalışmaları dolayısıyla en önemli parti haline geldi. Hizbullah Lübnan seçimlerine katıldı ve parlamentoda sandalye kazandı. Artan pragmatizmine rağmen, 2001'de Hizbullah İsrail-Filistin ihtilafı çözülmediği sürece İsrail'le mücadeleye devam edeceği sözünü yeniledi.

Lübnan, Marunî ve Müslüman liderlerin yeni bir iktidar dağılımı konusunda uzlaşamamaları nedeniyle karmaşık ve şiddetli bir sivil savaş çamurunun içinde kaldı. Sonuç olarak, 1989'da Arap Birliği, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki iktidar dağılımını yeniden ayarlamak ve ulusal bir hükümet oluşturmak için Suudi Arabistan'da milliyetçi bir uzlaşma konferansı düzenleyebildi. General Mişel Aoun, diğer önemli hizipleri bozguna uğratmaya ve bir Marunî devleti oluşturmaya çalıştı, fakat 1991'de Suriye Marunî direnişini bastırdı, kavgayı yatıştırdı ve geçen on beş yıl içinde ilk merkezî Lübnan hükümetinin ortaya çıkışını onayladı. Geniş ölçüde İlyas Hrawi'nin ve Suriye derebeyliğinin liderliği altında, Beyrut ve Lübnan hükümeti yeniden kuruldu.

Filistin Hareketi ve Filistin Mücadelesi

1948'e kadar Siyonistler ve Filistin

Filistin, bereketli hilal topraklarının Arap devleti haline gelmeyen tek parçasıdır. Bu durum, İngiltere'nin Siyonist harekete desteğinden (ve İsrail devletinin kuruluşundan) dolayı imkânsız hale gelmişti. Siyonist hareket, Theodor Herzl'in 1896'da, hem Rusya ve Avrupa'da yükselen anti-semitizme, hem de Yahudi kimliğinin asimilasyonu ve kayboluşuna bir tepki olarak

kaleme aldığı *The Jewish State*'in yayınlanmasıyla kıvılcımlandı. Demokratik bir yönetim içinde, Yahudi ulusal kültürünün yeniden canlandırılması, eşitlikçi ve sosyalist bir toplum idealinin etkisiyle, Siyonizm, dinî bir topluluğun ortak bir kültür ve tarihi paylaşan, belirli bir bölgede vatan isteyen bir ulusa dönüştürülmesini ifade eder. Yahudi milliyetçiliğinin gelişimi de 19. yüzyılın sonunda Balkanlar ve Ortadoğu'da diğer milliyetçi hareketlerin ortaya çıkışıyla koşuttur. Bununla birlikte, Yahudi örneği, Arap-Filistinli bir nüfusun ortasında çok küçük bir azınlığa sahip oldukları bir bölgede ulusal bir vatan kurmak istemelerinden dolayı, kafa karıştırıcı idi. Buna karşın, 1917'de İngilizler, Balfour Deklarasyonunu yayınladılar ve Filistin'de bir Yahudi ulusal devletini himaye etmeye söz verdiler. İngilizler, Yahudi ulusal devletinin ülkeyi idare etme konusunda İngiliz taleplerine bir bahane sağlayacağını umuyorlardı. Buradaki mücadeleleri için Rus ve Amerikalı Yahudilerin de desteğini toplayacaklarını ve benzer bir Alman girişimini erken davranıp önleyeceklerini düşünüyorlardı. Bunu yaparken Araplara verdikleri sözlerle çelişkiye düştüklerini fark etmediler.

İngilizler, başlangıçta Yahudi göçmenlerin yerleşmesine ve toprak satın almalarına izin verdiler, Yahudi topluluğunu karışıklıklardan korudular ve siyasi kurumlarının oluşturulmasına ve bir ordu kurmalarına müsaade ettiler. İngilizler aynı zamanda Arap-Filistinli muhalefetini de bastırdılar. İngiliz idaresi altında, Yahudi topluluğu Filistin'de hızla büyüdü. 1939 itibariyle yaklaşık 250 yerleşkede neredeyse yarım milyon Yahudi vardı. Yahudiler, Siyonist Örgüt, Yahudi Ajansı, Vaad Leumi veya Yishuv Meclisi (Filistin'deki Yahudi topluluğu), Yahudi siyasi partileri ve Yahudi bir işçi hareketinden dolayı oldukça organize idi.

Filistin hareketi Filistin'in İngiliz ve Yahudiler tarafından işgal edilmesine tepki olarak gelişti. 1920'de Filistinli Arap'ların çoğu köylüydü. Doktorlar, avukatlar, gazeteciler ve devlet görevlilerinden oluşan orta sınıf oldukça küçüktü. Arap topluluğu çok sayıda kabileye, kabilelerle bağlantılı gruplara, toprak sahipleri, toprak kiracıları ve ortaklar arasındaki güçlü sınıf ay-

rımına Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında dinî bölünmüşlüklere sahipti. Güçlü bir kabile ve dinî bilince sahip olan Filistinli Araplar ulusal bir topluluk ve hareket oluşturmakla ilgili zayıf bir potansiyele sahipti.

Buna karşın, İngilizler ve Siyonistlerle mücadele sırasında bölgesel bağlar, bir kimlik duygusunun başlamasına yol açtı. 1920'lerde Filistinli siyasi bilinç, Siyonistlere karşı bir kitle direnişi oluşturmaya çalışan Arap eliti tarafından beslendi. Bu elit, iki kesime ayrılmıştı. Birinci kesim, 1918 yılında Yahudi ulusal devletine karşı çıkmak için ilk Müslüman-Hıristiyan birliğini kuran milliyetçilerdi. Bunlar başlangıçta Suriye ulusal hareketi ile müttefiktiler ve tek bir büyük Suriye-Arap devletini hayal ediyorlardı, fakat 1920 itibariyle Filistinli siyasi hareket kendisini bu genel hareketten ayırdı. Üçüncü Filistin Arap Kongresi'nde, 1930'lara kadar Filistin-Arap çıkarlarının en önemli sözcüsü olacak olan bir Arap idareci tayin edildi.

Filistinli elitin ikinci kesimi Müslüman'dı. 1922'de İngilizler, fonları ve Müslüman memurların atanmalarını kontrol etmek üzere üst düzey bir İslâmî Konsey oluşturdu ve al-Hacc Muhammed Emin el-Hüseyni'yi konseyin başı ve Kudüs müftüsü olarak atadı. El-Hüseyni aynı zamanda peygamber soyundan gelen bir mutemet ve ünlü Nebi Musa festivalinin hamisiydi ve hem Arap İdaresi'nin hem de Müslüman Konsey'inin kontrolünü eline almıştı. Bu platformlardan, Kudüs'teki kutsal mekânlara yönelik Siyonist tehlikesine karşı çıkarak kitle desteği oluşturmaya çalıştı. El-Hüseyni ve diğer dinî liderler, muhalefetlerini –Filistin halkı için anlamlı tek ifade yolu olan– İslâmî terimlerle organize ettiler ve 1920'de Nebi Musa ayaklanmasını, yasamaya ilişkin konsey kampanyalarına yönelik bir boykotu, toprak satışı karşıtı kampanyaları ve 1929'da Ağlama Duvarı isyanını ve buna benzer çok sayıda gösteriyi aktif bir şekilde desteklediler. Filistin'i bir İslâm birliği davası yapmak için uğraştılar. Bununla birlikte, 1920'lerde Arap liderleri çok fazla parçalanmıştı. El-Hüseyni ve onun takipçileri Arap İdaresi ve Müslüman Konsey'i kontrol ederken, Neşaşibi ailesi tarafından yönlendirilen rakipleri belediye başkanları, toprak sahip-

leri ve tüccarlarla ittifak kurdular ve Filistin'in liderliği için rekabet etmek üzere Ulusal Parti'yi (1923) kurdular. Hizipçi bölünmeler dramatik rekabetlere neden oldu ve tertipli bir hareket ihtimalini ortadan kaldırdı.

Filistin hareketi, ilk yıllarında Müslüman-Hıristiyan gerginlikleri tarafından da kuşatılmıştı. Hıristiyanlar, Arap milliyetçiliğinin gelişiminde ve Müslüman-Hıristiyan derneklerinin kuruluşunda büyük rol oynadılar ve Yahudi kolonizasyonuna karşı çıkışta önemli bir pay sahibi oldular. Hıristiyanlar, Batı ile görüşme imkânına sahip olmaları ve onlardan destek sağlama açısından da önemliydiler. Yine de birlik sağlamak buna rağmen zordu. Müslümanlar, birliği Hıristiyanları tehdit olarak gördükleri için kurdular ve Hıristiyanlar, Müslüman sembollere yapılan vurguları şüpheyle karşılamaya devam ettiler. Hıristiyanlar, 1929'daki İngiliz karşıtı ve Yahudi karşıtı ayaklanmalara katılmadılar.

Bu handikaplara rağmen 1920'lerde dikkate değer gelişmeler yaşandı. Filistin'deki Arap doğası ve hakkını tanımlayan bir ideoloji formüle edildi. Siyonizme karşı direnmek üzere İslâmî semboller harekete geçirildi. Kudüs eşrafı, kırsal nüfusun liderleri olarak ortaya çıktılar ve dinî gerginliklere rağmen Ortodoks Hıristiyanlar kendilerini Filistinli Arap halkının bir parçası olarak görmeye başladılar.

1930'lar bir kitle hareketinin başlangıcına şahitlik etti. Hüseyniler ve Neşaşibiler arasındaki hizip savaşları içten içe devam etse de, Şeyh İzzettin el-Kasım'ın liderliği altındaki Genç Müslüman Birliği gibi militan genç gruplar tarafından doğrudan doğruya kitle hareketi düşüncesi beslendi. El-Kasım, İngiliz emperyalizmi ve Yahudi yerleşimi aleyhinde vaazlarda bulundu ve Hayfa Genç Müslüman Birliği'ni kurdu. İçkiye, kumara ve fuhuşa karşı çıkan, İslâmî bir reform telkin eden silahlı direniş grupları örgütledi. Aynı zamanda yas tutma, mezarlık ziyareti ve karşı cinslerin birbiriyle karışması gibi yaygın dinî uygulamalara da karşıydı. İslâm'ın püriten, popüler ve eylemci nosyonunu kutsal toprakları korumak için yönlendirmek istiyordu. Mücahit ve şehit kavramlarını kitlesel katılımı sağlaya-

bilmek adına kullandı. Hizip ve akrabalık bağları çok etkili olduğu ve ulusal etnik kimlik sembollerinin henüz geniş bir cazibeye sahip olmadığı 1930'larda, sadece İslâmî semboller, Filistinli kitleleri harekete geçirebilirdi.

Kasım ve takipçileri, 1936-38 Arap ayaklanmalarının gelişiminde büyük bir rol oynadılar. Öğretmenler, sağlık görevlileri, memur ve köylülere propaganda yaptılar. 1935 ve 1936'da Üst Düzey Arap Komisyonu tarafından başlatılan ulusallaşma hamlesi bir atak ile kırsal bölgelere yayıldı. Filistin'in her yerinde Arap köylüler, haydutlar, Suriye ve Mısır'dan gelen gönüllüler, merkezî bir yönlendirmeyle hareket etmeksizin, İngiliz iktidarını ve Siyonist kolonizasyonunu durdurmak için hükümet kurumlarına ve Yahudi yerleşim yerlerine saldırdılar. Bu dağınık ayaklanmalar, 1938'de İngilizler tarafından bastırıldı. Hüseyniler Üst Düzey İslâmî Konsey'den çıkarıldı; Yüksek Arap Komitesi'nin illegal olduğu açıklandı ve İngiliz askerî idaresi dayatıldı. Filistinlilerin ilk yaptığı, İngiliz hükümeti ile işbirliğini reddetmek, gösteri ve ayaklanmalarla, sonunda da gerilla savaşıyla Arap davasına zorlamaktı.

1930'ların sonlarından itibaren İngiltere, Almanya'ya karşı savaşa girmek üzere olduğu için, Arap desteğini kazanmak amacıyla Filistin'deki politikasını değiştirmeye başladı. 1939'daki hükümet kararıyla, İngilizler Yahudi göçünü ve toprak alımını sınırlandırmaya karar verdiler. İkinci Dünya savaşı sonunda İngilizler, Amerikan ve Siyonist baskılarına rağmen, sınırlı sayıda Yahudi mülteci dışında bütün göçleri reddedip ve İngiliz yedieminliğinin yenilenmesini sağladı. İngiliz politikasındaki bu değişikliğe Yahudi tepkisi sert oldu. Nazizm'in yükselişi ve Avrupalı Yahudilerin İkinci Dünya Savaşı'nda yok edilmesi, kalanlar için bir sığınak olarak bir Yahudi devleti kurmaya karar verenleri Siyonist yapmıştı. Yahudiler, İngiliz mandasına karşı kendi askerî mücadelelerini başlattılar.

Filistinliler de yeniden örgütlendiler. İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda el-Hüseyni savaş sırasında Avrupa'da sürgün edildiği yerden Filistin hareketinin liderliğini geri almak üzere döndü ve 1945'te kurulan Arap Devletler Birliği, Filistin davasının sa-

vunulmasında inisiyatifi ele aldı. 1947'de İngiltere manda yönetiminden vazgeçti ve Birleşmiş Milletler ülkeyi –biri Yahudi ve diğeri Arap olmak üzere– iki devlete böldü. Arap Birliği bir Yahudi devletinin kurulmasına güçlü bir şekilde karşı çıktı, fakat takip eden savaşta Yahudiler Arap devletlerini bozguna uğrattılar ve 1948'de İsrail kendi devletini kurdu. Eski Ürdün, Ürdün nehrinin batısındaki Filistin bölümlerini ve Mısır ise Gazze'nin kontrolünü aldı. Filistin'deki Arap nüfusunun önemli bir kısmı, yaklaşık 700.000 kişi, sürgüne zorlandı. Filistinliler, Ürdün'ün Batı Şeria bölgesine dağıtıldı ve Eski Ürdün, Lübnan, Suriye ve diğer Arap ülkelerine sürgün edildi. Yahudiler savaşı kazanmalarına ve İsrail devletini kurmalarına rağmen barışı sağlayamadılar. Filistinliler ve Arap devletleri yenilgiyi kabul etmeyi reddettiler. İsrail, vatanlarına dönmelerini kabul etmek istemezken, Filistinli kalabalıklar, sürgünde mülteci kamplarında kalmaya devam ettiler.

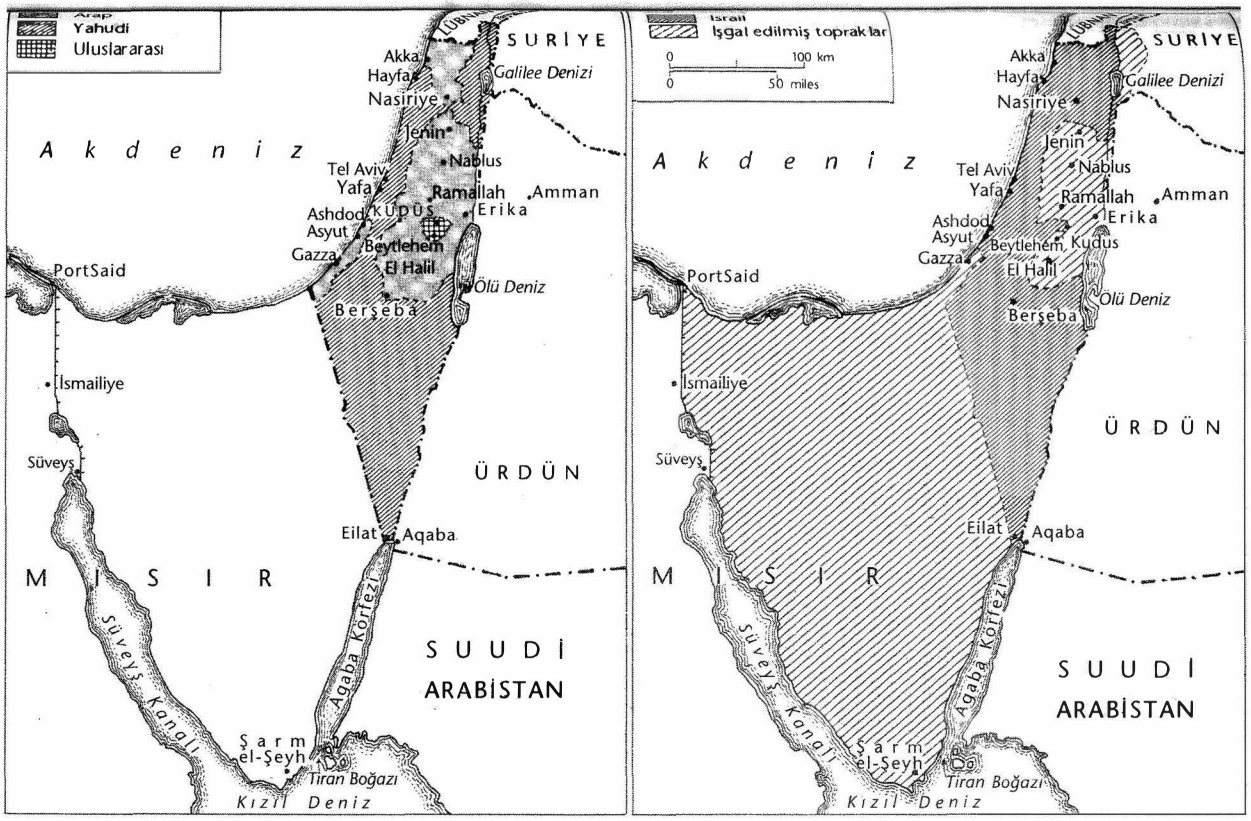
1948'den Bugüne Kadar

1948'den beri süren bu mücadele pek çok safhadan geçti. 1967'ye kadar Arap devletleri İsrail'e karşı mücadelede öncülük yaptılar. Ticari bir boykot düzenlediler, İsrail'e giden veya gelen mallar için Süveyş kanalındaki geçidi kapattılar ve gerilla saldırıları başlattılar. Arap devletleri en önemli hami olarak Sovyetler Birliği'ni ve İsrail de en önemli müttefik olarak Birleşik Devletleri bulduğu için savaş şiddetlendi. 1956'da İngiltere, Fransa ve İsrail Mısır'a saldırdı, fakat hem Amerika'nın hem de Sovyetler Birliği'nin karşı çıkmasıyla geri çekilmek zorunda kaldılar. Sınır çatışmaları onuncu yılında, 1967 Haziran'ında İsrail'in Arap devletlerine karşı hızlı ve eksiksiz bir zafer kazanmasını, Mısır'dan Gazze bölgesini ve Sina'yı, Ürdün'den Batı Şeria'yı ve Suriye'den de Golan tepelerini almasını sağlayan bir savaşla sonuçlandı. İsrail'in zaferine rağmen savaş henüz bitmemişti. 1969-70 yıllarında Süveyş kanalı üzerinden Mısır'la yaşanan bir top savaşı bunu izledi ve 1973 Ekim'inde Mısır, İsrail'i şaşırttı ve iki tarafın da yenişemediği bir savaş

başlattı. Bununla birlikte aynı zamanda, Mısır gerçekte savaştan geri çekilme manevrası içindeydi. 1977 Ekim'inde Enver Sedat İsrail'e barış teklif etmek için Kudüs'e gitti. 1979'da İsrail Sina'yı Mısır'a geri verdi ve İsrail ile Mısır ilişkilerini normalleştirmek için uzlaştılar. Filistin'le ilgili olarak hiçbir uzlaşmaya varılamadı. Bu durum, Mısır'ın Filistin davası adı altında Arap devleti liderliği dönemine de bir son verdi.

1967'den itibaren Filistinliler kendi davalarının sorumluluğunu almaya ve Arap-İsrail mücadelesini bir Filistin-İsrail mücadelesine dönüştürmeye başladılar. Filistin Ulusal Konseyini ve FKÖ'yü örgütlediler. FKÖ bir koalisyondu. En büyük grup olan el-Fetih Yaser Arafat tarafından yönetiliyordu, Arafat Kuveyt'te öğrenim görmüş bir mühendisti ve Filistin'in geri alınması isteğiyle Filistinli halkın milliyetçi kesimini ve Müslümanlarını temsil ediyordu. George Habash tarafından idare edilen Filistin Halk Kurtuluş Cephesi ve Nayyif Hawatmah tarafından idare edilen Filistin Halk Kurtuluş Demokratik Cephesi gibi daha küçük ve daha radikal Marksist-Leninist gruplar sadece Filistinlilerin kendi topraklarını dönmeleri gerektiğini benimsemiyor, aynı zamanda bütün Arap devletlerinin de İsrail'le olan anlaşmazlığı çözmeye yönelik bir başlangıç olarak devrimci bir dönüşüme ihtiyaç duyduğunu savunuyorlardı. Bir diğer önemli kesim olan Saiqa da Suriye'nin himayesi ve kontrolü altındaydı. FKÖ'nün hizipçiliği ciddi problemlere sebep oldu. Bu bölünmeler Filistin'in eski önde gelen ailelerinin, eski usul yöneticilerin (*zuama*) ve diğer Arap ülkelerindeki taraftarların hareket içinde orantısız bir etkiye sahip olmasına yol açtı.

Bu durum profesyonel direniş savaşçılarının muhalefetin iktidarda olmaktan daha rahat olduğu yönünde aklını çeldi ve mücadelenin hedefi için siyasi problemlerin çözümünden çok mücadelenin içinde olmak yönünde bir fikir oluşturdu. Filistin halkı içindeki diğer bölünmeler –Hıristiyanlar ve Müslümanlar, laikler ve İslâmcılar, İsrail işgali altında yaşayan Batı Şeria'nın orta sınıf kasaba halkı ve mülteci kamplarında yaşayan alt sınıf Filistinliler arasındaki– Filistin vatanı için mücadelede birleşmeyi zorlaştırdı.



HARİTA 32. Arap-İsrail çatışması: (a) BM Paylaşım Planı, 1947 (b) İsrail ve işgal edilen topraklar, 1967.

Filistinliler aynı zamanda sözde destekçileri Arap devletleriyle olan zor ilişkilerinden dolayı da muzdariptiler. Filistin hareketinin desteklenmesine dair güçlü bir Arap düşüncesi olmasına rağmen, FKÖ'nün faaliyetleri devletlerin kuruluşundaki meşruiyeti tehdit ediyordu. 1970'de el-Fetih Ürdün'de bozguna uğradı ve Lübnan'a göç etmek zorunda kaldı. FKÖ'nün Lübnan'da egemen olma ihtimali oluşunca, Suriye tarafından bastırıldı. 1979'daki Camp David anlaşması Filistin'le Arap hami devletler arasındaki ilişkilerdeki bir diğer gerileme alanını oluşturdu. Filistin'in çıkarlarını korumak ve bir karşı eğilim geliştirmek konusunda Arap birliğinde çözülme gösterdiler, çünkü Arap devletleri Filistinlilere aldırmadan kendi çıkarlarını gözetiyorlardı.

Her şeye rağmen Filistinliler 1960 ve 1970'lerde kendi davaları için büyük kazançlar sağladılar. İsrail'e karşı düzensiz bir gerilla savaşını sürdürdüler. Kötü durumlarından dolayı dünya çapında sempati kazandılar ve daha kaynaştırıcı bir ulusal bilinç inşa ettiler. Bu kimlik öncelikle ulusal ve laik terimlerle ifade edilmektedir. Bununla beraber, cihat, şehit, mücahit ve kutsal topraklar gibi terimlerin kullanılmasıyla İslâm Filistinli söylemin içine nüfuz etmektedir. Bu kavramlar spesifik olarak dinî bir anlama sahiptir fakat laik ulusal sözcük dağarcığına da dahil olmuşlardır. Devrim ve fedai gibi kavramlar ulusal hakları, kurtuluş ve yeniden dirilişi ifade eden kelimelerdeki saygınlığı tanımlar. İslâm, Filistinlilerin siyasi bir mücadele için kendilerini ifade etmelerine ve seferber olmalarına yardım eder. Genel olarak Arap milliyetçiliği örneğinde olduğu gibi, Filistinliler siyasi birliklerinin temeli olarak İslâmî sadakati korurken aynı zamanda, laik bir kimlik de oluşturmuşlardı.

1980'ler ve 1990'larda Filistin toplumu son derece değişti. Sürgündeki Filistinli nüfus artık kamplarda yaşayan fakir mültecilerden ibaret değildi. Filistinlilerin büyük bir kısmı kamplardan ayrılmış, bütün Ortadoğu'ya dağılmış, eğitimli tüccar, devlet memuru ve meslek sahibi orta sınıf bir halk haline gelmişti. Diaspora'daki Filistinli halk iyi eğitimli Arap topluluklarının arasındaydı.

Batı Şeria ve Gazze'de Filistinli eşrafın genç kuşağı, kontrolü eline aldı. İsrailliler tarafından toprakların kamulaştırılması, Filistinli köylülerin ücretli iş piyasasına girişi ve okulların ve üniversitelerin çoğalması, bütün bunlar yeni bir eğitimli, orta sınıftan profesyonel elitin oluşmasına yardım etti. FKÖ'nün Lübnan'da yenilmesi ve Tunus'a sürülmesi, yeni elitin FKÖ'nün ve Filistin halkının liderleri olarak eski eşrafın yerini almasına neden oldu. Bu yeni elitler okulları, toplumsal refah faaliyetlerini, tarım yardımı kuruluşlarını, daha örgütlü, bütünleşmiş ve milliyetçi bir Filistin toplumu için toplumsal aygıtları teşkilatlandırdılar. Batı Şeria ve Gazze'deki bu uyanış 1987'de *intifada*ya öncülük etti, intifada idari tacize, vergilendirmeye, Batı Şeria'daki İsrail yerleşkelerindeki yapılara ve İsrail işgaline karşı taşlayarak, ayaklanmalarla, gösterilerle ve saldırılarla gerçekleştirilen bir mücadeledir. Mahalli tüccarlar İsrail ekonomik kontrolüne ve vergilerine karşı çıktılar ve sokaktaki gençler bir Filistin devleti kurma isteğinin öncülüğünü üstlendiler. Bununla birlikte, yeni liderler laik ulusalcı kökene sahip olanlarla HAMAS'ı ve İslâmî Cihad'ı kuran İslâmî eğilime sahip olanlar olarak bölündüler. Batı Şeria ve Gazze'de Filistin düşüncesi işgali sona erdirmek için İsrail'le uzlaşma taraftarı olanlarla, genellikle İslâmcı ve tüm Filistin'in bağımsızlığı için mücadeleye devam etme taraftarı olanlar arasında ikiye ayrıldı. İttifak sağlamak için, Filistinliler Arafat ve FKÖ'nün otoritesini kabul ettiler, Arafat da İsrail'in 1967 öncesi sınırlardaki var olma hakkını tanımaya hazır olduğunu ilan etti.

1967 Haziran'ındaki savaşla 1991 Körfez Savaşı arasındaki dönemde İsrail'in konumunda çok önemli değişiklikler görüldü. Likud koalisyonu ve Menahim Begin'in (1977-83) idaresi altında İsrail siyasi uzlaşmadan ziyade askerî üstünlükle galip geleceğini düşündü. 1967 savaşındaki zaferden sonra Kudüs'ün kontrolü, Batı Şeria ve Gazze'nin işgali mesihi umutların yeniden doğmasına ve Filistin'in kalanının yönetimini de ele geçirme isteğinin yeniden ortaya çıkmasına neden oldu. İsrail içinde Batı Şeria'nın sömürgeleştirilmesi ile Batı Şeria'nın ve Gazze'nin ilhakını isteyen güçlü hareketler çoğaldı. 1990'larda

Batı Şeria ve Gazze'de 140'dan fazla İsrail yerleşkesi vardı. İsrail arazi ve su kaynaklarını istimlâk etti, Filistinlileri işçi olarak istihdam etti ve Batı Şeria'nın ithalatının çoğunu temin etti.

Bununla birlikte 1980'lerde İsraillilerin Filistinlilerle nasıl baş edecekleri konusunda düşünceleri bölündü. Lübnan zaferine rağmen, Güney Lübnan'ın devam eden işgali ve Hizbullah'ın yükselişi İsrail için askerlerin hayatlarını ve siyasi güvenilirliği zorlaştırıyordu. İntifada, her ne kadar askerî veya diplomatik olarak kararlı olmasa da, işgali olağanüstü zorlaştırıyor ve Batı Şeria'da yerleşik dinci sağ ile İsrail halkının geriye kalanı arasındaki gerginliği artırıyordu. Sonunda, İsrailli liderler Filistinlilerin Suriye, Irak ve İran'da büyüyen –kitle imha silahları ve güdümlü mermilerle İsrail'i tehdit edebilecek olan– askerî güç kadar ciddi bir tehlike oluşturmadıklarını fark ettiler. Böylece, Begin ve onun halefi olan İzak Şamir (1986-92) İsrail yerleşkelerinin artırılacağını ve işgal edilen toprakların ilerde kendi topraklarına katılacağını vaat ederken, İşçi Partisi artan bir şekilde bölgesel uzlaşma ve bir barış görüşmesi taraftarıydı.

Körfez Savaşı önemli bir imkân sağladı. Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Saddam Hüseyin'in yenilmesi Amerika'nın bölgede hâkim güç haline gelmesine neden oldu ve birinci Bush hükümeti artık bir çıbana dönüşen İsrail-Filistin problemini çözmek için gayretlerini yineledi. 1991 Ekim'inde Madrid'de resmî bir barış toplantısı düzenlenirken, FKÖ ile İsrail arasında 1993 Eylül'ünde Oslo uzlaşmasıyla sonuçlanacak gizli müzakerelere başlandı. Oslo uzlaşması İsrail'in geri çekilmesi ve Filistinlilere yetki verilmesine yönelik birkaç aşamadan oluşuyordu.

Birinci aşamada İsrail, Gazze ve Eriha şehirlerinin kontrolünü Filistin idaresine bırakacaktı. Bunu bir Filistin hükümet seçimi izleyecekti. İsrail, Batı Şeria'nın iskân edilmiş alanlarından askerî güçlerini çekecek ve Filistinli iktidar da –nihai askerî kontrol İsrail'in elinde kalmasına rağmen– eğitim, kültür, refah, turizm ve polis gibi yerel konuların idaresini eline alacaktı. İki taraf daha sonra, mültecilerin geri dönüşü, Kudüs'ün durumu, İsrailli yerleşkeler ve İsrail askerî işgali de dâhil kalıcı bir çözüm için görüşeceklerdi.



Öğrenci Konseyi seçimleri için HAMAS posterleri, Ezher Üniversitesi, Gazze.

Her iki taraf bu anlaşmaya bakış açılarıyla ilgili olarak derin bir farklılığa sahiptiler. Arafat ve FKÖ, anlaşmayı Filistin meselelerinin kontrolünü yeniden onlara verdiği ve verilen bu siyasi ve diplomatik gerçekleri ileride bir Filistin devletine giden yol olarak gördükleri için onaylıyorlardı. Anlaşma, Arafat ve FKÖ'nün, kısmen FKÖ milisleri ve polise, kısmen de dış yardım desteğine dayalı, ticari liderleri kayıran ve yardımları siyasi bir taraftar grubunu beslemek için dağıtan çok otoriter bir rejim kurmalarına imkân sağladı. Bu rejim, Oslo anlaşmasının yürürlüğe konulması için bir koşul olarak İsrail ve ABD'nin terörizmin bastırılmasına yönelik büyük baskısı altındaydı. Filistinli muhalefet bu anlaşmanın, Kudüs'ün nihai statüsü ve mültecilerin geri dönüşüyle ilgili hiçbir teminat vermediği için iptal edileceğini duyurdu. Filistinli entelektüeller –ve FKÖ'nün

geri dönüşüyle birlikte iktidardan uzaklaştırılan Batı Şeria'nın çoğu genç nesil lideri– bu barış anlaşmasına, bir Filistin devletine değil aksine İsrail kontrolü altında Filistin yurdunun parçalanmasına neden olacağı için, karşıydı. HAMAS, Arafat'ın laik Filistin'ine karşı, İslâmî bir devlet kurmak ve İsrail'e karşı Filistin kalelerini kazanmak için mücadeleye devam etme çağırısında bulundu. Bununla birlikte 1990'larda HAMAS ve Arafat bir uzlaşmaya varmış gözüktüler. HAMAS rejime yönelik muhalefetini Filistin iktidar kurumlarında yeterince yer almak şeklinde değiştirdi ve kendi sosyal ve eğitim hizmetlerini oluşturdu. Arafat da, 1996'daki bir dizi bombalamayı saymazsak, HAMAS'ın İsrail karşıtı terörist saldırılarını azaltmakta başarılı oldu, fakat siyasi olarak muhalefeti tümüyle bastıracak kadar güçlü değildi. Arafat, HAMAS'la, üyelerini siyasi koşullara göre bazen tutuklayarak ve salıvererek, bazen de zaman kazanmaya çalışarak dikkatli bir şekilde uğraştı.

İsrail de aynı şekilde bölünmüştü. Başbakanlar Rabin ve Peres ile İşçi hükümeti Filistin'le yapılan anlaşmanın eninde sonunda İsrail'in güvenliğini artıracağına inanırken, Likud ile Ortodoks ve milliyetçi sağ kanat Filistinlilerin gerçekten barış yapmak istediklerine inanmıyorlardı. Münferit terörist saldırıların devam edişine ve İsrail'e karşı tekrar başlayan Arap savaşları için bir askerî üs olarak kullanılacak olan bir Filistin devletinin mevcut potansiyeline dikkat çektiler. Suriye, Irak ve İran'ın İsrail'e karşı devam eden düşmanlıklarına işaret ediyor ve İsrail güvenliğinin ancak daha kuvvetli bir askerî güçle sağlanabileceğine inanıyorlardı. İsrail siyasetindeki bu bölünmeler gerçekte kazananın ve kaybedenin olmadığı bir çerçeve oluşturmuştu. 1994 Kasım'ında Başbakan Rabin bir Ortodoks Yahudi fanatik tarafından öldürüldü. Dini partiler, göçmenler ve Likud, Başbakan Netanyahu'nun (1996-99) idaresi altında 1996'da güçbela iktidara geldiler ve Filistinlilerle müzakere süreçlerinin ilerlemesine karşı çıktılar. İsrail, Kudüs'ün etrafındaki yerleşim alanlarını genişletmek için bu boşluğu kullandı.

Kısa bir süre için barış süreci yakalanmış gibi gözüktü. 1994'de Ürdün İsrail'le kendi barış anlaşmasını yaptı, suyun

paylaşılması, mültecilerin yerleştirilmesi ve sorunsuz bir sınırın sağlanması şeklinde ortak çıkarlar hedeflenmişti. Suriye ile yapılan Golan tepelerinin geri alınmasına yönelik görüşmeler ve barışın onaylanması, 1996'da askıya alındı, fakat Cumhurbaşkanı Esad, İsrail ile ilişkilerinde provokatif değildi. İsrail ile Körfez ülkeleri arasındaki ekonomik ilişkiler ilerledi. 1999 Mayıs'ında İsrail'de İşçi partisi'nden yeni bir başbakan, Ehud Barak, seçildi, Barak barış, güvenlik, açık ve hoşgörülü bir İsrail toplumu ve İsrail-Filistin problemi için çözüm sözü vermişti. Bununla birlikte 2000 yılı sonlarında Başkan Clinton, Arafat ve Barak arasında Camp David'de yapılan görüşmeler başarısız oldu. İsrail, Batı Şeria ve Gazze'nin yaklaşık %90'ında bir Filistin devletini, Kudüs'ün Arap komşularının tümü değil bir kısmı üzerinde egemenliğini ve Müslüman kutsal mekânları üzerine bir egemenlik değil ama idari yargılama hakkını tanımayı teklif etti. Bu öneriler, Filistin'in İsrail'in 4 Haziran 1967'deki sınırlarına dönmesine, Kudüs'te ve kutsal beldelerde bağımsız bir başkente veya İsrail yerleşkeleri, yolları ve askerî bölgelerince bölünmemiş bütünlüklü bir toprak birliğine yönelik taleplerini karşılamıyordu. Filistin aynı zamanda İsrail'in mültecilerin Filistin'in tümüne geri dönme haklarını tanımasını istiyordu, bu haklar, İsrail için fiili kısıtlamalar demek olduğundan kabul edilemezdi. Barış yerine yeni bir Filistinli şiddet dalgası –el-Aksa intifadası– patlak verdi ve ciddi bir İsrail baskısıyla karşılaştı. Bu savaş İsraillilere yönelik Filistinli intihar bombacılarını ve İsrail'in Batı Şeria şehirlerini işgalini tırmandırdı. Geniş çaplı şiddetin yeniden başlamasıyla birlikte Oslo anlaşması iflas etti. Her iki taraf da kendi içinde anlaşma taraftarı olanlar ve anlaşmaya karşı çıkan güçler şeklinde bölündü, fakat hiçbiri gereken uzlaşmayı sağlayabilecek gibi gözükmüyordu.

Arap Yarımadası

Yaklaşık bin yıldır, Arap yarımadası Ortadoğu'daki gelişmelerin ana hattı dışında yer aldı. Arap fetihleri Ortadoğu medeniyeti içinde yeni bir çağ açarken, Arap halkının çoğunu akıntıya

terk etti ve yarımadayı Ortadoğu tarihinde marjinal bir role sürükledi. Osmanlı döneminde, Mısır ve Arap bereketli hilali imparatorluğun vilayetleri haline geldi, fakat çevresindeki alanların küçük bir kısmı hariç Arabistan vilayet olmadı. Mısır'dan ve Bereketli Hilal Ülkelerinden farklı olarak yarımada aile ve aşiret elitlerince yönetildi. İslâm birbirinden farklı kabile ve aşiretlerin bölgesel konfederasyonlar ve krallıklar için birleşmesinde çok önemli bir etkendi. Yemen İmamlığı, Umman ve Suudi Arabistan sultanlıklarında din ve devlet çok yakın tanımlanmışlardı. Basra Körfezi bölgesi şeyhleri resmî olarak karizmatik dinî otorite iddiasında bulunmazlar, idareciler dinin başı, İslâmî değerlerin yorumlanmasından sorumlu olarak kabul edilirler. Bütün yarımadada ister Zeydî, Şafii, İbadî ister Vehhabî olsun ulema idareciler ve hukuk ve eğitim kurumlarının yöneticileri için siyasi danışmanlar ve ahlaki tavsiye ve siyasi otoritenin bir kaynağı olarak önemli bir rol oynarlar.

Sadece İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yarımada Ortadoğu'nun geri kalanını şekillendiren güçler için temel konu haline geldi. Devlet organizasyonunun modern araçları ve yenilikçi siyasi kavramlar yürürlüğe kondu. Petrolün bulunuşu teknik ve ekonomik modernleşme ve geleneksel değerlerin dönüşümü için bir yol açtı. Son birkaç on yılda Yemen devrimci milliyetçilik ve siyasi değişime maruz kalmıştı, buna karşın Suudi Arabistan ve Körfez devletleri siyasi düzenin geleneksel temellerini korumaya ve geniş ekonomik ve toplumsal dönüşümü meşrulaştırmaya devam ettiler. Bereketli hilal devletlerinde olduğu gibi, Arap yarımadasında da Arapçılık toplumsal ve siyasi kimliğin temeli haline geldi.

Yemen

Yemen, çok eski zamanlardan beri kuzeydeki aşiretler ve kırsal topluluklarla olan mücadelede devlet düzenine sahip tarımsal toplumun merkezi olduğu için, yarımadanın tarihinde istisnai bir konuma sahip olmuştur. Peygamberin yaşadığı dönemde Yemen İslâm'a girdikten sonra, ilk Emevi ve Abbasi impara-

torluklarına katıldı. 9. yüzyılın sonlarında, Bağdat'tan uzak kalan bütün diğer bölgeler gibi, Yemen de bir Şiilik merkezi haline geldi. Kuzey Yemen'de bir Zeydî Şii hanedanı 1893'ten 1962'ye kadar ülkeyi yönetti. Güney Yemen, Mısır'ın etkisi altında kaldı. Önce Fatımîler ve daha sonra da Eyyübîler uydu devletler kurdular. Resulî hanedanı (1229-1454) güçlü bir merkezî idare oluşturdu ve Güney'i Sünni İslâm'a kattı. Bu, Yemen'in güneyde Sünni bir tarımsal nüfusa ve kuzeyde Zeydî bir kabilesel ve kırsal nüfusa kalıcı bir şekilde bölünmesinin temeline işaret etmektedir. Osmanlılar, Mısır'ı fethettikten sonra, 1539'dan 1635'e kadar Güney Yemen'i ellerinde tuttular, fakat Zeydî hanedanının Kasımî kolu sonunda onları buradan çıkardı ve Zeydî iktidarı kurdu. 19. yüzyılda Muhammed b. Ali el-Şevkânî (ö. 1834) reform ve İslâm'ın yenilenmesi adına sorumluluğu İslâm'ı canlandırmak ve sadeleştirmek olan bir başyargıcın otoritesi altında devletin merkezileştirilmesi için çağrıda bulundu. Kasımî imamlar, din âlimlerini himaye ederek onları meşrulaştırmaya karşılık, bu çağrıyı cevapladılar.

19. yüzyılda Yemen, kuzeyde Osmanlı nüfuz alanı ile güneyde İngiliz hamiliği arasında bölünmüştü. 1911'de yapılan bir anlaşma kuzeyde Osmanlı egemenliğini onayladı, fakat idari kontrol dağlık bölgelerde imamlar ve sahilde Osmanlılara ait olmak üzere bölünmüştü. Bu durum Zeydî ve Sünni nüfuz bölgelerinin dağılımına uygundu. Osmanlıların Birinci Dünya Savaşı'nda yenilmesiyle birlikte, İmam Yahya ülkenin tümünün kontrolünü ele geçirdi. Zeydî, elitlerle birlikte ülkeyi yönetti; bu elitler ulema, yöneticiler, hakimler, öğretmenler, tüccarlar ve subaylardan oluşuyordu. Bunlar da kendi içlerinde iki gruba bölünmüşlerdi: peygamber soyuna dayanan arazi sahibi bir aristokrasi, yani Seyyidler ve ilk yargıçların torunları olan *quda*lar.

Ülkenin Sünni kısmında Şafii ulema benzer bir konuma sahipti. Yemen bu dönemde dış dünyadan tümüyle soyutlanmıştı; az sayıda laik okul ve Ortadoğu'nun geri kalanıyla sınırlı bir ilişki vardı. Bütün gayret, geleneksel toplumu muhafaza etmeye yönelikti.

TABLO 17
Arap Yarımadasındaki Rejimler (sayfa 568-569)

	Basra Körfezi			
Bahreyn	*Kuveyt*	*Umman*	*Merkez Arabistan*	*Yemen*
		İbadî imamları, 796'dan 9. yüzyılın sonuna kadar		
Karmatiler, 894'ten 11. yüzyılın sonuna kadar				
				Zeydî imamlar (Sana); Rassid çizgisi 9. yüzyıldan 1281'e kadar, Sulayhidler 1047-1158
		İbadî imamlar, 11. yüzyıl		
				Rasulîler 1229-1454: Osmanlılar (Güney Yemen) 1539-1655; Zeydî imamlar (Kasımî çizgisi) 1592-1962
		Bu-Saidiler, 1741'den bugüne kadar		
	El-Sabah, 1752'den bugüne			

	Suudiler 1746 Muhammed b. Suud 1965 Abdülaziz 1803 Suud b. Abdülaziz 1814 Abdullah I. b. Suud 1818-22 Osmanlı işgali 1823 Türki 1834 Faysal I (ilk hükümdar) 1837 Halid b. Suud 1841 Abdullah II (Mısır'daki Muhammed Ali'nin tebaası olarak) 1843 Faysal I (ikinci hükümdar) 1865 Abdullah III b. Faysal (ilk hükümdar) 1871 Suud b. Faysal 1874 Abdullah III (ikinci hükümdar) 1887 Raşidilerin zaferi, Abdullah 1889'a kadar yönetici olarak kaldı 1889 Abdurrahman b. Faysal, vassal yönetici 1891 Muhammed b. Faysal, vasal yönetici	
Said b. Taymur (1933-70); Kabus b. Said (1970-)	1902 Abdülaziz II 1953 Suud 1964 Faysal II 1975 Halid 1982 Fahd (veliaht Abdullah)	Yemen Arap Cumhuriyeti 1962-90 ve Güney Yemen Halk Cumhuriyeti 1967-69; Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti 1969-90; Yemen Cumhuriyeti 1990-

İmam Yahya'nın çabalarına rağmen, Arap Ortadoğu'sundan gelen sosyal ve ideolojik etkiler 1940'larda Yemen'i etkisi altına almaya başladı. Diğer Arap devletleriyle olan diplomatik, askerî ve ekonomik temaslar çoğaldı. 1948'de Mısır'lı eğitmenler San'a'da ders veriyorlardı ve 1954'ten sonra Yemenli subaylar Mısır'da eğitim aldılar. Yemenli tüccarlar, işçiler ve öğrenciler de yurt dışına gittiler. Anayasal idare ve ekonomik girişimle ilgili yeni düşünceler etkili olmaya başladı ve Yemen de 19. yüzyılda Osmanlı elitinin ve 20. yüzyılın başlarında Arap elitlerin yaşadığı siyasi ve ideolojik modernleşme sürecinden geçti.

Bu siyasi ve ideolojik değişiklikler, kendi iktidar mücadelelerini meşrulaştırmak için ideolojik üstünlüklerini kullanan iktidar halkası içinde rakip kliklerin oluşmasına yol açtı. Başarısız birkaç darbe girişiminden sonra, Birleşik Arap Cumhuriyeti ile Yemen arasında bir federal birlik (1958-61) ilan edildi. 1962'de Abdullah Sallal'ın idaresinde Zeydî subaylar, Şafii tüccarlar ve kabile şeflerinden oluşan bir koalisyon, İmamlığı devirdi. Cumhuriyetçi rejim, Mısır'dan gelen bir ordu tarafından desteklendi ve İmam'ın yetkilerini savunan aşiret grupları bu orduya karşı çıktılar, İmam, Suudi Arabistan tarafından destekleniyordu. Hem Mısırlı hem de Suudiler, 1967'deki çatışmada geri çekildiler ve Kadı Abdurrahman el-İryani'nin idaresi altında geniş tabanlı yeni bir hükümet kuruldu.

Yeni hükümet Mısırlı ve Suudi etkiler arasında iyi şekilde idare ederek kuzeyde orduya, kabileci güçlere, idare ve ticarette Sünni elite dayalı bir rejim için yeni bir anayasa ilan etti. Bu anayasa, İslâm'ı ülkenin resmî dini yaptı. Yeni yönetim şeriatı bu ülkenin yasası yaptı ve yeni bir okul sistemi oluşturmak için Suudi yardımını kabul etti. Yemen, İslâm'ının bir sembolü olarak Şevkani'nin konumu ülkenin temel dinî eğilim olarak yeni bir Sünnilik kuşağına girmesine yardım etti. Zeydî ulemanın otoritesi büyük ölçüde azaldı. Seyyidler soya dayalı elitlerin reddedilmesiyle birlikte meşruluğunu yitirdi ve quda'lar Sünni sadakatlerini veya tanımlanmamış bağlantılarını açıklayarak kendilerini Zeydîlik'ten ayrı tuttular. 1974 Ocak ayında Albay İbrahim Muhammed el-Hamdi, İryani rejimini yıktı, fakat

modernist, İslâmcı ve kabile güçleri arasında denge politikasını devam ettirdi. Böylece, Yemen otoriter bir askerî iktidarı, zorba bir yönetimi, kabilesel özerklik ve düzensizliği, hukuki keyfiliği ve güçlü toplumsal İslâmî güçleri birleştirdi.

Güney Yemen, 1839'da İngiliz idaresi altına girdi; 1937'de hükümdarın idare ettiği bir koloni haline getirildi. İngiliz hamiliği yaklaşık yirmi üç tane sultanlık, emirlik ve kabilesel rejimi içine alıyordu. İngiliz kontrolü altında geleneksel Arap kabileleri ve dinî topluluklara dokunulmadı. Sultanlar şehirlere hükmettiler, Seyyidler arazileri aldılar ve kabileler arasında arabulucu oldular. Alt tabakadan kabileler tarım, sanat ve hizmet gruplarında uzmanlaşmak için örgütlendirildiler.

Milliyetçilik, Aden'de İngiliz idaresine karşı bir tepki olarak başladı. Arap milliyetçiliği ve sosyalizm adı altında George Habash tarafından yerel bir direniş hareketi kuruldu. 1959'da Milli Kurtuluş Cephesi muhalefet görevini üstlendi. 1962'den 1967'ye kadar gerçekleştirilen gösteri, ayaklanma ve son olarak da gerilla saldırıları İngilizleri geri çekilmeye zorladı. Güney Arabistan Federasyon ordusu tarafından desteklenen Milli Kurtuluş Cephesi iktidara geldi ve Güney Yemen Halk Cumhuriyeti'ni ilan etti. 1969'da Milli Kurtuluş Cephesi'nin Abdülfettah İsmail tarafından idare edilen sol kanadı devletin kontrolünü ele geçirdi ve ismini Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti olarak değiştirdi. Yeni hükümet geleneksel aşiret liderleri ve Müslüman din öğretmenlerinin yerine subay ve siyasi eylemcilerin yeni kuşağını getirdi. Yeni elit Marksist-Leninist bir ideoloji benimsedi ve ülkedeki bütün diğer örgütlenmeleri kontrol etmek için tek bir parti, Milliyetçi Cephe, oluşturdu. Sanayi ulusallaştırıldı, toprak sahipliği yeniden düzenlendi ve feodalizm ve kabilecilik yasaklandı. İslâm resmî din olarak kaldı.

1990'da iki Yemen arasındaki sınır bölgesinde petrol bulunması, Sovyetler Birliği'nin dağılması, Güney'deki ekonomik sıkıntılar, Körfez Devletleri'nde istihdamın azalması ve İslâmî partilerin artan gücünün etkisiyle kuzeydeki Halk Genel Meclisi ve güneydeki Yemen Sosyalist Partisi ülkeyi birleştirmeye

karar verdiler. Abdullah Salih cumhurbaşkanı ve Ali Salim el-Bid de başkan yardımcısı oldu. 1994'te güneyin yenilgisiyle sonuçlanan bir iç savaş bütün ülkenin kontrolünü kabilesel elitlere bıraktı.

Birleşik Yemen çok fakirdir. Nüfusu kuzeyde yaklaşık 9 milyon ve güneyde de 2.5 milyondur ve yılda %3.5'luk gibi bir oranla olağanüstü hızla büyümektedir. Petrol ve gaz Yemen'in ihracatının yaklaşık %90'ını ve resmî bütçe gelirlerinin %50'sini oluşturmaktadır. Diğer ihraç maddeleri pamuk, kahve ve balığı içermektedir; Yemen makine, araba ve dayanıklı tüketim maddeleri ithal etmektedir. Suudi Arabistan'ın işçileri işten çıkardığı 1990-91'e kadar işçi havaleleri ihracatın üçte birini oluşturuyordu. Alkol, silah, araba ve bu bölgede yetiştirilen bir çeşit uyarıcı madde olan *kat kaçakçılığı* yeraltı ekonomisinde büyük öneme sahiptir. 1994'ten beri devlet tarafından istimlâk edilen geniş araziler yeniden düzenlenmiş, Ulema ve tüccarlar liberal ekonomi içinde başarılı olmuşlardır.

Birleşik Yemen çok partili bir sisteme, özgür bir basına ve anayasa tarafından garanti altına alınmış olan dernek kurma haklarına sahiptir; 1993'de ve 1997'de parlamento seçimleri yapılmıştı. Artan eğitim, milliyetçilik ve İslâmcılık, hep birlikte Zeydî-Şafii ayrımını zayıflatmış, aynı şekilde Sufi şeyhlerin nüfuzunu ve değerini de azaltmış, fakat dine dayalı hareketler milli siyasette önemli olmaya devam etmiştir. 1993'te Abdullah el-Ahmar tarafından yönetilen Islah Partisi hükümete girdi. Islah Partisi Müslüman Kardeşler ve diğer İslâmcı, kabilesel şeflerin, tüccarların ve teknokrat modernist İslâmcıların ve seçilmiş "Cumhurbaşkanı'nın adamları"nın oluşturduğu farklı grupların bir koalisyonudur. Bu gruplar daha aşırılıkçı Vehhabî ve Selefîlerle bağlantılıdırlar. Ayrıca sosyalizme ve yaygın Sufi İslâm'a muhalefette ittifak içindedirler. Daha radikal bazı üyeleri Usame bin Ladin ve el-Kaide örgütü ile bağlantılı olabilir. 2001 yılında hükümet Islah okullarını resmî okul sistemi içine dâhil etmiştir. Diğer İslâmî partiler Hizbul Hak olarak isimlendirilen yenilenmiş Zeydî Parti'yi de içine alıyordu, bu parti İmamlığı reddediyor, demokrasiyi ve *ücretli* olarak çalışacak

seçilmiş bir yönetici istiyordu. Bu parti, Gadir-i Hum bayramı, Zeyd b. Ali'nin doğum günü gibi kutlamaları yeniden canlandırdı. Çoğunlukla Suudi Arabistan tarafından finanse edilen İslâmî hareketler videolar ve ses kasetleri dağıtarak benzer bir eğitim sistemi, İslâmî bankalar ve bir propaganda ağı kurdular. Ordu ve aşiretler hâlâ iktidarda olmalarına rağmen, ülke oldukça çeşitlilik içindedir ve iktidar da geniş ölçüde dağılmıştır.

Suudi Arabistan

Orta Arabistan, Suudi krallığı ve Vehhabî hareketi için nüfuz bölgesi olmuştur. 1745'te, Orta Arabistan'ın kuzeyinde küçük bir kabilesel prensliğin lideri olan, Abdülaziz b. Suud (Suud'un oğlu) bir Hanbeli vaizi olan Muhammed b. Abdülvehhab'ın (1703-87) öğretisini kabul etti. İbni Abdülvehhab Mekke, Medine, Şam ve Basra'da eğitim gördü ve reform ilkelerini vazetmek için geri döndü. Abdülvehhab, Kur'an ve peygamberin Müslümanlar için tek geçerli otorite olduğunda ısrar ediyor ve Müslüman kutsal metinlerinde somutlaşan temel prensiplere geri dönmeyi öneriyordu. Vehhabî yenilikçiliği, evliyaya veya herhangi bir insana aşırı saygıyı, şirkin veya çoktanrıcılığın bir şekli olarak tümüyle reddeden uç bir konuma yerleşti. Sufi inancının ve ritüellerinin yaygın panteistik şekillerini de reddettiler. İbni Abdülvehhab'ın öğütleri Mekke'de gelişen bir reform eğiliminin ilk siyasi ifadesiydi ve kısa zaman içinde de tüm Müslüman Hindistan'da, Endonezya'da ve Kuzey Afrika'da kendini ortaya koyacaktı.

İbni Suud'un Vehhabî öğretisine tabi oluşuyla birlikte, Vehhabîlik kabileler birliğinin dinî ideolojisi haline geldi. Peygamberin hayatını taklit etmeye çalışarak, İbni Suud ve onun halefleri etraflarındaki kabilelere karşı savaş açtı ve onları İslâm'ın yenilikçi versiyonuna kattı. Vehhabî hareketinin imamları olarak Orta Arabistan'ın dünyevi olduğu kadar ruhani liderleri de oldular. 1773'te Riyad'ı aldılar ve onu başkentleri yaptılar; 1803'te Mekke'yi ele geçirdiler, fakat 1812'de Mekke ve Medine'nin kontrolünü ele geçiren Muhammed Ali tarafından

bozguna uğratıldılar ve 1818'de Suudi devleti yıkıldı. 19. yüzyılın büyük bir kısmında, Suudi hanedanı Arabistan'ın iç kısımlarında küçük bir prenslik olarak kalmaya devam etti, fakat 1902'de Abdülaziz b. Suud, Riyad'ın kontrolünü tekrar ele geçirdi, kendisini Vehhabîlerin imamı olarak ilan etti ve Suudi krallığını eski haline getirdi. İktidarının en önemli aygıtı İhvan'dı; İhvan aşirete dayalı olmayan bir askerî topluluktu, tarıma dayalı köylerde yerleşmişti ve insanları Vehhabîliğe katmak için mücadele ediyordu. İbni Suud, orta ve doğu Arabistan'daki kabileleri birleştirmekte başarılı oldu, kendisini Necd Sultanı olarak ilan etti (1921), ve Irak (1922), Ürdün (1925) ve Yemen (1934) anlaşmalarıyla modern Suudi Arabistan'ın sınırlarını çizmeye başladı. 1925'te Hicaz'ın ve kutsal beldelerin kontrolünü ele geçirdi.

Suudi rejimi siyasi ve dinî güçlerin incelikli bileşimi üzerine kurulmuştu. Suudi kralları diğer kabile liderlerinin aileleriyle evlilik ve akrabalık bağları kurarak hükmeden kabile şefleriydiler. Ordu sadık kabilelerden oluşturulmuştu. Krallar aynı zamanda dinî yöneticilerdi, İslâmî yasaların savunulmasını, haccın ve kutsal beldelerin korunmasını üstlenmişlerdi. Ülkenin uleması büyük ölçüde İbni Abdülvehhab'ın soyundan geliyordu, krallık ailesinden evlilikler yapmışlardı, devlet tarafından destekleniyorlardı ve iktidar çevresi üzerinde güçlü bir etkiye sahiptiler.

Suudi Arabistan'ın çağdaş dönüşümü 1933 ve 1939 yıllarında Standart Petrol Şirketi'ne yönelik petrol araştırma imtiyazının kabul edilmesi ve petrol bulunmasıyla başladı. Suudi Arabistan'da petrol üretimi gerçek anlamda İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra başladı. Bununla birlikte 1973'den sonra petrolde yapılan fiyat devrimi ülkeyi büyük bir zenginliğe taşıdı. Suudi Arabistan bütçesi 1977'de 40 milyar dolara ve 1980'de 70 milyar dolara ulaştı. Programları, şehirlerin büyümesine, sanayi altyapısının oluşturulmasına ve içeriye muazzam bir yabancı işçi akışına neden oldu. 1975'de nüfusun tahminen %43'ü Yemen'den, Umman'dan, Mısır ve Pakistan'dan gelen yabancı işçilerden oluşuyordu. 1980 itibariyle okullarda yaklaşık bir

milyon öğrenci vardı, bunların içinde büyük sayıda kızlar bulunuyordu. Suudi kolejlerinde okuyan yaklaşık 40.000 öğrenci ve yurt dışındaki yaklaşık 15.000 öğrenci de vardı. 1989'da 2.500.000'den fazla öğrenci vardı ve bunların 1.160.000'i kızdı. Üniversitelerde yaklaşık 100.000 öğrenci bulunuyordu. Artan sayıda Suudi, petrol sanayisi, ticaret, tarım, finans, iletişim ve ordu içindeki teknik işler için eğitim alıyordu. Kraliyet ailesine mensup çok sayıda kişi Batılı üniversitelerde eğitim aldılar.

Eğitimsel, ekonomik ve toplumsal değişimin ortasında Suudi toplumu, muhafazakâr kalmaya devam etmekte ve devlet, geleneksel siyasi ve dinî otoritesini korumaktadır. Suudi rejimi temelde uyum içinde hareket eden bir aile konseyi veya meclisi tarafından yönetilen bir oligarşidir, fakat rejim bürokratları, tüccarları, ulema ve Müslüman aktivistleri idare etmekle ilgili konularda hassastır. Suudiler, önemli bölge ve aşiret liderleriyle yakın aile ilişkilerini sürdürmektedirler ve aile üyelerini ve yerel aşiret liderlerini bakanlıklara ve idari görevlere atamaktadırlar. Tarihi kabilesel topluluklar yerleşikleşerek, şehirlileşerek veya tarımı mali olarak desteklemeyi benimseyerek, resmî gelirlerle desteklenerek ve para yardımı yapılarak bağımsız bir ekonomik hayat için yeniden yapılandırıldı. Resmî ücretler ve para yardımları toplumun her kesimine ulaştı. Rejim zenginliğini kendi nüfusunu kendine bağlamak üzere kullandı. Suudi uyruklar karşılıklı olarak yardım ve idari hizmetler talep etmek için güç kazandılar. 1980'lerde ve 1990'larda olduğu gibi petrol gelirinin azaldığı dönemlerde bile hükümet bu ödenekleri, siyasi bir kargaşa olmasın diye azaltmak istemiyordu.

İslâm'a olan bağlılığın devamı da aynı derecede önemlidir. Suudi toplumu milliyetçilik ve laiklikten neredeyse hiç etkilenmemiştir ve Suudiler kendi meşruluklarını İslâmî uygulamalara yakın ilgi göstererek ve İslâm ahlakına yönelik uygulamalarıyla sağlamaktadırlar. Suudi efsanesi, Vehhabî İslâm'ı ve kabile değerlerini koruyan hükümdar aile olarak tanımlanmaktadır. "İyiliği emretmek, kötülüğü nehy etmek" şeklindeki düzenleme ahlak konusunda Vehhabî anlayışı dayatmaktadır. Başarılı hac organizasyonu, Suudi meşruiyetinin bir diğer önem-

li sembolüdür. Ulema İslâmî yasa, eğitim gibi konularda büyük bir etkiye sahiptir ve yüksek öğrenim, enformasyon, adalet ve içişleri bakanlıklarını ve vakıfları, yasal araştırma, propaganda, rehberlik ve toplum ahlakı ile ilgili bölümleri de ulema kontrol etmektedir, fakat etkileri her zaman beklendiği kadar önemli olmayabilir. Ulemanın gücü kral tarafından atanmış olmalarından gelmektedir ve petrol, ekonomi ve dış politika meselelerinde neredeyse hiç söz sahibi değildirler. Devlet bürokrasisinin parçasıdırlar ve devletin denetleyici kontrolü altındadırlar. Devlet, bağımsız bir dinî alana müsaade etmez.

Suudi Arabistan'ın İslâmî bir toplum olarak tanımlanmasında kadının konumu önemlidir. Ev dışındaki cinsiyet ayrımı Suudi Arabistan'da diğer Müslüman ülkelerde olduğundan çok daha fazladır ve resmî politika tarafından sürdürülmektedir. Kadınların evde kalıp, çocuklarını büyütmeleri ve onları geleneksel değerlere göre yetiştirmeleri gerekli görülmektedir. Kadınlar sadece karşı cinslerin bir arada bulunmadığı ve onları bazı mesleklerden yoksun bırakan yerlerde eğitim görebilir ya da çalışabilirler. 1979'daki cami isyanından veya Körfez Krizinden sonraki siyasi krizlerle birlikte mevcut düzenlemeler daha da sıkılaştırıldı. Kadınların denetlenmesi, geleneksel ailenin işlevlerinin bozulmasına, medya yolu ile Batılılaştırılmasına, teknik ve idari açılardan yeterli bir orta sınıfın oluşturulması, geleneksel köy ve pazar alanlarının geniş yeni şehir yapılanmaları içinde yok olmasına karşı bir panzehir olmuştur. Kamusal alanda İslâmî kimlik, çilecilik ve arınma, modernizm ve dünyevi refah ve ulemanın Müslüman hayat tarzının daha sıkı bir şekilde uygulanmasına yönelik taleplerinin kabulü Suudi ulusunu şekillendirmiştir.

Uluslararası alanda Suudiler, bir Arap ulusal kimliğinden çok İslâmî bir kimlik geliştirmişlerdir. İsrail'in Kudüs'ü işgal etmesine karşı çıkarlar ve Filistin davasını savunurlar. İngiltere ve Amerika da dahil Müslüman nüfusun var olduğu pek çok ülkedeki sayısız okul, kolej, yayın, konferans, cami ve yardım derneğini desteklerler. Suudiler kendi militan ve püriten İslâm anlayışlarını yaymakta ve dünya çapında ortak bir uygulama-

nın ve küresel İslâmî kimliğin geliştirilmesine yardım etmektedirler. Kosova, Filistin, Keşmir ve Çeçenistan'daki, en çok da Afganistan'daki isyan hareketlerini de desteklemişlerdir. Suudiler, dolaylı veya dolaysız bir şekilde Cihad hareketleri için para "desteği" sağlamaktadır. Suudi dış politikası tümüyle refahla ilgili olarak yönetilmektedir fakat bölgesel tehlikelerden korunma için küçük ve zayıf bir yapıdır. Suudiler terörist saldırılardan ve çoğu zaman da Mısır, İran ve Irak müdahalelerinden çekinmektedir. 1962'den 1967'ye kadar Yemen'de Mısırlı güçlere karşı vekaleten bir savaş yürütmüşler, İran devriminden sonra Kuzey Arabistan'ın Şii nüfusu üzerindeki İran tehlikesini savuşturmuş ve Kuveyt'in işgali sırasında Irak'tan korunmak için Amerika'ya yönelmişlerdi.

Suudi petrol politikası, ülkenin siyasi olduğu kadar ekonomik koşullarına oldukça büyük bir dikkat gösterilerek yönetilmiştir. 1973'teki petrol ambargosu Suudi Arabistan'ın Arap dünyasının liderliğini ve İsrail'e ve Ortadoğu'da Amerikan nüfuzuna karşı direnişini gösterme iddiasıydı. 1970'lerden beri Suudiler petrolün siyasi olarak kullanımıyla ilgili daha uzun vadeli ve daha ılımlı bir bakış benimsemişlerdir. Kendileri için en büyük menfaatin petrol tüketicisi olan Avrupalı güçler, Amerika ve Japonya ile işbirliği içinde olmak olduğunu görmüşler, küresel bir istikrar ve refah için makul fiyatları tercih etmişlerdir.

Kraliyet ailesi dışındaki güçler bugüne kadar neredeyse hiç siyasi etki oluşturamamışlardır. Potansiyel siyasi muhalefet, idareciler, işadamları, uzman teknisyenler ve modern ekonominin oluşturulmasında önemli olan fakat ülkenin siyasi yapısı gereği büyük bir role sahip olmayan işçilerden oluşan yeni orta sınıfı içinde bulunmaktadır. Kabile toplumunun çöküşü, şehirleşme, ekonomik ve sanayiye dayalı değişime yardımcı olan bireyselliğin artışı ile dağılan gruplar dinî muhalefeti oluşturuyordu. Şişirilen bir bürokrasi ve İslâmî kurumlardan mezun olanların istihdam edilmemiş olması gerginliğin diğer bir kaynağıdır. Muhalefet, Aramko fabrikalarında çalışan Şii işçilerden ve doğu vilayetindeki Şiilerden; Kuzey Necid'deki kabi-

lesel unsurlardan; Asir'deki aşiretlerden; milliyetçi ordu mensuplarından ve son zamanlarda daha çok, İslâmî eğitim almış öğrenci ve mezun militanların emri altında hizmet edenlerden gelmektedir. Mekke'de, Harem'e gerçekleştirilen 1979 saldırısı yeni bir İslâmî direnişin habercisiydi ve 1990'larda İslâmcılığın yükselişi, kurumsallaşmamış ulemanın, İslâmî çalışmalar yapan profesörler ve Suudi dinî üniversitelerinden mezun olanların nüfuzunun artması yeni bir eğilimdi. Medine Üniversitesi yeni Suudi fundamentalizminin merkezi haline gelmişti. Radikal İslâmî muhalefet rejimin İslâmî güvenilirliğini yalanlar ve rejimin İslâm'ı kendi amaçları için kullanarak kabile bağlarını kopardığını, iktidarı gasp edip yozlaştırdığını iddia eder. Yöneticilerin erdemini sorgular ve katı bir şeriat devleti çağrısında bulunur. 1990'larda ulema, Amerikan müttefikliği, Batılı etkiler, Batılı ve laik eğitim almış teknokratların artışı ile ilgili olarak endişeliydi. Hükümetin bütün muhalifleri özellikle iktidarın Amerika ile yakın ittifakı ve Amerika'ya bağımlılığı konusunda eleştireldir ve bunun yabancı kültürel etkilerin bir kaynağı olmasından korkmaktadırlar.

Bununla birlikte, Suudi ailesi kabilesel ve İslâmî meşruiyetin siyasi ve kültürel çerçevesi içinde kitlesel olarak ekonomik, toplumsal ve eğitime yönelik değişiklikleri benimsemiş gözükmektedir. 1950'lerde ve 1960'larda yönetimin modernleştirilmesi, eğitimin genişlemesi, katı iç güvenlik yasaları, enformasyon üzerindeki kontrol, örgütlü muhalefetin bastırılması ve yoksullara yardım programının başlatılması bu direnişin bir kısmını dağıtmış ve üstesinden gelmiştir. Orta sınıf milliyetçiler, Arapçılık, Nasırcılık ve Baasçılıktan kazanılmışlardı. 1960'ların ortalarından itibaren eğitim ve hükümetin bürokratik istihdamı kitlesel bir şekilde genişlemişti. Yeni orta sınıflar, kişisel refah ve kazancı tercih etmiş ve sürekli *meclis el-şuara*'ya (danışma kurulu) bağış yapmak için söz vermelerine rağmen siyasi katılım hakkı kazanamamışlardır. Ulemaya krallığın Vehhabî karakterinin korunacağına ve rejimin gittikçe dinî olarak daha muhafazakâr olacağına dair teminat verildi. Bununla birlikte 1990'larda yöneticiler, ulemayı muhalif ta-

leplerden dolayı cezalandırdı. Uzun süredir devam eden örtülü gerginliklere rağmen, dinî kimlik ve petrol geliri kombinasyonu rejimin devamlılığını sağladı.

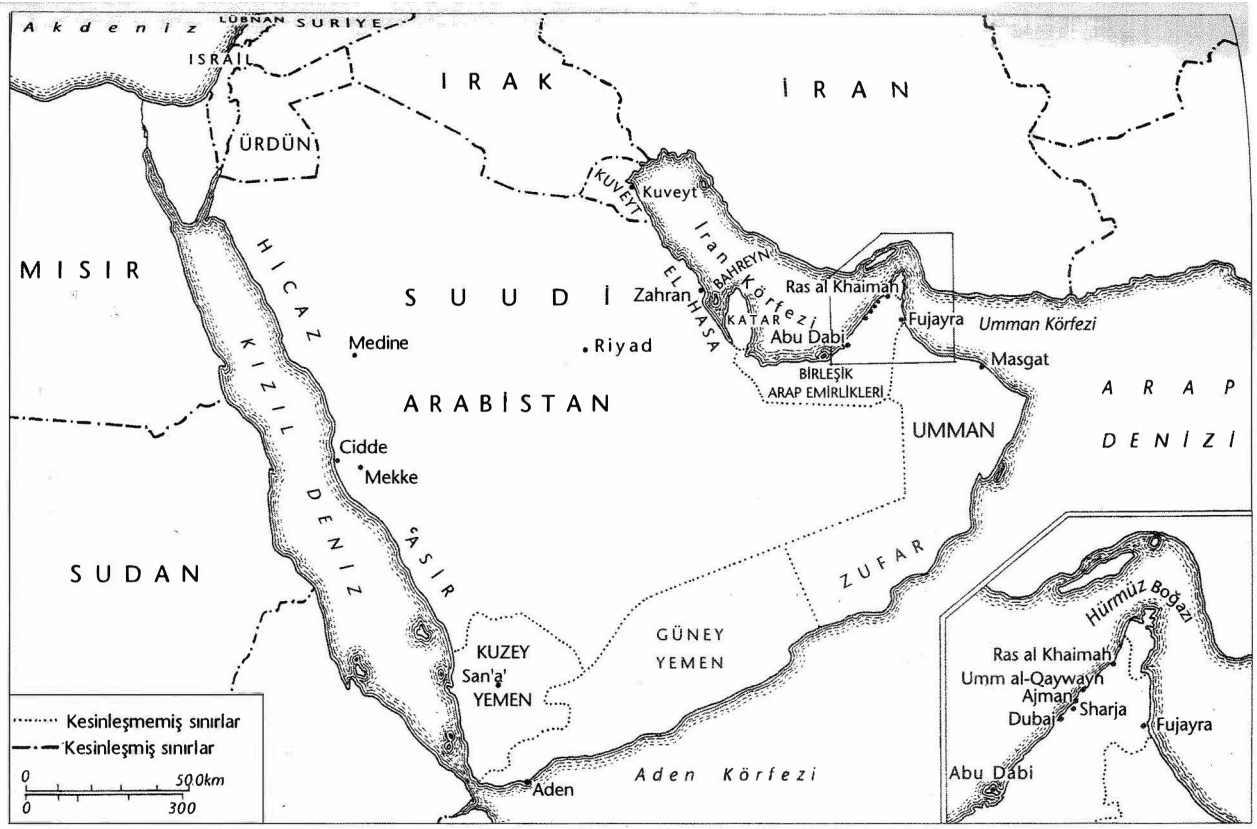
Körfez

Basra Körfezi'nin tarihi, Yemen'de ve Orta Arabistan'da olduğu gibi, kabilesel birliğin temeli olarak siyasi ve dinî otoritenin tanımlanmasındaki ısrarcılık üzerine kuruludur. İslâm öncesi dönemlerde Umman, Basra körfezinden Hindistan'a kadar uzanan Sasani ticaret ağının bir parçasıydı. Ticari kazançlar İran tarzı sulamaya *qanat*'a, yatırıldı ve Umman son derece ileri bir tarım toplumu haline geldi. Bununla birlikte, Arap fetihleri geniş bir göçebe nüfus oluşturdu. 796'da Umman İbadî İmamların kontrolü altına girdi, bu imamlar kabilesel rekabetleri kontrol altında tutabiliyor, tarımı koruyor, göçebe ve yerleşik nüfusu birbirleriyle bütünleştirebiliyorlardı. İbadî idaresi altında Ummanlılar Basra, Siraf, Aden ve Hindistan'da ticari koloniler kurdular ve Afrika'nın doğu sahillerinde ticaret yaptılar. 9. yüzyılın sonunda İbadî devleti ve Umman ticareti çöktü ve Mısır'ın desteklediği Kızıl Deniz güzergâhı Hint Okyanusu trafiğinin önemli kısmını devraldı. Bununla birlikte Umman ikinci bir İmamlığın kurulduğu ve bugüne kadar devam eden bir toplumsal sistemin oluşturulduğu 11. yüzyılın ortalarında yeniden canlandı. Çiftçiler kabilesel bir toplumsal örgütlenme düşüncesini kabul ettiler ve böylece göçebelerle birlikte tek bir toplum içinde bütünleştiler. İbadîlik, Müslüman hukuk okullarında, bireysel ve aile davranışları ile siyasi kurumların düzenlenmesinde tam yetkili hale geldi. İbadî sistemde imam toplumun yaşlıları tarafından görevlendirilir ve dinin yasayı desteklediği ve seçmenlerinin güvenini koruduğu sürece iktidarı elinde tutar. Bu şekilde İmamlık dinî otorite ile bütünleşmiş bir kabilesel devletti. Hükümet toprağa yatırım yapmayı neredeyse hiç teşvik etmemişti. Yeterli kaynaklara veya örgütlenme imkânlarına sahip olmayan köy toplulukları kendi hallerine bırakıldılar.

Umman'ın zenginliği 17. ve 18. yüzyıllarda, Ummanlılar Portekizlileri Doğu Afrika'dan çıkarınca ve Bu Said Hanedanı'nın sultanları kendi ticari ağlarını kurunca, yeniden canlandı. Umman, Zengibar ve diğer Doğu Afrika şehirleri üzerindeki kontrolünü yeniden kurdu. Zengibar 1856'da ayrı bir rejim haline gelirken, hanedanlık Umman'ı (ve Maskat'ı) bugüne kadar yönetmeye devam etti. 1955'te Said b. Teymur (1932-70) İngiliz yardımıyla bütün ülkeyi kontrolü altına aldı. Teymur'un dar görüşlü ve zalim iktidarı pek çok muhalif harekete neden oldu. Umman Halk Kurtuluş Cephesi 1965'te küskün öğrenciler tarafından kuruldu; Zufar Kurtuluş Cephesi Sultan'ın özel arazisi üzerinde direniş örgütledi, fakat İran'ın yardımıyla bozguna uğratıldı. Bununla birlikte, Said b. Teymur İngiliz idaresindeki ordusunun yardımıyla ve Umman'ı dış dünyadan tümüyle soyutlayarak 1970'e kadar ülkenin kontrolünü elinde tutmayı başardı.

1970'de Teymur'un oğlu Kâbus b. Said bir saray darbesiyle iktidarı ele geçirdi. Fakat Kâbus hükümeti değiştirmedi. Ordu, Baluchi alaylarından ve kuzey kabilelerinden oluşmaktadır ve bunları yöneten kabile şefleri ve tüccarlar rejime dâhil olmuşlardır. Ticari elit petrolü, maliyeyi ve ticareti kontrol eder ve ülke diğer Körfez devletlerinden daha serbest bir ekonomiye sahiptir. Kabilesel elitler, toplumsal programları yönetirler. Meclis-ül şura 1990'da kabul edilmiştir, fakat Sultan kanun ve kararların yayınlanması konusunda nihai otorite olan mutlak yönetici kalmaya devam etmektedir.

Basra Körfezi'nin diğer bölümlerinde 18. yüzyılın başlarında yeni bir siyasi sistem şekillendi. Birbirinden kopuk sülalelerin yer aldığı bir bölgede Beni Halid en önemli kabilesel güç haline geldi ve çok sayıda yerel aile kendi egemenliklerini kurdular. 1752'de Beni Utub'dan Sabah b. Cebr Kuveyt'in ilk hükümdarı oldu ve bugün hâlâ Kuveyt'i yöneten hanedanlığı kurdu. Kuveyt, bir kabile devleti, Basra Körfezinin yukarı kısmında ticari bir ambar ve Basra'nın olduğu kadar Basra körfezindeki diğer limanların da önemli bir rakibi olmuştur. El-Sabah ailesi Bahreyn'de Utubların diğer bir kolunun, el-Halife'nin tutunma-



HARİTA 33. Arabistan ve Basra Körfezi: 1974.

sına da yardımcı oldular. 18. yüzyıl bittiğinde İngiltere Körfez bölgesindeki en önemli güç haline gelmişti ve diğer küçük kabilesel rejimler üzerinde hâkimdi. 1798'de İngiltere Körfez'de İngiliz denizciliğini korumak ve İngiliz siyasi temsilciliklerini kurmak için ilk anlaşmalar zincirini yaptı. İngiltere'nin Kuveyt, Bahreyn, Umman ve Birleşik Arap Emirliklerindeki daha küçük devletlerle yaptığı anlaşmalar kabilesel yöneticilerin güçlenmesine yardım etti. İngiliz nüfuzu Kuveyt'in tümüyle bağımsız olduğu 1961'e kadar devam etti. 1970 ve 1971'de İngiltere, Körfez bölgesini terk ettiğinde Birleşik Arap Emirliklerindeki devletler teker teker Emirliğin üyeleri olarak yeniden kuruldular.

Basra Körfezi bölgesinin modern dönüşümü, İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar Bahreyn, Kuveyt ve Katar'da üretim başlamamış olmasına rağmen, Bahreyn'de 1932'de petrol bulunmasıyla başladı. 1958'de Abu Dabi'de ve 1973'te Şarja'da petrol bulundu. 1973'ten sonra petrol gelirlerindeki aşırı artış Suudi Arabistan'dakine benzer etkilere neden oldu. Petrol, Körfez toplumları arasındaki güç dağılımını değiştirdi. Geniş bürokratik devletlerin kurulmasına neden oldu ve yöneticileri işbirliği içinde oldukları tüccar elitten bağımsız hale getirdi. Yöneticiler, tüccarların taleplerini siyasi iktidara kolaylıkla taşıdılar; onlara paralarını garanti ettiler, fakat kendi ailelerini ortaklar olarak yetiştirdiler ve himayeden elde edilen kazançları, tüccar elitle olan müşteri bağlarından vazgeçirmek için halka dağıttılar. Şeyhler, bakanlık ve dairelerin başkanları haline gelirken tüccarların oğulları da yeni bürolarda daha aşağı mevkide yer aldılar. Körfez son derece kentleşmiş bir alan haline geldi; nüfusun büyük çoğunluğu şehirlerde yaşıyordu – şehir nüfusunun büyük kısmı, en azından yarısı, hatta bazı yerlerde dörtte üçü Filistinli, Ürdünlü, Mısırlı, Yemenli ve Pakistanlılardan oluşuyordu. Körfez devletleri, küçük kabile prenslikleri olarak kalmışlardır, modern sanayinin altyapı yükü yabancı işçi ve yöneticiler tarafından taşınmaktadır.

Körfez devletlerinin her birinde kalkınma koşulları oldukça farklıdır. Kuveyt bir kabile devleti olarak el-Sabah ailesi ta-

rafından yönetilmektedir. Akrabalık ve dinî kültür hâlâ meşruiyetin temelini oluşturmaktadır. Arapçılığın laik ve milliyetçi yanları halen mevcuttur fakat İslâm hukukun temeli olarak kalmaya devam etmektedir ve laikleştirme için hiçbir baskı yoktur. 1962 ve 1967 yılları arasında parlamenter ve anayasal bir rejime geçilmiştir, fakat bu ancak kesintili bir şekilde uygulanabilmiştir. Parlamento 1976-81 ve 1986-92 yılları arasında feshedildi. 1992'de parlamento yeniden toplandı fakat seçmenler 1920'den 1959'a kadar sadece aile sakinleri ile sınırlandırıldı, yani potansiyel 600.000 Kuveytli erkekten sadece 80.000'i oy kullanabiliyordu. Bedevi şefleri, İslâmcılar, yenilikçiler ve Şia'dan oluşan Ulusal Meclis oturumu el-Sabah tarafından ticari unsurların güçlerini dengelemek için kullanıldı. Parlamento müzakere alanını genişletmeye çalıştı. Kasım 2000'de kadınlara bütün siyasi haklarını veren bir hükümet önerisini parlamento reddetti. Sünniler ve kabile şefleri hükümetin girişimine karşı çıkarken, Şiiler, hükümet memurları ve liberaller bu girişimi destekledi. El-Sabah'lar kimi zaman açık tartışma dönemleri kimi zaman da polis kontrolü altında kongreler gerçekleştirirler. Gazeteciler ve akademisyenler son derece özgürken, radyo ve televizyon yayınlarının, gazetelerin ve sivil toplum kuruluşlarının hükümet lisansına ihtiyaçları vardır. Sendika faaliyeti veya herhangi bir örgütlenme sıkı kontrol altındadır.

Petrol ve petrokimyasallar, Kuveyt'in hükümet gelirlerinin ve ihracatının %90'ını ve gayri safi milli hasılanın da %50'sini sağlamaktadır. Yabancı işçiler işgücünün tahminen %70-85'ini oluşturmaktadırlar. Kişi başına düşen gelir 1970'lerden itibaren petrol fiyatının düşüşüne ve nüfusun artışına bağlı olarak sürekli düştü, fakat ülkenin büyük zenginliği geniş bir refah sistemini kurmuştu – 1998'de kişi başına düşen gelir yıllık olarak 22.000 doların üzerindeydi. Devlet, kamu hizmeti kurumlarına, sağlık hizmetlerine, barınma, haberleşme ve eğitim için maddi yardımda bulunmaktadır ve istihdamını garanti etmektedir. İslâmî bankacılık –ödünç verme, taksit yapma, erteleme, eşit yatırım şeklinde karakterize olan– Kuveyt ve Bahreyn'de çok güçlüdür. Kuveyt 1991'deki Körfez Savaşı'nda petrol böl-

gelerine verilen zarardan dolayı çok mağdur olmuştu fakat hızla durumunu düzeltti.

Bahreyn de geleneksel bir kabile reisliğidir, 1782'den beri El-Halife ailesi tarafından yönetilmektedir. Buradaki iktidar ailesi, ticari beklentiler ile inci avcılarının çıkarlarını savunurken kırsal kesimin çıkarlarını temsil etmemektedir. Bahreyn'in siyasi eliti sadece iktidar ailesini değil aynı zamanda tüccarları ve dinî liderleri de içine almaktadır. Nitekim Bahreyn 1971'de bağımsız hale geldiğinde adaletli, kültürlü bir siyasi sistem için tarihsel bir temele sahipti. 1973'te anayasal bir meclis, El-Halife ailesinin onayıyla Müslüman istişare prensibine uygun olarak toplandı. Buna karşın, bu meclis Emirin iktidarının egemenliğini tehdit edince 1975'de askıya alındı. Bahreyn siyasi hayatının ayırt edici yanı sayısız siyasi derneğin ve gündemdeki meseleleri tartışmak için toplanan profesyonel toplulukların bulunmasıdır. Petrolün ilk çıkarıldığı yer olması nedeniyle de Bahreyn oldukça güçlü bir sendika hareketine sahiptir. Kuveyt'te olduğu gibi iktidar ailesinin konumu, kültürlü ve çeşitli bir nüfusun çıkarlarına karşı tehlikeli bir şekilde dengelenmektedir.

Katar da benzer bir siyasi tarihe sahiptir. Petrolden önceki zamanlarda yönetici şeyh, tüccarlardan gelen gelirlere bağlıydı, fakat petrolün bulunuşu onların desteğinden vazgeçilebilmesini sağladı. Tüccarlar, Kuveyt'tekiler kadar güçlü veya başarılı olmasalar da, servet güvencesini layıkıyla gerçekleştirdiler. Buna karşın, Katarlı işçiler temelde kırsal kökenli, köle ve inci dalgıcıydılar, hemen hepsi hizipçi ve greve eğilimliydiler. Katar'a ait bir ulusal bilinç kısmen hükümet tarafından desteklenen tarihsel çalışmaların ve arkeolojinin himayesiyle ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, Emir, Hamid b. Halife el-Tani bürokrasiyi kontrol edemiyordu; iktidardaki aile üyeleri yönetim aygıtları içinde kendi bağımsız zeametlerini oluşturmuşlardı. Emir Hamad buna karşın bağımsız Arap televizyon kanalı olan el-Cezire'nin en ünlü destekçisi haline gelmiştir.

Birleşik Arap Emirlikleri emirliğe özgü küçük devletlerden oluşmuştu. Dubai, Ecnan, Ümmül Kayveyn, Fuceyre ve

Re'sul-Hayme'den oluşan federasyonun en önemli ülkesi Abu Dabi'dir. Bu devletler yerel kabile şefleri tarafından idare ediliyordu, yönetilen nüfus denizcilikle uğraşan sahil sakinleri ile iç kesimlerde yerleşik kırsal nüfus olmak üzere ikiye ayrılmıştı. 1971'de İngiltere'nin geri çekilmesi üzerine Abu Dabi ve Dubai daha küçük devletlerle bir federasyon oluşturdu. Devlet otoritesi orduya ve petrol gelirlerinin ve hamiliğin kontrolüne dayanıyordu. Birleşik Arap Emirlikleri mali, adli, polis ve kamu hizmetleri için idari bir sistem oluşturmuştur. Federal bir konsey, kabine ve savunma güçleri vardır. Diğer Arap bölgelerinde de olduğu gibi 1980'lerden itibaren petrol fiyatlarındaki düşme hayat standartlarında da gerilemeye neden olmuştur.

Bütün Körfez bölgesinde modernleşme süreci hâlâ geleneksel monarşilerin ve kabile reisliklerinin elinde kalmaya devam etmektedir. Milliyetçilik bu bölgede nispeten sınırlı bir etkiye sahip olmuştur ve nüfusun geniş unsurlarının siyasi sürece katılımı için sadece nadiren baskılar görülür. Kuveyt ve Bahreyn'de siyasi istişarenin boyutu genişletilmiştir. İslâmî kimlikler kadar Arapçılık da toplumsal uyumun ve siyasi meşruiyetin temeli olarak vurgulanır. Hatırı sayılır derecede teknik ve ekonomik değişim, yüksek bir şehirleşme düzeyi ve büyük sayıda yabancı işçi bugüne kadar Körfez rejimlerinin temel siyasi ve kültürel niteliğini etkilemeksizin benimsenmiştir. Tıpkı Suudi rejiminin kapsamlı değişikliklerin karşısında geleneksel konumunu koruması gibi, Körfez devletleri de siyasi liderliklerine ve İslâmî bağlılıklarına şaşırtıcı şekilde devamlılık gösterdiler. Kurumsal mirasları Osmanlı'dan çok kabilesel olan bu Arap ülkelerinde laik ulusal elitler ve ideolojiler hemen hemen hiç tutunamamıştır.

Arap Devletleri, Milliyetçilik ve İslâm

Arap ülkelerinde devlet kurumları, Arapçılık ve İslâm arasında ilişkiler kurulması oldukça zordur. Bereketli Arap hilalinde ulusal kimlik arayışı ve siyasi iktidar mücadelesi bir yüzyıldan uzun bir süredir Arap milliyetçiliği üzerinden yürütül-

mektedir. Arap milliyetçiliği Birinci Dünya Savaşı'ndan önce, Arap dilinin edebî olarak yeniden canlandırılması, Arap kimliğinin İslâmî geçmişin zaferleriyle yeniden diriltilmesi ve Arap entelektüellerinin Türk karşıtı siyasi ihtiraslarıyla birlikte doğdu. Siyasi ilişkilerin ve siyasi eylemin geleneksel yaklaşımların yerini almasıyla birlikte İslâm'dan çok Arapçılık hâkim söylem haline geldi.

Sömürge döneminde Arap milliyetçiliği hem siyasi elitlerin hem de muhalif entelijansiyanın paylaştığı bir ideoloji haline geldi. İdeolojilerin birleşmesi, bağımsızlık için duyulan ortak isteğe, Müslüman olmayan azınlıkları siyasi sisteme dâhil etme ihtiyacına ve fiili devlet yapısına uygun olarak siyasi kimliğin modern bir ulusal yapısının oluşturulması için ihtiyaç duyulan bilince dayanıyordu. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Arap kimliği, sömürgecilik karşıtı olmak, İsrail'e karşı mücadele etmek ve siyasi rejimler oluşturmak gibi siyasi hedeflerin temeli haline geldi. 1950'lerden 1970'lere kadar Arap ulusalcı düşüncesindeki en önemli iki tema birlik için mücadele ve sosyoekonomik kalkınmaydı. Bu aşamada sosyalizmin bazı biçimleri Arap milliyetçi ideolojilerinin parçası haline geldi.

Sömürge döneminde önemli olmasına rağmen İslâmî modernizm ve yenilikçilik ikincil bir akım olmuştu. Suriye'de Selefi hareket, Muhammed Abduh'un öğretisinin önde gelenlerinden olan Reşid Rıza (1865-1935) tarafından muhafazakâr bir anlamda yorumlanmıştı. Abduh gibi Rıza da, Kur'an'ı ve Hz. Muhammed'in öğretilerini İslâm'ın biricik temeli olarak almış, fakat reformların modernize edilmesi için bu görüşün içerikleri üzerine yoğunlaşmak yerine Şiiliğe ve Sufi türbelerine muhalefeti vurgulamıştı. Rıza'ya göre, İslâmî düzenlemenin en önemli amacı bir halife tarafından yönetilen ve ulema tarafından yönlendirilen bir yönetim şekliydi. Ulema, İslâm hukukunu çağdaş ihtiyaçlara göre yeniden gözden geçirebilirdi. Rıza, toplumun ortak çıkarı için sadakat ve fedakârlık kaynağı –arınma ve kişisel tekâmül için ahlaki gayretler olarak– cihadın önemini vurguladı. Abduh'un diğer öğrencileri onun öğretilerindeki modernist muhtevayı vurguladılar. Bilimin önemi ve toplum-

sal değişimin meşruiyeti üzerinde durdular. Modernist yazarlar için, İslâm doğru bir din olarak kabul edilmişti fakat bilimsel bir medeniyetin geliştirilmesi için bir mihenk taşı değildi.

Laiklik ve milliyetçiliğe yönelik eğilim 19. yüzyılda ulemanın yeniden zayıflamasına sebep oldu. Mısır ve Türkiye'de olduğu gibi, Arap dünyasında da laik eğilimlere karşı ulema direnci genellikle müftülerden, küçük cami imamlarından, mahkeme kâtipleri, noterler, Kur'an kursu öğretmenleri ve dinî okulların öğrencilerinden geldi. Kırsal kesimde, liderler kimi zaman Sufi şeyhlerden veya bağımsız vaizlerden çıkıyordu. Bu muhalefet etkisizdi. Genel olarak laik yasal ve adli kurumlar İslâmî kanunların yerini aldı. Ceza kanunları ve medeni kanunlar yürürlüğe konuldu, resmî ve İslâmî mahkemeleri içine alan bir çifte mahkeme sistemi Suriye ve Irak'ta kuruldu. Şeriat prensipleri kabul edilmeye devam etmesine rağmen, büyük oranda yeni yasal prosedürlerce değiştirildi. Şeriat kanunları ile Batılı ölçütlerin eklektik kombinasyonu tanıklık, çapraz sorgulama ve temyize ait yargılama konularında şeriat kanunlarının fiili uygulamasını değiştirdi. Yasal reformun etkisi, yasaların ebediyen durağan olamayacağını, çağdaş ihtiyaçlara ve devlet çıkarlarına uygun olarak yeniden düzenlenebileceğine dair modernist görüşün kabul edilmesine yönelikti. İslâmî yasal prensiplerin azaltılması ve bunun yerine yeni kanun maddelerinin ve mahkeme sisteminin konulması Arap ülkelerinin sosyal hayatında İslâm'ın yürürlükten kaldırılmasına yönelik belki de en önemli göstergeydi.

İslâm'ın yürürlükten kaldırılmasına ve Arap milliyetçi duygularının hâkim olmasına rağmen, İslâm önemli bir rol oynamaya devam etti. Arap ulusal bilinci hâlâ İslâm'la bağlantılıydı. 1920'ler 1930'ların Arap milliyetçi düşünürleri Arapçılığın gerçek kimliği ve İslâm üzerine yoğunlaştılar. Arap milliyetçiliğinin söz dağarcığı, ümmet (Müslüman toplumu) ve millet (dini toplum) gibi güçlü dinî imalara sahip fakat ulusal birliği vurgulamak için kullanılan kelimelerle aşılandı. Hıristiyan yazarlar bile Arapçılık ve İslâm'ı aynı idealin iki ifadesi olarak kabul ettiler. Çok büyük bir lider olarak Hz. Muhammed'in ihtişamını

vurguladılar ve onun Arap milletine yaptığı katkıları övdüler. Fakat yine de ulusal bağların dinî bağlardan üstün olması gerektiğini savundular ve laik devletlerin kurulmasını desteklediler. Kitleler, Arap ulusunu İslâm'la tanımlayışlarında milliyetçi düşünürleri takip ettiler. Onlar için Arap olmak hâlâ öncelikle Müslüman olmaktı. Retorik belki milliyetçi olabilirdi ama duygusal tanımlamalar İslâmî idi.

İslâm görünüşte laik olan Arap hareketlerinde önemli olmaya devam etti. 1920'lerde ve 1930'larda Filistinlilerin İngiliz iktidarına ve Siyonizm'e karşı seferberliğinde İslâm çok önemliydi; Müslümanların Kudüs'e bağlılığı hâlâ Filistin hareketi için dünya çapında bir sebep olmaya devam etmektedir. Filistin davası için Suudi desteği Arap ve Müslüman çıkarlarından ayrı tutulamaz. Savaş sonrası dönemde Arap anayasaları çoğu kez İslâm'ı devletin resmî dini olarak ilan ettiler ya da devlet başkanının bir Müslüman olmasını şart koştular.

İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda pan-Arapçılık hâkim siyasi ve kültürel eğilim haline geldi. Bu bölgede yönlendirici tutku, Arap halklarının uzun zamandır beklenen birliğini oluşturmaktı; bu, İsrail'in ortadan kaldırılmasına ve 1948 yenilgisinin intikamını almaya adanmıştı. 1950'lerde pan-Arapçılık Suriye, Irak ve Ürdün'deki elitlere karşı muhalefetin bayrağı haline geldi. Mısır'da Nasır, Suriye ve Irak'ta Baas Partisi ve Filistinli grupların tümü de kendilerini Arap rüyasının muhafızları olarak ilan ettiler, birlik ve işbirliği yaptıkları kadar birbirlerine karşı da savaştılar.

1967'deki İsrail savaşı bu mücadele rüyasını kesintiye uğratarak yeni bir kültürel ve siyasi dönemi başlattı. Mısır, Filistin için mücadele etmekten vazgeçti. Arap dünyasında Mısır'ın liderliği zayıfladı ve inisiyatif Irak'a, İran'a ve petrol üreten Arap devletlerine geçti. Filistinliler kendi davalarını savunmak için örgütlendiler. Suriye, şifahi olarak İsrail karşıtı hareketin lideri olarak görülse de, İsrail'le doğrudan çatışmaya girmekten dikkatli bir şekilde kaçındı. Lübnan, Filistinlilerin Lübnan'ı kendi operasyonları için bir üs olarak kullanıp kullanamayacağı problemiyle ilgili olarak bir iç savaşa düştü. Pan-Arapçılık ge-

riledi ve ulusal devletin kendini ifadesinin yeni bir şekli kabul gördü. Daha muhafazakâr olan Arap yarımadası ve Körfez devletleri yatırımcılar ile refah düzeyi düşük Arap devletlerinin hamileri olarak Arap sorunlarında daha önemli hale geldiler. Arapçılık petrol zenginliği ile tanımlanır oldu. Körfez Savaşı, Arap Birliği (pan-Arab) rüyasının parçalanmasını tamamladı. Saddam Hüseyin, bereketli hilal topraklarında hâkim olmayı ve Arap meselelerinde etkin ses haline gelmeyi umarken; Mısır, Suriye, Suudi Arabistan ve Körfez Devletleri Saddam'ı bozguna uğratmak ve onu Kuveyt'ten tahliyeye zorlamak için Birleşik Devletlerle ve Birleşmiş Milletlerle işbirliği yaptılar.

Pan-Arapçılığın gerilemesiyle birlikte, bereketli hilal ve Arap devletlerinin çoğunun, milliyetçi, sosyalist ve halkçı söylemlerine rağmen aslında aileye veya orduya dayalı otoriter rejimler olduğu ortaya çıktı. Irak ve Suriye gibi ülkeler askerî, laik ve –aileler, kabileler, aşiretler veya mezhepler gibi– bazı küçük azınlıklara sıkı sıkıya bağlı olan parti yapılarınca yönetilmektedir. Mısır ve Filistin gibi diğerlerinde otorite askerî güçlere, güvenlik güçlerine ve hâkim bir siyasi partiye bağlıdır ve bunlar kendi toplumları içinde siyasi koalisyonlara dayanmazlar. Aksine, kırsal ve geleneksel elitleri yatıştırarak, yakınları olan kapitalistleri destekleyerek ve geniş himaye ağları oluşturarak hükmederler. Mısır ve Ürdün örneğinde askerî iktidar, halk desteğine dayalı referandumlarla, hükümet tarafından sıkı bir şekilde kontrol edilen yarı parlamenter kurumlarla dengelenir.

Bu devletlerin ekonomileri kendi siyasi kurumlarını sağlamlaştırmaktadır. Bu ülkelerde kamu sektörü hâkimdir. Bu ülkelerin çoğu kiralarla, petrolle veya stratejik havalelerle geçinirler ve bu nedenle ne vatandaşlarından vergi alırlar ne de onları temsil ederler. Rantiyeci devletler, kaynaklarını çoğunlukla iş ve ticari ortaklar, hatta kabile elitlerinden müttefikler oluşturmak için ve halk kitlelerinin demokratik olmayan rejimlerini kabullenmeleri için yatıştırıcı yardımlar sağlamak şeklinde kullanırlar. Banka kredileri en etkili sermaye kaynağıdır ve bankalar çoğunlukla ya devlete aittir ya da devlet tarafından yönetilir. Bu devletlerin çoğunda kapitalistler kamu sektörüy-

le ya da siyasi ağlarla bağlantılıdırlar. Mülk babadan kalma rejimlere karşı güvende değildir ve hem yerli hem de yabancı yatırımlar engellenir. Askerî rejimler bilginin serbest akışını engellerler ve orta sınıfları, siyasetçileri ve bağımsız bir sivil toplum oluşturabilecek entelektüelleri baskı altında tutarlar. Eğitim, okur-yazarlık, ortalama ömür ve kişi başına düşen gelir konularını içeren, Birleşmiş Milletler İnsani Gelişme İndeksinde Bereketli Hilal Ülkeleri, Latin Amerika ve Asya'nın gerisinde kalmaktadırlar.

Arap yarımadasında hâkim unsurlar geniş ailelerdir: Suudiler, Kuveyt'te el-Sabah'lar, Bahreyn ve Katar'da el-Halifeler. Bu aileler, 18. yüzyılın ortalarından beri, bazı kesintilerle birlikte hep iktidarda olmuşlardır ve dünyadaki en eski hükümetler arasındadırlar. Bu aileler kabilesel koalisyonların ve halkın çoğunun vatandaş olmayan yabancı işçilerden oluştuğu toplulukların üzerinde hâkim olan tüccar elitlerin desteğiyle saltanat sürerler. Örneğin, Birleşik Arap Emirliklerinin nüfusunun %80'i, Katar'ın %66'sı, Kuveyt'in %50'si, Bahreyn'in %33'ü ve Suudi nüfusunun %20'si askerî, tıbbi, mühendisliğe dayalı ve idari uzmanlıkları olan öğretmenler, bürokratlar ve vasıflı işçilerden ağır işçilere varıncaya kadar çeşitlenen yabancı işçilerden oluşmaktadır. Mısır, Ürdün, Suriye ve Filistinlilere sağladıkları mali desteklerden dolayı Arap dünyasının siyasi gidişatını kendi güvenliklerini sağlamak için ustalıkla kullanırlar. Kültürel olarak muhafazakâr oldukları için Arap milliyetçiliği ve pan-Arapçılık tehditlerinden kaçınırlar; özellikle Suudiler dünya çapında İslâmî hareketlerin finansal destekçisidirler.

Rejimleri çok iyi sağlamlaştırılmış olmasına karşın Körfez ve bereketli hilal Arap devletlerinin çoğu sivil topluluklar konusunda zayıftırlar. Her yerde var olan en önemli sorun ulusal kimliklerle ulusal devletler arasındaki krizdir. Arap kimliği ulus aşırıdır ve belirli bir devletin içinde sınırlandırılmış değildir, bu nedenle çatışmalar yaklaşık iki düzine devlet kimliği arasındadır. Üstelik sözde Arap devletleri çok derin iç bölünmelere sahiptir. Irak geniş bir Kürt azınlığa sahiptir ve Arap nüfusu, Sünni ve Şii Müslümanlar arasında bölünmüştür – bu

bölünme en az Irak ulusal kimliği veya pan-Arap kimliği kadar önemlidir. Suriye büyük ölçüde Arap'tır, fakat bu, Sünniler, İsmaililer, Aleviler, Hıristiyanlar ve Dürzîler arasındaki mezhepsel ve dinî bölünmeleri maskelemektedir. Lübnan, Arapça konuşan bir ülke olabilir fakat on beş yıl süren iç savaş, beş Müslüman ve yedi Hıristiyan alt grup arasındaki mezhepsel bölünmelerin ne kadar derin olduğunu göstermiştir. Körfez devletleri Arap olarak tanımlanırlar fakat Müslüman nüfus genellikle çoğunluğu oluşturmaktadır.

Etnik ve ulusal kimliklerin tanımında da dışarıdan gelen derin bir muğlaklık vardır. Ulusal veya etnik kimlik, dinî kimlikle harmanlanmıştır. Türkler, İranlılar, Kürtler, Mısırlılar, Cezayirliler, Filistinliler ve diğerleri kendilerinin aynı ulusa ait olduklarına inanırlar, çünkü hepsi de Müslümandırlar. İslâm'ın evrenselliğine aynı dini paylaşmalarına ve farklı etnik kökenlerden gelmelerine rağmen, bu insanlar daha çok yerel ve ulusal tanımlamalar içinde kendilerini ifade etmektedir.

Arap dünyasındaki devletlerin Müslüman kimliği, azınlıkların konumlarına yönelik ciddi komplikasyonlara neden olur. Bağımsızlık sonrası Irak'taki Yahudi ve Hıristiyanlar; Türkiye'deki Rum, Ermeni ve Kürtler; Mısır'daki Kıptiler; devrim sonrası İran'daki Bahaîler ve Yahudiler; Sudan'daki Hıristiyanlar ve Animistler, hemen hepsi dinî ve siyasi baskıdan muzdariptirler.

Bu rejimlerin tutarlı bir ulusal kimlik oluşturmak ve meşruiyet kazanmak konusundaki başarısızlığı, 1967 sonrası dönemin en önemli eğiliminin anlaşılmasına yardım eder – bu hareket, seküler milliyetçilikten, liberalizmden ve sosyalizmden İslâm'a doğru evrilir. 1967'deki İsrail savaşı ve 1970'lerdeki ambargo önemli dönüm noktalarıdır. Mısır'ın ve bereketli hilal Arap devletlerinin yenilgisi sadece bu devletlerin askerî sınırlarını ortaya koymamış, aynı zamanda bu rejimlerin yozlaştığının, Birleşik Devletlere olan bağımlılıklarının, siyasi katılıma veya ekonomik bir kalkınma sağlamaya izin vermediklerinin ve kendi kültürel sahihliklerinin olmadığının altını çizmişti. Petrol ambargosunun çarpıcı etkisi dikkatleri Suudi Arabistan'a ve

muhafazakâr Arap devletlerine yönlendirdi. Bu olaylar hâkim elitin seküler, liberal ve sosyalist taleplerini itibardan düşürdü ve bölgenin tarihsel kültürüne –İslâm'a– olan ilgiyi yeniden canlandırdı. Toplumun her kesiminde, fakat özellikle öğrenciler ve alt orta sınıflar arasında, İslâm öğreti ve uygulamalarına dair yeni bir ilgi ortaya çıkardı. Genç kadınlar *hicab* veya örtülü kıyafetler giymeye başladılar. İslâm hakkında yazılmış kitaplar, vaazlar, tartışma grupları ve namaz, gündelik hayatın daha fazla parçası haline geldi.

En dikkat çekici olan, İslâmî taleplere dayalı bir muhalif siyasi hareketliliğin ortaya çıkmasıydı. Mısır ve Ürdün'de Müslüman Kardeşler Birliği, Mısır'daki Cemaat, Filistinliler arasındaki HAMAS ve diğer küçük askerî gruplar yerleşik elit iktidarına karşı çıktılar. Bunlar, kadının ev içinde tutulması ve aile etkinlikleriyle sınırlandırılması da dâhil olmak üzüre geleneksel ahlaki ve toplumsal değerleri benimseyen, ibadeti, okullardaki eğitimi, kooperatifleri, klinikleri, atölyeleri, komşuluk ve sosyal yardım hizmetlerini düzenleyen toplumsal hareketlerdi. Ekonomi ile ailenin güçlendirilmesini ve nihai olarak da İslâmî devletler oluşturulmasını istiyorlardı. Amaçları İslâmî erdemleri insanlara öğretmek ve toplumsal adaleti sağlamaktı. Bu hareketler, devlet kapitalizmine dayalı toplumlara karşı halkçı bir alternatif olacak kadar modernlik karşıtı değildiler.

Genelde bu hareketin destekçileri toplumsal ve siyasi iktidarın dışında bırakılmış olan kişilerdi: hükümet bağlantısı olmayan veya uluslararası ticarete dâhil olamamış olan pazarcı esnaf, dükkân sahipleri, seyyar satıcılar, modası geçmiş pazar ekonomisi içinde çalışmakta olan zanaatkârlar; mektepliler, katipler, öğretmenler ve ekonominin modernleşmiş sektörüyle bütünleşebilecek eğitim imkânlarına sahip olmayan küçük bürokratlar; öğrenciler, köylerden büyük şehirlerdeki gecekondulara sürüklenmiş olan göçmenlerdi. İtirazları sadece siyasi gelişmelere değildi, cinsel özgürlüğün cazibesiyle ve çağdaş toplumlarca sunulan tüketicilikle gelen ahlaki kafa karışıklığı, kadınların ve çocukların isyankarlığıyla ailelerin yıkılacağı endişesinden çıkıyordu.

Bu hareketler, her bir farklı ulusal toplumun bağlamına, imkânlarına ve problemlerine farklı düzeylerde uyarlayarak hedeflerini gerçekleştirmeye çalıştılar. İran'da iktidarın devrimci bir şekilde ele geçirilmesine öncülük ettiler. Türkiye'de farklı politikalar öneren rekabetçi bir siyasi parti; Ürdün'de parlamentoya ait bir parti; Mısır'da ahlaki eğitimden terörizme kadar değişen hedefler peşinde koşan çok sayıda küçük gruplar oluşturdular. Suriye'de ve Irak'ta siyasi muhalefet ezici bir yenilgiye neden oldu. HAMAS rekabetçi bir toplumsal hareket, Arafat rejimine karşı siyasi bir muhalefet ve İsrail'e karşı bir gerilla hareketi olarak işlemektedir. Lübnan'da aktif Şii hareketleri, Emel ve Hizbullah siyasi iktidarın rakipleri haline gelmişlerdir.

Bugüne değin radikal İslâmî hareketler Bereketli Hilal Ülkelerinde iktidara gelmek konusunda başarısız oldular. Milli devlet, kendi halk(lar)ının gözünde çok fazla meşrulaştırılmıştır, askerî ve diğer elitler de yerlerinden kolayca çıkarılamayacak kadar çok güçlenmişlerdir. Irak ve Suriye rejimlerinin şiddetli bastırmasıyla; Ürdün'de ise Filistinli otoritelerin birlikte hareket etmesi ve manipülasyonuyla karşılaştılar; 2000'lere kadar Suriye, Irak, Ürdün ve Arap Devletlerindeki mevcut rejimlerin aynı kalmasını sağlamakla kalmadılar, aynı zamanda 1960'larda iktidarda olan kişilerin –Hafız Esad, Kral Hüseyin, Saddam Hüseyin ve Yaser Arafat– yine iktidarda olmasını sağladılar. Bu hareketler kendi doğalarında ve işleyişlerinde var olan mevcut anlayışlardan dolayı da iktidara gelmeyi başaramadılar. Öncelikle İslâmcılar gerçek hedefleri konusunda kararsız ve bölünmüştürler. Hedefleri mevcut devletler içinde gerçek bir İslâmî toplum oluşturmak mıdır, yoksa gerçek bir İslâmî toplum oluşturmak için mevcut devletleri ortadan kaldırmak mıdır? Yerleşik kurumların içinde mi yoksa onlara karşı mı mücadele etmelidirler? İktidar mücadelesi konusunda belirsizliklere sahiptirler; karizmatik bir liderden yoksundurlar, çoğunlukla küçük ve mezhepsel hiziplere bölünmüşlerdir. Karşı çıkışları yerleşik rejimlere zarar verememiştir. Derin çatışmalara ve başkaldırılara sahne olsa da, bereketli hilal ve Körfez devletleri şaşırtıcı bir şekilde siyasi istikrara sahiptirler.

YİRMİALTINCI BÖLÜM

19. VE 20. YÜZYILDA KUZEY AFRİKA

Arap Kuzey Afrika'sının modern tarihi Arap Ortadoğu'sunun modern tarihiyle paralellik gösterir. 19. yüzyıl itibariyle Kuzey Afrika büyük ölçüde Müslüman'dı. Tasavvuf, kırsal toplulukların örgütlenmesinde büyük bir rol oynuyor, devletler de kendilerini pederşahî, kozmopolit veya etnik terimlerden ziyade, İslâmî terimlerle meşrulaştırma eğilimi taşıyordu. Güney'de Sahra ve dağlık bölgelerde Berberîlik hem ortak dili hem de toplumsal kimliğin temelini oluşturuyor olsa da, kent halklarının konuşma ve kültür dilleri Arapça idi.

18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılın başlarında, Kuzey Afrika devletleri daha merkezî ve vergiler konusunda daha sert olmaya başladılar, fakat artan vergiler kabilelerin ve tasavvufçuların başını çektiği yaygın direnişleri kışkırttı. Avrupalılarla yaşanan ekonomik rekabet, Kuzey Afrikalı devletlerin zaten taşralı nüfus üzerindeki oldukça zayıf olan hâkimiyetini daha da zayıflattı. Zayıf düşen Kuzey Afrika devletlerinin tümü Avrupa egemenliğine boyun eğdi. Fransızlar, Cezayir'i 1830 yılında işgal etti ve 1881 yılında da Tunus'ta ve 1912 yılında da Fas'ta birer manda yönetimi tesis ettiler. Libya, 1911'de İtalya tarafından işgal edildi. Yabancı yönetiminin Ortadoğu'da olduğu gibi gelip dayanması bu toplumların yapısında derin değişimlere ve bağımsız ulus devletlerin ortaya çıkmasına yol açtı.

Cezayir

Fransız İşgali

Fransız işgali öncesinde Cezayir pek çok açıdan Irak ve Suriye'dekine benzer bir rejimle idare ediliyordu. 16. yüzyıldan beri küçük bir yeniçeri grubu devleti idare etmekte ve Cezayir'e bölgesel kimliğini vermekteydi, fakat ülkenin büyük kısmı kabile şefleri ve mutasavvıfların işbirliğiyle yönetilmekteydi, mutasavvıflar desteklerini akrabalık ve dinî bağlılığa dayalı bir temel üzerinden sağlıyorlardı. 19. yüzyılın ilk dönemlerinde Cezayir rejimi çöküşteydi ve önde gelen tarikatlar merkezî hükümetin getirdiği mali yüke tepki olarak tek tük ayaklanmalar yapıyordu.

1830'da X. Charles hükümeti, bağımsızlık için yaptıkları Yunan savaşındaki hayal kırıklığının arkasından siyasi itibarını yeniden kazanmak için (askerî bir zafere duyulan ihtiyacın yönlendirmesiyle ve Marsilya ticari çıkarları doğrultusunda) Cezayir'i işgal etti. Fransızlar, Cezayir'in başkenti olan Cezayir şehrini ve diğer sahil kasabalarını ele geçirdiler, fakat Türk idaresinin yenilgisi Batı Cezayir'de yeni bir Müslüman devletin ortaya çıkmasına imkân sağladı. Babası Kadiriye tarikatının başı olan Abdülkadir 1832'de kendisini Emir'ül-Müminin ve Arapların sultanı ilan etti ve İslâm hukukunu uygulamayı ve Fransızlara karşı savaşmayı kendi sorumluluğuna aldı. Sofu bir derviş imajını korudu; alkolden uzak durdu, kılık kıyafetinde sade idi, peygamberi model aldı. Bununla birlikte, taleplerini hamisi durumundaki Fas sultanını rahatsız etmeyecek ölçüde sınırlı tuttu. Kendi adına Cuma hutbesi okutmadı ya da kendi adına para bastırmadı. Dini itibarı ve Kadiriye tarikatının propagandasıyla bölgedeki kabilelerin çoğu onun otoritesini kabul ettiler.

Abdulkadir, hiyerarşik bir idari sistem geliştirdi. Askerî, mali ve hukuki otoriteye sahip halifeler atadı. Halifelerin altında ağalar vardı, ağaların görevi vergileri toplamaktı. Ağaların altında kabile liderleri olan kaidler vardı. Abdulkadir, memurlarını önemli dindar ailelerden seçti ve Türklerle işbirliği içinde-

ki insanları istihdam etmekten kaçındı. Devlet idaresinin yanı sıra düzenli bir ordu da örgütledi.

Abdulkadir, 1832'den 1841'e kadar Cezayirli kabilelerin sadakatini sağlamaya yönelik karmaşık bir mücadelenin parçası olarak bazen Fransızlarla savaştı bazen de barış yaptı. Bununla birlikte 1841'de Bugeaud isimli yeni bir Fransız generali Cezayir'i tümüyle tahakküm altına almaya ve Fransız sömürgesine açmaya karar verdi. Faslılar kendi himayeleri altındakileri korumak için müdahalede bulundular fakat 1844 İsli Savaşı'nda yenildiler ve 1847'de Abdülkadir, Fransa'ya daha sonra da Şam'a sürüldü. Böylece Cezayir'in tümüyle Fransız kontrolüne girişinin yolu açılmış oldu. 1851 ve 1857 yılları arasında Fransızlar Kabilya'yı işgal ettiler ve Büyük Sahra'ya yöneldiler. 1853'te Vergala ve Mzeb Fransız hâkimiyeti altına girdi; Mzeb 1882'de ilhak edildi. 1890'da Büyük Britanya ile yapılan bir anlaşma, genişletilmiş Fransız Cezayir İmparatorluğu'nun Avrupalılarca siyasi olarak tanınmasını sağlamış oldu.

Fransızlar Cezayir'de Türk ve mahzen sistemini benimseyerek egemenliklerini başlattılar. İmtiyazlı kabilelerin desteğine sahip Türklerin sistemini model alan bölgesel bir hükümet oluşturdular. Bununla birlikte 1843'ten sonra Fransızlar, Araplar Masası vasıtasıyla nüfusu tümüyle kontrol edebileceklerini hissettiler, Araplar Masası askerî ve sivil yönetimden oluşan yaklaşık elli üniteden oluşuyordu. 1840'ların başlarında zaten Fransızlar Fransız sömürgesinin yolunu açmak için Cezayir toplumunun yıkımını başlatmışlardı. General Bugead meyve ağaçlarını kestirmiş, ürünleri yaktırmış, insanları ve köyleri imha etmişti. Çok sayıda insan savaş ve kıtlık sonucu öldü. Cezayirli kabileler, Fransız kolonicilerin işini kolaylaştırmak için ya belirli bölgelere hapsedildi ya da güneye göç ettirilerek oraya yerleşmek zorunda bırakıldı. 1843 ve 1870 yılları arasında Fransızlar otoriteden yoksun ve daha çok Fransız kontrolünü kabullenen yeni bir memur neslini kayırarak kabile liderlerini ve dinî liderleri zayıflatmışlardı. 1874'den itibaren Müslüman nüfus, Müslümanları vatan hainliği veya yasadışı faaliyet-

ler gibi birçok suçtan cezalandırmayı mümkün kılan *code de l'indigenat*'a tabi tutuldu. Bu yasalar hapsetmeye ve mülkiyete el koymaya izin veriyordu.

Cezayir toplumunun örgütlü yapısının çözülmesi onu ekonomik sömürüye de açık hale getirdi. Geniş arazilere el konulurken, çok az sayıda Müslüman toprak sahibi kendine yeter bir ekonomiden pazar ekonomisine geçiş yaparken varlığını sürdürebildi, fakat nüfusun çoğunluğu ekonomik olarak bir değer ifade etmeyen küçük arazilere sahip olmak, ortakçılık, işçilik ve yoksulluk içine itildi. Her ne kadar Fransızlar sıklıkla Müslümanların yoksulluğunun onların kendi toplumsal ve kültürel sınırlarından, ya da pazar ekonomisi öncesi zihniyetiyle başa çıkabilecek dürtülerden yoksun oluşlarından veya kapitalizmin Cezayir'de henüz Müslüman nüfusu içine alabilecek kadar ilerlememiş olmasından kaynaklandığını iddia etseler de, bu yoksulluğun en önemli nedeni Fransız istilası ve Cezayir topraklarının işgalinden kaynaklanan yıkım idi.

Toplumlarının tahribi karşısında Cezayir direnişi daha keskinleşti ancak ölçek itibariyle yerel kaldı, bu direnişte Müslüman inançlar ve bağlılıklar önemli bir rol oynadı. Kuzey Cezayir'de bir dizi mehdici isyan ortaya çıktı. 1849 yılında daha önce Abdülkadir'i desteklemiş bir mahalli şeyh olan Zatşalı Bu Zian rüyasında peygamberi gördüğünü ve peygamberin kendisini vergiye karşı direnmek ve Fransız kontrolüne karşı isyan etmek amacıyla Mehdi'nin temsilcisi şeklinde çağırdığını söyleyerek harekete geçti. 1849'da Bu Zian ile müttefik olan Rahmaniye zaviyesi şeyhi Sidi Sadok b. El-Hac 1858'de cihadı yeniden başlattı, fakat 88 taraftarı ile birlikte tutuklandı. 1860'da son derece savaşçı ve dindar bir sülalenin bir üyesi olan Bu Hentaş, taraftarlarına Fransız mermilerine karşı mucizevi bir şekilde korunacaklarını vaat etti. Aynı yıl kendisi öldürüldü. Bir nesil önce Sidi Sadok'un tarafında savaşmış olan Muhammed Amzian, 1879'da kendini mehdi ilan etti ve yerel devlet bürolarına saldırdı. Güney Cezayir'de de 1851 ile 1855 ve 1871 ve 1872 yılları arasında kuzeydeki vahalarla bağlantıyı sağlayan geçitleri korumak ve Fransız subaylara karşı diren-

mek isteyen, devecilikle geçinen topluluklar tarafından gerçekleştirilen ayaklanmalar da oldu. Koyunculuk yapan göçebeler de pazarlarla bağlantılarını korumak ve tümüyle ekonomik bir bağımlılıktan kaçınmak için ayaklandılar.

Bu isyanlar kimi zaman şartiye denilen gizli cemaatler tarafından hazırlanmaktaydı, bunlar her bir kabilenin içinde subayları gözetlemek, atları ve silahları hazırlamak ve halkı savaşa teşvik etmek amacıyla oluşturulmuştu. Kendilerinin Mehdi'nin müjdeleyicisi olduğunu iddia eden vaizler ve Sufiler kuşatıcı bir öfke atmosferi oluşturdular, tarikatlar da bu atmosferin oluşmasında önemli rol oynadı. Şeyh Mustafa b. Aziz (ö. 1866) Tunus'taki merkezinden Rahmaniye tarikatı içindeki bağlantılarını, dinî itibarını, akrabalık bağlarını ve askerî mühimmat ticaretindeki merkezî pozisyonunu Fransız karşıtı propagandayı ve Konstantin bölgesindeki direnişi desteklemek için kullandı. Bununla birlikte bu şeyh de kısa bir süre için Fransızlarla barış yaptı. Onun politikası ideolojik veya dinî bir savaş yapmak değil aksine siyasi gerçeklikler içinde mümkün olan en iyiyi gerçekleştirmekti.

1870-71 yıllarındaki dağınık yerel direnişler nihayet bir kitlesel Cezayir ayaklanmasına dönüştü. Sıkıntı ve kıtlık yıllarının zorlaması, Fransa-Prusya savaşında III. Napolyon'un yenilmesi, bağımsızlığı mümkün hale getirecekti ve Fransa'da cumhuriyetçi bir hükümetin ortaya çıkmasına yönelik korkular Fransız sömürgeleri üzerindeki bütün kısıtlamaları kaldırabilecek ve Cezayir topraklarının istilasına neden olacaktı, bütün Cezayir'de ayaklanmalar vardı. Bu ayaklanmalar, Makrani isimli Cezayirli bir kabile reisi tarafından yönetiliyor ve koordine ediliyordu, Mukrani, Rahmaniye tarikatınca desteklenıyordu. Mukrani ailesi 1830'lardan beri Fransızlarla işbirliği içindeydi, fakat 1870'de Fransızların hâkim tabaka yerine daha yeni, daha kolay yönlendirebilir idari kadrolar yerleştirmeye çalışması ve Mecana ve Kebile'de Fransız sömürgecilerinin yerleşmelerine imkân sağlamaları ile bu ailenin konumu tehdit edilmiş oldu. Mukrani bozguna uğratıldı. Fransızlar vergileri anormal derecede artırdılar, mevcut verginin on katına çıkar-

dılar veya topraklara el koydular ya da yüzlerce hektarlık arazileri teminat karşılığı zapt ettiler. Tarihsel olarak baktığımızda direniş hareketleri Cezayirlilerin Fransız iktidarını kabul etmemeye yönelik kararlılıklarının işaretleriydi, fakat aynı zamanda bu hareketler, Cezayir toplumunun yenilgisindeki son aşamayı da oluşturuyordu.

Müslüman kültürü de bu durumdan kötü etkilendi. Fransız istilasından önce çok sayıda okul ve din eğitimini desteklemeye vakfedilmiş geniş mülkler vardı. Mesela Konstantin ve Tlemcen'de çok sayıda ilkokul, medrese ve yüzlerce yüksek öğrenim sahibi zaviyeler vardı. Kolejler gramer, hukuk, Kur'an tefsiri, aritmetik ve astronomi üzerine yoğunlaşan yüksek eğitim veriyordu. Buna karşın Fransız işgali gelirlere el konulmasına ve çok sayıda okulun yıkımına neden oldu. Prensipte Cezayirli çocukları Avrupalı kültüre asimile etmek amacıyla kurulan ve Cezayir okullarının yerine ikame etmesi istenen, 1883 ve 1898 yılları arasında açılan, Fransız okulları ancak çok küçük bir azınlığa ulaşabildi ve temelde sadece Fransızlarla işbirliği yapacak olan Cezayirli memurları eğitti. Her ne kadar Kebile, Ores ve Mizeb'de Cezayirli orta sınıf ailelerden gelen pek çok çocuk bu yeni okullara kayıt yaptırmış olsa da toplam sayıya oranla azınlıkta kaldı. 1890'da Fransız okullarına kayıt yaptıranların oranı okul yaşındaki nüfusun yaklaşık %2'sini oluşturuyordu; 1930'da Cezayirli çocukların yaklaşık %9'u kısmen eğitim alıyordu; 1945'te ise bu oran yaklaşık %15'ti. 1954'te ise ortaokul ve lise çağındaki Müslüman nüfusun yüzde birinin bile ancak üç çeyreği eğitim görebiliyordu Sisteme geçmişte olduğu gibi asgari düzeyde de olsa sömürgeciler ve pek çok Müslüman tarafından direndi.

Fransız işgalinin hemen ardından yoğun Fransız sömürgeleştirmesi başladı, Fransa'da Cezayir topraklarının satıldığı şirketler kuruldu ve yerleşimciler terk edilmiş mülklere yerleştirildi. Fransız hükümeti, Cezayir topraklarını en kısa zamanda büyük ölçüde kamulaştırmaya karar verdi. 1843'de çıkarılan bir yasa dinî vakıfların satılamayacağına ilişkin yasakları kaldırdı ve Avrupalı yasalar uyarınca bunların alınıp satılmasına

izin verdi. Fransızlar, kabileli grupları da kendi geleneksel yaşam alanlarından göç etmeye ya da daha küçük alanlar kaplamaya zorladılar, böylece "fazla" toprak sömürgeci çiftçilere aktarılabilecekti. 1873'te kabul edilen yasayla başlatılan daha ileri bir uygulama, Cezayir'de toplumsal mülkiyeti ortadan kaldırdı, bu yasa Müslümanların ortak kabile topraklarından ya da aynı şekilde aile topraklarından kendi paylarına düşeni satmasına izin veriyordu. Çok geniş araziler Fransız yerleşimciler için müsait hale getirildi. 1900 yılı itibariyle 1.700.000 hektar, 1940 yılında 2.700.000 hektar, yani Cezayir'in ekilebilir topraklarının yaklaşık %35-40'ı Avrupalıların elindeydi. 1870'den önce hububat, şeker kamışı, pamuk, tütün, keten, çay ve dut yetiştirmeye yönelik bütün çabalar boşa çıktı. Ancak Fransa'daki üzüm yetiştiriciliğinde yaşanan başarısızlıktan sonra şarap Cezayir'de Avrupalıların başat sanayi alanı haline geldi.

Cezayir'deki Avrupalılar ve Fransız sömürgesi, Cezayir'in Fransa'nın ayrılmaz bir parçası haline getirilmesini istiyordu. Buna Fransız ordusu tarafından karşı çıkıldı, çünkü ordu Cezayir'i Araplar Masası aracılığıyla yönetmek istiyordu ve Müslümanların toprak sahibi olmasını ve sömürge nüfusları için sivil bir hükümet kurulmasını engellemeye çalıştı. 1860'da III. Napolyon, Cezayir'i ziyaret etti ve onun birincil yükümlülüğünün 3 milyon Arap tebaasını korumak olduğuna ikna edildi. Askerî yönetim tekrar güçlendirildi, fakat 1864 ve 1870 yılları arasındaki kıtlık, salgın hastalıklar ve kabile isyanları askerî yönetime olan güveni sarstı ve son olarak da 1870-71 yıllarındaki büyük Müslüman ayaklanmasının bastırılması Cezayir'in bütünüyle sömürgecilerin çıkarlarına hizmet eder şekilde yönetilmesini sağlayan bir rejimin kurulmasına imkân sağladı. Cezayir idari olarak Fransa'yla birleştirildi ve üç Fransız idari bölgesi olarak bir Genel Vali'nin idaresi altında yeniden düzenlendi. Sömürgecilere belediye yönetimi hakkı verildi, onlar Fransız parlamentosuna milletvekili seçebileceklerdi. Paris'teki Fransız bakanlıklarına doğrudan bağlı olan kontrol sistemine 1896'da son verildi ve 1898'de çoğunluğunu Avrupalıların oluşturduğu seçilmiş bir meclis oluşturuldu. Fransız yerle-

şimciler yerel konsülleri, Cezayir Meclisi'ni kontrol ediyor ve Fransız parlamentosunu manipüle ediyorlardı, böylece bu sistem Cezayir'in kontrolünü sömürgecilere teslim etmeye yönelik olarak işliyordu.

Cezayir Direnişinin Yeniden Doğuşu: İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar

Paradoksal bir biçimde sömürge yönetimi yenilenmiş bir Cezayir direnişinin ve bağımsızlık taleplerinin ortaya çıkması için gerekli koşulları hazırladı. Geniş fakat organizasyondan mahrum ve fakirleşmiş, küçük topraklara hapsedilmiş, kabile liderleri ortadan kaldırılmış, dinî elitleri tutuklanmış, askerî direnişi bozguna uğratılmış Cezayir nüfusu bütün bunlara karşın yeniden doğacaktı. Fransızlar tarafından başlatılan büyük ekonomik değişiklikler yeni sınıfların ve farklı bir Cezayirli bilincin oluşmasına neden oldu. Fransızlar kırsal alanda sömürgelerini kurdukları için köy ekonomisini alt üst ettiler, kırsal kesimde yaşayan insanları şehirlere göç etmeye zorladılar ve eskisini yıkmaya yönelik çabalarının sonucunda yeni elitlerin çıkmasına neden oldular. Batılı ya da İslâmî reformist eğitim almış yeni bir nesil ortaya çıktı. Bunlar genellikle öğretmen, postacı, eczacı ve demiryolu işçiliği gibi resmî işlerde çalışıyorlardı; bir kısmı da savaştan dönmüş gazilerdi. Bu yeni elitler, kültürel dernekler, sendikalar ve siyasi partilerin de dâhil olduğu, yeni örgütlenmenin omurgası haline geldiler. Psikolojik açıdan Fransız yayılmacılığı sonunda siyasi bir şekil alıncaya kadar sembolik yollarla yönlendirilen milli duyguların gizli çekirdeği ile karşı karşıya kaldı. İslâm'ın eski zaferlerini yâd eden şiir ve destanlar bir kez daha inançsızların üstesinden gelmek istiyordu. Hayal kırıklığı ve öfke, gösteriler, yürüyüşler ve tekrar eden şiddetle ortaya konuluyordu. Bunlar Fransız iktidarının devam etmesini kabullenmeye karşı sınırlı da olsa bir karşı koyuşun ifadesiydi.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransız politikası dolaylı olarak Cezayir direncini cesaretlendirdi. Zaferin ve savaş sıra-

sında Cezayir'in verdiği desteğe duydukları minnettarlığın etkisiyle Müslüman nüfusun idaresini daha fazla özgürleştirmek için çeşitli girişimlerde bulundular. Fransızlar, Müslümanlara eğer İslâm hukukundan vazgeçerlerse Fransız vatandaşı olabilecekleri önerisini götürdüler. Yapılan diğer yasal düzenlemelerle yerli halkın yerel meclislerdeki temsili genişletildi ve toprak sahiplerine, memurlara ve imtiyazlılara oy hakkı verildi. Cezayirli yerleşimcilerin baskıları Fransız hükümetini bu tavizlerin birçoğundan geri dönmeye zorladı, fakat adalet, eşitlik ve vatandaşlık gibi Fransız kavramlarının aydınlar arasında yerleşmesinin önünü alamadılar. Yerli Cezayir eliti üç temel gruptan oluşuyordu. Bunlardan biri kendi toplumsal ve yasal kimliklerini Müslüman olarak korudukları halde Fransız toplumuyla tümüyle bütünleşmeyi uman Fransız-Arap okullarında eğitim almış kesimdi. Yüzyıl sona erdikten sonra Fransız eğitimi almış Müslüman entelektüellerin oluşturduğu küçük bir grup kendi taleplerini dile getirebilmek için "Genç Cezayirliler" i kurdular. 1927'de yerel meclislere seçilmiş olan öğretmenler ve liberal avukatlar tarafından *Federation des Elus Indigenes d'Algérien** kuruldu. Bunu 1930 yılında Dr bin Celil'in öncülük ettiği Konstantin bölgesindeki Müslüman temsilcilerin federasyonunun kurulması takip etti. Bu federasyon orduda, eğitimde ve resmî atamalarda eşitlik isteyen ve Müslüman nüfusa karşı her türlü ayırımcılığın kaldırılmasını isteyen Cezayirlilerin sözcüsü haline geldi. Bununla birlikte Fransız eğitimi almış elit, Cezayir'in bağımsızlığını istemiyordu. Ferhat Abbas şu ünlü konuşmayı yapmıştı: "Tarihe sordum; yaşayanlara ve ölülere sordum; mezarlıkları ziyaret ettim. Arap imparatorlukları ve İslâm geçmişte kalmıştır; bizim geleceğimiz kesinlikle Fransa'ya birliktedir."

1920'ler ve 1930'lardaki ikinci bir Cezayirli elit eğilim olarak daha radikal ve milliyetçi idi ve bunlar Paris'teki Cezayirli göçmenler arasında yetişmişlerdi. 1926'da Fransız Komünist Partisi tarafından *L'Etoile Nord Africaine* (ENA)** kuruldu. ENA,

(*) Seçilmiş Yerli Cezayirliler Federasyonu.

(**) Kuzey Afrika Yıldızı, Cezayir'de kurulmuş olan ilk seküler milliyetçi hareket.

1933'te Messali Hac tarafından yeniden aktif hale getirilinceye kadar oldukça zayıflamıştı. ENA bu yeniden dirilişinde Cezayir bağımsızlığına yoğunlaştı, fakat yabancı iktidara karşı Cezayir bütünlüğünü koruyabilmek amacıyla Cezayir'deki sınıf çatışması kavramını ön plana çıkarmadı. 1936'da Messali Hac Şekib Arslan tarafından savunulan pan-Arap ideallerini benimsedi, Şekib Arslan, Cenevre'de yaşayan Lübnanlı bir gazeteciydi ve İslâmî değerler üzerine kurulmuş diğer Arap ülkeleriyle müttefik bağımsız bir Cezayir çağrısında bulunuyordu. ENA 1937'de *Parti du Peuple Algérien** (PPA)'ya dönüştü.

PPA, bir Cezayir parlamentosu kurulmasını, herkese oy hakkı verilmesini, bütün Cezayirlilere kamu işlerine girişte eşit haklar tanınmasını ve zorunlu eğitimin Arapça olmasını istiyordu. Cezayir'in siyasi olarak tümüyle bağımsızlığını, bütün işgalci güçlerin geri çekilmesini, bankaların, madenlerin, demiryollarının, limanların ve kamu işletmelerinin bu yeni Cezayir devleti tarafından kontrol edilmesini istiyordu. Bu teşkilat aynı zamanda bütün Cezayirlilerin İslâmî prensiplere uymasını da talep ediyordu. PPA temelde bir halk hareketiydi, toplumsal tabanı göçmen işçilerden zanaatkârlara, küçük tüccarlara ve işçilere kadar uzanıyordu. İkinci Dünya Savaşı sırasında bu harekete öğrenciler ve üniversite mezunları da katıldı.

Yeni Cezayir elitinin üçüncü kesimi İslâmî kitabîciliği Cezayirli ulusal ihtiyaçlara uyarlayan İslâmî reformist hareketin liderlerinden oluşuyordu. İslâmî reformizm, Cezayir'e Muhammed Abduh'la ve Tunus'taki Müslüman yenilikçilerle temas sonucunda girmişti, fakat Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra taşradaki Sufilerin konumları sarsılıncaya kadar güçlenememişti. Şehirlere göç eden işçilerin Sufilerle bağları zayıfladı ve ayrıca Fransızlarla işbirliği içine girmeleri de yine bunların itibarını zayıflattı. Şehirli küçük burjuvazinin ve çalışan orta sınıfın ortaya çıkması murabıtların (derviş, veli) büyüsel, gizemli, mistik otoritelerine duyulan ihtiyacı ortadan kaldırdı. Yenilikçilerin yükselişi, murabıtları Fransızlarla işbirliği içine itti ve sonuçta bu onların konumlarını daha da kötüleştirdi. Aynı Birinci Dün-

(*) Cezayir Halk Partisi.

ya Savaşı'ndan sonra Fransızların siyasi cömertliği Fransızlarla yakın ilişki içinde olmanın Müslümanları asimile edebileceğine dair korkuları da artırdı. Müslümanlar Katolik organizasyonlar ve Fransız okullarıyla rekabet edebilmek için her zamankinden daha derin bir şekilde Müslüman bir basına ve dinî yapılanmalara ihtiyaç duydular.

Tunus'ta Zeytine'de eğitim almış olan Abdülhamid b. Badis ıslah hareketinin ve savaş sonrası Cezayir'deki Arap kültürel kimliğinin yeniden canlanışının en önemli lideri haline geldi. Badis'in ilham kaynağı Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Salah hareketiydi ve İslâmî inanç ve uygulamanın temel kaynağı olarak Kur'an ve hadise geri dönmenin önemine vurgu yaptı. Tanrı'nın birliğine vurgu yaptı, çok tanrıcılığı reddetti ve aklın önemini göz ardı etmeksizin İslâmî bilginin kaynaklarını canlandırmayı vurguladı. Bin Badis Kur'an'dan reforma yönelik temel prensipler çıkardı: Tanrı'nın birliğine inanmak, anneye babaya saygı, başkalarının haklarına saygı, dünya nimetlerinin doğru kullanılması, ticari ilişkilerde dürüstlük ve temiz ahlâk. İyi bir Müslüman, peygamberin ahlâkını örnek almalıydı.

Tevhid üzerine yapılan vurgu tasavvufi inanç ve uygulamaların ağır bir şekilde eleştirilmesine neden oldu. Yenilikçiler velilere saygıyı ve kerametlerine inanmayı reddediyor ve taşra tasavvufu içindeki gizemli unsurları ortadan kaldırmak için akılcı argümanlar kullanmaya çalışıyorlardı. Murabıtlığın İslâm'a sonradan sokulduğunu söylüyorlardı – ne Kur'an'da böyle bir şey yazmaktadır, ne peygamber tarafından tavsiye edilmiştir ne de ilk halifeler tarafından uygulanmıştır. Hakeza, peygamberin doğumunu kutlama şeklini de değiştirmeye çalıştılar. Okullarda, kulüp ve tiyatrolarda olduğu kadar camilerde ve zaviyelerde de yenilikçiler Hz. Muhammed'in tarihsel rolü üzerinde daha az coşkulu, daha az ritüele sahip ve daha sade bir şekilde durdular ve güncel konularla ilgili vaazlar verdiler.

Yenilikçiler toplumsal ve ekonomik meselelerle de kısmen ilgilendiler fakat bu meseleleri dinî ve ahlaki terimler içinde ele aldılar. Böylece hareketin bir gelir kaynağı ve zenginlerin fakirlere karşı sorumluluğu olarak zekâta fazlasıyla değindiler, fakat

şehirdeki işçiler ve taşradaki köylülerin durumları veya ekonomik kalkınma ve sermayenin kullanımına dair problem üzerinde nerdeyse hiç durmadılar. Reşid Rıza'nın yolundan gittikleri için feminizmi reddettiler, peçeyi savundular ve kadınlarla erkeklerin toplumsal ilişki içinde olmalarına karşı çıktılar. Kadınlara mirastan eşit pay alma ve boşanma hakkı verilmesine itiraz ettiler. İslâm'ın temel kaynaklarında modern bilim ve teknolojiyle çelişen hiçbir şey bulmamalarına, bilakis İslâm'ı modern dünya ile uyumlu görmelerine rağmen toplumun modernleştirilmesiyle hiç ilgilenmediler. Onları buna yönlendiren İslâm ülkelerinin Avrupalılarca bozguna uğratılmasıydı. Sadece İslâm'ın ilk dönemindeki saflığa ve güce geri dönmek Müslümanların modern bilimi özümsemesini ve kendi kültürel ve siyasi durumlarını düzeltmelerini sağlayabilirdi. Yenilikçilerin dergileri, modern toplumların alkolizm, kumar ve benzeri din tarafından yasaklanmış gayri ahlaki faaliyetlerini içeren toplumsal hastalıklarını ağır bir dille eleştirdiler.

Yenilikçi hareket sadece yeni bir doktrin oluşturmaya çalışmıyor bu yeni fikirleri gençlere aktarmayı mümkün kılacak bir toplumsal hareket de üretmeye çalışıyordu. İslâmî ilkeleri ve Arap kültürünü yaymak için konferanslar ve müzakere grupları oluşturdular. Büyük bir öncü hareket oluşturdular, Kur'an, Arapça, Cezayir tarihi ve yurtsever şarkılara ilaveten Fransızca, aritmetik ve coğrafya derslerinin de yer aldığı okullar açtılar, amaç Cezayir vatanı bilincini oluşturmaktı. Yenilikçi okulların çoğu ilkokul seviyesindeydi fakat daha ileri düzey bir eğitim için öğrenciler Konstantin'deki ve Tunus'un Zeytune bölgesindeki camilere gidebiliyorlardı. Öğrencilerin ancak çok küçük bir kısmı bilfiil ilkokul sertifikası alabildiler; pek azı da daha yüksek eğitim almak için gitti. Okul hareketi, yaklaşık 110 okula ve 20.000 öğrenciye sahip olduğu 1954 yılında zirveye ulaştı. Okullar, milliyetçi harekete militan yetiştirmeleri nedeniyle Cezayirli ulusal bir kimliğin oluşturulmasında önemliydi.

1931'de Bin Badis tebliğ, yayın ve okul faaliyetlerini desteklemek amacıyla Cezayir Müslüman Ulema Birliği'ni kurdu. Reform hareketinin güçlenmesi 1932 yılında kendi ulema bir-

liklerini kuran tasavvufçuların direnişiyle zayıflatıldı. 1933'te Fransızlar camilerin yenilikçi vaizler tarafından kullanılmasını yasakladılar ve Fransızca yayınlanan dergilere ilaveten Arapça yayınlanan dergileri de kontrol altına aldılar. Fransızların bu denetlemeleri, yenilikçileri Fransız iktidarına karşı muhalefet eden yerli halkın tek sözcüsü haline getirdi. Bin Badis dinî özgürlüğü, Arapça eğitim ve İslâmî bir basın hakkını savundu. 1935'ten sonra yenilikçi hareket daha siyasi bir role doğru kaymaya başladı. 1936'da Müslüman Ulema Birliği ve *Federation des Elus Indigenes* ortak bir kongre düzenledi, Bin Badis bu kongrede Fransız asimilasyonuna karşı muhalefetin sözcüsü olarak ortaya çıktı.

Yenilikçi hareketin arkasında siyasi bir anlayış vardı; her ne kadar Fransız İmparatorluğu'nun bir parçası olsa da Cezayir Arap ve Müslüman bir kimliğe sahipti. Arapçılık sadece asimilasyona karşı mücadele değil fakat aynı zamanda Fransızların Araplarla Berberîleri bölmeye yönelik çabalarına karşı da direnmek anlamına geliyordu. Bin Badis'e göre, Müslümanlar bir cemaat veya kalıcı bir meclis, birbirinden ayrı ve bağımsız devletler olarak kendi kendilerini yönetmeliydiler, buna karşın Müslümanlar aynı zamanda farklı devletlerin vatandaşları veya tebaası olabilirlerdi. Badis'in bakış açısı kültürel aidiyeti siyasi aidiyetten ayırıyordu ve böylece siyasi ve kültürel olarak bölünmüş olsa da bölgesel veya ulusal gruplara evrensel bir İslâm ümmeti anlayışına imkân veriyordu. Dini, siyasi aidiyetten ayırmak yoluyla yenilikçiler Fransız hâkimiyeti altında bir Cezayir kimliğini mümkün kıldılar. Ferhat Abbas'ın ünlü deklarasyonuna karşılık Bin Badis "bu Müslüman ulus Fransız değildir, bu ulusun Fransız olması mümkün değildir, Fransız olmak istememektedir, hatta Fransız olmak istese bile olamaz" iddiasında ısrar etmekteydi. Dini yenilikçiler, Cezayirlilerin din, dil ve kültürel açıdan farklı bir toplum oldukları ve bu toplumun nihai hedefinin siyasi bağımsızlık olduğu fikrini halk arasında yaygınlaştırdılar.

Yenilikçilik böylece hem şehir hem de taşradaki yerel çevrelerde Cezayir'in daha enerjik ve daha yaygın kültürel gücü ola-

cak şekilde benimsendi. Yenilikçi hareket Konstantin, Oran ve Cezayir gibi sahil kasabalarındaki küçük burjuvaziye, kabile ve tasavvuf elitlerinin ortadan kalkmasıyla ortaya çıkan otorite boşluğu içindeki kırsal bölgelere güçlü bir şekilde hitap etti. 1930'ların sonlarına gelindiğinde yenilikçiler hem liberal burjuvaziyi hem de daha radikal işçi hareketlerini İslâmî bir atmosfer içinde yer almaya ve kendilerini İslâmî terimler içinde meşrulaştırmaya zorladı. 1940'da Bin Badis'in ölümü yenilikçi hareketin dinamizmini yok etti fakat hareketin bir Cezayir ulusal kimliği oluşumuna olan katkısı devam etti.

Bağımsızlığa ve Cezayir Devrimine Doğru

1930'ların ortalarında Cezayir'in bağımsızlığı için kültürel hazırlıklar tamamlanmış ve mücadele ciddi bir şekilde başlamıştı. Cezayirlilerin talepleri büyüdükçe Fransızların buna tepkileri daha çok arttı. 1936 itibariyle Cezayirli elitler İslâm hukukunun uygulanması, eğitimin geliştirilmesi, ücret ve diğer ekonomik konularda eşitlik, herkese oy hakkı ve parlamentoda temsil edilme hakkı gibi reform taleplerini içeren bir Cezayirli Müslümanlar kongresinde bir araya geldiler, fakat bu talepler arasında bağımsızlık yoktu. Fransızlar nasıl tepki verecekleri konusunda bölünmüşlerdi. Bir kısmı ılımlı, özgürlükçü bir politikayı savunuyordu ama Fransız politikaları bunu gerçekleştirmeye imkân vermiyordu. Yeni elitler tarafından sıkıştırılan Fransızlar yeniden baskıcı politikaya döndüler, yenilikçi okul ve gazeteleri kapattılar ve Müslüman liberal burjuva ile ilişkileri kopardılar. İki kuşak boyunca Fransızlar eğitimli Müslümanların Fransız vatandaşı olabilecekleri beklentisini canlı tutarak küçük bir Müslüman elit oluşturdular, fakat 1938'de Cezayirlilerin İslâm hukukundan vazgeçmeksizin Fransız vatandaşı olabilmelerini sağlayan Blum-Viollette yasası iptal edildi. Cezayir'deki liberaller reform ve asimilasyona yönelik ümitlerini yitirdiler.

İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden Cezayir devriminin başlangıcına kadar milliyetçi gruplar Fransızlardan talep-

lerini artırdılar, Fransızlar da bu taleplere karşılık gecikmiş reformları gerçekleştirdiler, diğer yandan engellemeleri ve baskıları da devam ettirdiler. Savaş yılları boyunca ılımlı Cezayirli anlayış, Fransa'ya destek oldu, fakat 1943'te Ferhat Abbas sömürge yönetimine bir son verilmesini ve kendi ülkelerinin yönetiminde Müslümanların katılımına imkân sağlayan bir Cezayir anayasası oluşturulmasını isteyen *Cezayir Halkı Manifestosu*'nu yayınladı. Manifesto aynı zamanda Arapçanın Fransızca ile denk kabul edilmesini, basın-yayın özgürlüğü, herkese eğitim hakkı ve diğer liberal kriterleri savunmaktaydı. 1946'da Cezayir burjuvazisinin fikirlerini seslendirmek üzere *Union Democratique du Manifeste Algérien* (UDMA)* kuruldu. Bunu Messali'nin *Mouvement pour le Triomphe des Libertes Democratiques* (MTLD)** izledi. 1947'de Cezayirliler Fransız Meclisi'ne Fransa ile federe bir Kuzey Afrika Birliği'nin bir parçası olarak Cezayir Cumhuriyeti için bir plan sundular. Fransız hükümeti bu öneriyi reddetti ve bunun yerine 1947 Eylül'ünde Statut d'Algeria'yı kabul etti. Statut, Cezayir'i seçilmiş bir meclisleri bulunmasına ve sınırlı da olsa mali ve idari otonomiye sahip, Fransız hükümeti içinde bir genel vali tarafından yönetilen bir eyalet olarak tanımlıyordu. Statut aynı zamanda eşit vatandaşlık hakkı, İslâm dininin tanınması ve Cezayir nüfusunun menfaatine olarak Arapçanın kabul edilmesini içeriyordu. Bu plan sadece Müslümanların taleplerini karşılamakta yetersiz kalmıyor aynı zamanda Fransız hükümetinin önde gelen İslâmî partileri Cezayir seçimlerinden engellemesini ve aksi takdirde reformların ertelenmesini mümkün kılıyordu. Kademeli ve şiddet içermeyen özgürleşme düşüncesi ve Fransa ile müttefik bir Cezayir fikri, Cezayirli Müslüman kamuoyunda değerini yitirdi.

Siyasi elitlerin manevralarının perde arkasında yeni bir Cezayirli kitle bilinci ve yeni bir siyasi hareket yatıyordu. 1945 Mayıs'ında Setif'de Cezayirlilerin yaptığı gösteriler, Fransız kolonilerine saldırılar Müslümanların Fransızlar tarafından katledilmesine neden oldu. Bu olaylar kitlesel veya yaygın bir mil-

(*) Cezayir Manifestosu Demokratik Birliği.

(**) Demokratik Özgürlüklerin Zaferi Hareketi.

liyetçi duygunun başlangıcının işaretiydi. Bununla birlikte MTLD içindeki kimi eylemci ve militanlar Cezayir'in bağımsızlığını elde etmesinin tek yolunun silahlı mücadele olduğu fikrine vardılar. Küçük kasabalardan alt orta sınıf ailelerden gelen daha radikal genç bir nesil öne çıktı, bunların pek azı yüksek eğitim imkânına sahip olmuş ve Avrupalılarla çok az ilişki içindeydiler, Arap ve İslâmî kimlikleri ise daha güçlü idi, taşra hayatının mutsuzluğu ve Fransız idaresinin adaletsizliği ve aşağılaması ile bilenmiş, Cezayir ulusu adına direnmek ve iktidarı ele geçirmek için güçlü bir istek duyuyorlardı. MTDL içinde Ali Ahmed ve Bin Bella tarafından idare edilen Organisation Speciale (OS) Cezayir direnişine askerî bir nitelik kazandırdı. 1949 yılında askerî bir direnişin kadroları hazırdı, fakat 1954'e kadar Cezayirli muhtelif liberal, radikal ve devrimci gruplar bu türden bir faaliyet için anlaşmaya varamadılar.

Nihayet 1954'te OS Ulusal Kurtuluş Cephesi'ni (FLN) örgütledi ve 1 Kasım 1954'te ülke çapında gerçekleştirdikleri gerilla saldırılarıyla Cezayir devrimini başlattı. Devrimciler Cezayir'i altı vilayet şeklinde düzenlediler; Tunus ve Fas'ta, 1959'da artık Hayri Bumedyen tarafından idare edilen güçlü bir Cezayir ordusu (ALN) kurdular. FLN siyasi başarısızlıklarından dolayı önceki Cezayirli hareketleri suçladı ve İslâmî prensiplere sahip bağımsız, egemen, demokratik ve sosyalist bir Cezayir devleti için söz verdi, bu ancak silahlı mücadele ile kurulabilecek bir devletti.

Savaşın kendisi yeni bir askerî liderler kuşağını iktidara taşıdı. FLN resmî olarak İslâmî olmamasına karşı onun destekçileri güçlü İslâmî duygulara ve sofu uygulamalara sahipti. Devrim liderleri alkol ve sigarayı ihanetin sembolleri olarak görüyorlardı. Fransız karşıtı olmalarına rağmen devrimin Fransızların kendilerinden esirgediği modernliği kitlelere ulaştıracağına inanıyorlardı. Savaş esnasında vilayetlerle ve silahlı birliklerle olan bağları ve kişisel sorumluluk duygularının güçlülüğü onları yönlendiriyordu. FLN hızla diğer hareketlerin siyasi desteğini de kazandı ve 1956 yılına gelindiğinde bütün gruplar Cezayir'in tam bağımsızlığı hedefini benimsemişti.

1956 Ağustos'unda Summam'da gerçekleştirilen kongrede devrimciler kendilerinin anakronik sömürgeciliği ortadan kaldırmak için mücadele ettiklerini ve bunun bir din savaşı olmadığını ifade ettiler ve sosyal demokrat bir Cezayir Cumhuriyeti'nin kurulmasını teklif ettiler. Bu bakış açısından Fransa ile görüşülecek tek mesele, idari gücün kendilerine aktarılması ve bunu takiben de ekonomik, toplumsal ve kültürel faaliyetlerde işbirliği yapmaktı. 1958'de uluslararası bir kabul sağlamak amacıyla *Gouvernement Provisionnel de la Republiciue Algérienne* (GPRA)* kuruldu ve bu hükümet Mısır ve diğer Arap ülkeleri, Komünist ülkeler tarafından ve bir dereceye kadar da sömürge karşıtı Amerikan eğilimler desteklendi. Bu uluslararası destek nihai zaferleri için çok önemliydi.

Buna karşılık Fransızlar Cezayir'deki kalıcı varlıklarını pekiştirdiler. Askerî üstünlüğü ele geçirdiler, Bin Bella'yı ve arkadaşlarını seyahat etmekte oldukları uçağı kaçırarak yakaladılar ve General Massu'nun liderliğinde Cezayirlilere karşı bir savaş başlattılar. Bu, 1957'nin ortalarında Cezayir'deki FLN'nin bütün birimlerinin ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanan gerilla karşıtı şehirli bir operasyondu. Fransızlar, Tunus ve Fas'tan ülkeye giren silah ve insan gücü akışını da kestiler, FLN'i Büyük Sahra'da yendiler. Fransız taktikleri arasında büyük bir askerî operasyon ve Cezayir nüfusunun yeniden yerleştirme ile düzenlenmesi de vardı.

Fransızlar, askerî zaferler kazanmalarına karşılık savaşı sürdüremediler. 13 Mayıs 1958'de Cezayir'deki Fransız nüfus Cezayir hükümetini düşürmek için gösteriler düzenledi, Dördüncü Cumhuriyet'i zayıflattı ve 1958 Haziran'ında General de Gaulle'ü iktidara taşıdı. Buna karşın, De Gaulle, Fransa ile FLN arasında bir barış teklifinde bulunarak sömürgecileri hayal kırıklığına uğrattı. Fransa'da yaşayanlarla Cezayir'de yaşayanların eşit oy hakkına sahip olmalarını sağlayacak yeni bir Fransız anayasası teklifinin değerlendirileceği bir referandum çağrısına bulundu. Referandumdan sonra ekonomik kalkınmanın sağlanması, Müslümanların istihdam edilmesi, eşit

(*) Cezayir Cumhuriyeti Geçici Hükümeti.

ücret, ekilebilir toprakların Müslüman köylülere dağıtılması, okul çağındaki çocukların üçte ikisine yönelik olarak okul sisteminin geliştirilmesi ve 200.000 konut yapılması amacıyla Konstanin Planını önerdi. Bunlar petrol ve doğalgaz gelirleriyle finanse edilecekti. 1959 Eylül'ünde ise De Gaulle, Cezayirlilere bağımsızlık, Fransa ile işbirliği içinde bir özerklik ve asimilasyon seçenekleri sunarak Cezayir'in kendi geleceğini kendisinin belirlemesi hakkında konuşmaya başladı. Böylece Fransız hükümeti, Cezayir'i Fransa'nın bir parçası olarak görme kararından vazgeçmiş oldu. 1960'da FLN ile doğrudan görüşmeler başladı ve 1962 Mart'ında Fransa'nın Evian şehrinde Cezayir'in bağımsızlığı kabul edildi, fakat Fransızlar Cezayir'deki hava ve deniz operasyonuna yönelik üslerini ve nükleer testlere yönelik merkezlerini kaldırmadılar. Geleceğe yönelik ekonomik işbirliği kabul edildi ve Fransız yerleşimciler Fransız veya Cezayir vatandaşı olmak arasında tercih yapma hakkına sahip oldular.

Sonuç olarak, acı bir mücadele, korkunç yıkımlar ve çok sayıda insan hayatının kaybedilmesinden sonra –olağanüstü siyasi ve idari kaynaklara, geniş bir Avrupalı nüfusun varlığına ve kendi sömürgesini asimile etmeye yönelik aşırı bir tutkuya rağmen– Fransa, Cezayir İmparatorluğu üzerindeki kontrolünü kaybetti. Hem Fransız sağı hem de Fransız solu bir ulus olarak Fransa'nın varlığının Cezayir'in de içinde olduğu imparatorluğun varlığına bağlı olduğuna inanıyordu, fakat solcu liberalizm ve sağcı otoriterlik arasında gidip gelen Fransız politikası, Müslümanların muhalefetlerinin daha fazla somutlaşmasına ve artan baskılar da Müslümanların direncinin de artmasına neden oldu. Fransızların durumu, Cezayir'e getirilen göçmenlerce de daha fazla zora sokuldu, Fransız hükümetinin politikalarının daha da katılaşmasına neden oldu, sonraları kendileri de merkezî kontrole direndiler. Fransa'nın kendi içindeki bölünmüşlükleri, Müslüman nüfusun sayısal üstünlüğü ve milli bilincin artması Cezayir bağımsızlığını kaçınılmaz hale getirdi.

Bir rejimi yerleştirmeye, bir ekonomik politika belirlemeye ve yeni devlet için kültürel bir kimlik oluşturmaya yönelik problemler son derece büyüktü. Toplumun bütün iskeleti derin bir parçalanma yaşadıktan sonra Cezayir bağımsızlığa kavuştu. Ne bütünlük içinde bir siyasi elit ne de net bir ideolojik eğilim mevcuttu. Cezayir eliti, liberal orta sınıf meslek sahipleri, yenilikçi ulema, küçük burjuva radikaller ve devrimci askerlerden oluşuyordu ve bu elit FLN, ALN, GPRA ve diğer gruplar arasında bölünmüştü. Asimile olmuş birkaç nesil, yenilikçi Müslümanlar ve eylemci askerî liderlikten sonra temel problem siyasi elit içindeki bölünme idi.

Arka arkaya gelen iktidar mücadelelerinin sonucu askerî bir diktatörlük ve bürokratik bir devlet rejimi oldu. 1962 Haziran'ında yapılan Tripoli Kongresi'nde Bin Bella'nın liderliğinde bir siyasi büro oluşturuldu, bu kongrede Bin Bella başkan ilan edildi ve sosyalist bir anayasa yürürlüğe kondu; FLN tek siyasi parti haline geldi. Bin Bella ve ordu vilayet komutanlıklarını kaldırdı ve FLN muhaliflerinden kurtulmuş oldu. Sadece demiryolu, postane, petrol, belediye inşaatı ve diğer işlerde çalışan işçileri organize etmekte olan askerî bir güç şeklindeki Cezayir İşçi Sendikası (UGTA) kısmen siyasi bağımsızlığını korudu. Cezayir Ulusal Kadın Birliği, Milli Bağımsızlık Cephesi Gençlik Hareketi ve Cezayirli Öğrenciler Ulusal Birliği gibi diğer büyük yapılanmalar oldukça zayıf bir şekilde örgütlenmişti ve siyasi faaliyet için potansiyelleri yoktu. Bununla birlikte, partinin kontrolünü ve idareyi elinde bulundurması, Bin Bella'yı 1965 Haziran'ında General Hayri Bumedyen liderliğindeki bir darbeden koruyamadı ve General Bumedyen cumhurbaşkanı oldu. 1967'ye gelindiğinde subaylar rakiplerini bertaraf ederek devletin kontrolünü ele geçirdiler. Askerî yönetim, kendini destekleyen "aşiretler" ya da yandaşlar oluşturarak daha geniş toplum kesimlerine ulaştılar. Bumedyen, taraftarlarına kiraları, ödenekleri, kredileri ve bursları paylaştırmak için sistemi merkezileştirdi. 1978'de General Bumedyen'in yerini bir

başka askerî lider olan Çadli bin Cedid aldı. Cedid, artan siyasi ve dinî muhalefetin bir krize dönüştüğü 1989'a kadar rejimi devam ettirdi, o yıl ordu geçici olarak çok partili sistemi kabul etmek zorunda kaldı.

Bu yeni elitler ideolojik eğilimlerinde bölünmüşlerdi. Bin Bella'nın ülkenin modernleştirilmesini isteyen kadrolara ve sosyalist bir ekonominin oluşturulmasına öncülük etmesine ve Fransızcayı hükümet, ticaret ve hatta siyasi tartışma dili olarak korumaya çalışmasına karşın Bumedyen, Müslüman ve Arap kimliğinin ve Cezayir'le Tunus, Fas ve Arap Ortadoğusu arasındaki yakın bağların sözcüsü haline geldi. Reformist İslâm, bir meşruiyet ilkesi olarak kabul edildi ve bu söylem, siyasi dilin tümüne yayıldı. Yeni liderler hem Cezayir'i modernleştirmek hem de ulusal kimliğin dini ve kültürel temellerinin derinleştirilmesini istiyorlardı. Devrime evini kaybetmiş pek çok asker, Fransa'dan geri dönmüş olan göçmen işçiler, kasabalarda yaşayan çiftçiler ve hareketli küçük burjuva için Arapçılık ve İslâm, toplumsal ve ulusal kimliğin temelleri için tek ortak zemindi.

Bununla birlikte devlet, İslâm'ın anlatımını sınırlı tutmaya çalıştı. Bağımsız Kur'an kurslarını kendi bünyesine kattı, dinî atamaları kontrolü altına aldı ve İslâmî propagandayı finanse etti. Okulları, camileri, vakıfları ve din adamı yetiştirme işlerini denetlemek üzere bir Din İşleri Bakanlığı oluşturuldu. Diğer yandan devlet asla İslâm'ı tümüyle kontrol altına alamadı. 1970'lerde Batılı bilim ve idarenin Müslümanların yararına olabileceğini düşünen liberal Müslümanlarla daha sofu bir İslâmî görüşü benimseyen Bin Badis ve Müslüman Kardeşler taraftarı olan Müslümanlar arasında açık bir çekişme vardı. Pek çok dindar Müslüman siyasi sistemin içinde görev yapıyor olsa da, devletin ve FLN'nin camileri kontrol etmeye yönelik çabalarına karşı gayri resmî cami ve okullar bağımsız bir İslâmî cemaat hayatını barındırıyordu. Diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi Cezayir'de de İslâm, devlet kontrolünü atlatmış ve resmî politikalara karşı muhalefete eklemlenme kapasitesini korumuştu.

Kadınlara yönelik tutumlar kültürel eğilimin bir ölçütü haline gelmişti. Fransız iktidarı ve sömürgeleştirme, kadının eğiti-

mi ve kamu görevinde istihdamı konusunda bir emsal oluşturmuştu fakat kitlesel bir etkiye neredeyse hiç sahip olmadı. Bununla birlikte devrim kimi kadınları militan savaşçılar haline getirmiş, bu da onların bir süre için babalarının, kocalarının ya da erkek kardeşlerinin kontrolünden kurtulmalarını sağlamıştı. Bağımsızlıkla birlikte kadınlar yaygın bir şekilde peçe giymeye devam ettiler ve kamusal alanlardan uzak kaldılar. Avrupalı değerler İslâmî geleṇekle uyumlu gözükmüyordu.

Ekonomik politikada Cezayir devleti sanayi devrimini desteklemek için petrol gelirlerini kullanarak ekonominin sanayi sektörünü ve şehirleri kalkındırmaya yoğunlaştı. 1967'de devlete ait çelik, tekstil, cam ve sigorta şirketleri kuruldu. Cezayir, 1971'de gaz sanayisini millileştirdi; yatırımlar ihracata yönelik petrokimya, çelik, elektrik, gübre, kimyasal madde ve plastik sanayisine yapıldı.

Tarım, sanayiye destek olacak şekilde düzenlendi. Sosyalist-askerî rejim altında Fransızların terk ettiği mülkler millileştirildi ve 2300 çiftlik birleştirildi. Devlet tedbirleriyle bu çiftliklerin işçi komitelerince işletilmesi sağlanacaktı, elde edilen kâr, işçiler, ulusal istihdam ve yatırım fonu arasında paylaşılacaktı, fakat sonraki yasalar kendi kendini yöneten bu çiftliklerin kendi mali ve pazarlama imkânlarını kontrol etmesini engelledi ve hepsini hükümete bağlı hale getirdi. Taşralı nüfusun çoğunluğu için çok az şey yapıldı, köylerin yeniden inşa edilmesi gerekiyordu, sermayeye ve teknik desteğe ihtiyaçları vardı. 600.000 topraksız taşralı işçi için hiçbir şey yapılmadı. Taşra halkının küçük bir kesimi iyi koşullarda yaşarken, köylüler toprakların bölünmesinden, toprak ağalığından, vakıf ve toprak sahibi olmanın sınırlandırılmasından, ortakçılıktan ve adaletsiz gelir dağılımından muzdaripti.

1971 yılı itibariyle toplumsal adalet taṭepleri ve yiyecek ithalinin azaltılmasına duyulan ihtiyaç, mandıra ve hububat üretiminin daha dengeli hale getirilmesi gereği ve kırsal nüfusun fakirleşmesinin engellenmesi için yeni bir tarım politikasını zorunlu hale geldi. Bu yeni politika toprağın ve hayvanların büyük çiftliklerden küçüklere paylaştırılmasını, kooperatiflerin

oluşturulmasını ve kooperatiflerin daha büyük pazarlarla koordinasyonu gibi içerikleri gerektiriyordu. Sonuçlar ümit verici değildi. Toprak dağıtımı çok sınırlı kaldı. Kanundaki sınırlandırmalarla pek çok toprak sahibi topraklarını ellerinde tutmaya devam ettiler. Reform programı, devlet kontrolündeki sektörlerde uygulandı fakat özel sektörü, işsiz köylülerin ağır yüküyle baş başa bıraktı.

1970'lerin sonunda mevcut politikaların başarısızlığı rejimin üstüne kaldı. Cezayir'in yiyecek ihtiyacının büyük kısmı ithalattan karşılanmak zorunda kalınıyordu. Sanayiye yönelik projeler çoğunlukla ya ekonomik değildi ya da yabancı teknisyenlere bağımlıydı. Konut ve yoksullara yardım ihmal edildi; işsizlik çok yüksek düzeydeydi. Başkan Çadli bin Cedid, geçmiş rejimin politikalarını terk etti, endüstriyel büyümeyi yavaşlattı, sanayiye yönelik projeler üzerindeki mali kontrolleri sıkılaştırdı, tüketimi artırdı ve özel girişimcilerin ulusal ekonomiye daha büyük oranda katılımını destekledi. Bununla birlikte Cezayir hükümeti ülkeyi büyük oranda ordu ve sosyalist bir ekonomi üzerinden yönetti. Kırsal nüfusun ekonomik ihtiyaçlarının göz ardı edilmesi pahasına devlet kontrolü altındaki ekonominin sermaye yoğun sektörlerini teşvik etti. Devrim, devlet kapitalizmiyle sonuçlandı.

Hükümet politikalarının başarısızlığı Müslümanların başını çektiği muhalefet tarafından gittikçe artan bir şekilde herkese duyuruldu. Ordunun ve FLN parti iktidarının dar tabanı, daha kapsamlı bir rejim, canlı bir ekonomi ve uygun bir kültürel politika oluşturmaktaki başarısızlık çok sayıda İslâmî hareket ve partinin oluşmasına imkân sağladı. 1962'de Ulema Birliği'nin yasaklanması devletten bağımsız bir İslâmî eğitimin örgütlenmesine yönelik ilk çabaları başlattı. Camilerdeki öğrenci grupları İslâmî muhalefet hareketleri için kadrolar topluyordu. Müslüman Kardeşler güçlü bir etkiye sahipti. Kimi eğitime, kimi siyasete, kimi devletle karşı karşıya, kimi potansiyel olarak şiddete eğilimli olmak üzere çok sayıda bağımsız grup ve dal ortaya çıktı. Ekonomik koşulların yarattığı hayal kırıklığı, 1982'de öğrenci gösterilerine neden oldu, bunlar polis ta-

rafından bastırıldı, 1985'te kanlı isyanlar ve 1988'de de kitlesel gösteriler meydana gledi. 1987'de hükümet, siyasi olmayan derneklerin kurulmasına izin vermek zorunda kaldı ve 1989'da FLN dışındaki siyasi partileri de tanıyan ve açık bir seçim düşüncesini kabul eden yeni bir anayasa kabul edildi.

İslâmî Kurtuluş Cephesi (FIS) en önemli parti haline geldi, FIS bu türden bütün grupları içermese de hem yenilikçi hem de radikal İslâmî grupların oluşturduğu bir koalisyondu. İki zıt karakter tarafından idare edilen FIS, iktidar partisi olarak FLN'nin yerini alabilmek için milliyetçi bir söylemi benimsedi. (FIS'ın başındaki zıt karakterlerden biri siyasi çoğulculuğu kabul eden kozmopolitan ve esnek bir politikacı olan Abassi Medeni ve diğeri de Arap ve Selefi bir kültürel arka plana sahip İslâmî bir devletin kurulmasını ve gerekirse bunun için şiddet kullanılabileceğini düşünen son derece dindar bir Müslüman olan Ali Belhadi idi). Parti sadece Müslümanlara ahlaki temizliği önermekle kalmıyor, işsizlik, toplu konut ve yardım hizmetleri gibi ekonomik meselelere de yöneliyordu. Parti, belediye seçimlerinde çok sayıda zafer kazandı ve 1991'deki ulusal seçimlerin ilk raundunda elde ettiği sonuç FIS'ın seçimlerin ikinci raundundan da hükümetin çoğunluğunu kazanarak çıkacağının işaretini verdi. Buna karşılık ordu seçim sonuçlarını kabul etmekten kaçındı ve 1992 Ocak ayında Çadli bin Cedid'i görevden alan ve seçimleri iptal eden bir darbe yaptı. 1992'den itibaren Cezayir eradicationist* isimli küçük bir askerî klik tarafından yönetilmektedir; bu klik, FIS ile hiçbir uzlaşmayı kabul etmemekte ve sekülerizm adına bütün toplumun kontrolüne yönelik topyekûn bir savaş yürütmektedir. 1990'larda Kabili bölgesinden İslâmcılara muhalif ve Berberî ulusal kimliğini destekleyen önemli bir destek geldi. Rejim, büyük ölçüde askerî güce bağlıydı. Bu köy savunma güçleri ve militanlara yönelik karşı isyana dönüştü: sonuç büyük bir vahşet oldu.

(*) Eradicationist deyimi, Cezayir'de 1992 yılından itibaren ortaya çıkan durumda FIS mensuplarıyla herhagi bir görüşmeyi veya uzlaşmayı reddederek onların sadece "köklerini kazıma"yı savunan bir yaklaşımı benimseyen askerî yönetim kanadını isimlendiren özel bir kavram haline gelmiştir (çn).

Muhalefet İslâm adına savaşıyordu, fakat İslâmî hareket çok fazla bölünmüştü. FIS orta sınıf dindar Müslümanlarla oy hakkına sahip olmayan gençlerin koalisyonunu bir arada tutmayı başaramadı, bölündüler, bir tarafta tedrici tedbirleri ve demokratik sürecin yeniden kabul edilmesini isteyen Medeni, diğer tarafta bir cihad çağrısı yapan Belhadj vardı. Bu hareket Fransızca konuşan elite kızgın olan gençlere, Arapça öğretmenlerine, memurlara ve imamlara güçlü bir çağrıda bulunarak daha radikalleşme eğilimine sahipti. FIS'ın bazı kolları İslâmî Kurtuluş Ordusu'nu oluşturdu; daha radikal Müslümanlar Silahlı İslâmî Gruplara (GIA) katıldı. İslâmî Kurtuluş Ordusu'na ait güçler ordu ve taraftarlarına saldırılar düzenlemeyi isterken, GIA şantaj, vahşi terörist saldırılar ve sivillere yönelik siyasi hedefi aşıyor gözüken saldırılar düzenliyordu.

Sonuç olarak Cezayir İslâm dünyasında şimdiye kadar hiç görülmemiş ölçüde büyük ve acı bir iç savaşın içine düştü, nüfusun kontrolünü ele geçirmek için çalışan bu sivil savaşın içinde her iki tarafta yer alan sıradan Cezayirliler öldürüldü. Bu ayırım gözetmeyen şiddet savaş yorgunluğuna, İslâmî hareketlere yönelik bir tepkiye ve hükümete olan desteğin artmasına neden oldu. Ocak 1994'te Liamine Zeroual iktidara geldi ve 1995 Kasım'ında başkanlığa seçildi. Her türlü direnişi kırmak ve kitlelerin desteğini kazanmak konusunda son derece kararlıydı. İslâmî Direniş Hareketi (HAMAS), orta sınıf bürokratlar ve işadamları gibi ılımlı İslâmî grupların desteğini kazandı ve böylece İslâmî muhalefet bölündü. Piyasa eğilimli ekonomik yaklaşımı yabancı yatırımı çekmek için düzenlenmişti. Bununla birlikte Cezayir sanayileşme sürecinden çıkmak üzereydi 1990'larda tekstil ve yiyecek üretimi azaldı. Zeroual'ı Abdülaziz Butiflika izledi, Butiflika, hâkimiyetini gözetmekle birlikte savaşa bir son vermek üzere halkın desteğini kazanmaya çalışan manevralarda bulunuyordu. 2001'de sözde sekülerizm ve askerî idare İslâm'ı ve siyasal demokrasiyi yenmiş gözüküyordu.

Sömürge Dönemi

19. yüzyılın ortalarında Tunus, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Mısır'ın problemlerini paylaşıyordu. Yükselen Avrupalı ekonomik güçle ve içerdeki ekonomik gerilemeyle karşı karşıya kalan Tunus Beyleri rejimlerini modernize etmeye çalıştılar. Ahmed (1837-55) 1838'de bir teknik eğitim okulu kurdu ve yeni bir piyade birliğini eğitmek üzere Avrupalıları davet etti. 1857'de Muhammed Bey (1855-59) Tunuslu nüfusun güvenliğini, vergide eşitliği, din özgürlüğünü ve Avrupalı-Tunuslu karma mahkemeleri garanti eden bir anayasa yürürlüğe koydu. 1861'de kabul edilen liberal bir anayasa atama şeklinde oligarşik bir senato oluşturdu. Bununla birlikte reforma yönelik bu çabalar tam olarak kurumsallaştırılamadı, bunun nedeni yeterli sayıda iyi eğitim almış asker veya idarecinin olmamasıydı.

Devleti güçlendirmeye yönelik son teşebbüs, 1873 ve 1877 yılları arasında Hayreddin'in idaresi altındayken gerçekleşti. Onun etkili idari ve kamu güvenliği konusunda modeli Avrupa idi. Ona göre iyi bir hükümet toplumsal ve ekonomik canlılığın altyapısını oluşturuyordu ve hükümet bilim, sanayi, tarım ve ticareti desteklemeliydi. Hayreddin'in reformları ilerlemenin temeli olarak sosyal adalet çağrısında bulunuyor ve Avrupalılarla Müslümanlar arasındaki eşitlik için özel bir argüman sunuyordu. Kamu harcamalarını kısmaya, vergi toplamadaki haksızlıkları gidermeye ve din işlerinin idaresinde reform yapmaya çalıştı. Gelecekteki hükümet görevlilerini yetiştirmek üzere 1875'te Sadiki Koleji'nin kurulmasına yardım etti ve Zeytune camiine yeni gözetmenler atadı. Onun liderliği altında hükümet tarafından vakıfları yönetmek, İslâmî adalet sistemini yeniden düzenlemek ve özellikle de Avrupalıların eşitlik taleplerini karşılamak için yeni bürolar kuruldu. Reform programı Sadiki öğrencilerinin ders kitaplarını basmak ve klasik İslâmî ilmi eserleri yeniden yayımlamak için bir hükümet matbaasının kurulmasını da içeriyordu.

Siyasi olarak reform çabaları ulemanın desteğine bağlıydı. Bey'in gücü, parlamento işlevi görecek olan ulema tarafından sınırlandırılmalıydı. Ulema, herhangi bir değişiklik başlatacak ya da siyasi gücü kullanacak güçte olmamasına karşın Tunus toplumu içinde önemli bir yere sahipti, çünkü en büyük camilerde eğitim almış, öğretmen ve hâkim olarak hizmet ediyorlardı. Sadiki Koleji kurulana kadar bütün orta öğretimi ulema kontrol ediyordu. Modern gazeteler kuruluncaya kadar bütün siyasi görüşü onlar yönlendiriyordu. Toplumsal bağları nüfuzlarını artırmıştı. Oğullarını hükümet işlerinde görevlendirmişler, evlilik yoluyla resmî ve ticari çevrelerdeki ailelerle bağlar kurmuşlardı, çocuklarını din âlimi olarak yetiştirmişlerdi. Ulema aynı zamanda taşralı mutasavvıflarla da yakın ilişki içindeydi, bu mutasavvıflar çocuklarını Zeytune'ye göndermiş, ulema ile aynı dinî ilkeleri paylaşan kimselerdi. Tunus'ta ulema ile dinî yapılanmanın tasavvufi kolları arasında neredeyse hiç gerginlik yoktu. Bununla birlikte dinî liderlerin güçlü toplumsal etkisi siyasi güçle paralel gitmiyordu, çünkü Beyler dinî liderleri resmî görevlere atama karşılığında onlardan sadakat ve pasiflik bekliyorlardı. Genel olarak ulema, reform programının telgraf gibi teknik yönlerine karşı çıkmadı, fakat diğer yönlerinden uzak durdu. 1877'de Hayreddin görevden alındı. Reformlar, Tunus'ta da genel olarak Mısır ve Osmanlı'daki yöntemi izledi, fakat burada devletin gücünü sağlamlaştıracak düzeye ulaşamadı.

Tunus uluslararası ekonomik ve siyasi baskılara da fazla dayanamadı. 1830'dan beri Cezayir'i işgal altında tutan Fransa sınır anlaşmazlıklarını bahane ederek 1881'de Fransız hâkimiyetini dayattı. Fransızlar, kademeli olarak bütün önemli idari pozisyonları ele geçirdiler ve 1884 yılına gelindiğinde Tunus hükümetinin maliye, posta, eğitim, telgraf, kamu işleri ve tarımla ilgili bütün bürolarını denetliyorlardı. Uluslararası finans komisyonunu iptal ettiler, Tunus'un borçlarına kefil oldular, Avrupalılar için yeni bir hukuk sistemi kurdular fakat Tunuslularla ilgili meselelere bakan şeriat mahkemelerine dokunmadılar; ve karayolları, limanlar, demiryolları yaptılar ve madenler

açtılar. Taşradaki devlet memurlarını (kaid) güçlendirdiler ve bağımsız kabileleri zayıflattılar.

En önemlisi, Tunus'un Fransız sömürgesine açılmasıyla, modern tarımın ve eğitimin başlamış olmasıydı. Fransızlar ortak arazileri ve vakıfları satarak kolonileşmeyi teşvik etti. Tarlaları ekime açmak ve Avrupalı müşteriler için mülk edinme imkânı sunmak şeklindeki toprak yasasında yapılan değişiklikler devletin gelirini artırdı. 1906'da 34.000olan Fransız sömürgeci sayısı 1945'te 144.000'e ulaştı ve Fransızlar işlenilebilir toprakların yaklaşık beşte birini işgal ettiler. Alliance Française ve Katolik kilisesi aracılığıyla Fransız eğitim sistemi desteklendi. 1885 ve 1912 yılları arasında yaklaşık 3.000 Tunuslu Paris'te eğitim aldı. Fransızlar da İslâmî eğitime müdahalede bulundular. 1898'de modern konular ve pedagojik yöntemler ekleyerek Zeytuna'da reform yapmak istediler fakat ulema, İslâm hukuku eğitimine yönelik bu müdahaleye karşı çıktı. Bununla birlikte Tunuslu ulemanın bir kısmı ve Fransız memurlar eğitim, vakıfların idaresi ve Sadiki Kolejinin yönetiminde reform yapmak konusunda işbirliği yaptılar. Taşra doğumlu ve toplumsal olarak hareketli Malikiler, Fransızlarla işbirliği yapmak konusunda daha yerleşik durumdaki Hanefi meslektaşlarından daha istekliydiler. Sonuçta ulema arasındaki bölünmüşlük, hükümet ve İslâmî kurumların bazı kısımları arasında bir işbirliği imkânı oluşturdu. Tunuslu elitler, Fransız iktidarını fazla sorun çıkarmadan kabul ettiler.

Siyasi olarak nispeten sessiz kalsalar da Tunuslu memurlar, entelektüeller ve bir kısım ulema Fransız iktidarının zararını fark ettiler. Tıpkı Osmanlı'da olduğu gibi modern eğitim almış bürokratik elitin içinden Tunuslu ulusal liderlerin yeni bir kuşağı ortaya çıktı. 1880'lerden 1930'lara kadar Tunuslu liderler idareci veya ulemadan oluşuyordu; bunların bir kısmı Fransız okullarında eğitim almış, diğerleri ise yenilikçi İslâm'ı benimsemişlerdi. 1888'de Zeytune ve Sadiki Koleji mezunları Avrupa'da ve dünyada olan olayları yorumlamak ve siyasi, ekonomik ve edebi konuları tartışmak üzere haftalık *el-Hadira* gazetesini çıkardılar. 1896'da Zeytune'deki eğiti-

me modern konuları eklemek için Halduniye okulu kuruldu. Hem İslâmî okullardan hem de Fransız okullarından kendilerini "Genç Tunuslular" şeklinde isimlendiren bir grup yetişti. Bir yandan özellikle Afgani ve Muhammed Abduh'un öğretileri ve Mısır Ulusal Partisi gibi doğudan gelen Arap etkisiyle beslenirken Tunus toplumunun modernleştirilmesini ve Batılılaştırılmasını aynı zamanda Arap kültürünün de yeniden canlandırılmasını savunuyorlardı. Selefi değerlerden etkilendikleri için İslâm hukuku, İslâmî eğitim ve vakıfların idaresinde reform yapılmasını istiyorlardı. "Genç Tunuslular" aynı zamanda öğrencilerin Kur'an ve Arapça yanında aritmetik, coğrafya, tarih ve Fransızca da öğrendikleri, yenilenmiş Kur'an okullarını da destekliyorlardı. Bu kuşak, İslâm hukuk sisteminin ve Arap edebiyatı eğitiminin yenilenmesi ile yakından ilgileniyordu.

"Genç Tunuslular" ilk siyasi söylemlerini 1907'de *Tunuslular* dergisini çıkararak ortaya koydular. Laik anlayışa sahip liberaller ve Selefi görüşe sahip yenilikçiler, Rus devrimi, Woodrow Wilson'un kendi kaderini tayin prensipleri, Mısır'daki Vefd hareketi ve Trablusgarp'da halk tarafından seçilmiş bir parlamentonun oluşturulması gibi etkilerin altında milli bir siyasi kimlik geliştirdiler. 1920'lere kadar milliyetçiler idari görevler için fırsat ve ücret eşitliği, basın ve dernek kurma özgürlüğü istiyorlardı. Önde gelen bir Arap gazetecisi ve yenilikçi olan Abdülaziz es-Sealibi, Düstur (Anayasa) partisinin en önemli sözcüsü haline geldi. 1920'lerde Tunusluların siyasi direniş oluşturmaya yönelik çabaları çok güçlü oldu. 1922'de Bey burada yaşayan Fransız generaline bir ultimatom verdi, fakat Fransız askerî gücü, Tunuslu direnişi bastırdı. Tunus'un ilk ekonomik kooperatif derneğini ve Tunus'un ilk sendikası olan Tunuslu İşçiler Genel Konfederasyonu'nu kuran Fransa'dan dönmüş işçiler 1924'te isyanı yeniden başlattı, fakat Tunusluların grevleri kırıldı, hükümet liderleri hapse attı, gazeteleri kapattı ve siyasi faaliyetleri askıya aldı.

1930'larda Tunuslu milliyetçilerin yeni bir kuşağı öne çıktı. On seneden fazladır Düstur Partisi güçlü bir İslâmî ve Arap kimliğe sahip muhafazakâr aileler tarafından yönetiliyordu.

Hem Arap ve Fransız eğitimi almış hem de Tunus toplumunun laik sosyalist fikirlerini taşıyan, küçük ve orta büyüklükteki eyaletlerin temsilcileri artık eski elitlere meydan okumaya başladılar. Bu yeni liderler, kasabalılardan, köyden göç etmiş olanlardan ve artan şehirli nüfustan destek gördüler. Habib Burgiba (1903'te Manastır'da doğdu ve 1920'lerde Paris'te eğitim gördü) ve Mahmud Materi öncülüğündeki yeni liderler Düstur'a daha geniş bir katılım olmasını ve Fransızlara karşı daha saldırgan, daha örgütlü ve ideolojik olarak daha uyumlu bir direniş istiyorlardı. 1932'deki bir Düstur kongresinde Burgiba, Tunus'un bağımsızlığını istedi ve Fransızların çıkarlarını garanti altına alan bir dostluk anlaşması önerdi. 1934'te radikaller Düstur'un yönetimini devraldılar ve Materi'nin başkan ve Burgiba'nın da genel sekreter olarak yer aldığı Yeni Düstur Partisini kurdular. Bu yeni parti, Fransız ürünlerine karşı boykot çağrısı yaptı ve demokratik bir parlamenter rejimin kurulmasını istedi. Temelde laik bir eğilime sahip olmalarına karşın yeni Düstur liderleri İslâmî köklere sahipti, cami ve zaviyelerde yapılan toplantılarla dinî duygulara hitap ettiler. İslâm'dan vazgeçip Fransız vatandaşı olan Tunusluların İslâm'a göre defnedilmelerine karşı çıkarak kendi İslâmî kimliklerini vurguladılar. Bu yeni parti, eski Düstur partisinin sınırlı toplumsal tabakasını aştı ve bir kitle hareketi olmaya çalıştı. Bununla birlikte eski partiyi devralmakla süreklilik ve ulusal uyum sözü de vermiş oluyorlardı.

Yeni Düstur, Tunus'un bağımsızlığıyla sonuçlanan yirmi yıllık bir mücadeleyi başlattı. Başlangıçta Tunuslular Fransa'daki sol parti koalisyonlarının oluşturduğu hükümetten çok ümitliydiler, fakat 1938 Nisan'ında Tunusluların yaptığı gösteriler şiddete neden oldu. Fransızlar gösterileri bastırdılar, siyasi partileri feshettiler ve Burgiba'yı hapse attılar. Burgiba sürgünde kalmaya devam ederken Tunus ulusal lideri Munsif Bey (1942-43) daha geniş bir özerklik kazanabilmek için girişimlerde bulundu. Tunus'taki Fransız generaline Tunusluların yeni bir meclis oluşturmak, okullarda eğitimi Arapça yapmak ve büyük kamu hizmetlerinin ve ulaşım şirketlerinin kamusallaştırılma-

sına yönelik taleplerini iletti. 1943'te yerleşik generalin izni olmaksızın yeni bir bakanlık kurmaya kalkıştı ve Fransızlar tarafından görevden alındı, böylece ulusal bir kahraman haline geldi. 1949'da Munsif Bey'in taraftarlarının da içinde bulunduğu Düsturluların yeni bir grubu Tunus'un kendi hükümetini kurmasını isteyen bir deklarasyon yayınladı. Tarımla uğraşanlar, öğrenciler, feministler ve işçi sendikaları da bu ulusal talebi destekledi. Burgiba, yeni Düsturcularla işçi sendikaları ve diğer gruplar arasındaki bu işbirliğine liderlik etmek üzere geri döndü. Burgiba'nın büyük sabrı ve uzlaşmaya yönelik istekliliğine rağmen 1952'nin sonlarına gelindiğinde Tunuslular şehirlerde teröre başlamışlardı. Sonuçta, Birleşmiş Milletler'in diplomatik baskıları altında, Hindi-Çin'de (Indo-China) yenilmiş ve Tunus'ta artan bir şiddetle karşı karşıya kaldığından Fransızlar 1955 baharında Tunus'a içişlerinde bağımsızlığını tanıyan bir anlaşma imzalamayı kabul etti. 1956 Mart'ında gerekleştirilen bir Fransız-Tunus protokolü, 1881'de kabul edilen himaye sistemini feshetti.

Bağımsız Tunus: 1950'lerden Günümüze

Bağımsız bir Tunus hükümetinin kurulmasını, Burgiba'nın hızlı bir şekilde güçlenmesi takip etti. 1957 kurucu meclisi Bey'in bütçesini ve gücünü elinden aldı; Burgiba devlet başkanı yapıldı ve 1987'de yerine Zeynel Abidin bin Ali geçinceye kadar iktidarda kaldı. 1959 anayasası bütün yetkiyi başkana verdi. Yeni hükümet, kademeli olarak Fransız memurları işten çıkardı ve onların yerine parti militanlarını getirdi, buna rağmen 2500'den fazla Fransız, Tunus memuriyetinde kaldı.

Siyasi baskılar ve ekonomik ihtiyaçlar neticesinde, bağımsız Tunus rejimi birçok farklı ekonomik strateji takip etti. 1956'dan 1961'e kadar genel olarak liberal bir ekonomik politika izledi. 1956 ve 1957 yıllarında hükümet eski Fransız topraklarını satın aldı, vakıf arazilerini hükümet kontrolü altına soktu ve ortak arazilerin ferdî mülkiyete açılmasını sağladı. Bununla birlikte bu politikalar, sermayeyi cezbedemedi ve Tunus'un

yatırım hedeflerini gerçekleştirmekte başarısız oldu ve Tunus 1962'de sosyalist bir eğilimi benimsedi. Devlet hem ekonominin denetleyicisi, hem patronu hem de tedarikçisi haline geldi. 1964'te Avrupalıların elindeki topraklar millileştirildi. Tarım kooperatifleri ve devlet kontrollü çiftliklere dayalı bir sistem kuruldu. Ağır kamu yatırımları ve dış kaynaklardan alınan büyük borçlar ekonomik kalkınmanın temelini oluşturacaktı. 1969 yılına gelindiğinde bu politika da çöktü. Tunus aynı anda hem yatırım yapıp hem de istihdama yönelik talepleri karşılamak ve refahı sağlamakla başa çıkamadı. Daha açık bir ekonomiye yöneldi, fakat her hâlükârda kamu sektörü toplam ekonominin %40'ından fazlasını oluşturuyordu. 1978'de gerçekleştirilen bir genel grev ve ayaklanmalar, rejimin politikalarına karşı toplumun güveninin kalmadığını gösteriyordu. Burgiba'nın yerine gelen Bin Ali muhalefeti bastırdı. Tunus özel sektör, kooperatif sistemi ve kamu sektörü karışımına geri döndü ve özel yabancı yatırımı da destekledi.

Türkiye'de olduğu gibi Tunus'ta da hem İslâm'ın ifade edilmesini kontrol altında tutmaya yönelik hem de bunun meşruiyetini bizzat İslâm'dan alan ve bir yandan İslâm'a sahip çıkarken bir yandan da toplumun katı bir şekilde laikleştirilmesi için çalışan kompleks bir politika izledi. Burgiba, dinî kurumları doğrudan devletin kontrolü altına aldı ve İslâmî söylemi de sekülerist politikaları meşrulaştırmak için kullanmaya çalıştı. Ulema din işleri idaresi altında bürokratikleştirildi ve hükümet dinî bağışları kontrol altına aldı. Hükümet dine olan desteğini göstermenin bir yolu olarak İslâmî vaazlara ve tebliğ faaliyetlerine bir süre için izin verdi. Dini okullar Milli Eğitim Bakanlığı'nın kontrolü altına sokuldu. Bununla birlikte yeni rejim yeni bir seküler yargı sistemi oluşturdu; 1956'da kabul edilen kişisel durum yasası birden fazla kadınla evliliği yasaklıyor, evlilik ve boşanmayı medeni hukuk konusu yapıyordu. Aynı zamanda kadınlara eşit haklar da veriyordu. 1960'da Ramazan orucu, üretimi engellediği için yasaklandı. Yeni Düstur Partisi (yeni ismiyle Parti Socialiste Destourien) böylece sosyalist bir ekonominin yöneticisi, kitlesel bir okul programının sponsoru,

kadınların kurtuluşunun destekçisi, kitlelerin siyasi eğitiminin bir aracı ve laikleştirme sürecinin öncüsü haline geldi.

Bu modernleştirme ve sekülerleştirme politikaları, her şeye rağmen tam olarak benimsenmedi. 1960'lardan beri ekonomik fırsatların eksikliği ve siyasi elitlere duyulan güvensizlikten oluşan hayal kırıklığı Tunuslu öğrenci ve entelektüellerin Fransız-Tunuslu kimlikten ziyade Arap ve Müslüman kimlik üzerine yoğunlaşmalarına neden oldu. Genç aydınlar kapitalizm, yabancı yatırım ve Avrupalı nüfuz yerine sosyalizm ve demokrasi üzerine yoğunlaşmayı tercih ettiler. Filistin davasını da daha güçlü bir şekilde savunur oldular. Muhafazakârlar kendilerini İslâmî değerlerle tanımlıyor, ibadete devamın artması, dinî derneklerin ortaya çıkması ve dinî liderlere duyulan bağlılığın ifadesiyle bu değerleri yansıtıyorlardı. Yaşlı nüfus ve küçük kasabalarda yaşayanlar arasında kadınların eşit haklara sahip olmasına karşı çıkanlar vardı. Yeni İslâmî hareket, *el-Marife* isimli bir gazete çıkardı ve Kur'an'ı korumak için bir dernek kurdu. 1979'dan sonra İslâmcılar Mısırlı Müslüman Kardeşlerden ve İran devriminden etkilendiler ve siyasi taleplere sahip olmaya başladılar.

Tunus'taki İslâmî hareketler muhtelif gruplardan oluşuyordu. En önemli parti 1981 yılında Reşid el-Gannuşi tarafından kurulmuş olan MTI (Hareket el-itticah el-İslâmî ya da İslâmî Eğilim Hareketi) idi. Parti Arap ve Müslüman bir kimliğin, Tunus'a özgü bir kültürün, insancıl bir ekonominin ve demokratik siyasal hakların oluşturulması çağrısında bulundu. Bu hareket, hiyerarşik bir yapılanmaya sahipti ve öğrenci, öğretmen, memur ve kırsal kesim kökenli insanların da dahil olduğu Tunus toplumunun geniş bir kesimine hitap ediyordu. Liderleri hakkında derhal tutuklama kararı çıkarıldı. Bununla birlikte Bin Ali 1988'de yeni bir yöntem denedi, Tunus'un İslâmî kimliğini yeniden onayladı ve birçok militanı hapisten çıkardı. Bin Ali ismini en-Nahda (Rönesans Partisi) olarak değiştiren MTI ile ulusal bir anlaşma imzaladı. El-Gannuşi, cumhuriyet politikalarının meşruiyetini kabul etti ve şiddetten vazgeçti. En-Nahda, 1989 seçimlerine çok güçlü bir şekilde girdi ve Bin Ali,

alelacele İslâmî siyasal partileri yasakladı ve 8.000 kadar militanı hapse attı. El-Gannuşi sürgüne gönderildi. Hükümet günümüze kadar İslâmî muhalefet partilerini tanımayı reddetmekte ve ülkeyi askerî ve siyasi baskı ile yönetmektedir.

Tunus'un tarihsel çizgisi pek çok açıdan Mısır'a benzemektedir. Son derece devletçi bir Müslüman toplum 19. yüzyılın sonlarında yabancı yönetim altına girdi. Eğitimli Tunusluların yeni kuşakları bağımsızlığın yitirilmesine karşılık önce İslâmî reformizmi daha sonra da seküler milliyetçiliği benimsedi. Laik milliyetçi bir elitin himayesi altında 1956 yılında bağımsızlık kazanıldı; ve Tunus, karma bir ekonomi ve laik bir toplum kurmaya çalıştı. Tıpkı Mısır ve Türkiye'de olduğu gibi yeni rejimin sınırları ve başarısızlıkları İslâmî değerler ve İslâmî sadakatler bağlamında dile gelen muhalefeti artırdı. 1978'den beri Tunus, rejimle İslâmî direniş arasında aşırı derecede kutuplaşmıştır.

Fas

Sömürge Yönetimi Altında

Fas, Kuzey Afrika Müslüman toplumunun bir baskı örneğini sergilemektedir. Cezayir, Yukarı Mısır, Suriye'nin çöl bölgeleri ile Anadolu'nun kırsal ve aşiret nüfuslarının yapısına benzemekte fakat bağımsız bir devlet olması ve Osmanlı İmparatorluğu ile bir bağının bulunmaması açısından da bunlardan farklılık göstermektedir. Sultanların otoriteleri halifeliğe özgü ve tasavvufi bağların bileşimi üzerine kurulmuştu, bununla birlikte rejim otoritesini taşra üzerinde hissettirmekte zorlanıyordu. Sultanların otoriteleri sorgulanamazdı, güçleri her zaman aşiret liderleri ve Sufi liderler tarafından tehdit ediliyordu. Diğer Ortadoğulu toplumlarda merkezî devlet idaresini destekleyen toprak sahibi eşraf gibi arabulucu siyasi sınıflar Fas'da oldukça zayıftı.

19. yüzyılın sonunda Avrupa'nın ekonomik olarak yayılması Fas devletinin yıkılmasına, 1912'de Fransız ve İspanyol himayelerinin kurulmasına neden oldu. İlk yerleşik Fransız generali

Marshal Lyautey Sultan ve kaidler aracılığıyla Fas'ı yönetti. Hükümet askerî güçle korkutarak ve onları otlaklarından çıkararak aşiretleri kontrolü altına aldı. Aşiretler silahsızlandırıldı ve vergi ödemeye zorlandı. Fransızlar kışlalar kurdular ve kaidleri kontrol altına almak için memurlar atadılar ve bunlar aracılığıyla vergileri topladılar, pazarları düzenlediler, yollar, hastaneler, okullar inşa ettiler.

Fransızlar Faslı elitleri de kontrolleri altına aldılar. Ulema ve hukuki idare Adalet Bakanlığı'na bağlandı, kadıları denetlemeye yönelik atamalar yapıldı; 1914'te usul hukuku ve belgelerin muhafazasına yönelik kanunlar çıkarıldı. Fransızlar da ceza hukukunu Fransız mahkemelerine aktararak rekabet halinde idari mahkemeler oluşturdular, Berberî geleneklerini desteklediler ve şeriat mahkemelerini sınırlandırmaya yönelik başka tedbirler aldılar. Zaviyelerin çoğu Fransız otoritesini kabul etti, aşiret bölgelerinin merkezî hükümete bağlanmasına yardım ettiler ve Atlas dağlarında yaşayan göçebe halklar arasında barışı sağladılar. Bununla birlikte tasavvufçuların bu itibarı onların yerini hükümet görevlileri aldıkça azaldı ve siyasi faydaları kalmadı. Mesela Boujad şehrinde yaşayan sufiler ve Şerkavi, gündelik meseleler Fransız mahkemelerine götürüldüğü için arabulucu rolünü yitirmişti. Şerkavi'nin verdiği hükümleri insanlar bir üst mahkeme olarak Fransız memurlara götürmekteydi. Ticareti korumak için de artık onlara gerek kalmamıştı, çünkü himaye sistemi yerel ticaret için gereken imkânları sağlıyordu. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ticarete yönelik yeni ekonomik fırsatlar ve mülk edinme imkânı kırsal kesimin şehirlere göç etmesini sağladığı için tarikatların üyeleri gittikçe azaldı.

Lyautey'in topluma ve eğitime yönelik politikaları, Fransız egemenliğini kolaylaştırmaya yönelikti. Fes'de ve diğer bölgelerde kurulan yeni okullar sayesinde eşrafın çocukları asimile edilebilecekti. 1945'te idari bilimlere yönelik bir Fas Okulu açıldı. Rabat ve Fes'de taşra ilkokulları, teknik okullar ve İslâmî kolejler kuruldu. Fransız politikası küçük bir elitin eğitimi üzerinde yoğunlaştı ve 1950'lere gelindiğinde okul çağındaki çocukların sadece %6'sı okullardaydı. Fransız eğitim sistemi-

nin çabaları işbirlikçi Faslılardan oluşan bir kuşak oluşturmayı hedeflerken, sadece kendilerine düşman bir entelijansiya oluşturduklarını gördüler.

Bunun dışında Fransızlar Berberîleri, Fas'ın genel nüfusundan kolayca koparabilecekleri Arap olmayan nüfus olarak görüyorlardı ve onların kendileriyle işbirliği yapabileceklerini düşünüyorlardı; Arap ve İslâm etkisinden uzak Fransız eğitimi almış bir Berberî eliti oluşturmaya çalıştılar. 1930'da çıkarılan Berberîlere yönelik kanun, ya da *dahir*, Berberî mahkemelerini (Fransız mahkemelerine aktarılan ceza hukuku hariç) Berberî örflerine dayalı bir sistem içinde düzenlemeyi içeriyordu, böylece İslâm hukukunun kullanılması engellenmiş ve Berberî kültürü desteklenmiş olacaktı. Müslümanlar bu uygulamayı Berberîleri Hıristiyanlaştırmaya ve Fas halkını bölmeye yönelik bir girişimin başlangıcı gördüler. Fransızların hiçbir başarı şansı yoktu. Berberî cemaatlerin bizzat kendileri Fransızların Berberî örflerine göre işleyen mahkemeler kurmalarına karşı çıktılar ve Şer'i hukukun uygulanmasını istediler. Berberî öğrenciler Fransızcadan çok Arapça öğrendiler ve ayrılıkçı eğilimlerden çok milliyetçiliği benimsediler. Ayrıca artan iletişim, şehirlere göç ve Arapça konuşan idari memurların varlığı bunların hepsi de Berberîleri Arap İslâm'a daha da bağlamaya yaradı. Fransızlarla işbirliği içinde bağımsız Faslı bir Berberî toplumu oluşturma amacı bir hayal olmaya mahkûm oldu.

Sadece Atlas dağlarının güneyindeki bölgeler Fransız kontrolünün dışında kaldı ve küçük aşiret reislerinin yönetiminde kalmaya devam etti. Mtouggi, Gundafa ve Glavis gibi büyük kabilelerin önde gelenleri tarım ürünlerini, Atlas dağlarındaki geçitleri ve kervan trafiğinin gelirlerini ellerinde tutuyorlardı. 1912'den önce büyük kaidler modern silahlar satın alıp, asker kiraladılar ve kendi bölgelerini kontrol etmek için kaleler inşa ettiler. Bununla birlikte partizanlık ve kişisel rekabetlerden dolayı bölünmeye yatkındılar. Glavis'i mağlup etmeye yönelik bir çabanın sonucunda çıkması muhtemel anarşiden korkan Fransızlar buradaki egemenliklerini yeniden kurdular ve Marekeş'in güneyindeki bütün toprakları bunlara bırak-

tılar. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra milliyetçi hareketlere direnmek için Glavisleri kullandılar.

Fransızların ekonomik politikası güçlü bir şekilde Fransız sömürgecilerinin çıkarlarını destekledi. Sultanların ve aşiretlerin elindeki büyük araziler dağıtılmaya uygun hale getirildi. Fransızların elindeki yollar, nehirler, sahiller ve ormanlar alınıp satılamaz veya devredilemezken diğer bütün mülkiyetler alınıp satılabiliyordu. 1914'te *mahzen* toprakları Avrupalı sömürgecilere satıldı ve askerî hizmet karşılığı aşiretlere verilmiş olan topraklara el konuldu. 1919'da çıkarılan bir kanunla aşiretlere ait müşterek mülkler, Avrupalıların ve aşiret liderlerinin özel mülkü haline getirilmeye başlandı, Avrupalı şirketler olağanüstü büyüdü. 1913'te Avrupalılar tarafından işlenen toprak yaklaşık 73.000 hektar iken; 1953'e gelindiğinde toprakların neredeyse bir milyon hektarı Avrupalıların kontrolü altına girmişti. Avrupalılar taşra nüfusunun %1'inden fazlasını oluşturmamalarına rağmen tahıl yetiştirilen toprakların %10'unu ve meyve bahçeleri ile üzüm bağlarının da nerdeyse %25'ini kontrol ediyorlardı. Fransız vergi sistemi de Fransız çıkarlarını Faslıların çıkarlarından üstün tutuyordu. 1913'te *tertib* denilen bir çeşit gelir vergisi konuldu, fakat vergi iadesi sadece Avrupalı tarzda üretim metotlarını kullananlara uygulanıyordu. Avrupalı çiftçiler ihraç edilebilen turunçgiller, sebze, şarap ve buğday gibi ürünleri üreterek daha fazla avantaj elde ederken, Faslılar daha az kâr getiren ürünlere yoğunlaşmışlardı. Fransızların sulama ve baraj yatırımları da Avrupalıların çıkarına idi. Bununla birlikte Fransızlar kırsal kesimde barışı sağlayarak ve yeni pazarlar oluşturarak Faslılara da fayda sağlamış oldular. Yeni tohumlar, tahıllar ve besi hayvanları getirerek ve sulamaya yaptıkları yatırımlarla da Faslı çiftçilere yardım etmiş oldular.

Sanayide Fransızlar fosfat madenciliğini destekleldiler, un değirmenleri, şeker fabrikaları kurdular, çimento ve tekstil üretimini geliştirdiler. Faslı işçiler iş aramak için şehirlere akıyordu fakat ücretler düşüktü ve sendikalar da hükümet tarafından yasaklanmıştı. İktidarın desteğine sahip Avrupalı bir sektörle

nispeten ihmal edilen Faslı bir sektör biçiminde çift tabanlı bir ekonomi oluşturan Fransız politikası denge kurmuştu.

Tunus ve Cezayir'de olduğu gibi Fransız hâkimiyeti ekonomik ve siyasi açıdan güvende gözüküyordu fakat yine de bir muhalefet hareketinin oluşmasına yönelik toplumsal ve kültürel koşulları üretti. İdari yapıdaki değişiklikler aşiret reislerinin ve dinî liderlerin gücünü azalttı. Faslıların topraklarına el konulması, Faslıların Fransız ordusu için askere alınması ve şehirlerdeki yeni yatırımlar çok büyük sayıda insanın kasabalara ve şehirlere göç etmesine neden oldu. Avrupalı giyim tarzının, sinemaların ve spor takımlarının yaygınlaşması birlik içinde bir toplumu sağlayan yerel gelenekleri ortadan kaldırdı. Fransa'da yaşayan çok sayıdaki Faslı işçi Batılı bir hayat tarzı ve siyasi bilincine sahip oldu. Berberîce konuşanlar şehirlere göç ettiler, ve Arap dilinin ve İslâmî eğitimin yaygınlaşmasıyla Arap nüfusla kaynaştılar. Böylece Fas siyasi kimliğinin dirilmesi ve Fransız iktidarına karşı bir düşmanlığın oluşması için gerekli koşullar sağlanmış oldu.

Fas muhalefeti, ilk olarak İspanyolların işgali altındaki bölgede Abdülkerim'in isyanı ile kendini gösterdi. Adülkerim daha önce kadılık yapmış bir öğretmen, bir entelektüel ve *Telegrama* isimli bir gazetenin editörü idi. İspanyol kültürünü çok iyi tanıyordu ve çok sayıda Avrupalı ile ilişkisi vardı. Babası Alman maden hisselerine dâhil edilmiş bir aşiret lideriydi ve oğlu da İspanya'da mühendislik eğitimi almıştı. 1923'te Abdülkerim Rif'i cumhuriyetçi bir devlet olarak ilan etti. Bu devlet milliyetçi bir ideoloji ile bir araya gelmiş olan bağımsız kabilelerin federasyonundan oluşuyordu. Abdülkerim dinî eğilimleri olduğunu inkâr ediyor fakat yine de Selefi öğretileri destekliyor ve evliyaya tapınılmasına karşı çıkıyordu. Bu bağımsız cumhuriyet Fransızların İspanyolların safında yer aldığı bir savaşa kadar devam etti ve 1926'da Abdülkerim'in yenilgisiyle sona erdi. Bu yenilgiye rağmen Abdülkerim Fransız iktidarını yıkma hayaline sahip genç Faslılar için bir kahraman olarak kaldı.

Fransız iktidarına karşı daha uzun süreli Faslı direnişi dinî reform hareketinden geldi. 1920'lerden 1960'lara kadar Fas'ta

İslâmî uygulamada önemli bir değişiklik olmadı. Hem taşralı mutasavvıflar hem de şehirli ulema Fransız idaresi tarafından gözden düşürüldü ve Fas'taki dinî endişeler yenilikçiliğe doğru aktı. Mısır, Cezayir ve İslâm dünyasındaki pek çok diğer bölgede olduğu gibi yabancı iktidar, devlet gücünün merkezileştirilmesi ve daha fazla toplumsal işbirliğine yönelik İslâmî bir bilincin oluşması, yenilik fikrine kanalize olmayı sağladı. Muhammed Abduh'dan etkilenen, Fes, Sale ve diğer şehirlerdeki Faslı yenilikçiler Arapça gramer, ahlâk, mantık, İslâm tarihi ve aritmetik öğreten fakat müfredatlarında modern bilimler olmayan okullar açtılar. Selefiye İslâm'ın saflaştırılması, evliyalara tapınmaya karşı çıkmak ve Batılı kültürel tecavüzlere karşı direnmek konularına yoğunlaştı.

Yenilikçilik, Fransız iktidarının yaptığı değişiklikler, her nerede yerleşik burjuvaziye zarar vermişse onları ulusal bir bilince yönlendirecek biçimde kök saldı. Fez, Avrupalıların rekabeti ve Kazablanka'nın liman ve ticaret merkezi olarak yükselişi sonucunda 1925'ten 1940'a kadar uzun bir sıkıntı yaşadı, fakat Fezliler kendilerini Fas toplumunun elitleri olarak görmeye devam ettiler ve Fransız iktidarına karşı direndiler, dinî reform hareketlerini, sendika faaliyetlerini, gizli kültür derneklerini ve milliyetçi gazeteleri desteklediler. Hem ceplerindeki hem de gururlarındaki yaralanmalar Fezlileri siyasi faaliyetin içine itti.

1925 ve 1926 yıllarında siyasi gruplar yeni okullardaki öğrenci ve öğretmenlerin etrafında oluşmaya başladı ve 1927'de Müslüman Kuzey Afrika Öğrenci birliği doğdu. 1930'da çıkarılan Berberî kanunu Faslıların duygularını yenilikçilerin arkasında topladı. Fransız Berberî programı İslâm'ın, dolayısıyla da Fas toplumunun, korunmasını en önemli mesele haline getirdi. Toplu namazlar kılındı, bir basın kampanyası başlatıldı ve yenilikçi ve milliyetçi yeni gruplar oluşturuldu. İlk Faslı milliyetçiler Paris'te *Mağrib* ve Fez'de de *L'Action du People* isimli Fransızca bir edebiyat ve fikir dergisi yayınladılar. 1933'te Fas ulusal sadakatinin gösterilmesi için Sultan'ın onuruna yıllık bir festival düzenlenmesini önerdiler. Bir yıl sonra Sultan'a ve Fransız idaresine doğrudan Fransız idaresinin geri çekilmesini,

Faslı bakanlar atanmasını ve seçilmiş bir ulusal konsey oluşturulmasını isteyen bir plan sundular. Plan aynı zamanda hem hükümet hem de şeriat mahkemeleri üzerine kurulmuş olan bir hukuk sistemi istiyordu. Madencilik de dâhil büyük sanayi kollarının, demiryolları, ulaşım, elektrik enerjisi ve bankaların millileştirilmesini istiyorlardı. Fransa'dan bütünüyle bağımsızlık şeklinde olmasa da Fas'ın otonomisini talep eden ilk siyasi deklarasyondu bu. Eğitimde İslâmî reform üzerine yoğunlaşma yerini idari çıkarlar, yerel meseleler, toprak problemi, vergi, ifade özgürlüğü ve basın özgürlüğüne bıraktı. Fransızlar reform planını reddettiler, 1936'da ve 1937'de milliyetçilerin bir kısmı direnişin yeni bir aşamasına geçti – Fransız yönetimine karşı halk ayaklanmaları örgütlemek. Gerginliğin avantajını kullanarak milliyetçiler İslâm'ı savunmanın önemi konusunda halk bilincini uyandırdılar.

Başka yerlerde olduğu gibi burada da İkinci Dünya Savaşı Fransa'ya ciddi zararlar verdi ve bir cephe oluşturmak amacıyla 1943'te kurulan İstiklal Partisi'ne izin verdi. Bu yeni parti eski ulemayı, idarecileri ve diğer elit kişileri içine aldı ve büyük şehirlerden katılan milliyetçi bir eliti bir araya getirdi. İlk etkinlikleri, bağımsız bir Fas için kendini adayan Sultan V. Muhammed onuruna gösteriler düzenlemekti. 1947 Nisan'ında Tanca'da yaptığı bir konuşmada Sultan, Fas'ın Arap Birliği'ne bağlı bir Arap ülkesi olduğunu ilan etti ve konuşması sırasında Fransa'ya yapması gereken zorunlu teşekkürü ihmal etti, Sultan Muhammed İstiklal sempatizanlarını savundu ve 1949'da Fransızların önerdiği hukuki ve idari tedbirlere yönelik önergeyi imzalamadı. Fransızların Sultan'ı çifte egemenliği kabul etmeye ve İstiklal Partisi'ni kapatmaya zorladığı 1953'te kriz çıktı. Sami el-Glavi çok sayıda Berberî kabile mensubunu Fez yakınlarında topladı ve Fransa Sultan'ı istifaya ve ülkeyi terk etmeye zorladı. İstiklal liderleri de ya hapse atıldılar ya da sürüldüler.

Sultan'ın sürülmesi hem onu mağdur durumuna getirdi hem de kitlesel bir milli bilinç oluşturdu. Onun yokluğunda çok sayıda Faslı, meşru olmayan bir rejimi protesto etmek için Cuma namazlarına katılmayı bıraktı. Hapishanede ve sür-

gündeki politikacıların öncülüğüyle 1953'te terörizm başladı. 1955 Ekim'inde el-Glavi durumu kabul etmek ve Sultan Muhammed'in geri gönderilmesini istemek zorunda kaldı, tahtına dönen Sultan Muhammed Fas'ın anayasal bir monarşi olacağını ve kendisinin Fransa ile bağımsızlık ve uzlaşmaya yönelik bir anlaşma için görüşmeler yapacağını açıkladı. Pierre Mendes-Franse liderliğinde Fransızlar Fas'ın bağımsızlığını kabul ettiler ve 7 Mart 1956'da resmî bir anlaşma imzaladılar.

Fas'ın bağımsızlık hareketi Tunus'un ve Cezayir'inkinden oldukça farklıydı. Cezayir direnişi büyük ölçüde yeni elitlerin işiydi, buna karşın Fas'ta ülkenin tarihsel lideri olan Sultan muhalefetin ve ulusal kimliğin oluşturulmasının önde gelen lideri oldu. Böylece eski rejimi modern devletin içine taşıdı. Tunus'ta ve Cezayir'de olduğu gibi Fas direnişi de başlangıçta Selefi reform hareketi ile birleşti, fakat Tunus ve Cezayir'de seküler liderler iktidarı ellerinde tutarken Fas çok fazla sekülerleştirilmedi. Nispeten çok az sayıda Faslı Fransız eğitimi almıştı.

Bağımsız Fas

Bağımsızlığın kazanılmasıyla birlikte Sultan güçlü bir siyasi figür olmaya devam etti. Otoritesi uzun tarihi bir gelenek içinde yer almaya devam etti. Sadece Sultan dinî otoritesini devam ettirmekle kalmadı, aynı zamanda devlet ulemanın faaliyetlerini ve İslâmî söylemi kontrol altına aldı. 1981'de kurulan konsüller, vaazların ve İslâmî eğitimin kontrolünü hükümete veriyordu. Laik eğitim de İslâmî eğitimle rekabet halindeydi. Biat ve kurban bayramı gibi törenler de kralın otoritesini pekiştiriyordu. Sultan V Muhammed (ö. 1961) ve onun halefi Hasan (1961-99) türbelerin bakımını üstlendikleri için Sufilere gösterilen saygıyı elde etmek istediler, tasavvufçuların Fransızlarla işbirliği yapmış olduğu gerçeğini avantaja dönüştürdüler. Sultanlar Batılı eğitim almış aydınlara ve işçilere de liberal ve demokratik söylemleri kullanarak akıllıca yaklaştılar.

Himaye sistemi (protektörlük) de Sultan'a güçlü bir siyasi ve idari pozisyon bıraktı. Fransızlar bürokrasiyi güçlendir-

miş ve bağımsız taşra liderlerini zayıflatmışlardı. Ordunun, polisin, İçişleri Bakanlığı'nın, bankaların ve gazetelerin kontrolünü Sultan'a bırakmışlardı. Sultan, İçişleri Bakanlığı aracılığıyla ulusal bir himaye sistemi başlattı, nüfuzunu yerel idareler ve cemaat liderleri düzeyine taşıdı. Sultan siyasal partiler üzerinde de bir üstünlük kurdu. İstiklal Partisi'nin iktidara ortak olmaya yönelik umutları suya düştü ve parti 1959'da İstiklal kanadı ve yeni bir *Union Nationale des Forces Populaires* (Halkın Güçleri Ulusal Birliği) (UNFP) şeklinde bölündü. 1962'de yeni bir anayasa ve parlamento oluşturuldu fakat parlamento 1965'te feshedildi. O zamandan beri de Sultan olağanüstü hal yetkileriyle ülkeyi yönetmektedir.

Fas rejimi mutlak monarşi ile manipülatif kırılgan bir otoriterlik arasında gidip geliyordu. Siyasi partiler hükümet tarafından ustaca yönlendiriliyor ve ancak sistemi kabul ettikleri ölçüde faaliyet göstermelerine izin veriliyordu. Sultan meslek sahipleri, idareciler ve ticari elitler içinde müntesipler oluşturdu ve pek çok hizip, müntesip, çıkar grubu, aile ve aşireti ustalıkla yönlendirdi. Sultan hakem olarak siyasi gruplaşmaların dışında kaldı. Ulusal ideolojik desteği sağladı ve farklı gruplar arasında güç dengesini sağlayarak ve ordu, İçişleri Bakanlığı ve diğer kilit pozisyonlar üzerindeki kontrolünü kullanarak ülkeyi yönetti. Siyasi elite memur, aydın ve tüccarlara kadro sağlayan Fez burjuvazisi de dâhildi. Buna karşın solcu gruplar zayıftı ve sendikalar devlete bağlıydı. Öğrenciler kolayca yönlendirilebiliyordu. Kırsal kökenli elitler İçişleri, Eğitim ve Adalet Bakanlıkları içinde önemli bir yere sahipti ve pek çok taşralı cemaat tasavvuf liderleri ve diğer arabulucular sayesinde sisteme dâhil edilmişti. Bununla birlikte orta ve merkez Atlas aşiretleri rejime düşmanlıklarını sürdürdüler, fakat merkezî hükümet taşrayı kontrol etmek konusunda kendinden önceki yönetimlerden çok daha fazla güçlüydü.

Batı Sahra'nın kontrolünü ele geçirmeye yönelik mücadele milliyetçi duyguların ortaya çıkmasına ve Sultan'ın daha da popüler hale gelmesine neden oldu. Batı Sahra daha önce İspanyol sömürgesiydi ve 1976'da Fas'a ve Moritanya'ya bıra-

kıldı, fakat rakip hedeflerin malzemesi olmaya devam etti. Fas Batı Sahra'nın kendi sınırlarına dâhil olduğunu iddia ediyor, Cezayir'in desteğiyle POLISARIA cephesi Batı Sahra Arap Demokratik Cumhuriyeti'nin bağımsızlığını istiyordu. Sultan kitlelerin desteğini alarak ve Suudi finansının yardımıyla bütün bölgeyi işgal etti. Birleşmiş Milletler 1988 yılında elde tutulmak zorunda olan bölgeler konusunda referandum için bir barış planı önerdi. Cezayir ve Fas arasındaki gerginlik hâlâ çok yoğundur.

Sultana kişisel bağlarla bağlı parçalanmış bir toplum ve istikrarsız koalisyonlar Fas siyasal sistemini ekonomik kalkınma ve reformun olmaması pahasına istikrarlı kılmıştı. Bağımsızlıktan sonra hâlâ pek çok Fransız uzman ve teknisyen bulunmasına rağmen, Fas sermayenin kaçmasından muzdaripti. 1960'lardaki kalkınma planları kısmen toprak sahipliği ile ilgili reformların eksikliğinden dolayı başarısız oldu. Zaten zayıf olan ekonomi 1980'lerde daha büyük çıkmazın içine düştü. 1983'te ticari açığı kapatmak ve artan dış borçlar nedeniyle IMF'den borç almak zorunda kalınca Fas bir özelleştirme programını da üstlenmek zorunda bırakıldı. Bu durum ekonomide ve ticari açıkta kademeli bir düzelme sağladı, fakat orta sınıfın durumu düzelirken fakirler daha da fakirleşiyordu. 1981, 1984, 1990 ve 1996 yıllarında birçok şehirde ayaklanmalar oldu. Ekonominin yeniden darboğaza girmesiyle birlikte işçiler ve öğrenciler, 1997'de yeni protestolar düzenlediler.

Bu koşullar altında güçlü bir İslâmî muhalefet vardı, fakat İslâmî hareketler çok fazla bölünmüşlerdi, rejimi yıkacak güçleri yoktu, genel olarak yenilikçileri ve sistem içindeki tedrici hedefleri destekliyorlardı. Sultan hâlâ güçlü bir İslâmî otoriteye sahip olduğu için İslâmî dernekler rejimle uzlaşmak zorunda kaldılar ve ahlaki değerler üzerine yoğunlaştılar. Ortak bir ideolojinin olmayışı ve rekabet halindeki Selefi ve tasavvufi eğilimler, Sultan'ın birçok grubu manipüle etmesini ve onların parçalanmışlıklarının devam etmesini sağladı.

Sultan Hasan'ın 1999'da ölümü ve yerine oğlu VI. Muhammed'in geçmesinden sonra bile Fas Kuzey Afrika Arap ülkele-

rinin en entegre ve muhafazakârı olarak kaldı. Batılı eğitim almış, kozmopolitan ve ileri görüşlü yeni Sultan gençlerin duygularına hitap etti ve kırsal kadınların eğitimi, tek taraflı boşama yetkisi yerine mahkemece verilen boşama kararının uygulanması ve eşler arasında eşit mal bölüşümü gibi reformlar önerdi. İslâmî muhalefet hareketleri şimdiye kadar hükümet otoritesi tarafından massedilmiş durumdadır. Fas'ta İslâm, hâlâ monarşi ile Fas ulusal kimliğini kuran devlet ile özdeş haldedir.

Libya

Modern Libya'yı oluşturan Tripoli, Burka ve Fezan bölgelerindeki ilk devleti Osmanlı idaresi kurmuştu. Osmanlı işgaline kadar Libya tarihi olmayan küçük bir topraktı. 7 yüzyıldaki akınlar nüfusun Araplaşmasına ve İslâmlaşmasına neden olmuştu, fakat merkezî bir rejim kurulmamıştı. Almohad otoritesi sadece sözde kalıyordu; Mısır'ın Memlükleri kendi bölgelerinde egemen olma haklarına müsaade eden Burka kabileleri ile ittifak halindeydiler. Bu hak 1517'de Mısır'ı ve 1551'de Tripoli'yi işgal eden Osmanlı tarafından devralındı. 1551'den 1711'e kadar Tripoli Osmanlı paşaları ve yeniçeriler tarafından yönetildi. 1711'de bölgedeki yeniçeri subayı Ahmet Karamanlı iktidarı ele geçirdi ve Osmanlı egemenliği altında 1835'e kadar devam eden bir hanedanlık kurdu. 19. yüzyılın başında korsanlığın bastırılması ve gittikçe artan İngiliz ve Fransız nüfuzu ile Karamanlı'nın iktidarı zayıfladığı için Osmanlı yeniden Libya'ya müdahalede bulundu ve Karamanlı'nın hanedanlığına son verdi. 1911'de İtalya işgali ve 1912'de Osmanlıların buradan çekilmesine kadar Osmanlı valileri Tripoli'yi ve Burka'yı yönettiler.

1835'ten 1911'e kadar Osmanlılar Tripoli'de çok büyük değişiklikler yaptılar. 1858 yılı itibariyle yerel direnişi kırdılar, kendi hükümetlerini bütün bölgeye hâkim kıldılar ve Tanzimat reformlarını başlattılar. Osmanlı valileri merkezî otoriteyi güçlendirdiler, bedevilerin yerleşik hayata geçirilmesini desteklediler, kasabaları ve tarımı geliştirdiler, Sahra üzerinden yapı-

lan ticaretin gelişmesine yardım ettiler. Sahra üzerinden Tunus ve Cezayir'e giden köle trafiğini yasakladıkları için Libya ticareti gelişti. Osmanlı iktidarı, yerel eğitimi ve İstanbul'un siyasi ve kültürel hayatından ilham alan aydınlar sınıfının oluşmasını destekledi. Osmanlı idaresinin bu safhasında Tripolili memurlar, entelektüeller ve aşiret liderleri ve köy ağaları daha büyük bir eyaletin, Osmanlı'nın, Arap ve İslâm dünyasının bir parçası şeklinde ortak bir kimlik bilinci kazandılar.

Burka, Osmanlı yönetimi altında ayrı bir eyalet olarak kaldı ve Osmanlı'nın Senusiye tarikatı ile işbirliğinden dolayı benzer bir gelişme çizgisi gösterdi. Senusiye 1837'de Muhammed b. Ali es-Senusi tarafından kurulmuştu, es-Senusi Cezayir'de doğmuş, Fez'de ve Mekke'de eğitim görmüştü. Es-Senusi, yenilikçi akımların etkisiyle hedefinin Kur'an ve hadislerin temel ilkelerine dönmek olduğunu ve İslâmî bir hayatın yürütülebilmesi için gerekli olan ilkelerin anlaşılması amacıyla içtihat yapmanın inananların hakkı olduğunu açıkladı. Senusiye bütün İslâmî tarikatları birleştirmeyi ve İslâm'ın yayılması ve canlandırılmasına katkıda bulunmayı istiyordu.

Yüklendiği misyon es-Senusi'yi Burka'ya yönlendirdi ve 1859'da ölünceye kadar burada çok sayıda zaviye açtı. Senusi zaviyeleri, dinî tebliğ ve eğitimin merkezleri haline geldiler, fakat bunlar aynı zamanda tarımsal yerleşim ve ticaret merkeziydiler. Zaviyeler Burka'yı Kufra ve Vedai'ye bağlayan ticari yollar boyunca dizilmişlerdi ve kervanların düzenlenmesine yardımcı oluyorlardı. Tarikat zamanla bölgenin bedevileri arasında yarı siyasi bir otoriteye sahip oldu, çünkü ticari anlaşmalar yapıyorlar, anlaşmazlıklarda arabuluculuk üstleniyorlar, dinî eğitim, mal değişimi, hayır faaliyetleri ve siyasi temsil gibi şehre yönelik hizmetler sunuyorlardı. Yüzyılın sonuna gelindiğinde Senusi zaviyeler ağı Mısır'ın batısı ve Sudan'da geniş bir kabile koalisyonu oluşturmuştu. Senusi liderliği altında bu koalisyon hem Fransızların Çad gölü civarındaki yayılmalarına hem de İtalyanların Libya'daki istilalarına direndi.

1878 Berlin kongresinden sonra İtalyanlar, Tripoli'yi kendi imparatorluklarının alanları içinde kabul ettiler ve bu eyalet-

te kendi ekonomik varlıklarını kurmaya çalıştılar. İtalyan ekonomik yayılmasına karşı Osmanlı direnişi, 1911'deki İtalyan saldırısına bir bahane oluşturmuş oldu. İtalyanlar şehirleri işgal ettiler, Osmanlıları Tripoli ve Burka'da egemenliklerini kabul etmeye zorladılar, fakat Senusiler Libya'da Osmanlı otoritesinin varisi olduklarını iddia ediyorlardı. Ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İtalyanlar Tripoli'deki yerel muhalefeti yıkabildi ve 1923'ten 1932'ye kadar süren yıkıcı bir savaşa kadar İtalyanlar Burka'nın bedevilerini yenemediler, ancak bu savaştan sonra toprakların büyük kısmını ele geçirdiler ve ülkeyi sömürgeleştirdiler. Senusi liderleri sürgüne gönderildi ve ruhani otoritelerinin devam etmesine rağmen İtalyan egemenliğini kabul etmeye zorlandılar. 1934'te İtalyanlar Burka ve Tripoli fethini tamamladılar ve bu ikisini modern Libya'ya kattılar.

İtalyanlar, İkinci Dünya savaşında yenildiler ve Libya, İngiliz ve Fransızların kontrolü altına girdi, fakat Birleşmiş Milletler 1951'de Libya'nın bağımsız bir ülke olmasına karar verdi. Senusi lideri Emir İdris, kral oldu, ailesinin dinî meşruiyeti ve savaş sırasında yabancı iktidara karşı yaptığı mücadeleler ülkeye hâkim olmasında zemin oluşturdu. Şehirli memurların yardımı, Senusi zaviye ağı aracılığıyla toplanmış bedevilerin desteği ve kendilerine bağlı kabile liderlerinin yardımlarıyla ülkeyi yönettiler. Onun rejimine milliyetçi ve sosyalist eğilimlere sahip öğrenci, teknisyen, petrol ve tersane işçileri ve Nasırcılık ve Baas partisinin sosyalist ideolojilerinden etkilenen genç subayların oluşturduğu daha radikal bir genç kuşak tarafından yozlaşması ve yabancı desteğe bağlı olması nedeniyle muhalefet edildi. 1969'da Muammer Kaddafi'nin yönetimindeki –Bağdat askerî okulunda eğitim gören fakat Libya'nın fakir ve güçsüz aşiretlerinden gelen– orta düzey subaylar ve NCO'lulardan oluşan Libya'nın Özgür Subaylar Hareketi iktidarı ele geçirdi. Subaylar, Devrim Komuta Konseyi'ni ve son derece güçlü askerî bir rejim kurdular. Askerî üsler kapatıldı. Yabancı banka ve işletmeler millileştirildi. Siyasi partiler ve sendikalar yasaklandı. 1973'te devrim memurları, meslek sahiplerini ve potansiyel siyasi muhalifleri tutuklayarak daha radikal bir döngüye girdi ve

bakanlıkların, okulların ve büyük yatırımların kontrolünü ele geçirmek için halk komiteleri oluşturdu. 1970'lerin sonu itibariyle devlet bütün ekonomik faaliyetlerin kontrolünü ele geçirmiş, küçük orta sınıfı bitirmiş ve ülkenin zenginliğini büyük ölçüde yeniden paylaştırmıştı. Halkçılığın siyasi etkisi bağımsız refah unsurlarını ortadan kaldırmak ve bütün kamusal işlerde bir denetleme sistemi oluşturmaktı, böylece Kaddafi'ye yönelik muhalefet ümidi en düşük seviyeye indirilmiş olacaktı.

Kaddafi en çok radikal Arap ve İslâmî ideoloji taraftarlığıyla tanınır. Onun ilk devrim doktrini Nasır'ın ve Baas ideolojisinin bir kopyasıydı ve Arap Birliği, sömürgeciliğe ve Siyonizm'e muhalefet, birlik arayışı için Libya liderliği ve İsrail'e karşı Arap mücadelesi üzerine yoğunlaşıyordu. Kaddafi kendi iktidarı süresince Libya'yla Mısır, Libya'yla Suriye ve Libya, Sudan ve Tunus'un birleşmesine yönelik görüşmeler yaptı, fakat bunların hiçbiri gerçekleşmedi. 1970'lerin başlarında Kaddafi teorisine yeni bir boyut ekledi, kapitalizm ve komünizme karşı bir üçüncü evrensel alternatif olarak Arap-İslâm idealini ileri sürdü. Toplumun yeniden inşası için tek geçerli kaynak olarak Kur'an'ı alarak –peygamberin öğretilerini (sünneti) almayarak– İslâmî kitabiciliğin (scripturalism) en uç noktasını ortaya koydu. Halkçılıkla birlikte İslâmî kitabicilik ulemanın, tasavvuf şeyhlerinin, bürokratların ve teknokratların otoritesini yıktı ve İslâmî modernizmin bu versiyonu içinde Kaddafi'nin kendisini baş karakter haline getirdi. Libya'da da kumarı, içkiyi ve diğer "Batılı" ahlaki bozuklukları yasaklayan bir Kur'ani ahlâk dayatıldı. Uluslararası arenada söz konusu Üçüncü Evrensel Alternatif Ortadoğu'da, Müslüman Afrika'da ve hatta Filipinler'deki emperyalizme ve siyonizme karşı cihad ya da savaş çağrısı yapıyordu. Bu teorideki ilham kaynağı yerli bir sosyalizm, Arapçılık ve İslâm'ın birbirine eklemlenmemiş bir şekilde tanımlanmasıdır. Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın tümündeki yaygın Arapçılık ve İslâm anlayışının bir versiyonunu temsil etmekte idi.

Bununla birlikte 1990'lara gelindiğinde Libya vasat bir Kuzey Afrika devleti haline geldi. 1980'lerde Kaddafi'nin maruz kaldığı bazı engellemeler –bunlara Bukra'daki aşiret muhale-

feti, petrol fiyatlarının düşmesi, BM yaptırımları ve terör saldırılarına verdiği destekten dolayı bir ceza olarak Libya'ya petrol üretimine yönelik malzemelerin ve askerî silahların satılmasına dair Amerikan ambargosu da dâhil– ekonomiye zarar verdi. Çad'daki yenilgi ve askerî bütçedeki kesintiler ordu içinde kargaşaya ve 1993'te bir darbe girişimi yapılmasına neden oldu. Kaddafi radikal tavırlarından geri adım attığı için İslâmî dirilişçiler ona muhalefet etmeye, kışlalara ve devlet dairelerine saldırmaya başladılar. Kaddafi yerli ekonomiyi destekleyerek, muhaliflerini bastırarak ve diğer Kuzey Afrika ülkeleriyle İslâmî tehdide karşı işbirliği yaparak iktidarı elinde tutmaktadır, rejimi radikal misyonundan uzaklaşmıştır.

Devlet İdeolojileri ve Muhalefet Hareketleri İçinde İslâm

Kuzey Afrikalı Arap ülkeler sadece coğrafi sebeplerle değil aynı zamanda tarihsel gelişimlerindeki benzerlikler dolayısıyla da tasnif edilirler. Modern dönem öncesinde her bölge ve devletin toplumsal ve siyasi yapılarında dikkate değer farklılıklar vardı, fakat her birinde toplumun temelini sülaleler oluşturuyordu ve kırsal kesim önemli bir toplumsal ve siyasi güçtü. Tunus ve Cezayir'deki etkin devletler kendi ülkelerinin tümünü kuşatamadı. Fas kısmen kurumsal araçlarla, fakat daha çok Sultan'ın meşruiyetini vurgulayarak merkezî bir devlet yapısını korudu. İslâm hem aşiretlerin kaynaşmasında hem de rejimlerin meşrulaştırılmasında önemli bir siyasi rol oynadı.

Fransız iktidarı modern ekonomi ve eğitime ait unsurların başlatılmasını sağladı, fakat devletlerin yapılarının ve İslâm'ın rolünün sürekliliği dikkat çekicidir. Fas tarihsel sürekliliğin en üst seviyesini sergilemektedir. 1912'de başlayan Fransız kontrolü Fas'ın siyasi sistemi üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuş gibi gözükmemektedir. Monarşi, anlamı dönüşmüş olarak, İslâmî meşruiyetini ve siyasi merkeziliğini sürdürdü. Sultanlar hem kişisel karizmalarını hem de İslâmî kurumsal otoritelerini korudular. İslâmî yenilik hareketinin sembolik lider-

liğini üstlenerek bu durumdan avantaj sağladılar ve Fransızlara karşı direnişin öncülüğünü yaparak da ortaya çıkan Fas milli bilincini kontrollerinde tuttular. Sultanlar Fransızların güçlendirdiği devlet aygıtlarını etkili bir şekilde kullanarak siyasi hizipleri ve çıkar gruplarını ustaca manipüle ederek idari gücü bilfiil artırdılar. Bağımsızlıkla birlikte Fas devleti ve toplumu, manda etkisindeki monarşi ve İslâm'ın karma anlamlarıyla tanımlanmıştır. Fas neredeyse diğer bütün İslâm devletlerinden daha fazla kendi tarihsel kimliğinin etkisinde kalmıştır.

Cezayir ise tam tersine en radikal şekilde yeniden yapılanmış bir Kuzey Afrika toplumudur. Fransız işgali, Cezayir toplumunu tümüyle yıktı ve Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra oluşan elitler sınırlı ve zayıf bir tabakayı oluşturuyorlardı, bu elitler kendi aralarında Fransız eğilimli laikler ve gelişmemiş ideolojik eğilimlere sahip Müslüman yenilikçiler, popülist liderler ve askerî devrimciler şeklinde bölünmüşlerdi. Bağımsızlık için verilen mücadelenin acımasızlığı son derece devrimci, sosyalist ve eşitlikçi eğilimlere sahip sömürgeciliğe karşı düşman bir rejim oluşturdu. Bağımsızlık mücadelesi, iktidarı aksi bir durumda toplumu karışıklığa götürecek askerî elite bıraktı. Böylece Cezayir rejimi, askerî güç, petrol ve gaz kaynakları ile bunlar tarafından finanse edilen sanayi üzerine kurulu "yerleşik" bir devlet kurmaya çalıştı, kırsal nüfus ihmal edildi fakat yenilikçiler, İslâm'a başvurarak elitlerle kitleler arasında bir köprü kurmaya çalıştı. Aşiret yapılarının ve dinî örgütlenmenin tarihsel biçimlerinin ortadan kalkmasıyla birlikte –İslâmî yenilikçilik– Cezayir ulusal kimliğinin temeli haline geldi.

Libya, toplumun tarihsel yapılarını dönüştürmek konusunda benzer bir eğilim gösterdi. Tıpkı Cezayir'de olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu bir devletin temel yapılarını oluştururken buna karşıt tasavvuf ağırlıklı olarak bedevi nüfusun örgütlenmesi için gerekli temeli de hazırlanmaktaydı. 19. yüzyılda Burka'da tasavvuf aynı zamanda yenilikçi Senusi hareketinin de hamisi durumundaydı, Senusi hareketi ticareti düzenlemek, Fransız ve İtalyan sömürgeciliğine karşı direnmek ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bir Libya monarşisi oluşturmak için

kendi nüfuzunu kullanmıştı. 1969'da iktidara gelen Devrimci Özgür Subaylar ne güçlü bir devlet, ne seküler anlayışa sahip bir monarşi ne de bütünlük içinde bir toplum devralmıştı. Libya'da ulusal bir rejim için neredeyse hiçbir tarihi temel yoktu. Sonuçta Kaddafi rejimi Libya toplumunun radikal bir şekilde yeniden yapılanması için dünya çapında bir destek sağlayabilmek adına Arap yanlısı, İslâmî ve uluslararası devrimci bir ideolojik eğilimi benimsedi. Kaddafi rejimi başlangıçta kişisel güçle evrenselci Arap yanlısı ve İslâmî değerlerin özgün bir bileşimi üzerine kurulmuştu, fakat daha radikal İslâmî hareketlerin saldırılarına maruz kalmak rejimi uluslararası devlet sistemi ile bütünleşmeye zorladı.

Tunus, Kuzey Afrikalı diğer devletlerin arasında güçlü İslâmî kimliği ile kısmen istisnai bir örnek oluşturmaktadır, bu güçlü İslâmî kimlik 19. yüzyıl sonunda ve büyük savaşlar arasındaki yıllarda yaratılmış yenilikçi hareketlere dayanmaktaydı. Devlet destekli modernizmin köklerinin manda rejimine dayanmasına ve yenilikçiliğin Genç Tunuslular ve Düstur Partisi döneminde Selefiye tarafından başlatılmış olmasına rağmen, bağımsız Tunus'un liderliği büyük ölçüde seküler eğilime sahip bir elitin eline geçmişti. Tunus'ta İslâmî yenilikçi ideolojilerin laik milliyetçi ideolojilere yerini bırakması kısmen 1930'lardaki eski ve yeni Düstur liderleri arasındaki mücadeleler nedeniyle idi. Eski nesil İslâmî bir eğitim almıştı, buna karşın, yeni nesil Fransız-Arap eğitimine sahipti. Eski nesil memur ve ulema ailelerinin bir ortaklığını temsil ederken genç nesil ise sahil kasabalarının yükselen burjuvazisini temsil ediyordu. Bu iki elit arasındaki iktidar kavgası Fransızlara karşı mücadelede birleşince, İslâmî bağlılıklar hâlâ kitlesel desteği sağlamak için kullanılsa da, Burgiba neslini milliyetçiliğe yönlendirdi. Uzun bir merkezî devletler tarihine sahip olmak da Tunus milli kimliğinin zeminini oluşturmaktadır.

Bağımsızlıktan sonra Kuzey Afrika devletleri umut verici bir otoriterlik dönemine girdi; bütün Kuzey Afrika ülkelerinde devlet meşruiyetinin bir kısmını İslâmî kurumları kontrol edişinden sağlamaktadır. Bununla birlikte 1960'lar ve 1970'ler iti-

bariyle Kuzey Afrika hükümetleri yeterli ekonomik kalkınmayı sağlamakta ve toplumlarını modernleştirmekte başarısız oldular ve devleti gittikçe daha fazla bir şekilde polis, istihbarat teşkilatı ve ordu üzerine kurulu muhabere devletine dönüştürerek iktidarda kalmayı sürdürdüler. 1980'lerde Kuzey Afrika devletlerinin tümü gösteriler ayaklanmalar, grevler ve İslâmî muhalefet hareketlerinin yükselişiyle karşı karşıya kaldılar. 1989'dan 1991'e kadar süren kısa bir özgürleşme döneminden sonra İslâmî muhalefeti bastırmak adına Kuzeybatı Afrika ülkeleri yeniden polis devletlerine dönüştü.

Bununla birlikte devlet kontrolü, hiçbir yerde İslâmcıları engelleyemedi, İslâmcılar geleneksel ulemayı baskıcı hükümetleri desteklediklerı için kınıyorlardı. Batılı değerlerin reddedilmesi ve İslâmî devletlerin kurulması çağrısında bulunuyorlardı. İslâmî muhalefet üç şekilde gerçekleşiyordu. Bunlardan birincisi siyaset dışı bir tarzdaydı, toplumu tabandan tavana Müslümanlaştırmaya yönelik eğitici, toplumsal ve kültürel faaliyetleri destekliyordu. Devletin eğitim politikalarına rağmen, kitlelerin eğitimi, televizyon, kaset ve radyolar ile İslâmî yayına yönelik endüstri halkın İslâm'la yeniden kaynaşmasını sağladı. Bu hareketler okullarda, kliniklerde ve yoksullara yardım programları içinde faaliyet göstermektedir. İslâmî muhalefetin ikinci şekli de iktidarı ele geçirmenin bir yolu olarak seçimlere ve siyasete katılma çağrısında bulunuyordu. Üçüncü bir İslâmî muhalefet tarzı da şiddet ve terör istiyordu. En önemli hareketler –Fas'ta Abdüsselam Yasin'in Adalet ve İhsan'ı, Tunus'ta Reşid Gannuşi'nin en-Nehda Rönesans Partisi ve Cezayir'de Abbas Madani ve Ali Belhadi'nin FIS'i– ikinci kategoriye aittir. Önde gelen hareketlerin hiçbiri geleneksel dinî liderler tarafından yönetilmiyordu, aksine meslek sahipleri ve entelektüeller tarafından yönlendiriliyordu. İslâmî hareketler sistemin içinde faaliyet göstermek istiyorlardı ve bunu istedikleri sürece de bunu yapmalarına izin verildi, fakat Tunus ve Cezayir onları tümüyle ezmeye çalıştı, Fas partileri yasakladı fakat açık tartışmalara müsamaha göstermektedir.

Kimliğe dayalı siyasi hareketler belki de ironik bir şekilde

devlet politikalarının sonucunda ortaya çıkmıştır. Kuzey Afrikalı devletler gelirlerinin çoğunu kiralardan, işletme paylarından ve dış kaynaklardan elde ediyordu; aileler ile ideolojik ve siyasi gruplarının müntesiplerine imtiyazların dağıtılmasıyla sanayi öncesi bir refah devleti oluşturulmuştu. Devlet politikaları toplumsal sınırları aşan ekonomik sınıfların ve çıkar grupların oluşmasını cesaretlendirmedi. Ait oldukları sosyal gruplara yönelik hayal kırıklığı ve eğitim imkânına sahip küçük elitlerin kayırılması ve son derece yüksek tüketim düzeyi genç kitleler arasında artmaktadır, bu gençlerde kalan sadece "vakit öldürme", sokak kültürü ve marjinalleşmedir. İslâmî hareketler sadece dinî gerekçelerle değil aynı zamanda yeterli istihdam, barınma ve eğitim sağlama konusunda başarısız olan hükümetlere karşı bir tepki olarak da kitlesel destek kazandılar. Eski toplumsal bağların yıkılmış olması kargaşaya, yabancılaşmaya ve radikal İslâmcılara yönelik sempatinin artmasına neden oldu. Kuzey Afrika toplumları, askerî-bürokratik elitleri ile muhalif İslâmcı halk hareketleri arasında kutuplaşmış durumdadır.

Kuzey Afrika da geniş Arap ve Ortadoğu dünyasının içinde görülmelidir. Arap Ortadoğusu ve Kuzey Afrika'da devletlerin ideolojisi milliyetçi, Arap yanlısı ve İslâmî sembollerin farklı bileşimleri üzerine kurulmuştur. Suriye, Irak ve Tunus gibi kimi ülkeler, devletin İslâmî kimliğinin anayasayla tanınmış olması veya halkın İslâmî duygularına örtük göndermeler yapılması gibi istisnalara rağmen, laik-ulusal ve bazen de sosyalist bir resmî kimlik temeline vurgu yapıyorlar. Kurumsal olarak daha zayıf olan Suriye, Irak ve Libya gibi devletler de Arap taraftarlığına olan sadakatlerini yoğun bir şekilde vurguluyorlar. Bu ülkelerde Osmanlı'dan miras alınmış olan devlet kontrollü dinî kurumlar ve yükselen askerî elitlerin ya da azınlık gruplarının toplumsal nüfuzu laik milliyetçiliği desteklemektedir.

İslâmî unsur, Mısır, Cezayir ve Libya'nın resmî ideolojilerinde dile getirilmektedir. 20. yüzyılla birlikte Mısır son derece milliyetçi, İslâm'a son derece bağlı devlet güdümünde bir kimlik geliştirdi. Mısır kimliğinin Arap ve Arap yanlısı temelleri

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra daha fazla vurgulandı, fakat Mısır, 1967'de İsrail'le olan savaşta yenilmesiyle birlikte daha ulusal bir devlete ve siyasi kimliğin İslâm merkezli anlayışına geri döndü. Halkın dinî bağlılıkları ve iyi örgütlenmiş İslâmî hareketler İslâmî sembolleri, Mısır'ın resmî ideolojisinin yeniden harmanlandığı bir mecraya dönüştürdü. Cezayir ve Libya hâlâ milliyetçi, Arap yanlısı ve İslâmî sembollerin fazla iç içe olduğu örnekleri oluşturmaktadırlar. Fas'ta monarşinin devam etmesi ve monarşinin hem Selefi hareketlerle hem de tasavvuf hareketleriyle özdeşleşmesi İslâm'ı hem resmî ideolojinin hem de ulusal kimliğin temeli haline getirmiştir. Bütün bu ülkelerde İslâm, tıpkı geçmişte hem tasavvufçuların teşkilatlandırdığı kırsal kesimin hem de sömürge karşıtı hareketlerin temelini oluşturduğu gibi, şimdi de halkın siyasi kimliği içinde ve hem muhafazakâr hem de devrimci rejimlerin ideolojilerinde son derece etkilidir.

İslâm aynı zamanda aynı rejimlerin içine muhalefetin eklemlenmesinde de önemli bir rol oynamaktadır. 1967'de İsrail'le yapılan savaştan ve özellikle de 1979 İran devriminden beri İslâm, siyasi muhalefetin ve devrimci ideallerin ideolojisi haline gelmiştir. Mısır ve Suriye'deki Müslüman Kardeşler, Mısır ve Tunus'taki Cemaat ve birçok farklı yerdeki bağımsız İslâmî liderler İslâm'ın devletten ayrı –ve devlete muhalif– bir toplumsal ve dinî sistem şeklindeki tarihsel rolünü korumaktadırlar. Sonuçta bütün Arap doğusu ve Arap Kuzey Afrika'sında İslâm'ın siyasi kimliğin bir unsuru olarak kullanılmasıyla ilgili derin belirsizlikler vardır. Devlet rejimleri ulusal, Arap yanlısı ve İslâmî kimliğin toplumdan topluma değişen bileşenleri üzerinde kurulmuştur; muhalif hareketler İslâmî hedeflere göre tanımlanmaktadır. İslâm bu durumda hem devlet ideolojilerinin hem de devrimci ütopyaların bir parçasıdır. İçinde resmî, etnik, milli ve İslâmî kimliklerin orantısız bir şekilde kaynaşmış olduğu kitle kültürünün muğlâklığı zemininde yer alan siyasal söylemin müşterek bir ortamıdır İslâm.

Orta ve Güney Asya'da Laiklik ve İslâm

YİRMİYEDİNCİ BÖLÜM

HİNDİSTAN YARIMADASI: HİNDİSTAN, PAKİSTAN VE BENGLADEŞ

Hindistan yarımadasındaki Müslüman halkların çağdaş tarihinin kökleri Moğol İmparatorluğu'nun yıkılması ve Hindistan'da İngiliz iktidarının kuruluşundadır. Rejimlerin değişmesi yarımadadaki Müslüman halkların dinî yaşayışlarını ve sosyopolitik yapılarını değiştiren kuvvetleri harekete geçirdi ve nihayetinde üç ulus devletin kurulmasına öncülük etti – bunlardan ikisi ağırlıklı olarak Müslümanlardan oluşmaktadır ve üçüncüsünde ise güçlü bir Müslüman azınlık vardır.

Moğol İmparatorluğu, modern dönüşümünün arifesinde, tıpkı Osmanlı ve Safevi imparatorluklarında olduğu gibi, Farslı kozmopolitliğini ve Hintli kimliğini güçlü bir şekilde vurgulayan bir hanedanlık rejimiydi. Yarımadadaki İslâmî hayat son derece çoğulcu idi ve devlet kontrolü altında değildi. 1730'dan 1857'ye kadar süren Moğol İmparatorluğu'nun yüzyıllık çöküşü, taşralı Müslüman bir orta tabakanın güçlenmesine yardımcı oldu. İslâmî edebi kültür, benzer dinî uygulamalar ve eşraf, İslâmî cemaatleri şekillendiriyordu, bu cemaatler camiler, okullar, türbeler ve Kuzey Hindistan'ın Müslüman semt ve kasabalarındaki orta tabakanın direnişi etrafında kümelenmişti.

Müslüman orta tabakanın ve resmî büroları elinde tutanların konumu, İngiliz iktidarının güçlenmesiyle ciddi bir şekilde

tehdit edildi. Moğol rejiminin yıkılmasının hem sembolik hem de pratik bedelleri oldu. Müslüman bir rejimin güçlü bir şekilde var olması Müslüman toplumların esenliğinin karizmatik bir şekilde garanti altına alınması anlamına geliyordu. Şimdi ise bu teminat bozulmuştu. Bengal gibi pek çok bölgede somut mali ve siyasi kayıplar önemli miktardaydı. Gelirin ve adli yönetimin yeniden düzenlenmesiyle birlikte, Avrupalılar önemli siyasi konumlardaki Müslümanların yerini aldılar, fakat aşağı konumlardaki Müslümanlar istihdamlarını korudular. Bengal'deki kalıcı çözüm, toprak mülkiyeti üzerindeki kontrolün Müslümanlardan Hindulara geçmesine katkıda bulundu, buna karşın kuzeybatı eyaletlerdeki Müslüman toprak ağaları Hindulara nispeten kendi konumlarını koruyabildiler. Daha önce bağımsız rejimlere hizmet etmiş olan askerler Batı Hindistan Şirketi'nin veya kimi İngiliz sulh hâkimi ya da zeminderlerin (vergi tahsildarı) koruması haline indirgendiler. Bengal'de Hindu toprak ağalarına teba olan Müslüman köylüler geleneksel haklarından mahrum edildiler ve Müslüman dokumacılar Lancashire dokumasıyla yaşanan rekabet yüzünden mağdur oldular.

Söz konusu kayıplar, 1830 ve 1837 yılları arasındaki genel ekonomik gerileme ile daha da arttı. İngilizler kendi iktidarlarını güçlendirdikleri için büyük zeminderlerin gelirlerini ellerinden almaya başladılar. Eşraf, vergi ve darphane gelirlerinden, geçişlerden aldıkları ücretlerden ve Pazar vergisinden mahrum edildi. Soylu ailelere yapılan ödemeler çok sayıda varis arasında bölünmüş ve tefecilere teminat olarak verilmişti. Aristokratların geliri düşünce lüks tüketim de azaldı; askerler, hizmet sektöründe çalışanlar ve zanaatkârlar işsiz kaldılar. Kimi toprak sahipleri ve büyük tüccarlar refah seviyelerini korumaya ve kimi bölgeler gelişmeye devam ederken, orta tabakanın büyük kısmı, alt düzey memurlar, küçük tüccarlar, zanaatkârlar ve işçilerin durumu gittikçe kötüleşiyordu.

Yeni rejim, kültürel olduğu kadar ekonomik ve siyasi kayıpları da beraberinde getirdi. Başlangıçta İngilizler, geleneksel İslâmî eğitime ve Hindistan'ın klasik kültürüne yakınlık gösterdiler. 1830'lara gelindiğinde İngiliz misyonerler daha aktif ha-

le geldiler ve İngiliz memurlar barbarca buldukları dinî uygulamaları bastırmaya başladılar. İngilizce, yönetimin ve eğitimin dili haline geldi. 1835'te düzenlenen yeni eğitim bütçesinde İngilizce eğitim için hükümet fonları ayrıldı; 1837'de Farsça, Moğol mahkemelerinin resmî dili olmaktan çıkarıldı. Mahkeme sistemindeki değişiklikler, şahitliğe yönelik yeni kanunlar, suç ve cezalara yönelik yeni tanımlamalar İslâmî hukuk sistemini kalbinden vurdu. Müslümanlar, Hindu tüccar ve İngiliz memurların oluşturduğu rekabetin yönlendirdiği ekonomik ve siyasi güç değişiminin kendi zararlarına olduğunu zamanla fark ettiler. 1850'lere gelindiğinde kasabalar kargaşa içindeydi. Yabancı iktidarın, Sih ve Hinduların artan nüfuzlarıyla birlikte artık bir İslâm devletinden mahrum olduklarını kabul etme zorunluluğu kaçınılmaz oldu. Moğol İmparatorluğu'nun çöküşü, Müslümanları yarımadada İslâmî bir hayat tarzının sürdürülüp sürdürülemeyeceği ve eğer bu durum mümkünse, Moğol sisteminin pratik ve sembolik alternatiflerinin neler olacağı konusunda düşünmek zorunda bıraktı. Ne tür siyasi kurumlara ihtiyaç duyulacaktı? İngiliz iktidarına karşı nasıl bir tavır takınmalıydılar? Ne türden kişisel dinî uygulamalar anlamlı olacaktı? Müslümanlar, Şeriat'ı nasıl uygulayacaklardı? Evliyaların türbelerine tazim doğru muydu?

Bütün bu sorular için üç türden cevap vardı. Ehlisünnet (Barelvis) ve Farangi Mahal uleması gibi bazı dinî grupların koşulları, İngiliz iktidarını kabul etmek dışında çok az yeni şey yapılmasını gerektiriyordu ve bunlar –Şeriat'a ve evliyaya saygı da dâhil– geleneksel İslâmî inanç ve uygulamaları devam ettirdiler. Şah Veliyullah ve uluslararası İslâmî reform çizgisinde olan yenilikçiler, İngiliz iktidarına karşı çıkmayı ve İslâmî hayatı ıslah ederek ve türbelere saygıdan kaçınarak İslâmî hayatı güçlendirmeyi öneriyorlardı. Üçüncü cevap ise eski siyasi elitlerden geliyordu. Bunlar sadece İslâmî geleneğin canlandırılmasını değil aynı zamanda Batılı bilimin benimsenmesini ve modern bir İslâmî siyasal kimlik oluşturulmasını istiyorlardı. Bu görüş, Aligarh ve İslâm Birliği tarafından temsil ediliyordu ve sonuçta Pakistan'ın kurulmasıyla sonuçlandı. Kimi liderler ki-

şisel inanç üzerine yoğunlaşırken, diğer bir kısmı siyasi meseleler üzerinde duruyordu. Buna karşın, Hintli Müslümanların yabancı iktidara karşı tepkisi laikliği bir devlet politikası olarak benimseyen Osmanlı'dan ve devletle dinî kurumlar arasında yaşanan çatışmalar İran'dan farklı olarak, Hindistan'ın kültürel ve siyasi geleceği üzerine Müslümanların kendi aralarında olduğu kadar Müslümanlarla Hindular ve Müslümanlarla İngilizler arasında da gerçekleşen çok yönlü bir mücadele etrafında şekillendi. Bu mücadelelerin sonucunda hem Müslüman siyasi kimliğinin hem de dinî uygulamalarının yeni şekilleri ortaya çıktı.

Palasi'den 1857'ye Kadar İslâmî Militarizm

Müslüman siyasi elitleri ve elit sülaleleri Moğol devletinin yıkılışına uyum sağlamak konusunda temkinli davrandılar, buna karşın Müslüman dinî liderler derhal harekete geçmeye hazırdılar. Tarikat liderleri ve türbedarlar, Moğol desteğinin kaybını İslâmî değerlere yeniden sarılarak gidermeye çalıştılar. Yenilikçi ulema, İslâm'ın evrensel ilkelerine sıkı bir şekilde bağlanmak gerektiğini vurguladı, Moğol yıkılışının gerçek nedeninin dinî ve ahlaki çöküş olduğuna inanan Hintli Müslümanlar arasında bu kanaat geniş bir kabul gördü. Müslümanlar, İslâm'ı yaşamak konusunda başarısız oldukları için Allah'ın gözünden düşmüşlerdi. Problemlerinin cevabı onlara göre gayrimüslim bir iktidarın etkisi altındaki devleti korumak değil sadece dinî ve toplumsal öz disiplin ve aktif mücadele idi. Böylece, 1803'te Şah Veliyullah'ın oğullarından biri olan Şah Abdülaziz (1746-1824) Hindistan'ın *dar'ül-harb* (savaş diyarı) olduğunu açıklayan bir fetva yayınladı. Dikkat çektiği nokta, bu gayrimüslimlerin kendi anlayışlarına göre ceza hukuku uygulayıp vergi toplamalarıydı; Hindistan artık Şeriat'a göre yönetilmiyordu. Ona göre İngiliz iktidarına gösterilecek en doğru tavır Hintli Müslümanların bir cihat için ayaklanmalarıydı.

Şah Abdülaiz'in müridi olan Seyyid Ahmed Barelvi (1786-1831) bu davayı sürdürdü. Seyyid Ahmed kariyerine Utar Pra-

deş, Bihar ve Bengal'de tebliğci bir vaiz olarak başladı, dinî hayatın reformize edilmesi arayışındaydı. Mekke'ye 1821'den 1824'e kadar süren üç yıllık bir hac ziyareti yaptı, üç yılın sonunda Hindistan'a döndü ve nihayet Kuzeybatı sınır eyaletine yerleşti. Allah'ın birliğine inanmayı, çok tanrıcılığı ortadan kaldırmayı ve tasavvuf ve Şia'ya ait türbelerde değişimi içeren reform programını vazetti. Tipik Hintli Müslümanların mistik ve törensel uygulamalarına karşı çıkarak ve doğru inancı sadece Kur'an ve sünnet üzerinde temellendirerek gerçek İslâm'ı yeniden inşa etmek arayışındaydı. Vaazlarına Hintli Müslümanları yabancı iktidarın boyunduruğundan kurtarmak için uyandırmaya yönelik kararlı bir çaba eşlik ediyordu. Kuzeybatı sınır eyaletinde Yusufzai Peştunlarıyla bir araya geldi. Peştunlar, kuzeyde Afganlılar güneyde de Pencap'taki sürekli genişleyen Sih devleti tarafından sıkıştırılmış olan son derece dağınık bir kabile toplumuydu, Seyyid Ahmet hem onların siyasi menfaatlerini korumak hem de cihat için bunları tek bir liderlik altında toplamaya çalıştı. 1827'de baş imamlık, olağanüstü dinî liderlik iddiasında bulundu ve halkını savaşa yönlendirdi. Seyyid Ahmet, az sayıda takipçisiyle birlikte 1831'de Balakot'ta öldürüldü. Peştunlar arasında birlik sağlamak ve Peştunları disiplin altına almak hedefi de imkân dâhilinden çıkmış oldu. Bununla birlikte Seyyid Ahmet'in dinî mirası Tarikat-ı Muhammediye hareketi içinde devam etti, bu hareket Hint İslâm'ını yeniden canlandırmış, toplumsal ve dinî reformlara günümüze kadar devam eden bir ivme kazandırmıştı.

Bengal, İslâmî reform ve diriliş hareketlerinin olduğu ikinci bir bölgeydi. Buradaki kuramsal yapı benzerdi, fakat toplumsal ve ekonomik şartlar son derece farklıydı. Batı Bengal'de, Titu Mir, kariyerine Muhammediye tarikatının bir üyesi olarak başladı. Mekke'deki yeni harekete dâhil oldu ve kendisini Seyyid Ahmed'in halifesi olarak ilan etti. Kur'an'ın ve hadislerin önceliğini savundu ve tasavvuf büyüklerine ait türbelerdeki törenlere karşı çıktı. 1830'da yerli zeminderler ve çivit yetiştiricileri, Seyyid Ahmet'in müridi olan köylülere özel bir vergi zorunluluğu getirerek bu öğretinin yayılmasını engellemeye çalıştıkla-

rında Titu Mir'in reformu siyasi bir davaya dönüştü. Bu uygulamaya bir tepki olarak Titu Mir ve onun müritleri bir Hindu tapınağını kirlettiler. Yetkililere başvuruldu ve Titu Mir polis tarafından 1831'de öldürüldü.

Feraziler de benzer fakat bağımsız bir hareketti, Hacı Şeriatullah'ın liderliği altında toplanmışlardı (1781-1840). Hacı Şeriatullah Bengal'de doğmuş, fakat 18 yıl Mekke'de yaşamış, Hanefi fıkıhı üzerine çalışmıştı. Kadiri tarikatına girmiş ve Mekkeli yenilikçi görüşlerden etkilenmişti. 1818'de tövbeye çağırmak ve farzların yerine getirilmesi çağrısında bulunmak için Bengal'e döndü. İslâm Kur'an'da yazıldığı, peygamberin sünnetinde bildirildiği ve Hanefi fıkhında açıklandığı gibi yaşanmalıydı. Feraizilik, ilke olarak mistisizme karşı değildi, fakat evliyaya tapınılmasına, belirli dönemlerde tekrar edilen törenlere, peygamberin ve evliyaların doğum günlerinin kutlanmasına, Hüseyin için yas tutulmasına ve doğru inancın Hindu, Budist, Sih veya tasavvufi sapkınlığı olarak gördükleri uygulamalara şiddetle karşı çıkıyorlardı.

1818 ve 1838 yılları arasında Feraizilik, Doğu Bengal köylerindeki Hindu zeminderlerin ve İngiliz çivit üreticilerinin baskısı altındaki dokumacı ve yağ üreticisi köylüler ve işçiler arasında çok geniş bir taraftar topladı. Hacı Şeriatullah'ın ölümüyle birlikte oğlu Dudu Mian Feraiziliği tümüyle dinî bir hareket olmaktan Hindu ve İngiliz sömürgesine karşı çıkan bir köylü direnişi hareketine dönüştürdü. 1838'den 1846'ya kadar yerel bir yönetim oluşturdu; her bir feraizi köye bir halife atadı, bu halifelerin görevi okullar kurmak, İslâmî uygulamaların doğru bir şekilde yapılmasını öğretmek, adalet dağıtmak ve köylülerin çıkarlarını korumak için silahlı birlikler oluşturmaktı. Her on köy daha üst bir yöneticiye karşı sorumluydu ve bu yönetici de hareketin liderine rapor veriyordu.

İsyandan Birinci Dünya Savaşı'na

Böylece İngiliz iktidarının yaptırımlarına karşılık ilk İslâmî tepki dinî yenilikçilerin kabileleri ve köylü nüfusları kendi çıkar-

larını ve kendi dinlerini korumak için bir araya getirme gayretleri şeklinde ortaya çıktı. 1857'deki isyan İslâmî faaliyetlere yeni boyutlar kazandırdı. İngiliz iktidarının aşağılamalarına karşı birikmiş bir öfke patlaması olarak başlamıştı. İngiliz kuvvetleri içindeki Hindu ve Müslüman askerler yeni kullanıma sunulan Enfield marka tüfek ve fişekleri kullanmayı reddettiler, çünkü bu tüfeklerin domuz ve inek yağıyla yağlandığına dair bir söylenti vardı ve bu her iki dindeki insanlar için bir aşağılamaydı. Bununla birlikte bu fişekler sadece derin kültürel ve siyasi öfkenin bir sembolüydü. İsyana sadece İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nde görev yapan Hintli askerler değil merkez ve Kuzey Hindistan'ın Müslüman ve Hindu üst sınıfları da dâhil oldular. Bu sınıflar için İngiliz iktidarının maliyeti gittikçe daha fazla artıyordu. İngilizler, Hint prensliklerini ilhak etmeye devam ediyor, hem Hindu hem de Müslümanlara ait eski Hint aristokrasisini, bunların yerine İngiliz memurları getirerek tehdit ediyorlardı. İngiliz politikaları ağır vergilere ve gayrimenkullere el koyulmasına da imkân veriyordu. Hindistan'a ait kültürel ve toplumsal değerlerin tehdit altında olması da aynı derecede önemliydi. İngilizler, İngilizceye dayalı olan Batılı eğitimi başlattılar. Çok eşlilik, kölelik ve kadın özgürlüğü hakkında İngilizlerin düşünceleri; kadınların ölen kocalarıyla birlikte yakılmasına, kast sistemine, diğer Hindu ve Müslüman dinî uygulamalarına İngilizlerin karşı çıkmaları; İslâmî yasaların uygulanmasına İngilizlerin müdahil olması ve son olarak da İngiliz misyonerlerinin şimdiye kadar görülmemiş büyüklükte Hıristiyanlığı yayma çabaları, bütün bunlar Hindistanlı elitlerin öz saygılarını, kutsal yaşam tarzlarını ve ekonomik ve siyasi çıkarlarını tehdit eder hale geldi. Siyasi ezilmişliğin ekonomik ve kültürel bedeli bütün Moğol Hindistan'da hissedildiği için, sadece bu domuz yağı olayı İngilizlere karşı geniş bir Hindu-Müslüman ayaklanmasını kışkırtmaya yetti.

Bu isyan çok acı bir şekilde bastırıldı ve kolay kolay da unutulmadı. Bunun etkisiyle İngilizler, Hindistan yönetimini yeniden düzenlediler. Moğol İmparatorluğu'nu ve Doğu Hindistan Şirketi'ni resmen feshettiler, doğrudan krallık yönetimi kurdu-

lar ve Hindistan'da kendi rejimlerini güçlendirmeye devam ettiler. İngilizler, 1860'da Ceza Hukuku'na yönelik ve 1861'de Medeni Hukuk ve Suç Hukuku ile ilgili kabul ettiği yasalarla başlattıkları yasal düzenlemeyi tamamlamış oldular ve adli sistemi yeniden düzenlediler. 1871 ve 1882 yılları arasında yeni bir mali sistem oluşturdular, bu sistemle eyaletleri kendi gelirlerinden ve harcamalarından sorumlu hale getirdiler. Daha önce 1'e 5 olan İngiliz birliklerinin Hintli birliklere oranı, İngilizlerin Hintlilerin bir buçuk katına çıkarılmasıyla ordu yeniden düzenlendi. Birbirine sıkıca bağlı ve profesyonel askerî birlikler oluşturuldu. İsyanı takip eden yarım yüzyıl içinde İngilizler, Hindistan tarihindeki en büyük emperyal bürokrasiyi oluşturdular. Aynı dönemde Hindistan'ın ekonomik modernizasyonunu da başlattılar. Tarıma dayalı üretim artırıldı; 1882 ve 1894 yılları arasında yürürlüğe konulan serbest ticaret yasalarıyla ticaret genişledi. İngilizler demiryolları yaptılar, kömür madenciliğini başlattılar ve tekstil üretimini makineleştirdiler.

Bu yeni politikalar bir grup uygulamanın gözden geçirilmesi üzerine dayanıyordu. İngilizler bir taraftan Hintlilere karşı gittikçe artan oranda bir mesafe koyuyorlar, onlara karşı kibirleniyorlar ve onları küçümsüyorlardı. 19. yüzyıl sonları Avrupalıların ırksal üstünlüklerine duydukları güvenin altın günleriydi ve Avrupalı düzeni daha az gelişmiş toplumlara götürmeyi, Tanrı tarafından verilmiş bir hak gibi görüyorlardı. Siyasi, kültürel ve kast üstünlüğüne dayalı uçurum, İngiliz yöneticileri Hintli tebaalarından ayırıyordu. Diğer taraftan isyandan bazı dersler çıkarıldı. İngilizler, siyasi merkezileşmenin sınırlarını fark ettiler: Hintli prensler ve toprak ağalarıyla işbirliği ve onların desteği üzerine kurulu bir İngiliz iktidarının değerini anladılar. 560 kadar Hint prensliğinin varlığını devam ettirdiler, kendilerine sadık Hindu ve Müslüman zeminderlere topraklarını iade ettiler, Hindistan'da belediye ve danışma meclisleri oluşturmaya başladılar. İngilizler aynı zamanda dinî meselelere müdahale etmemeye yönelik bir politika benimsediler ve Hindu kast sistemini ve Müslümanların yasal uygulamalarını yenilemeye yönelik çabalardan vazgeçtiler, fakat İngilizce eğiti-

mi desteklemeye ve Hintli üst sınıfların Batılılaştırılmasına yönelik çabalarına devam ettiler.

İngilizlerin özellikle Müslüman nüfusla olan ilişkileri kırılgandı. Müslümanların 1857 ayaklanmasına katılımlarının ne kadar sınırlı olduğunu, bunun Müslüman ve Hindu üst sınıflarının ortak bir katılımıyla gerçekleşen bir ayaklanma olduğunu bilmelerine rağmen İngilizler genel olarak iktidarlarına karşı Müslümanların direnişini klişe bir şekilde muhalefet olarak görme eğilimindeydiler. Onlar Müslümanları Hindistan'ın daha önceki hâkim eliti olarak görüyorlardı, onlara göre Müslümanlar isyana yatkındılar ve bu nedenle de bastırılmalıydılar. Fakat İngilizler aynı zamanda Müslümanları siyasi açıdan önemli gördükleri için onlara eğitim ve seçimlere yönelik özel imtiyazlar verdiler. Yüzyılın sonuna kadar İngilizler küçük ve orta düzeydeki hükümet görevlerine Müslümanları atamayı tercih ettiler. İngilizler, Müslümanları dinî kimlik üzerine kurulu bir siyasi iktidar için ortak bir talep içinde bulunan bir topluluk olarak gördükçe Müslüman birliğinin oluşmasına da katkı sağlamış oldular.

1857 olaylarına Müslümanların tepkisi de aynı derece önemliydi. O zamanlar, kasabalardaki siyasi ve dinî elitler kendilerini tek bir siyasi yapı olarak görmüyorlardı fakat hepsi de cihadın bir hata olduğunu ve İngiliz iktidarının güçlü olduğunu düşünüyorlardı. Bunlar kendileri için en faydalı şeyin eğitim, din ve kültürel konularda kendilerini geliştirmek ve Müslüman cemaati kendi içinde güçlendirmek olduğunu düşünüyorlardı, fakat uygulamaya yönelik konularda aralarında bölünmüşlerdi. Bir kısmı Hindistan'ı yönetecek bir İngiliz-Müslüman ortaklığı oluşturmak ümidiyle bu yeni rejimi kucakladı. Diğerleri sessiz kaldılar fakat içten içe İngiliz karşıtı ve İslâm taraftarı duygulara sahiptiler; bir diğer kesim ise siyasi meselelere tümüyle sırt çevirmişlerdi.

Yüzyıl devam ederken, kasaba elitlerinin isyan sonrası durumları üç temel gruba ayırılabilir. Bunlardan birincisi, muhafazakâr dinî liderlerin durumu idi, bunlar cihadı faydasız görüyorlar, İngiliz iktidarının kabul edilmesi gerektiğini düşünü-

yorlar ve geleneksel İslâmî inanç ve uygulamaların korunmasının önemli olduğuna inanıyorlardı. Tasavvuf liderleri ve *seccade nişinler,* veya türbedarlar, evliyaya saygının, dinî törenlerin ve kitlelerin sadakatinin korunmasını istiyorlardı. Bununla birlikte Moğolların çöküşü, türbeleri ekonomik ve siyasi destekten mahrum bıraktı; İngiliz iktidarı bunların dünyevi siyasi nüfuzlarını da yıktı. Kendi konumlarını korumak için pek çok mutasavvıf İngiliz iktidarı ile işbirliği içine girdi, toprağı kullanma hakkı ve veraset problemleri ile ilgili olarak İngiliz mahkemelerine başvurdular. Seccade nişinler sıklıkla kendi siyasi çıkarları açısından gerekli gördüklerinde kendi dinî sorumluluklarını daha alt kademelerdekilere aktardılar. Diğer mutasavvıflar da dünyevi otoritelerinin azalmasını teori ve pratiğe uyarlamaya çalıştılar ve tümüyle derin düşüncelere ve tasavvufun ruhani yönüne yoğunlaştılar. Azalan dünyevi otoriteleri karşısında tasavvuf geleneğinin Bâtını anlamını korumaya çalıştılar, daha akılcı ve şeriat eğilimli dinî uygulamaları benimsediler. Muhafazakâr ulema, benzer şekilde geleneksel konumlarını korumaya çalıştı; Luknow'daki Farangi Mahal ve Barelvi âlimleri "ulema"nın bilgisi ile mutasavvıf türbelerini birleştirdiler.

Bununla birlikte ulema çevresindeki ikinci tepki yenilikçiliğin yeniden canlandırılması şeklinde oldu. Kuzey Hindistan'da isyan sonrası dönemin en önemli dışavurumu 1867'de Deoband'da Mevlana Muhammed Kasım Nanevtevi tarafından yenilikçi kolejinin kurulmasıydı. Deoband'ın müfredatı vahye dayalı bilimlerle (Kur'an, hadis ve hukuk) akla dayalı bilgileri (mantık, felsefe ve fen) birleştiriyordu. Aynı zamanda Sufi eğilimlere de sahipti ve Çişti tarikatına bağlıydı. Okulun tasavvuf anlayışı, hadis ilmiyle ve İslâm'ın doğru uygulanışı ile son derece bütünleşmiş durumdaydı.

Yenilikçi kolej, İslâmî bir toplum için örgütsel bir odak olarak hizmet görüyordu. Deoband, öğrencilerini topluma İslâm'ın doğru uygulamasını öğretmek şeklinde kamusal bir görev için eğitiyordu. Deobandlılar, İslâm'ın doğru uygulanışına yönelik fetvalarını Urdu dilinde akıcı bir şekilde anlatıyorlardı. Matbaanın yaygınlaşması ilk kez geniş bir kitleye ulaşma

imkânı sağladı. Yenilikçilik normatif İslâmî hayatın benimsenmesine yönelik uzun vadeli bir eğilimi temsil ettiği için, modern dönem standartlaşma imkânlarını artırdı. Basın, ulaşım ve iletişim araçları ulemanın çok daha fazla sayıda insana ulaşarak İslâm'ın daha üst düzey bir biçimini öğretme imkânı sağladı. Deobandlılar bütün Hindistan'a ulaşıyorlardı. Afganistan, Orta Asya, Yemen ve Arabistan'dan çok sayıda öğrenci geliyordu. Kuruluşundan itibaren otuz yıl içinde Deoband mezunları kolejin yaklaşık 40 şubesini açtılar, böylece Deoband'ı yeni bir güzergâh merkezi (*maslak*) Hint İslâm'ı içinde özgün bir "tarz" haline getirdiler.

Bu okulun en önemli ilkelerinden biri hem öğretmenlerinin hem de destekçilerinin özel, ailevi ve yerel bağlardan bağımsız olması gerekliliğiydi. Deoband, Hindistan'daki özel kolejlerden farklı olarak bağımsız bir kurum olarak düzenlenmişti, ne önde gelen eğitimcilerin ailelerinin hane içi bir çalışmasıydı ne de yerel camilerin bir uzantısı. Kasıtlı olarak hem zengin mahalli toprak ağalarının hem de diğer Müslüman eşrafın –ve geleneksel vakıf sisteminin– desteğinden kaçındılar ve halktan yıllık bağış talep ettiler. Yıldan yıla toplanan bu bağışlar ve düzenli yayınlarla Deoband orta ve alt orta sınıfların yaygın desteğini kazandı. İslâmî inanç ve uygulamalarda reform yapılması ve belli bir standarda kavuşturulmasıyla, halkı eğitmeye yönelik bir program ve birbirine bağlı okullar ve toplumsal bağış sistemiyle Deoband, Hintli Müslümanları ulemanın liderliği ve okulların etrafında birleştirmeye çalıştı.

Deoband programı yeniçağa cevap verebilecek yenilikçi bir anlayış ile geleneksel İslâmî düşüncelere sadakat arasında hassas bir dengeyi temsil eder. Deoband okulunun pek çok özelliği –ayrı bir binaya, merkezî bir kütüphaneye, profesyonel bir kadroya, düzenli bir müfredata, sınavlara ve ödüllere, birbiriyle bağlantılı kolejlere, halktan toplanan bağışlara ve tebliğ faaliyetlerine sahip olan somut bir kurum olarak bu okul– İngilizlerin tecrübelerinden etkilenmişti. Sonuç olarak Deoband bürokratik yapılanmanın yeni şekillerine, yeni laik düşüncelerin ortaya çıkmasına ve yeni elitlerin rekabetine yönelik bir ce-

vaptı. Aynı zamanda eğitimi, ibadeti ve siyasetten uzak durması açısından tümüyle İslâmî idi. Bu okul tam da İngiliz Raca'nın Müslüman halkı bir İslâm devletinin korumasından mahrum bıraktığında kurulmuştu ve en temel kurumları bir okul sistemi olan ulemanın liderliği altında dinî hayatlarını sürdüren bir toplum olarak devletsiz bir İslâm toplumu anlayışını temsil ediyordu. Deoband uleması, Müslüman toplumsal yapılanmanın siyasi yönünden vazgeçmek pahasına Müslümanların kişisel dinî hayatlarını korumayı ve ıslah etmeyi seçmişlerdi.

Bengal'deki yenilikçi hareket, Titu Mir'in ve Feraizilerin isyan hareketi öncesine kadar uzanır. Önceki yenilikçi hareketin etkisine rağmen çoğu Bengal köyü kendi yerel lehçeleri ve Müslüman-Hindu halk kültürünün kaynaşmış bir şekli üzerine kurulu bir kimliği korumakta idiler. Köy mollaları, vaizler ve öğretmenlerin eğitimli şehirli ulema ve Arap veya Fars etnik kökenine sahip olduklarını iddia eden, Urduca konuşan, aynı zamanda refah, statü ve kültürel tarz açısından da sıradan halktan ayrılan eşraf ile çok az ortak noktaları vardı. Bununla birlikte 1870'den sonra yenilikçilik Bengal kırsalında yeniden yayılmaya başladı. Deoand'daki gibi eğitime yönelik merkezî bir kurum bulunmamasına rağmen kamusal tartışmalar ve dirilişçi mitingler İslâmî bilincin artmasına katkıda bulundu. Kasabalarla kırsal kesim, şehirli ulema ile kırsal ulema arasında iletişimi sağlamak ve doğru İslâmî hayatı öğretmek için *encümenler* (dini birlikler) kuruldu. En önemlisi, Müslümanlara İslâmî uygulamalarla ilgili bilgi vermek, anne babalara çocuklarını nasıl yetiştireceklerine dair tavsiyelerde bulunmak, kumar oynamayı, içki içmeyi ve sigara içmeyi eleştirmek için geniş hacimli broşürler basıldı. *Nasihatname* denilen bu kitapçıklar İslâm'ı içindeki Bengal halk kültüründen temizleyip onu şehirli yüksek İslâm kültürüne yaklaştırmaya çalışıyordu. Bununla birlikte şehirli ve kırsal değerler arasındaki çatışmalardan dolayı zayıflayan yenilikçi hareket Bengal'in kırsal kesiminde ancak sınırlı bir etkiye sahip oldu. Bunun yerine, 1905-1911 yılları arasında İngilizler tarafından eyaletlerin paylaşımına yönelik tartışma Müslümanların siyasi bilincinin canlanmasına neden oldu.

İsyan sonrası Müslümanların İngiliz iktidarına karşı geliştirdikleri üçüncü tavır, toprak sahipleri ile resmî görevlerde bulunanların çıkarlarını korumaya yönelik gösterdikleri tavırdı. İngilizlerin Moğolların yerini almalarına rağmen, siyasal elit için hâlâ kendi mülki, resmî ve mevkisel çıkarlarını korumak mümkün gözüküyordu, fakat artık bunun geleneksel akrabalık bağları veya sadakatlerle değil İngiliz yasalarına ve idari düzenlemelerine bağlı olduğu açıktı. İngilizlerin Müslümanların istekleri konusunda şüpheciliği bırakmaları gerekiyordu ve Müslümanların da İngiliz dilini ve İngilizlerin askerî, ekonomik ve idari teknolojilerinin üstünlüğünü kabul etmeleri gerekiyordu.

İki kuşak boyunca siyasi elitlerin tepkisi Sir Seyyid Ahmed Han tarafından formüle edildi. Ahmed Han'ın kendisi, Moğol idarecilerinden olan önemli bir aileden geliyordu ve hayatı boyunca İngiliz idaresi içinde görev almıştı. Ahmed Han'a göre isyan sonrası Hindistan'ın gerçeklerine en uygun tavır İngiliz iktidarını kabul etmekti. Seyyid Ahmed Han'a göre İngiliz iktidarı yasaldı. İngiliz idaresi altında Müslümanlar barış içinde yaşayabilirlerdi; Şeriat fiili olarak uygulanıyordu ve her halükarda Müslümanlar İngiliz desteğine bağımlıydı. Uzun kamu hizmeti boyunca İslâm yanlısı düşüncelere ve Müslümanların Hindistan Ulusal Kongresi'ne katılmasına karşıydı, bu kongrenin amacı basitçe İngilizlerle işbirliği yapmak değil iktidarı onların elinden çekip almaktı.

Ahmed Han'ın ve onun taraftarlarının temel meselesi siyasi sorumluluğu üstlenecek yeni bir nesil yetiştirmek amacıyla Müslümanların himayesinde Batı tarzı bir eğitime duyulan ihtiyaçtı. Kültür ve eğitime yönelik reformda ilk çaba 1856'da Milli Muhammedan Birliği'nin ve 1863'te Muhammedan Edebiyat Topluluğu'nun kurulması ile başladı. Bunu Bombay'da Encümen-i İslâm'ın kurulması ve Dakka'da ve Çittagong'da yeni medreselerin açılması takip etti. Seyyid Ahmet Han'ın kendisi İngilizce bilimsel çalışmaların Urducaya tercüme edilmesini finanse etti, 1864'de Gazipur Bilim Topluluğu'nu kurdu ve Kalküta Üniversitesi'nde Urduca eğitim yapılmasını teşvik etti. İngiltere'ye yaptığı bir ziyaretten sonra 1869-70 yıllarında

Hintli Müslümanları modern usuller içinde eğitmek amacıyla *Tehzibu'l Ahlak* isimli dergiyi çıkardı. Ahmet Han'ın en büyük girişimi 1875'de Aligarh'da Muhammedan Anglo-Oriental Kolejini kurmasıydı; bu kolej, 20. yüzyılın Müslüman siyasi liderlerinin yetiştiği bir kurum haline geldi.

Aligarh'taki bu kolej İslâmî çalışmalarla İngiliz dili üzerine yapılan çalışmaların bir birleşimine hizmet ediyordu. Seyyid Ahmed Han kendisinin öncülük ettiği İslâm'ın modernleştirilmiş biçimini tercih ediyordu, fakat bu okul skandal ve toplumsal desteğin kaybedilmesi korkusuyla daha muhafazakâr bir çizgiyi korudu. Okulun asıl başarısı ne müfredatında ne de bilim adamları yetiştirmesinde değil yeni bir müfredat ve yeni bir okul toplumu oluşturmak yoluyla öğrencilerine kazandırdığı toplumsal ve ahlaki değerlerdedir. Aligarh, Hindistan'ın Eton'u anlamına geliyordu; sınıflar kadar oyun bahçesi de sözel yetenekleri, kendine güveni, erkeksi dayanışma ve rekabeti, sorumluluk, sadakat ve liderlik değerlerini destekliyor, oyunlarda ve okul kulüplerinde ve derneklerinde bunlar sınanıyordu, amaç İngiliz iktidarı altında Hintli Müslümanlara liderlik yapabilecek her biri diğeriyle işbirliği halinde olan genç adamlar yetiştirmekti. Sonuçta, yaşlı iktidar elitleri İngiliz iktidarı altında saygınlıklarını sürdürmeye yönelik taleplerini güçlendirmeye ve kendilerini yeni dönem için eğitim ve kültürel açıdan uygun hale getirmeye, İngiliz Racalığına katılım için ihtiyaç duyulan –sadece entelektüel değil aynı zamanda ahlaki ve siyasi– değerlere de sahip yeni bir nesil yetiştirmeye çalıştılar.

Sonuç olarak, Seyyid Ahmed Han İslâm'ın modernleştirilmesini İslâm'ı modern zamanların yeni teknik, kültürel ve siyasi düzeniyle uyumlu hale getirmek için destekliyordu. Müslümanlara İngiliz iktidarını benimsetmek için onları Batılı bilimsel düşüncenin İslâm'a tezat olmadığına ikna etmek gerekiyordu. Bunu ispatlamak için o ve onun çağdaşları Kur'an'ın yeniden yorumlanmasını üstlendiler. Kur'an, Allah'ın vahyi idi ve modern bağlamda anlaşılması zor gözüken pasajlar, sembolik, mecazi veya gerçek anlamlarını açan analitik yollarla açıklanmalıydı, akılla uyumlu olmalı ve doğayla ters düşmemeliydi.

Seyyid Ahmed, temel ilkeler lehine ayrıntılardan vazgeçilirse, İslâmî geleneğin ve tefsirlerin ekledikleri çıkarılırsa, temel kaynaklara geri dönülürse, Müslümanların Kur'an aracılığıyla, modern insanın bilimsel menfaatlerine uygun akılcı bir dine sahip olduklarını iddia ediyordu.

Seyyid Ahmed Han bir taraftan Müslümanları Kur'an'ın bilimsel gelişmelere izin verdiğine ikna etmeye çalışırken diğer yandan Avrupalıları da İslâm'ın akılcı ve saygıya layık bir din olduğu konusunda ikna etmeye çalışıyordu. O ve onun çağdaşları çok kadınla evliliğin, köleliğin ne anlama geldiğini, gayrimüslimlerin ve kadınların İslâm toplumu içindeki yerini İslâmî toplumsal kurumları Batılılar için kabul edilebilir hale getirecek şekilde açıklamaya çalıştılar. Böylece İslâm'ın saygınlığını, hem Müslümanların hem de Batılıların gözünde sağlama umudundaydı, Hindistan hükümeti içindeki Müslüman ve gayrimüslimlerin işbirliği için ortam hazırlamayı umuyordu. Kültürel ve dinî reformlar da Müslüman elitin İngiliz iktidarı döneminde kendi konumlarını korumaları için gereken eğitime ve siyasete yönelik çabalarına bağlıydı.

Böylece 19. yüzyıl sonlarında Kuzey Hindistan'ın kasaba elitleri, bozulan toplumsal ve siyasi konumlarını düzelterek ve yeni dinî ve kültürel eğilimler geliştirerek İngiliz hâkimiyetinin gerçekleriyle başa çıkmaya çalışıyorlardı. Kasaba elitinin bir kanadı Müslümanların İslâmî kimliğini korumasının, İslâmî hayatın reformize edilmesinin ve reformize edilmiş İslâm'a dayalı daha homojen Müslüman toplulukların daha geniş ölçekte birlikteliğinin önemi üzerinde durdu. İkinci kanat, İngiliz derebeylerinin kültürel yaklaşımlarının benimsenmesi ve böylece Hindistan devleti içinde imtiyazlı bir konumun korunabileceğinin önemini vurguladılar. Her iki kesim de şimdilik İngiliz iktidarının kaçınılmaz olduğunu kabul ediyordu.

Kültürel Hareketten Siyasi Harekete

Yüzyılın sonlarında sadakate, dinî ya da modernist yeniliğe dayalı politikalar sorgulandı ve nihayetinde bunlar terk edildi. İn-

gilizlerin Müslümanlara karşı tavırlarındaki belirsizlikler, Hinduların artan kendine güvenleri ve milli bağımsızlık hareketlerinin başlaması Müslüman siyasi ve dinî liderleri daha saldırgan bir İngiliz karşıtı politikaya yönlendirdi, Müslümanlar arasında İslâmî toplum anlayışları ve siyasi faaliyetlerinin hedefleri konusunda derin ayrılıklara neden oldu.

İngilizlerin Müslüman elitlere yönelik tutumu Seyyid Ahmed Han'ın sadakate dayalı politikalarının yıkılmasındaki en önemli etkendi. İngilizler, Müslümanları Hindistan'ın daha önceki hâkimleri olarak gördükleri için içlerinde bir iktidar tutkusu olduğunu düşünüyorlardı, onların desteğini kazanmak için gönülleri alınmalıydı ama çok güçlenmemeleri için de bastırılmalıydılar. Eski siyasi elitin hükümete atanma hakları olduğunu ve sayılarına göre değil siyasi ağırlıklarına göre mecliste sandalye sahibi olmaları gerektiğini düşünüyorlardı. Aynı zamanda İngilizler hükümette görev yapan Müslümanların oranlarını azaltmaya çalıştılar. İngiliz hükümeti kimi zaman kasten Hinduları, Müslümanlara tercih ediyorlardı. Müslümanların idari pozisyonları her ne kadar sağlam olsa da sürekli kötüleşiyordu.

1882'de kabul edilen Ripon Yerel Konsül Yasası ve 1892'de kabul edilen Hint Konsülleri Yasası ile belediyelerin ve belediye meclislerinin özerkleşmesi de Müslümanların zararına oldu. Seçim sistemi nüfusun çoğunluğunu oluşturan Hinduları kayırıyor ve zengin Hindu tüccarların ve tefecilerin resmî görevler için rekabet etmelerine ve toprak sahibi Müslümanların (ve Hinduların) ve iktidardaki ailelerin otoritelerini tehdit eder hale gelmelerine imkân veriyordu. Doğudaki Birleşik Eyaletler ve Oudh'da eski elit kendi konumlarını korudu, buna karşın Batıdaki Birleşik Eyaletler ve Doab'da avantaj yeni gelen agresif Hinduların eline geçti.

Müslümanların konumlarını zayıflatan bir diğer faktör de Hinduların kendi benlik davalarıdır. Hindu dinindeki canlanış 1828'de Kalküta'da tektanrıcılığı ve Hindular arasında toplumsal reformu savunmak üzere Brahmo Samaj'ın kurulmasına kadar gider. 1875'de Hinduizm'i modernleştirmek ve onu Batı-

lı eğitim almış Hindu tüccar, memur ve entelektüeller için daha uygun –aynı zamanda Hıristiyanlıkla rekabet edebilecek– bir inanç haline getirebilmek için Arya Samaj kuruldu. Müslümanlar arasında olduğu gibi Hindular arasında da modernize edilmiş reform, gelenekselci ve Ortodoks dirilişle birlikte yürüyordu ve bir elit hareketinden bir kitle hareketine dönüştü. 1882'de ilk inekleri koruma derneği kuruldu; Hindular ve Müslümanlar arasındaki ilk toplumsal kargaşa, 1893'de gerçekleşti.

Eğitimli Müslümanları özellikle kaygılandıran, Hint dilinin resmî dil yapılmasına yönelik kampanyaydı. Hindu canlanışı, gittikçe sayıları ve tirajı artan gazetelerle edebi bir rönesansa ve sonunda resmî işlerde Urducanın hâkim olduğu bölgelere karşı bir çeşit Hindu kutsal savaşına öncülük etti. Hindular, Devanagari'nin mahkemelerde ve hükümet işlerinde resmî alfabe olarak kabul edilmesi için kampanya başlattılar. Yeni yazının Farsça bilmeyen Hindular için resmî görevlerde eşit derecede rekabet imkânı oluşturacağını düşünüyorlardı. İngilizler bu talepleri karşılamaya hazırdı. Bir İngiliz vali içinde çok fazla sayıda Müslüman olduğu için bir memur adayları listesini reddetti; Farsça, Allahabad Üniversitesi'nin müfredatından çıkarıldı ve 1900 yılında İngilizler Devanagari alfabesininin Kuzeybatı eyaletlerinde ve Oudh'da resmî yazışmalar için kullanılmasını kabul etti.

Hindistan ulusal bağımsızlığına yönelik hareketin başlaması eski nesil Müslümanların İngiliz iktidarına sadık kalma politikalarının sorgulanmasını da beraberinde getirdi. 1883'de kurulan Hint Ulusal Kongresi her ne kadar Müslümanlara da açık olsa da Brahman avukatlardan, meslek sahiplerinden ve orta sınıf entelektüellerden oluşuyordu. Kongre İngilizlerin Hintlilere karış tavırlarına yönelik öfkeyi dile getiriyor ve Hintlilerin kamu hizmeti ve siyasi temsil içinde daha fazla yer alması çağrısında bulunuyor ve Hint sanayisine zarar veren İngiliz ekonomik politikalarına karşı çıkıyordu.

Bununla birlikte Müslüman elitin fikirlerinin değişmesinde hiçbir şey Bengal'in bölünmesinden daha önemli olmadı. 1905'te İngilizler büyük ölçüde idari nedenlerle Bengal'i güç-

lü bir Müslüman çoğunluğa sahip bir doğu eyaleti oluşturacak şekilde böldüler; fakat Hinduların yoğun baskıları sonucunda 1911'de İngilizler bu bölme işlemini geri aldılar. Pek çok Müslüman'ın gözünde bu geri adım işbirliği politikalarına olan güveni tümüyle sarstı ve İngilizlerin temelde Müslümanların çıkarlarına düşman olduğuna yönelik kanaati güçlendirdi.

Bu meydan okumalara karşı Müslümanların ilk tepkisi büyük İsyan'ın arkasından belirlenen politikaları devam ettirmek şeklinde oldu. Seyyid Ahmed Han, işbirliğine ve Müslümanların menfaatlerinin en önemlisi olarak eğitim organizasyonlarının kullanılmasına yönelik politikasını yineledi, fakat eğitimli Müslüman memur, avukat ve gazetecilerin –özellikle de uygun resmî iş bulmakta zorlananların– oluşturduğu yeni nesil, kendilerinden öncekilerin pasif tavrına karşı çıktılar. Toprak sahibi ve yönetici konumdaki eski nesil daha uzlaşmacı bir politika benimserken, genç nesil daha doğrudan bir siyasi faaliyet için seslerini yükseltiyorlardı. 1900 yılında Urdu Savunma Derneği kuruldu. 1906'da Aligarh'tan Müslüman liderlerin oluşturduğu bir delegasyon İngiliz valisi Lord Minto'ya Müslümanların ayrı bir seçim yapmaları için başvurdular, Lord Minto, Müslümanların varsayılan siyasi büyüklükleri oranında hükümette temsil edilme haklarını kabul etti. 1909'da kabul edilen Hindistan Meclisler Kanunu kısmen bağımsız seçimlerin yapılmasına izin verdi. İngilizlere göre bu Müslümanların siyasi ayrıcalık taleplerini karşılamak için uygun bir yoldu; bu aynı zamanda, Hintlilerin, Müslümanların ve Hinduların çıkarları arasında bölünmesini pekiştirmenin ve İngilizleri iki düşman toplum arasında arabulucu hale getirmenin bir yoluydu.

Yeni İslâmî militarizmin en önemli dışavurumları 1906'da Tüm Hindistan Müslüman Birliği'nin kurulması ve siyasi gazeteciliğin başlamasıydı. 1908'de genç gazeteci Ebu'l-Kelam Azad (1888-1958) *El-Hilal*'i yayınlamaya başladı. *El-Hilal* tüm dünya üzerindeki Müslümanların aynı dinî değerlere sahip oldukları için tek bir ümmet olduklarını ve Osmanlı halifesinin de hepsinin lideri olduğunu telkin ediyordu. Buna ilaveten Hindistan'daki Müslümanların görevi özerklik için çalışmak ve

halifeyi desteklemek için aktif bir siyasi yapı oluşturmaktı. Bir diğer gazeteci de Muhammed Ali idi, Aligarh'ta eğitim almıştı, *Comrade* isimli gazetesinde o da benzer fikirleri savunuyordu.

Müslüman siyasi elitin yeni oluşturulan militarizmi, Farangi Mahal ve Deoband'daki yenilikçi ulema arasında canlanan siyasi eylemcilikle koşut gelişiyordu. Farangi Mahal, Lucknow bölgesinden önde gelen bir ulema sülalesinin ismiydi, 17 yüzyıl sonlarından beri orada yaşıyorlardı. Bu bölge, Hindistan'daki medrese ve tasavvuf eğitiminin en eski merkezlerinden biri olarak ünlenmişti ve alim sülalelerinin geniş bir öğrenci ağı vardı. Farangi Mahal, Kur'ani ve fıkhi öğretilerle mistisizmi birleştirerek Şer'i-Tasavvufi İslâm'ın ılımlı bir versiyonunu sürdürdü. Büyük mutasavvıfların türbelerine saygı gösteriyor, peygamberin ve evliyaların doğum günlerini anmak için mevlid merasimleri düzenliyorlardı, fakat evliyaya tapmadıklarını bilakis Allah'a daha yakın olmak için bu türbelere geldiklerini vurguluyorlardı. Deobandiler ve diğer yenilikçiler Farangi Mahal'in tasavvufi uygulamalarını eleştirirken, Farangi Mahal kendilerinin tasavvuf ve şeriat arasındaki sentezlerinin peygamberin hayatı ve öğretilerini daha doğru temsil ettiğine inanıyordu.

Bu okulun en önemli ilkesi hükümet ile temastan veya hükümete bağımlı olmaktan kaçınmasıydı. Farangiler 17. yüzyılda Moğolların verdikleri hediyeleri kabul etmelerine karşın, 19. yüzyıla gelindiğinde İngiliz derebeylerinin ve Lucknow'un Şii yöneticilerinin kirliliğinden korunmak için siyasetten uzak durdular. Bununla birlikte söz konusu siyaset dışı duruş 19. yüzyılın sonunda değişti. Siyaset dışı dinî faaliyetlerin yumuşak görüntüsü altında kâfir bir iktidara karşı içten içe bir öfke vardı. Bu öfke, dünyanın her yerinde İngiliz, Avrupalı ve Hıristiyan emperyalizmine karşı savaşan Müslümanlara duydukları sempatiyle ortaya çıkıyordu. Farangi Mahal'in liderleri Osmanlı İmparatorluğu'nu desteklemek ve Arabistan'daki kutsal beldeleri korumak için İslâmî dernekler oluşturulmasında önemli bir rol oynadılar ve Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra da hilafet hareketinin başlatılmasında ve Cemiyet-i Ulemayı Hint'in kurulmasında çok faydalı oldular.

Rus-Türk savaşının olduğu ve Ruslar kadar İngilizlerin de Osmanlı İmparatorluğu'nun bölünmesinde pay sahibi olduğu Berlin Kongresi'nin yapıldığı 1876 ve 1878 yılları arasında Hintli Müslümanlar Türk yanlısı bir politika için propaganda yaptılar, Cemaleddin Afgani, Müslüman halkların Avrupalı iktidarlardan kurtulabilmeleri için tek yolun İslâm yanlısı bir dayanışma doktrini olduğunu söylüyordu. Deoband rektörünün emperyalizme karşı daha büyük bir mücadele vermek amacıyla Kongre Partisi ile işbirliğine ilişkin bir fetva yayımlamasıyla 1888'de İngiliz iktidarına karşı İslâmî muhalefet yeni bir dönemece girdi. Ulema, yabancı iktidarın İslâm için ülke içindeki Hindu rekabetinden daha tehlikeli olduğunu düşünüyordu. Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki yıllarda 1907'de, İngiltere ve Rusya arasında İran'da nüfuz alanları oluşturmaya yönelik bir anlaşma yapılması, İtalya'nın Trablusgarp'ı işgal etmesi, Fas'ta Fransızların bir protektörlük kurması ve son olarak da 1912'de Balkan Savaşı'nın patlak vermesi sömürge ve İngiliz karşıtı ve Osmanlı yanlısı güçlü duyguları harekete geçirdi.

Batılı eğitim almış liderlerle dinî eğitim almış olan liderler siyasi bir faaliyeti başlatmak için el ele verdiler. 1909'da Deoband rektörü Mahmud el-Hasan Cemiyetü'l-Ensar'ı kurdu, nihai hedefi Türkiye, İran ve Afganistan'la İngilizleri Hindistan'dan çıkarmak için anlaşmaktı. 1912-13 yıllarında Farangi Mahal'in lideri Mevlana Abdü'l-Bari ve Muhammed Ali'nin kardeşlerinden biri olan ve yine Aligarh'ta eğitim almış olan Şevket Ali İngiliz iktidarına karşı çıkmak ve Osmanlı İmparatorluğu'nu savunmak için Encümen-i Hüddam-ı Kabe'yi kurdular. Savaş sırasında Mahmud el-Hasan Hac için Mekke'ye gitti, orada Osmanlı liderleriyle temasa geçti ve İslâm yanlısı bir hilafet davasına destek bulmaya çalıştı. Mevlana Ubeydullah, Sindi silah üreticilerini araştırmak, kabileler arasındaki kargaşayı körüklemek ve son olarak da sürgünde bir Hindistan hükümeti kurmak için Kuzeybatı sınır eyaletlerine ve Afganistan'a seyahat yaptı. Savaş sırasında İngilizlere yönelik düşmanlık İslâm yanlısı, hilafet yanlısı siyasi dalgayı ve İngiliz iktidarını zayıflatmaya ve uluslararası İslâm davasını desteklemeye yönelik komploları hızla çoğalttı.

Elit Politikalardan Kitle Politikalarına

Bu yıllara damgasını vuran sadece pasif bir siyasi muhalefetten aktif olanına geçilmesi değil aynı zamanda elit siyasi ve eğitim faaliyetlerinden kitle olarak Müslümanların desteğini sağlamaya yönelik çabalara girilmesi ve birbirinden farklı Hintli Müslüman kitleleri birbiriyle bağlantılı toplumsal ve siyasi bir yapı içinde kaynaştırmaya çalışılmasıydı. Bu değişimin en önemli nedeni Hindu siyasi faaliyetlerinin arttığı bir dönemde elitlerin kendilerini yetiştirmelerindeki anakronizm ve güçlü İngiliz devletinden bazı ayrıcalıklar alabilmek için ricada bulunan küçük elit grupların zayıflığıydı. Kitle desteği, Müslüman elitin iddialarını koruma ve meşrulaştırmada çok önemli hale geldi.

Hindistan'da bir Müslüman kitle toplumu anlayışı çok zayıf temellere sahipti; belki de İngilizlerin zihnindeki kavram Müslümanların zihnindekinden daha güçlüydü. İngilizler, dinî bağların ve özgür bir toplumun temel ilkesi olarak ibadet özgürlüğünün önemini vurguladılar, şikâyetlerini bildirme ve kendi temsilcilerini seçme hakkı vererek dinî grupların ortak kimliklerini güçlendirdiler. Müslümanları dinî bir toplum olarak tanımladılar; böylece de onlara kimliklerini ortak kararlaştırılmış bir grup hareketine dönüştürmeleri için siyasi bir mekanizma sağlamış oldular. 1909'da kabul edilen Hint Meclisler Yasası ile Hindu ve Müslüman olmak üzere iki farklı seçmen toplumu olduğunu kabul ettiler, sonuçta din ve dil farklılığının altını çizen yasal ve siyasi malzemeyi vermiş oldular.

Müslümanlar arasındaki Müslüman bir Hint toplumu anlayışının temelleri, miras alınan İslâmî toplumsal dayanışma duygusunda yatmaktadır. Aynı zamanda Farsça ve Urduca eğitim almış ve nispeten standart bir dinî hayatı paylaşan kasaba elitlerinin kültürel birliği içinde de bu anlayışın bazı temelleri vardı. Bununla birlikte, kitlesel bir Müslüman kimliği oluşturmaya yönelik problemler çok derindi. Müslüman elitler sayısız yerel ailelere, bölgelere veya hizipsel parçalara bölünmüştü, siyasi amaçlar için asla bir araya gelmemişlerdi. Bir grup olarak Hintli Müslüman kitleler için siyasi liderlik sağlayamadılar. Üstelik

standart bir İslâmî hayatın propagandasında yenilikçi hareketlerin kısmi başarıları olmuşsa da kitleler ortak bir kimliği paylaşmaktan çok uzaktı. Hint Müslümanları arasındaki dar aile, sülale, kast, bölge ve sınıf çıkarları İslâmî kimlikten daha büyük öneme sahipti. İslâmî kimlik, her zaman evrensel bir duyguyu yerel bağlılıklarla birleştiriyordu, fakat 19. yüzyılın sonunda ne bir örgütsel temel ne de Hintli Müslümanların kitlesel hareketi için birleştirici semboller vardı. Bununla birlikte, Hindu hareketlere muhalefet ve İngiliz siyasi anlayışı ile işbirliği içinde olmak gibi zorunlulukların yönlendirdiği Müslüman elitler, yeni bir siyasi yapı –Hindistan Müslümanları– oluşturmaya çalıştılar. Bu görevin gerçekleştirilmesi için hiçbir ortak çaba gösterilemedi, bütünüyle de tamamlanamadı, ortak bir Hint Müslüman kimliği ve Hint Müslüman siyasi teşkilatı oluşturulmasına yönelik muhtelif benzer girişimler başarılı olsaydı yarımadadaki Müslüman halkların durumunu değiştirebilirdi.

Kitle politikalarına yönelik yeni eğilimlerin ilk işareti yerel gösteri ve ayaklanmaların değişen karakteriydi. 19. yüzyıl boyunca dinî merasimler yerel toplum bilincini güçlendirmeye yaradı ve Hinduların aksine Müslümanları harekete geçirdi. Yüzyılın sonunda eğitime ve savunmaya yönelik İslâmî derneklerin kurulması ve halka açık tartışmaların artması yerel olaylara ulusal bir önem kazandırdı. 1913'teki Kanpur Camii olayı ulusal Müslüman politikalarının ilk sembolü haline geldi. İngilizler yeni bir yol yapmak için camilerin abdesthanelerini kaldırmak istediler. Bu girişim başka bir zaman olsa önemsiz görülebilirdi fakat caminin hatta neredeyse İslâm'ın güvenliğine yönelik bir tehdit olarak algılanıyordu. Camilere yönelik bu müdahale Müslümanlar arasındaki yas, şehitlik ve yenilgi hissini belirginleştirdi. Camileri savunmak için yerel komiteler oluşturuldu; Delhi –veya Lucknov– kökenli Müslüman liderler Kanpur olayına karıştılar. Cami savunması hükümetle işbirliği politikasını kınadı ve Müslüman kimliğin inşa edilmesinde temel yol olarak dinî sembolleri kutsadı ve çok geniş bir Hinli Müslüman bilinci ortaya çıktı.

Kanpur'daki olayları 1918'de Kalküta, 1929'da Bombay ve yi-

ne 1931'de Kanpur'daki Müslümanların isyanları takip etti. Bu isyanlar ortalama şehirli insanın kafasında kuşatıcı bir İslâmî kimliğin oluşmakta olduğunu gösteriyordu, fakat aynı zamanda bu sembolik kimlik Müslümanların çıkarlarını düzenlemeye ve sistemle bütünleştirmeye uygun siyasi politikaların üzerine çıkıyordu. Bu olaylarda yerel liderler son derece kutuplaşmış durumdaydılar, belediye kurumlarıyla da yeterli iletişim içinde değildiler ve sonuç olarak da halkın duygularını ne yönlendirebildiler, ne de kontrol edebildiler. İslâmî semboller büyük kitlesel hareketleri teşvik etti, fakat Müslüman liderler arasındaki hizipleşme düzenli bir siyasi hareketi engelledi.

İslâmî bir siyasi faaliyet için kitleleri toplamaya yönelik en yakın tavır Hilafet hareketinden geldi. 1919'da Mahatma Gandi ve Hint Milli Kongresi Hindistan'ın özerkliği ve bağımsızlığı için işbirliği karşıtı ilk büyük kampanyayı başlatmak üzereydiler; Müslüman liderler de benzer hedeflere sahip iki yeni dernek kurdular. Muhammed Ali, Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden diriltilmesi için Hilafet Konferansı'nı kurdu ve Farangi Mahal ve Deoband uleması Müslümanların dinî çıkarları için mücadele etmek, halifeliği korumak için Cemiyet-i Ulemayı Hint'i kurdular. Hilafet hareketinin temel stratejisi İngiliz iktidarını devirmek ve Hindistan'ın bağımsızlığını kazanmak konusundaki ortak çıkarlarını geliştirmek için Hint Milli Kongresiyle işbirliği yapmaktı: Gandi'nin liderliği altındaki Kongre hilafet davasını kucakladı; Müslümanlar da İngilizlerle işbirliği yapmama sözü verdiler. İlk defa olarak Hindular ve Müslümanlar İngilizleri Hindistan'ı Hindistanlılara bırakmaya zorlamak için geniş tabanlı bir ulusal harekette ortaklaştılar.

Bu ortak hareket kısa zaman içinde dağıldı. Müslümanlar bölündüler. Bir kısmı İngilizlerle işbirliği yapmama konusuna yoğunlaştılar, buna karşın diğerleri İngilizlere karşı cihad için bir üs oluşturmak amacıyla Müslüman kitleleri Afganistan'a göç ettirmeye yönelik sonuçsuz bir çabaya yönelttiler dikkatlerini. O esnada, 1923 ve 1924 yıllarında bağımsız Türkiye devleti saltanatı ve hilafeti kaldırdı, böylece hareketin dışarıdan gelen gerekçesi ortadan kalkmış oldu. Aynı zamanda, Kongreyle olan

anlaşma da bozuldu. Gandi'nin otoritesinin azalması ve kongre içindeki liberal-muhafazakâr bölünmesi ortak bir Müslüman-Hindu hareketine yönelik bağlılığa gölge düşürdü. Hindu ve Müslüman aşırılıkçılar iki toplum arasındaki saklı düşmanlığı yeniden canlandırdılar ve toplumsal ayaklanmalar birbirini izledi. 1924 yılına gelindiğinde İngilizlerle işbirliği karşıtı hareket, hilafet hareketi ve Hindu-Müslüman işbirliği sona ermişti.

Hilafet hareketi başarısızlığa uğramış olmasına rağmen önemli sonuçları da vardı. Gazete okuma kültürünü ve söz dağarcığını büyük ölçüde genişletti, şiir resitallerini ve İngiliz karşıtı ve ortak İslâmî duyguları taşıyan toplumsal tartışmaları artırdı. Liderleri korumak, boykotları desteklemek ve toplumsal mitinglerde düzeni sağlamak amacıyla kadrolar oluşturuldu. Hem seküler hem de dinî liderleri ortak bir dava için bir araya getirdi. Sonuçta bu hareket, Hindistanlı Müslümanların politikalarını elitlerin manevraları olmaktan çıkardı ve siyasi bir kimlik oluşturmaya yönelik kitlesel mücadeleye dönüştürdü.

Hilafet hareketinin bozulmasına rağmen daha evrensel bir Müslüman kimliği anlayışı büyümeye devam etti. Camiler, okullar ve basın, tartışmalar ve ortalama Hintli Müslümanların bilincinin gelişmesi için imkân sağladı. Müslümanların toplumsal faaliyetleri başlıca üç mecraya yöneldi. Birincisi, Müslümanların sorunlarına yönelik dağınık ayaklanmalar İslâmî sembollerin artan gücünü yansıtmaya devam etti. İkincisi, yenilikçi hareketlerin yeniden canlanması ve kişisel dinî hayatın üzerine İslâmî bir kimliğin kurulmasına yönelik çabalardı. İslâm'a bağlılık, peygamber sevgisi ve kadınların eğitimine yönelik talep vs bütün bunlar, Hintli Müslümanlar için daha geniş ve daha evrensel bir kimliğin sembolleri haline geldi. Hilafet çabasının başarısız olmasından sonra 1920'lerin ve 1930'ların büyük kitlesel hareketleri Tebliğ ve Tanzim idi.

İslâmî Tebliğ Hareketi, 1927'de Mevlana Muhammed İlyas tarafından kuruldu, İlyas Şah Veliyullah'ın manevi evladı, bir Deoband mezunu ve Çişti tarikatının Sabiri kolunun üyesiydi. İlyas, kariyerine âlim ve tasavvuf hocası olarak başladı, fakat Delhi yakınında yaşayan köylü bir toplum olan Mevatile-

ri Kur'an ve sünnete, şeriatın uygulanmasına ve Çisti ilkelerine göre dinî ibadet ve tefekkürün gerçekleştirilmesine dayalı doğru bir İslâmî hayata yönlendirmek için kendi işlerine ara verdi. Siyasi ilişkilerden kaçınıyor ve Müslümanların İslâm'ı uygulayarak dünya işlerini nasıl yöneteceklerini gösterebileceklerine inanıyordu. Faaliyetlerine köylülere vaaz vererek başladı ve kazandığı köylü müritlerin mesajlarını diğer köy ve kasabalara gidip vazetmesiyle hareketi bütün Kuzey Hindistan'da yayıldı. Tanzim hareketi de Kuzey Hindistan'da kişisel dinî hayatın ıslah edilmesi, tehdit altındaki İslâm'ın ve suiistimal edilen Müslüman azınlığın savunulması çağrısıyla Kuzey Hindistan'da gelişti. Tıpkı Tebliğ hareketi gibi bu hareket de Müslümanların problemlerinin siyasi yönlerinden çok dinî yönlerine önem verdi, dramatik dinî ve duygusal çağrılarda bulunmasına karşın kapsamlı bir siyasi yapılanmaya sahip değildi.

Pakistan Hareketi

Kişisel dinî hayata yönelik ıslaha siyasi birlikten daha fazla önem verilmesinden vazgeçmek, dinî uygulamadan ziyade Müslümanların siyasi dayanışmalarının önemi üzerinde durmak ve İslâmî kimliğe dayalı ilk kitlesel siyasi hareketi oluşturmak, üçüncü bir İslâmî harekete kaldı. Batılı eğitim almış Müslüman siyasi elit, büyümekte olan İslâmî dayanışma duygusunu siyasi ve milli bir şekle dönüştürdüler. Hilafet hareketinin sona ermesiyle birlikte ayrılıkçı İslâmî siyasal talepler yeniden canlandı. 1924'te Müslüman Lig, Müslüman nüfusun dinî ve kamusal haklarının savunulması, Bengal, Pencab ve Kuzeybatı sınır eyaletleri için özerklik ve siyasi hâkimiyet çağrısında bulundu. Buna karşılık, 1928'deki Nehru bildirisinde müstakil seçmenleri ve Müslümanların çoğunluğu oluşturduğu eyaletleri bulunmayan birleşik bir Hindistan devleti desteklendi, bununla birlikte bildiri Müslümanların nüfus oranlarından daha fazla temsil edilmesi gerektiğini de savunuyordu. Müslümanlar, Hindu hâkimiyetine yönelik korkularında haklı bulundu. 1929 yılındaki Müslüman Birliği'nde konuşma yapan Muhammed Ali

Cinnah, özerk Müslüman eyaletlere, bağımsız seçimlere sahip ve yasal, eğitime yönelik ve dinî konularda Müslümanların himaye edileceği federal bir Hindistan devletine yönelik taleplerini yineledi. Cinnah, partileri, seçimleri ve yasamayı Hindistan Müslümanlarını ahlaki birliğine götüren bir diğer rota haline getirdi. İngilizlerin bir uzlaşma sağlamaya yönelik tedbirleri –Hindistan için federal bir hükümeti destekleyen 1930 Simon Raporu, bağımsız seçimleri savunan fakat Bengal ve Pencap'da Müslümanları parlamenter çoğunluktan mahrum eden 1932 Beyaz Kitap yönergesi ve Hindu çoğunluğun çıkarları yönünde ayrıcalıkları genişletmek yanında azınlık hakları için İngiliz garantisi veren 1935 Hindistan Hükümet Yasası– ya bu tarafın ya da diğer tarafın taleplerini karşılamakta yetersiz olduğu için ve bu önergeler Hindistan'ın İngilizler tarafından yönetilmeye devam etmesini öngördüğü için kabul edilemez bulunularak reddedildi. Her ne kadar Müslümanlar ve Hindular kendi aralarında fikir ayrılıklarına sahiplerse de, problemlerinin çözümü olarak İngiliz iktidarının devam etmesini istemiyorlardı.

1937 seçimleri, Müslümanların bağımsız seçim yapabilme ve sınırlara sahip bir ulus olma konusundaki taleplerine yönelik anayasal garanti istekleri için bir dönüm noktası oluşturdu. Bu seçimler Müslüman Birliği için bir yenilgiydi ve Kongre, seçimlerden sonra Müslüman Birliği politikacılarıyla bakanlıkları ve hükümetin kontrolünü paylaşmayı reddetti. Gandi ve Nehru da Müslüman politikacılarının liderleri yerine doğrudan Müslüman kitlelere çağrıda bulunmaya çalıştılar. Sınıf çıkarlarının toplumsal bağlardan daha güçlü olduğuna inanıyorlardı, fakat kongre sadece Müslümanların Hindu tahakkümü konusundaki korkularını artırdı ve Müslümanların birliğe olan desteğini güçlendirdi. 1938'de Müslüman Birliği'nin konumunu devam ettirmek amacıyla Cinnah "İki Millet" teorisini ortaya attı ve bağımsız bir Müslüman vatan için ilk resmî talebi gerçekleştirdi, bu vatanın sınırları net bir şekilde belirlenmemişti fakat Pencab, Kuzeybatı sınır eyaletleri ve Bengal eyaletlerini içine aldığı anlaşılıyordu. 1940'da Müslüman Birlik bir önergeyle Pakistan'ın oluşumu çağrısında bulundu.

Müslüman vatan düşüncesi, Muhammed İkbal'in on yıl önce 1930'da Pencap, Kuzeybatı sınır eyaletleri, Sind ve Baluçistan'ın tek bir devlet olarak birleşmesini dile getirdiği bir konuşmaya dayanır. Muhammed İkbal (1876-1938) 20. yüzyılda Hindistanlı Müslümanların en önde gelen sözcüsüydü. Tasavvufi İslâm anlayışını Batılı düşüncelerle felsefi bir biçimde kaynaştırması, İslâm'ı evrensel dinî terimler içinde anlaması, İslâmî ilkelerin çağdaş veriler ışığında yeniden yorumlanmasına yönelik düşünceleri, dinî ve ahlaki konulardaki tutkulu şiirleri onu Hindistan modernizminin manevi lideri yaptı. Ünlü konuşmasında İkbal, Müslüman ve Hinduların tek bir Hindistan ulusunu oluşturduklarını reddediyordu ve (net olarak tanımlanmamış) İslâmî ilkeler üzerine kurulu bir İslâmî devletin kurulması ve Müslüman devletlerin oluşturduğu çokuluslu bir sistemin parçası olma çağrısında bulunuyordu. İkbal'in düşüncesi –bölgesel Müslüman nüfusları evrensel bir İslâmî topluluğun parçaları olarak gören– Hilafet hareketinin temel düşüncesini yeniden canlandırdı, bu hareketten geriye akıllarda iki ders kaldı: Müslüman toplumların uluslararası bir sistem olarak tanımlanmasına yönelik başarısı; alt kıtada bağımsız bir Müslüman devlet veya devletler oluşturma gerekliliğine işaret etmek konusundaki başarısızlığı.

Çaduri Rahmet Ali ve Cambridge'den öğrenci arkadaşları da bağımsız bir İslâmî devlet düşüncesini destekliyorlardı. Onların hayalindeki bu yeni devlet Müslüman nüfusun çoğunluğu oluşturduğu bölgeleri, Müslüman prensler tarafından yönetilen eyaletleri ve Müslümanlar için kutsal olan bölgeleri içine alacaktı – ve bütün bu kümenin ismi Pakistan olacaktı. Pakistan düşüncesi İslâmî düşünce içinde bir devrimdi, çünkü Müslüman bir ulus kavramı kesinlikle dinî bir içeriğe sahip değildi. Pakistan programı laikleşmiş elitlerin Müslüman nüfus içindeki anlaşmazlıklar ve Hindu çoğunlukla olan rekabetin zorlamasıyla kendi siyasi toplumlarını "İslâmî" olarak niteledikleri bir programdı.

Müslüman kamuoyu bu tür bir gelişme için hazır değildi. Birleşik Eyaletler'de gerçekten kendi içinde uyumlu bir Müslüman

elit ve güçlü bir dinî cemaat duygusu vardı. Burada Müslüman Birlik liderleri İslâm'ı siyasi toplum sembolü olarak geleneksel dinî uygulamalardan ayırmayı ve bu sembolü yeni bir siyasi kimliğin temeli haline getirmeyi başardılar. Bununla birlikte diğer bölgelerde toplumsal siyasi kimlik süreci pek başarılı olmadı. Pencap'ta İslâmî ideolojik bağlar sadece kentlerde gelişti, fakat din büyüklerinin türbelerinin ve taşralı toprak ağalarına bağlılığın hâlâ toplumsal örgütlenmenin temel yapısını oluşturmaya devam ettiği taşrada gelişemedi. Bengal'deki İslâmî bilinç dinî hayatın ve tanıma yönelik toplumsal ve siyasi meselelerin reformize edilmesine yönelikti, fakat Müslüman Birlik tarafından desteklenen bölgesel siyaset tarzına yönelik değildi.

1938'den 1945'e kadar Müslümanları bu yeni tanımlanmış davaya yönlendirmek için yoğun bir propaganda kampanyası başlatıldı. Orta sınıflar –Müslüman işadamları, toprak sahipleri, devlet memurları, meslek sahipleri ve üniversite öğrencileri– kolayca ikna edildiler. Ulemanın çoğunluğu Hindu rekabetine yönelik korkular, Müslüman bir siyasi iktidara duyulan ihtiyaç ve "İslâmî" bir devlete yönelik güçlü bir çağrı sayesinde taraflarına çekildi. Birliğin bu hedefi için en önemlisi Uttar Pradesh ve Pencap'ın önemli eyaletlerindeki Seccade Nişin'in –tasavvufi elit– desteğiydi. İngiliz iktidarı altında toprak sahipliği kabul edilmiş, Hindu ekonomik çıkarlarının rekabetinden korunmuş ve dahası kendilerine yeni topraklar bağışlanmıştı. Toprak sahipleri kendilerine mali destek sağladığı, aileler arası evlilikler yaptıkları ve ortak çıkarlara sahip oldukları için tasavvufçularla yakın bir ilişki içindeydiler. 1945 itibariyle Müslüman Lig, yerel menfaatleri her ne olursa olsun dinî liderleri Müslümanlar tarafından yönetilen, İslâmî bir hayat tarzını korumak için gerekli olan bir İslâmî devlet konusunda ikna etmişlerdi. Müslüman Birlik köylülerin desteğini de kolaylıkla kazandı, çünkü köylüler Hindu toprak sahiplerine öfkeliydiler, 1943'te yaşanan kıtlıktan dolayı mağdur olmuşlardı ve birliğin taşrada yardım dağıtmasından dolayı minnettardılar. Birlik, ulusal bir siyasi hareketin amaçlarına yönelik olarak İslâm'a sembolik bağlılığın sağlanmasında başarılı olmuştu. Bu terimin

siyasi olarak kullanımının ardında "İslâm" adına canlandırılan derin ve ütopik bir umut yatıyordu ki bu İslâmî toplumsal ve bireysel ideallerin gerçekleştirilmesiyle güvenli bir Müslüman topluluğun adalet içinde yaşayacağı bir toplum umuduydu. Bu derin umutlara hitap etmesi sayesinde Müslüman Birlik, 1945 seçimlerinde ezici bir zafer kazandı ve Hindistan'daki Müslüman siyasi çıkarlarının yegâne temsilcisi haline geldi.

1924'ten 1947'ye kadar süren dönemin tümünde Cemiyet-i Ulema-yı Hind uleması, Müslüman Birliğin liderliğine direnmeye ve Hindistan'da alternatif bir Müslüman toplumu anlayışı ortaya koymaya devam ettiler. Oldukça küçük bir azınlığın görüşü olsa da bu anlayış, bölünmeden sonra da Hindistan vatandaşı olarak kalan milyonlarca Müslüman'ın ideolojik ve siyasi durumlarında derin bir etkiye sahipti. Cemiyet liderleri, Hilafet hareketinin önemli destekleyicileri arasındaydı. Hareketin çökmesiyle birlikte bu liderler dikkatlerini şeriat mahkemelerinin kurulmasına, Müslümanların kendi hukukları ve inançlarına göre yaşamaya devam edebilmelerini temin edecek bir siyasi program oluşturmaya çevirdiler.

Cemiyet bütün tarihi boyunca birleşik bir Hindistan anlayışını destekledi. İngiliz iktidarına karşı çıktı, cihat çağrısında bulundu ve Kongre Partisiyle ortak bir mücadeleye girmek için hazırlandı. Müslümanlar hem öncelikle Müslüman kalabilir hem de Müslüman olmayanlarla aynı ulusun üyeleri olabilirlerdi. Onlara göre, Müslümanların işbirliği ile oluşturulacak birleşik bir Hindistan ulusu, Müslümanların dinî ve toplumsal çıkarlarını korumak için en iyisi olacaktı. Ulema bu birleşik Hindistan'ın İslâmî yasalar ve değerlerin korunması için tam bir koruma sağlayacağını düşünüyordu. Bunların 1931'de yayınladıkları Şaranpur önergesi federal bir devlet, özerk eyaletler ve tek bir devlet ve anayasa çerçevesinde kendi kendini yöneten dinî gruplar teklif ediyordu. Kimi Müslüman düşünürlere göre, Müslüman topluluk bir Hind Emir'i tarafından yönetilmeliydi; bu Emir, bir İslâm fıkhı âlimi ya da halifenin bir temsilcisi olabilirdi. Emir, Müslüman topluluk içinde İslâmî yasaları uygulayacak, ulemanın oluşturduğu anayasal bir meclis ta-

rafından seçilecek ve bu meclisin tavsiyeleri göz önünde bulunduracaktı. Hindistan Birliği içindeki Müslüman bir devletin fiili başkanı olacaktı.

Cemiyet, Müslüman Birliğe karşı çıkıyordu, çünkü Birliği, Hindistan halklarını bölmeye ve Hindistan'ın bağımsızlığını engellemeye yönelik bir İngiliz kumpası ile işbirliği içinde görüyordu. Ulema da Lig'in önde gelen entelektüellerinin laikleşmesine karşı düşmanlık içindeydi. İsmi Müslüman olsa bile gerçekte ulemayı veya İslâmî ilkeleri ciddiye almayacak ve halkın duygularına hitap edeceği için daha tehlikeli olabilecek olan yeni bir devletten korkuyorlardı. Alt kıtanın bağımsız devletlere bölünmesinin Hindu devleti içinde çoğunluğu oluşturmaya devam eden büyük Müslüman nüfusları taviz vermeye zorlamasından ve Müslüman olmayan Hintlilere yönelik İslâmî tebliğ çalışmalarının yasaklanmasından da kaygı duyuyorlardı. Hintli Müslüman nüfusun tek bir devlet içinde birleştirilmesinin sağlanarak Müslüman toplumun çıkarlarının en iyi şekilde korunacağına inanıyorlardı, sayılarının çok olduğu yerde kendi menfaatlerini koruyabilecek ve Hint devlet politikalarını dünyanın başka yerlerindeki Müslüman kardeşleri lehine etkileyebileceklerdi. Cemiyet'in uleması birleşik bir Hindistan devleti içinde şanslarını kullanmayı, kendilerini bölünmenin ve laikleşmenin insafına bırakmaya tercih ediyorlardı. Hindistan içinde güçlü bir diasporayı Pakistan içinde zayıf bir vatana sahip olmaya tercih ettiler.

Aslında toplumsal bilincin artmasıyla birlikte Müslüman Birlik ile Cemiyet arasındaki farklar görünenden daha az hale geldi. İster geleneksel dinî terimler içinde isterse modern siyasi terimler içinde oluşturulmuş olsun ortak bir toplum anlayışı Müslüman elitlerin bütün kesimlerince kabul gördü. Hem birlik hem de cemiyet bağımsız bir İslâmî kimlik çağrısında bulundular. Her ikisi de bağımsız seçimlerin, merkezî olmayan ve federal yapıda hükümetin, eyaletlerin özerkleştirilmesinin ve Müslümanların dinî çıkarlarının güvence altına alınmasının gerekliliğini kabul ediyorlardı. Sadece Müslümanlar için bir ulus devlet oluşturulması konusunda ayrılıyorlardı. Müslüman

Birliğe göre Hintli Müslümanların siyasi güvenliği en önemli konuydu, dinî düşünce ve yaşayış meselesi ise daha ikincildi. Müslüman bir millet anlayışı İslâmî kimliğin tümüyle siyasi yönü üzerine kurulmuştu, İslâm toplumunun geçmiş tarihindekinin tersine dinî unsurlardan arındırılmıştı. Buna karşın Cemiyet, temel İslâmî düşüncelere sıkı sıkıya bağlıydı, fakat Müslüman toplumun zorunlu hamisi ve şeriatın manevi bekçisi olan geleneksel Müslüman devlet düşüncesinden vazgeçmek zorunda bırakıldılar. Gayrimüslimlerle işbirliği yapmak ve aslında sadece gayrimüslim bir devlet içinde ayrıcalıklı bir azınlık haline gelmelerine sağlayan bir devleti kabul etmek zorunda kaldılar. 20. yüzyılın emperyalist ve milliyetçi tepkilerinin baskısı altında, geleneksel İslâmî kavramlar İslâmî kimliğin dinî ve siyasi yönlerini ayırmak için kullanılır oldu.

Sonuçta, İslâmî milliyetçilik yönündeki eğilim kazandı. Bu eğilim alt kıtanın Müslümanları arasındaki, mevcut hizipleşmelere rağmen, derin bir cemaat duygusu üzerine kurulmuştu. Siyasi olarak yok olma tehdidiyle karşı karşıya kalan Müslüman üst sınıfların gerginliği, İngilizlerin Hintlileri Müslümanlar ve Hindular şeklinde iki topluma bölen seçim sistemi konusundaki ısrarları, hem Müslüman hem de Hindular arasında dinî bilinci artıran ve iki toplum arasındaki düşmanlığı vurgulayan ihya hareketleri ve artan İslâmî farkındalık; bütün bunlar çoğunluğu İslâm adına olan soyut semboller üzerine kurulmuş olan bir Müslümanlık bilincini güçlendirdi. Bu sembolik bilincin gücü Müslümanların daha geniş bir Hint toplumuna bağlılıklarına baskın geldi. Müslüman ve Hindu çıkarlarını uzlaştırmaya ve müşterek bir Hintli siyasi hareket oluşturmaya yönelik süregelen çabalar her iki grubun karşılıklı derin anlayışsızlığı ve güvensizliğinin oluşturduğu engeller ile baltalandı. Müslüman liderler Hindulaların kendi sayısal üstünlüklerini Müslümanları hâkimiyetleri altına almak için kullanacaklarını ve Hindu liderler de Müslümanların kendi egemenliklerini yeniden tesis etmek için bir fırsat kolladıklarını düşünüyorlardı. 1920'ler ve 1930'lar boyunca birleşik bir Hindu-Müslüman cephesi oluşturmaya yönelik bütün çabalar birbiriyle uyuşmayan talepler ve bastırılamayan korkular-

la boşa çıkarıldı. Bu koşullarda Müslümanların tavrı toplumsal hakların savunulmasına yönelik bir talepten, Müslümanlar veya alt kıta halkları için sonuçlarının ne olacağına bakmaksızın, farklı bir bölgesel devlet talebine dönüştü.

1945 seçimlerinden sonra Müslüman bir ulus devlete yönelik hareket karşı konulamaz hale geldi; eğer bölünme olmasaydı bir iç savaş çıkacaktı. Sonunda her ikisi de oldu. 1946'da hem Kongre hem de Müslüman Birlik bir federe devlet kurmaya yönelik İngiliz planını reddettiler; 1947'ye gelindiğinde Kongre de bölünmeyi kabul etmeye hazırdı – Kongre politikacıları Müslüman nüfusun ayrılmasını Hindistan'la birleşmesine nazaran daha avantajlı görüyorlardı. Geriye sadece sınır meselesi kalmıştı. 14 Ağustos 1947'de Pakistan doğdu ve 15 Ağustos'ta da Hindistan bağımsız bir devlet haline geldi.

Bu iki yeni ulus, modern tarihin en korkunç iç ve toplumsal savaşlarından birinin kargaşası içinde doğdu. Milyonlarca insan evini terk etmek zorunda kaldı: Hindular Pakistan'dan kaçtılar ve Müslümanlar Hindu bölgeleri terk ettiler. Yüz binlerce insan toplumsal ayaklanmalar sırasında öldürüldü. Bu iki ulus, Keşmir'den dolayı bir savaşa tutuştu, Keşmir'in Hindu bir yöneticisi olduğu için Hindistan'a ait kabul edilirken, Müslüman nüfusundan dolayı da Pakistan'ın parçası olması gerektiği iddia ediliyordu. Alt kıtadaki bölünme, Ortadoğu'daki çok sayıda Balkan, Arap ve Türk devletlerinin ortaya çıkışıyla benzerlik gösterir. Her bir örnekte dinî bilincin siyasi-ulusal bilince dönüşmesiyle ortaya çıkan şiddet, farklı inançlara sahip halklar arasındaki ortak medeniyeti tahrip etti.

Hindistan, Pakistan ve Bangladeş'in Müslümanları

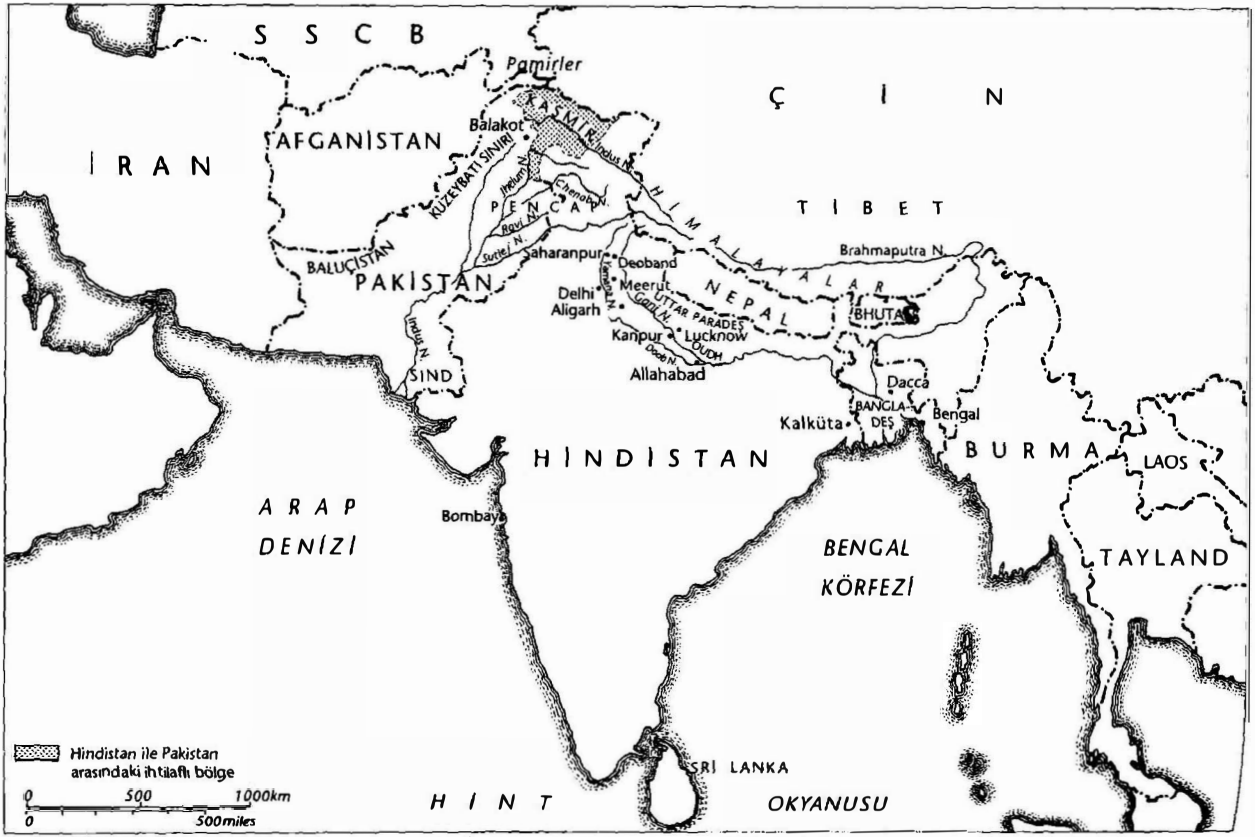
Hindistan

O dönemde yaklaşık 50 milyon olan ve bugün 120 milyondan fazla nüfusuyla dünyadaki en büyük Müslüman ulus toplumlarından biri olan Müslümanlar, Hindistan'ın kalıcı bir azınlığı haline geldi. Bölünme, Müslümanların sosyo-ekono-

mik konumlarını ciddi bir şekilde geriletti. Zeminderlerin ve diğer üst tabakaların toprak gelirlerine yönelik haklarının iptal edilmesiyle ve Urduca konuşabilen çok sayıda meslek sahibi ve entelektüelin Pakistan'a göç etmesi nedeniyle ekonomik elit neredeyse tümüyle ortadan kalkmıştı, Hintçe ulusal dil yapıldığı için eğitim ve idari hizmetlerde rekabet ümitleri kalmamıştı. 1970'ler ve 1980'lerde girişimci, tüccar, zanaatkâr ve zengin köylülerden oluşan yeni bir orta sınıfın gelişmesine karşın özellikle orta ölçekli şehirlerde Hintli Müslümanların büyük çoğunluğu topraksız ırgatlar, marjinal köylüler, işçi ve dükkan sahiplerinden oluşmaktadır. Şehirdeki Müslüman nüfusun yarısından fazlası yoksulluk sınırının altındadır, buna karşılık Hintlilerin oranı %35'tir. Müslümanların okuryazarlık oranı (1987-88 itibariyle) yaklaşık %42 idi, bu oran %52,1'lik ulusal ortalamanın oldukça altındadır. Hintli Müslümanlar, ekonomik refah ve eğitim açısından ortalamanın gerisinde gözükmektedir.

Ebu'l-Kelam Azad ve Cemiyetü'l-Ulemayı Hint liderliği altında Hindistanlı Müslümanlar karma bir milliyetçilik benimsediler, kendilerini hem Müslüman ve Hintli hem de kültürel ve dinî açıdan nötr olan seküler bir devlet içinde dinî bir azınlık olarak görüyorlardı. Müslümanların çoğunluğu kendi dâhili toplumsal kimliklerini güçlendirirken, bir kısmı da Hintlilerle ortak bir ulusal kültüre yöneldi. 1948'den sonra Kongre Müslümanları iki ulus teorisini reddettiler ve ortak bir laik ulusal toplumla Müslümanların daha fazla bütünleşmeleri çağrısında bulundular. 1970'den sonra Hindistan'daki Cemiyetü'l-İslâmî bile Deoband'ın etkisiyle Müslüman bir devlet kurmaya yönelik çabalarından vazgeçip eğitim, toplumsal kalkınma ve azınlık çıkarlarının Hint devletinin koruması altına alan laiklik ve demokrasinin benimsenmesi için çalışmaya başladılar.

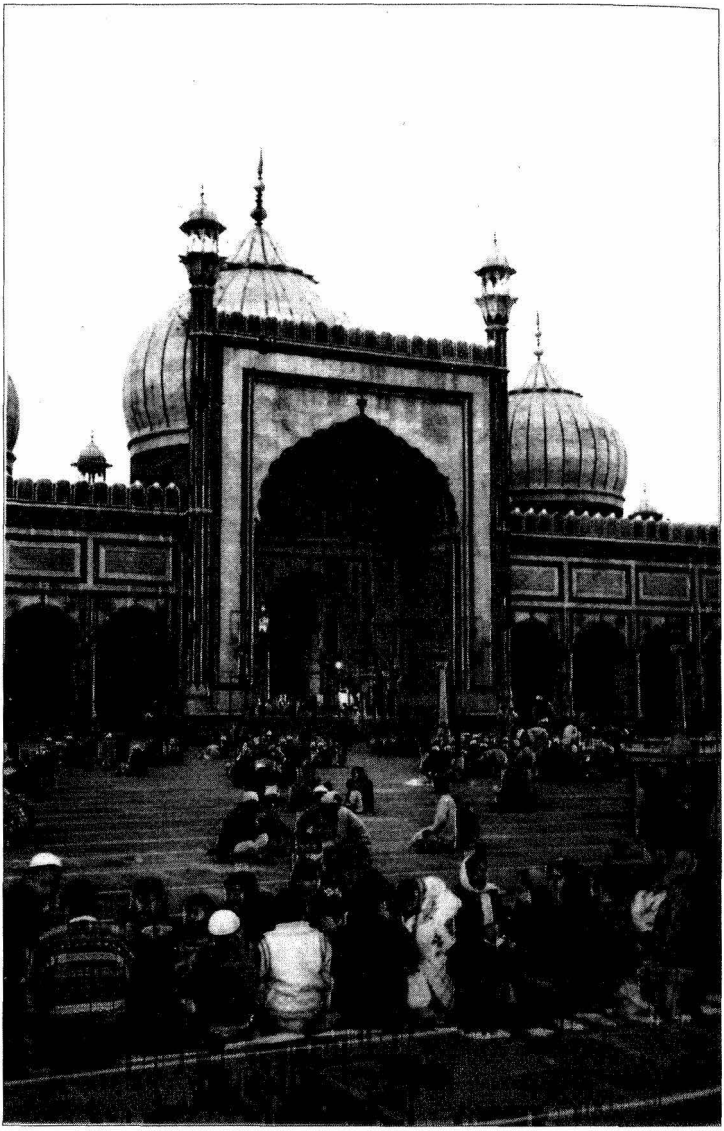
Diğer Müslümanlar pragmatik bir şekilde gayrimüslimlerle sınıf, ortaklık ve çıkar gruplarına yönelik ilişki arayışına girdiler ve pek çok başarılı iş adamı, ideolojik ve toplumsal meselelerden kaçınmaya çalıştı. Bununla birlikte Hintli Müslüman bir orta sınıfın yükselişi, okulları, kolejleri, camileri finanse ede-



HARİTA 34. Hindistan, Pakistan ve Bangladeş.

rek ve Müslümanların çıkarlarını koruyarak toplum inşa etmeye yönelik çabası yeni bir dönüm noktası olmuştur. 1980'lerde ve 1990'larda Suudi etkisi, medreselerin kurulması, Ehli Hadis ve Tebliğ cemaatlerinin artan nüfuzu Müslümanları kendilerini savunmak ve saldırganlık konusunda teşvik etti. Tebliğ Cemaati, Müslümanları İslâm'ın gerçek öğreti ve uygulamalarına yeniden çağıran aşırı dindar bir misyonerlik hareketidir ve Müslümanlar arasındaki en önemli dinî harekettir. Bu hareket, içlerinde tıp ve mühendislik öğrencilerinin de bulunduğu eğitimli ve meslek sahibi Müslümanlara güçlü bir şekilde hitap etti, bunlar her yıl ülkeyi bir uçtan bir uca Tebliğ için dolaşan gönüllülerdir. Tebliğ, doğrudan bir İslâmî devlet kurmaya yönelik olmadığı için Hindistan hükümeti açısından kabul edilebilirdi. Bununla birlikte Kongre ile işbirliği yapmalarına ve Hintli Müslümanların önemli ulusal mevkilere gelmeleri desteklenmesine rağmen Hintli Müslümanlar kendilerini kapana sıkışmış gibi hissediyorlardı. Bir azınlık olarak Müslümanlar kendi dinî inançlarını ve toplumsal yaşantılarını korumak, tekdüze bir medeni kanun fikrine karşı çıkmak, aile, kadının statüsü, eğitim ve dinî amaçlara yönelik bağışlar gibi şeriat tarafından düzenlenen meselelerde özerklik talep etme hakkını kendilerinde görüyorlardı. Aynı zamanda Urdu dilini, özel istihdamı ve diğer ekonomik imkânları koruma ile yasama ve yürütmede nispi temsil hakkı istiyorlardı. Resmî ortamlar dışında Hindu-Müslüman toplumsal düşmanlığı yoğun bir şekilde devam etmektedir. Müslümanlar istihdam ve eğitim konusunda ayırımcıktan mağdurdurlar ve toplumsal ayaklanma tehdidiyle karşı karşıyadırlar. Buna karşın Hindular da Müslümanların taleplerini özel imtiyazlar için ısrar, toplumsal hegemonya ve toplumun geneliyle bütünleşmeye direnme olarak görmektedirler. Kimileri, bu direnişin arkaplanında Hint ulus devleti içinde vatandaş rolünü kabullenmek konusundaki isteksizlikleri ve Müslümanların hâkimiyetine geri dönüş için bitmeyen umutları olduğuna inanmaktadır.

1970'lerden beri Hindu inancındaki canlanış, Hintli Müslümanların konumunu daha zor bir duruma soktu. Hindu canlanışının kökü Gandi'ye kadar gidiyordu; Gandi, Hindu kimliği-



Aileler Delhi Camisi'nde Ramazan Bayramı'nı kutluyorlar.

ni daha önce dışlanan, en aşağı tabakayı da içine alacak şekilde yeniden tanımlamış, böylece Hintli olarak isimlendirilenlerin sayısı son derece artmış, bu durum Hinduları Hindistan nüfusu içinde büyük çoğunluk haline getirmiş ve Hindistan'ın bir Hindu ulusu olduğuna yönelik mevcut iddianın ve bir Hindu devleti olmasına yönelik talebin oluşması için ortam oluşturmuştu. Hindu aşırılıkçılar, Hindistan'ın Müslümanlarını toplumu tahrip eden ve toplumla bütünleşemeyen bir unsur olarak dışlamakta ve Müslüman azınlığa sağlanan hükümet desteğini Hindu çıkarlarına ihanet olarak görmektedirler. Hindu kastları içindeki şiddet ve sınıf rekabetleri, daha düşük toplumsal statüdeki liderlerin Brahman otoritesini yıkmaya yönelik kararlı çabaları, Hindu dinî milliyetçiliğini kışkırttı.

Toplumsal hareketlerin hepsi siyasi mücadeleye dönüştü. Artan Hindu taleplerini kontrol altına almak için Kongre Partisi 1970'lerde Hindu duyarlılığına yönelik önce edebi sonra siyasi tavizler vermeye başladı. 1970'lerin sonlarında Hindistan hükümeti İslâm konusunda zayıf görünmek istemediği için Keşmir'deki konumunu güçlendirdi. 1980'lerin sonlarında hükümete ait televizyon kanalları büyük Hindu destanları olan *Kamayana* ve *Mahahharata*'nın dizi olarak yayınlanmasını finanse etti.

İki önemli mesele hem Müslüman hem de Hindu toplumsal duygularını kabarttı ve laik merkezin altını oydu. Bunlardan biri Şah Banu davasındaki mahkeme kararıydı (1985), bu davada mahkeme boşanan Müslüman bir kadına İslâmî yasalarda belirlenenin ötesinde bir maişet ödenmesini onaylamıştı. Feminist çıkarlardan ziyade toplumsal çıkarları savunan Müslüman liderler devletin şer'i meselelere olan müdahalesini gürültülü bir şekilde protesto ettiler. Kongre Partisi, 1986'da mahkemenin kararını tersine çeviren Kadın Yasasını onayladı. Buna karşılık Hindu Radikal Partisi Bharatiya Janata (BJP) bu durumu Hindistan'daki Hindu kimliğini öne çıkarmaya yönelik bir kampanyayı motive etmek için kullandı.

Ayudha Camisi olayı toplumsal gerginliği bir cinnete dönüştürdü. Ayudha, Moğol fatihi Babür'den sonra camiye dönüştü-

rülen bir 16. yüzyıl yerleşkesiydi, fakat radikal Hindular bu yerin *Ramayana*'nın kahramanı olan Kam'ın doğum yeri olduğunu iddia ederek bu caminin yıkılmasını ve onun yerine Ram için bir *mendir* (dikilitaş) yapılmasını istiyorlardı. 1989'da BJP bu yeni tapınağın temel atma törenine katıldı. Üç yıl sonra, Hindu Partisi'nin önde gelen politikacılarının önünde Hindu "gönüllüler" camiyi yıktılar; bu Müslümanlara yönelik saldırıları ve bütün Hindistan'daki toplumsal ayaklanmaları yoğunlaştırdı. 2002'de Gujarat'da Müslümanlarla Hindular arasında çok daha korkunç şiddet gerçekleşti. Devlet politikaları, dinî milliyetçi eyalet sisteminin savunulmasıyla daha da kutuplaştırılmaktadır. Eyalet sistemini savunan politikalar laikliğin ve devletin tarafsızlığının altını oymaktadır.

Pakistan

Pakistan, Hindistan Müslümanlarının bir ulusu oluşturdukları ve kendilerine ait bölgesel bir vatana sahip olma hakları olduğu düşüncesi üzerine kuruldu. Sint, Baluçistan, Kuzeybatı sınır eyaletleri ve Pencap ve Bengal'in bazı bölümlerinin sınırları desteklendi ve bin millik bir alanda Hindistan'ın müdahalesiyle iki büyük bölgesel bloğa bölündü. Pakistan'ın batı kesiminde halkın yarısından fazlası Pencaplı idi, fakat yaklaşık %20'si Sintli, %13'ü Peştun ve %3-4 kadarı Baluçi idi. Doğu'da Bengal fiilen devlet içinde devletti. Batı bölgesi sanayiye yönelik altyapıdan yoksundu; doğu bölgesi Kalküta'dan koparılmıştı, Kalküta bu bölgenin en önemli limanı ve Hint keneviri ve diğer tarımsal ürünlerin işlendiği merkezdi.

Pakistan'ın en önemli problemi yeni siyasi sınırların gerçekliğine uyum sağlayacak kurumlar ve ulusal bir kimlik oluşturmak, derin etnik, dilsel, ideolojik hatta dinî farklılıklarla bölünmüş olan bir nüfusa uygun ve dengeli bir rejim üretmekti. Pakistan, her ne kadar Hindistan'daki Müslümanların siyasi güvenliklerini sağlamak ve İslâmî bir hayat tarzı oluşturmak için kendi ülkelerine sahip olmaları gerektiğine yönelik derin inancın sonucunda ortaya çıkmışsa da, devletin kuruluşundan

beri İslâm'a yöneliş farklı İslâmî kimlikler, bölgesel ve etnik bağlılıklar ve sınıf çatışmaları arasındaki çelişkileri gidermeye yetmedi. Türkiye'de olduğu gibi eski imparatorluk elitlerinin mirasçısı olan laikleşmiş siyasi bir elit, ülkenin siyasi kaderini ele geçirdi, fakat elitlerin açıkça laik oldukları Türkiye'den farklı olarak Pakistanlı elit, milliyetçiliğin İslâmî bir şeklini benimsedi. Müslümanların Hindistan'ın Hindu nüfusuyla olan rekabeti ve Müslümanlar arasındaki derin ayrılıkçı, etnik, kabilesel ve yerel bölünmeler İslâm'ı Pakistan'ın birliği için tek anlamlı sembol haline getirdi.

En acil sorun, merkezî bir devletin kurulmasıydı. Kongrenin Hindistan'ın İngiliz kimliği ve yönetimini devralmış olmasına karşın Pakistan bir ordu kurmak, devlet hazinesi oluşturmak ve yeni ülkeyi yönetmek için idari aygıtlar geliştirmek zorundaydı. Bu, Keşmir'in kontrolünü ele geçirmeye yönelik Hindistan'la yapılan toplumsal şiddet ve savaş karşısında üstlenilmişti. Baskıların vahim sonuçları oldu. Kurulduğundan beri Pakistan farklı anayasalara ve hem sivil hem de askerî çok sayıda rejime sahip oldu. Ülke askerî bir baskı rejimi, güçlü bir idare ve birbiriyle pazarlık eden farklı grupların tümü tarafından kontrol altında tutuluyordu, fakat ulusal kimliğe yönelik hiçbir derin düşünce yoktu.

Pakistan, İslâmî bir devlet olmanın ne anlama geldiğine dair en az iki farklı anlayışla ortaya çıkmıştı. Siyasi elit, İslâm'ı dinî içeriğinden soyulmuş toplumsal, siyasi ve ulusal bir kimlik olarak görüyordu. Fakat nüfusun ulema ve diğer dinî liderler tarafından yönlendirilen büyük bir kesimi hâlâ anayasası, kurumları ve gündelik hayatın rutinleri şeriat ve İslâmî değerlerce belirlenecek bir devlet beklentisi içindeydiler. Yeni bir anayasa düzenlenmesini isteyen meclis İslâmî eğitim kurulu oluşturdu, bu kurul devletin ulemanın tavsiyelerine göre dindar Müslüman liderlerce yönetilmesini öneriyordu. Müslüman bir yenilikçi, fundamentalist ve siyasi teşkilatçı olan Ebu'l Ala Mevdudi tarafından yönetilen Cemaat-i İslâmî, İslâmî bir hükümete, bankacılığa ve ekonomik kurumlara sahip gerçek bir İslâmî devlet kurulması çağrısında bulundu. Mevdudi, Kur'an ve sün-

nete geri dönüş ve dinî meselelerde akılcı hükümlerin kullanılmasını istiyordu, böylece İslâmî ilkeler modern bir topluma uygulanabilecekti. Cemaat devlet memurlarının dinî konsey tarafından yönlendirilmesini ve gayrimüslimlerin yüksek siyasi konumlara getirilmemesini istemekteydi.

İslâm'ın rolüne yönelik tartışma uzun süren anayasal uzlaşma arayışlarına neden oldu. 1956 anayasası, Pakistan'ı İslâmî bir devlet olarak ilan etti ve parlamento tarafından çıkarılan bütün yasaların İslâmî Araştırma Kurumu tarafından denetlenmesini zorunlu hale getirdi. 1958'de bu anayasa feshedildi ve Pakistan Cumhuriyeti ilan edildi, fakat 1963'te 1956'nın İslâmî hükümleri büyük ölçüde yeniden yürürlüğe kondu.

Anayasa üzerine yapılan tartışmalar devam ederken, Pakistan'ın aktif hükümeti askerler, idareciler ve toprak sahiplerinden oluşan Pençaplı bir elitten meydana geliyordu. On yıldan uzun süren karmaşık bir sivil idareden sonra, General Eyyüb Han'ın idaresindeki ordu ülkenin yönetimini ele geçirdi. Eyyüb rejimi altında Pakistan, Pencaplı eliti tarafından idare edilmeye devam etti. Bu hükümet son derece merkezileşmişti, toprak ağaları, ticari çıkar grupları, memurlar ve tasavvuf liderleri tarafından güçlü bir şekilde desteklendi. Eyyüb hükümeti iktidarı merkezileştirmiş olsa da, bölünmüş bir ülkeyi birbiriyle kaynaştıramadı. 1965'te Hindistan'la olan savaştaki mağlubiyet seçim sisteminin yeniden başlatılması ve Bengal'in bölgesel otonomisine yönelik taleplere kapı açtı. Gösteriler ve ayaklanmalar, 1969'da General Yahya Han'ın iktidara geçmesini sağladı. Askerî idare altında Batı Pakistan'ın askerî, bürokratik ve ekonomik üstünlüğüne karşı Bengali Doğu Pakistan'ın öfkesi ve Bengali kültür ve edebiyatının ihmal edilmesi özerklik taleplerine neden oldu. 1970 seçimlerinde Avami Lig (Halk Partisi) iktidara geldi ve Pakistan Hükümeti Bengali muhalefetini bastırmaya çalıştı. Sonuç, iç savaş çıkması, Hindistan'ın müdahalesi ve Doğu Pakistan'ın 1971'de Bangladeş bağımsız devletine dönüşmesi oldu.

Ne (Batı) Pakistan'da ne de Bangladeş'te İslâm'ın dinî ve siyasi yönü arasındaki ilişki meselesi çözülmüş değildi. 1970'den 1977'ye kadar Batı Pakistan Zülfikar Ali Butto'nun ve Pakistan

Halk Partisi'nin liderliği altındaydı. Pakistan Halk Partisi tarım ve sanayi reformlarını birleştiren bir programı ve Pakistan'ı İslâmî bir Sosyalist Cumhuriyet olarak tanımlayan yeni bir anayasa ilan edilmesi gerektiğini savunuyordu. Cumhurbaşkanı ve başbakan Müslüman olacaktı ve bütün kanunlar bir ulema konseyi tarafından belirlenerek İslâm'a uygun olacaktı. Pakistan borçlanma, ticaret ve istihdam konusunda petrol zengini Arap ülkelerine gittikçe daha fazla bağımlı hale geldiği için, Butto içkinin ve kumarın yasaklanması gibi İslâmî değerlere daha fazla taviz verdi. Bununla birlikte, kendi iktidarını devam ettirmek için Pakistan Halk Partisi idareci ve toprak ağalarından oluşan grupların baskısı karşısında pes etti, toplumsal muhalefeti tahrik etti, seçimlerde hileye başvurdu ve 1977 Temmuz'unda kitlesel gösteriler ve ordunun müdahalesiyle hükümetten indirildi.

General Ziya ül-Hak'ın liderliği (1977-88) ve Cemaat-i İslâmî'nin etkisi altındaki, yeni askerî rejim yine kendi otoritesini güçlü bir İslâm yanlısı duruş üzerinde kurmaya çalıştı. Hükümet geleneksel İslâmî cezaları yeniden yürürlüğe koydu, kumarı ve alkol tüketimini yasakladı ve yeni bir yasal denetleme sistemi oluşturuldu. İslâmî yenilikçi hareketler genellikle bireylerin ahlaki davranışlarıyla ilgili iken, Pakistan'da vurgu İslâmî bir hükümet ve İslâmî bir ekonomiyi de içine alan toptan bir İslâmî sistem veya *nizam-ı Mustafa*, üzerine kurulmuştu. Pakistanlı planlamacılar kâr payına dayalı tahviller dağıtan Ulusal Yatırım Kredisi; müteahhitlere borç para veren ve kira gelirinden pay alan Konut Kredi Şirketleri; gıda alımı ve menkul ve gayrimenkul kiralama işleri yapan Küçük Ticari Şirketler; ve diğer küçük kurumlar şeklinde kâr payına dayalı kurumlar oluşturarak faiz alışverişini ortadan kaldırmaya çalıştı. Kâr-zarar ortaklığına dayalı banka hesabı sistemi ulusal bankalarda yerleşti. Sınırlı bir sermayeye sahip olmak ve faiz sistemi kullanan kurumlarla sert bir mücadele içinde olmak gibi problemlerle karşı karşıya kalmalarına rağmen, uygulamanın ilk yılında bu bankalar %8 ile 15 arasında bir kâr sağladılar ve en azından kısa vadede kârlı olduklarını ispatladılar.

Kadınların rolü önemli bir konu haline geldi. Bir tarafta kadının ev içi alanla sınırlandırılmasını savunanlar ve diğer tarafta kadının özgürlüğünü ve toplumsal hayat içinde fırsat verilmesini savunanlar vardır. Aile hukukunda kadınlara boşanma ve miras konularında bazı haklar vermeye yönelik önerilen değişiklikler ve iki kadının şahitliğini bir erkeğin şahitliğine eşitleyen Usul Hukuku'nda değişiklik yapılmasını isteyen öneriler hararetle tartışıldı.

1988 Ağustos'unda Ziya ül-Hak'ın bir helikopter kazasında ölmesiyle birlikte siyasi durum daha da sağlıksızlaştı. İktidar mücadelesi içindeki iki partiye sahip olan sivil hükümet yeniden düzenlendi. Önceki başbakanın kızı ve Pakistan Halk Partisinin lideri olan Benazir Butto, Sind'de taban desteğine sahipti ve Nevaz Şerif liderliğinde Ziya ül-Hak'ın Pakistan Müslüman Birliği üzerine kurulmuş olan İslâmî Demokratik Birlik için rakip oldu ve Pencaplı askerî ve sivil bürokrasi tarafından desteklendi. Nevaz Şerif, 1990'dan 1993'e ve 1997'den 2000'e kadar iktidarda kaldı. Partilerin yer değiştirmesi gerçekte demokratik bir biçimde değildi, çünkü 1997'ye kadar anayasa tarafından cumhurbaşkanına, seçilmiş başkanı ve parlamentoyu siyasi olarak hesap sorulmaksızın azletme hakkı veriyordu, o da beş defa bunu yaptı. Partiler, istikrar ve refah sağlamak konusunda başarısız oldu çünkü zaten çok vahim durumda olan Pakistan, hayat standardı enflasyon tarafından daha da kötüleştirildi. Pencaplı ve Sindli toprak ağaları arasındaki hizipçi çatışmalar, Sünniler ve Şiiler ve Sindce ve Urduca konuşan muhacirler (Hindistan göçmenleri) arasındaki mezhepsel sokak çatışmaları ve Karaçi ve Lahor'daki katliamlar büyük şehirleri yönetilemez hale getirdi. 2000 yılında General Pervez Müşerref liderliğindeki ordu yeniden iktidara el koydu.

İslâmî partiler Pakistan'da çok güçlüydüler. Önde gelen partiler, kendini İslâmî bir devletin kurulmasına adamış olan Cemaat-i İslâmî, yenilikçi Deoband hareketiyle bağlantılı olan Cemiyet-i Ulema-ı İslâm ve 1948'te kurulan ve Barelvilerle bağlantılı olan Cemiyet-i Ulemayı Pakistan idi. Muhammed Tahir, el-Kadiri tarafından kurulan Davet-i İslâm bir misyonerlik ve toplum-



Pakistanlı askerler.

sal hizmet hareketidir, okullar, kütüphaneler kurmakta ve Müslümanlar arasında birlik kurmayı ve Peygamberin öğretisine uygun bir şekilde İslâm'ın yaşanmasını teşvik eden yayınlar yapmaktadır. 1980'ler ve 1990'larda İslâmîleşmeye yönelik talep, askerî elitlerden geldi, bu elit eylemci ve şehirli bir nüfusun kimi kesimlerince destekleniyordu ve kendi iktidarlarını devam ettirmek konusunda otoriter rejimlerin hırslarına sahiptiler. Oysa önde gelen İslâmî partiler ülkenin yönetimi konusunda kararsız bir rol oynadılar. General Ziya'yı Pakistan'ı İslâmî bir devlet olarak ilan etmeye ikna eden Cemaat-i İslâmî askerî idare altındaki İslâmî rejimlerde veya daha sonra gelen seçime dayalı rejimlerde fiilen çok başarılı olmadı, buna karşın parti küçülse de etkili olmaya devam etti. İslâmî bir devletin ilan edilmesi birbiriyle rakip çok sayıda İslâmî partinin ortaya çıkmasına, oyların bölünmesine ve Cemaat içinde pek çok kaçınılmaz çelişkinin ortaya çıkmasına neden olan pratik siyasi angajmanlara neden oldu. Bu

parti güçlü bir entelektüel otorite fakat düşük bir kitlesel destekle ortaya çıkan tepeden tabana bir hareketti; siyasi angajmanlar hareket içinde taktiğe dayalı avantajlara ve ilkelere bağlılık meselelerinde bölünmelere neden oldu. 1998 yazında güç durumdaki Başbakan Nevaz Şerif yeniden İslâm hukukunun uygulanması çağrısında bulundu ve Cemaat-i İslâmî kendini protestocu bir konumda buldu, çünkü İslâmî yasalar yeterliydi; problem sadakat eksikliği idi. İslâm'ın ulusal birliğin sağlanması için kullanılmasına karşın, Pencaplı, Peştunlu ve Sindi çıkarlar arasındaki gerginlikler ve Sünnilerle Şiiler arasındaki bölünmeler İslâmî değerlerin yeniden öne çıkarılmasıyla çözülemedi.

Pakistan'ın en önemli dış politikası da devlet çıkarları ile İslâmî dinsel-ulusal kimlik meselelerinin birbirine girmişliğini yansıtmaktaydı. 1980'lerde Pakistan Keşmir'deki İslâmî hareketlerin ve Rus işgaline karşı Afgan direnişinin en önemli destekçisi haline geldi. Bu durum İngilizlerin 19. yüzyılda Rus yayılmasına karşı alt kıtayı korumasının yansıması olarak görülebileceği gibi, aynı zamanda İranlı-Şii etkileri önleme arayışı ve kendi sınırları üstünde Hint baskısını engelleme ve Peştunların muhtemelen Pakistan ve Afganistan tarafından yönlendirilen bağımsız bir devlet taleplerini oyalama çabası olarak da görülebilir. Pakistan politikası, Afganistan'ı bağımlı bir devlet ve Orta Asya'ya uzanan bir köprübaşı haline getirmeyi de planlıyordu. Bu politikanın Rus karşıtı unsuru, Amerikan desteğini kazandı ve İslâmcı eğilim sadece bölgesel amaçlar için hizmet etmekle kalmadı, aynı zamanda Suudi ve Körfez devletlerinin desteğini de harekete geçirdi. Bu politikanın bedeli milyonlarca Afgan mülteciye sığınak olması ve radikal İslâmî akımlara, aktif silah ve uyuşturucu pazarlarına açık kanunsuz bir sınırın oluşması oldu. Sovyetler Birliği'nin geri çekilmesiyle birlikte Afganistan hizipler arası kaotik bir çatışmanın içine gömüldü. Pakistan bir İslâm devleti olarak Afganistan birliğini sağlatmak için Taliban'ı destekledi. Kendilerinin de içlerinden çıktığı medreseleri kontrol eden Cemiyet-i Ulema-ı İslâm tarafından desteklenen Taliban, 1994'ten 2001 sonunda Amerikan müdahalesiyle yenilgiye uğratılıncaya kadar ülkeyi yönetti.

Keşmir vadisinin dağları Hindistan ve Pakistan arasında şiddetli bir tartışma nedeni olmaya devam etmektedir. Keşmir, nüfus olarak çoğunlukla Müslüman olmasına rağmen 1947'de Hint prensi Hari Sing'in kararıyla Hindistan'a verildi. Hindistan ve Pakistan, Keşmir için savaşa girdiler ve 1949 Ocak ayında Birleşmiş Milletlerin aracılık ettiği bir ateşkesle eyaletin üçte ikisi Hindistan'a bırakıldı ve üçte biri de Pakistan'ın kontrolüne verildi. 1947'den 1953'e kadar Hindistan kontrolündeki Keşmir'in Şeyh Muhammed Abdullah ve Ulusal Kongre'nin liderliği altında büyük ölçüde dâhili otonomisine izin verildi, fakat 1953'te Hindistan hükümeti, Şeyh Abdullah'ı tutukladı ve kademeli olarak eyaleti daha sıkı kontrol altına aldı. 1975'ten 1984'e kadar Keşmir'de yine serbest seçimlere ve Şeyh Abdullah ve oğlu Faruk Abdullah tarafından yönetilmesine izin verildi, fakat 1980'lerin ortalarına gelindiğinde Delhi ile yerel liderler arasındaki güven yeniden kırıldı, Keşmirliler Jammu ve Keşmir Bağımsızlık Cephesi tarafından yönlendirilen, bağımsız ve seküler bir Keşmir isteyen silahlı bir isyana başladılar. Askerî mücadele devam ettiği için, Müslüman-Hindu düşmanlığı arttı; Sih hareketi dinî milliyetçiliğin yeni örneklerini sergiledi ve Keşmirliler kendilerini İslâmî terimler içinde tanımlamaya başladılar. 1987'de Hindistan, Müslüman Birleşik Cephesi'nin seçim yoluyla iktidara gelmesine izin vermeyi reddetti. İslâm ve Pakistan yanlısı düşünceler laiklikten daha önemli hale geldi ve isyanın liderliği Harekat ve Hizbu'l-Mücahidin şeklinde bölündü. Suudi etkisi, İslâm'ın daha militan şekilleri ve Pakistan istihbarat servisinin yardımları Keşmir'deki mücadeleye bir cihat atmosferi kazandırdı. Direnişi bastırmak adına 500.000'den fazla Hintli askerin intikaliyle savaş büyüdü. Zaten Hindistan ve Pakistan arasında iki savaş çıkmasına neden olmuş olan Keşmir meselesi şimdi kronik sınır çatışmalarını ve savaş tehditlerini tahrik ediyordu. 1998'de her ikisi de bir diğerine gözdağı vermek istediği için hem Hindistan hem de Pakistanlılar tarafından nükleer silahlar denendi. 2002'nin başlarında Hindistan, Pakistan'ı Keşmir direnişine destek olmaktan vazgeçirmek için çok büyük bir orduyu seferber etti. Hin-

distan için Keşmir'i kontrol etmek dinî olarak karma bir toplumun yaşayabilirliğinin bir ispatı ve daha fazla bölünme tehlikesine karşı Hindistan'ın onurunun bir göstergesi olmak açısından çok önemlidir. Pakistan, Müslüman bir nüfusa sahip çevre bölgelere varis olmanın Müslüman bir ulusun hakkı olduğunu iddia etmektedir. Başlangıçta bölgesel bağımsızlığı destekleyen Keşmirliler, laiklikten İslâm'a ve özerkliğe yönelik talepten Pakistan'la birleşmeye kaydı.

Bangladeş

Bangladeş, 1971'de bağımsız bir devlet haline geldi ve öncelikle Bangladeşli kimliğin dinî olmaktan çok milli yönü üzerinde durdu. Bu durum, güçlü bir Hindistan desteği ve büyük bir Hindu azınlık tarafından şekillendirilmişti. Milli vurgu, Pakistanlıların İslâmî kimlik konusundaki ısrarına ve dinî grupların devamlı birlik tercihlerine karşı çıkmayı sağladı. Bangladeşliler yeni ulusal vurguyu da Batı Pakistanlıların ellerindeki iş ve mülklere el koymayı meşrulaştırmak için kullandılar. 1972 Anayasası laikliği temel bir ilke olarak ilan etti ve dinî grupların siyasi faaliyetlerini yasakladı; yeniden canlanan Bengali edebiyatı da ulusal kimliğin İslâmî yönünden çok Bengalli yönüne vurgu yaptı. Fakat tıpkı Pakistan gibi, Bangladeş de ülkenin temel yoksulluğu ile başlangıçta siyasi kurumların eksik oluşuyla ve siyasi kimliklerin belirsizliği ile başa çıkmakta tam olarak başarılı olamadı.

1970'lerin sonuna gelindiğinde General Ziya ür-Rahman liderliğindeki iktidar partisi Avami Lig, Bangladeşli kimliğin İslâmî yönünü yeniden benimsemenin gittikçe daha önemli olduğunu fark etti. Bangladeşlilerle Hindistan devletinin bir parçası olan Batı Bengalliler arasındaki farkları vurgulamak ve Batı Bengalli entelektüellerin bu yeni devlet üzerindeki etkilerini kısıtlamak için 1977 Anayasası İslâmî faaliyetlere yönelik yasakları gevşetti ve laikliğe yönelik ilkeler yerini Allah'a güvenmeye yönelik olanlara bıraktı. Bu eğilim, General Erşad'ı iktidara getiren 1982 Darbesiyle desteklendi. Halen iktidarda olan

Bangladeş Milliyetçi Partisi, 1979 ve 1991 seçimlerinde İslâmcı partilere karşı ezici bir üstünlük kazandı ve İslâmî ilişkilerin genel eğilimi ile uzlaşan laik bir kalkınma programı sürdürdü. Parti, Avami Lig'in laikliği ile Cemaat-i İslâmî'nin tümüyle İslâmî konumu arasında bir orta yolu takip etmeye devam etti. Halkın İslâm'a büyük sempatisi vardır, bunda Tebliğ hareketinin gücü ve Kur'an'a saygısızlıkla suçlanan feminist bir yazarın ülkeyi terk etmeye zorlanması etrafındaki tartışmaların etkisi önemlidir. Bengali kimliği, hem etnik-ulusal hem de İslâmî bir yöne sahiptir ve biri veya diğeri değişen siyasi koşullara göre vurgulanabilir.

Sonuç

Hindistan yarımadasında üç Müslüman toplumun ortaya çıkması, İslâmî, kozmopolitan ve Hintli terimler içinde tanımlanan bir Moğol devletinden, hem bağımsız bir devlet hem de dağınık bir halde bulunan İslâmî kurumlarından gelen karmaşık mirastan kaynaklanabilir. Moğol toplumunun çoğulcu yapısı, İslâmî kimliğin kabilevi, kast sistemine dayalı, mesleki veya etnik terimler içinde ifade edilmesine yönelik alternatifler sağladı. Bu toplum 19. ve 20. yüzyıllarda Avrupalı tahakkümün büyük şokuyla karşı karşıya kaldıklarında, toplumun çoğulcu siyasi ve dinî elitleri kendi çıkarlarını etnik, milli veya dinî terimlerle ifade etmek konusunda bölündüler ve dinî terimleri seçtiklerinde de İslâm'ın toplumsal-siyasi yönleri ile bireysel-ahlaki yönlerini vurgulamak arasında kaldılar.

Alt kıtada İslâmî kurumsal ve kültürel mirasın karmaşıklığı, koşullara bağlı olarak, çağdaş İslâmî kimliklerin ve İslâm ve devletlerarasındaki ilişkilerin mümkün olan bütün varyasyonlarına imkân vermektedir.

Hindistan'da Müslümanlar, İslâmî bir rejimin himayesi olmaksızın İslâmî bir hayatın nasıl devam ettirileceği konusunda bir çıkmazla karşı karşıyadırlar. Hindistan Müslümanları toplumsal ve dinî olarak muhafazakâr kalma eğilimindedir. Hintli Müslüman dinî liderler bireysel dinî sorumluluklar üzerine

vurgu yapmakta ve İslâm'ı ortak terimler yerine dinî terimlerle temsil etmektedir. Hindistan devletinin dinî haklara haksız bir müdahale olarak yasal ve eğitime yönelik kurumlarda değişiklik yapma girişimlerine direnmektedir. Pakistan'da ise tersine, devlet resmî olarak Müslüman'dır ve İslâm'ı ortak bir kimlik olarak vurgular. Devlet, İslâm'ın modern bir devlet ve ekonomi ile bütünleşmesine yönelik sorumluluk yüklenmekte, daha radikal politikaları ve Hindistan'daki mevcut geleneksel İslâmî uygulamalardan uzaklaşmayı desteklemektedir. Bangladeş'te siyasi kimlik, Müslüman toplumsal ve dinî uygulamalarını yönlendirmeye çalışmaksızın milli ve dinî sembollerin oluşturduğu kutuplar arasında gidip gelmektedir.

YİRMİSEKİZİNCİ BÖLÜM

ENDONEZYA, MALEZYA VE FİLİPİNLER'DE İSLÂM

19. yüzyılın ortalarında Güneydoğu Asya Müslüman halkları henüz imparatorluğun birleşik bir parçası değildi, aksine birçok etnik ve dilsel gruba ve sayısız devletlere bölünmüşlerdi. Hollanda ve İngiltere kendi imparatorluklarını kurmuşlardı, ama Hollanda ve İngiliz hâkimiyeti ancak 19. yüzyılda siyasal ve ekonomik hayatta derin dönüşümlere neden oldu ve hem milliyetçileri hem de Müslümanları dış müdahaleye tepki vermeye kışkırttı. Güney Asya'da olduğu gibi, devleti ve siyasi ve toplumsal koşullardaki değişimlere yönelik hâkim tepkileri yabancılar kontrol ediyordu, bu tepkiler devlet kurumlarından değil toplumun bağımsız kesimlerinden geliyordu. Geleneksel ulema ve Sufi eğitmenler, geçmiş siyasi elitler, Endonezyalı idareci ve entelektüellerin yeni tabakası, Müslüman yenilikçiler ve son olarak da radikal askerî liderler Güneydoğu Asyalı toplumların geleceğine sahip çıkmak için hareket geçtiler. Seküler milliyetçi, komünist, geleneksel İslâmcı ve yenilikçi İslâmî hareketler Hollandalı ve İngiliz iktidarın karşısında birbirlerinin kuyusunu kazdılar, 20. yüzyılda bölgenin şeklini belirlemeye yönelik mücadelede birbirlerinin karşısında yer aldılar.

Hindistan'da Hollanda İktidarı ve Kapitalist Sistem

1795 ve 1815 yılları arasında Hollandalılar ve İngilizler, Cava'da devlet kontrolü, özgür köylü tarımı ile birlikte bazı mahsullerin zorunlu üretimine yönelik farklı sistemler ve kapitalist tarım ile serbest ve kontrollü ticarete yönelik farklı politikalar denediler. 1795'ten önce Hollandalılar kahve, biber gibi ürünler üretip bunları Avrupa'da satılmak üzere yolluyorlardı, fakat 1795'te Hollanda'nın Fransa tarafından bozguna uğratılması ve Hollanda Doğu Hindistan Şirketi'nin 1799'da çöküşü, Hollanda'yı vergi gelirlerini artırmaya yönelik olarak siyasi kontrolü merkezileştirmeye yönlendirdi. 1806'da, Vali Daendels, yerel yöneticileri kontrol altına almak ve pamuk ve tütün üretimini teşvik etmek amacıyla gönderildi. İngilizler 1811'de Cava'nın kontrolünü ele geçirdiklerinde Sir Stamford Raffles, kapitalist tarzda bir ekonomik kalkınma başlattı Endonezyalılara özel toprak mülkiyeti verdi ve nakit vergi yerine yeni bir vergi sistemi geliştirdi, bu sisteme göre ürünlerin beşte ikisi zorunlu olarak vergi yerine veriliyordu. Raffles, aynı zamanda zorunlu işgücü yerine ücretli işçiliğe geçmeye ve genel olarak paraya dayalı bir ekonomiyi teşvik etmeye ve İngiliz ürünlerini Hindistan'da satabilmek için yerli halkın tüketim gücünü oluşturmaya çalıştı. 1816'da Hollandalılar geri döndüklerinde yeniden doğrudan kontrolü getirdiler. 1825'te Endonezya ile Hollanda arasındaki ticareti düzenlemek üzere bir tekel şirketi olan *Netherlandshe Handel Maatschappij*'yi (NHM) kurdular. 1830'da Vali Van Den Bosch siyasi ve ekonomik kontrolü merkezileştirdi. Vali, Cava'yı önce "iskân alanları" denilen bölgelere daha sonra da bu iskân alanlarını naipliklere böldü. Hollandalı bir denetçi bu naiplik veya yerel prenslikleri denetliyordu, söz konusu prenslikler babadan oğula devrediliyordu fakat fiilen yetkileri kısıtlanmıştı. Bu yüzyıl boyunca prenslikler gelir vergilerinin bölünmesinden muzdariptiler. 1867'de topraklarına el konuldu ve 1882'de işçi ve hizmetkârlardan ve bir zamanlar onlara borçlu olan köylülerden mahrum kaldılar. Prenslik-

ler, bağımsız prenslerden ücretli yerel memurlar seviyesine düşürülmüş oldular.

Ekonomi, "kültür sistemi" altında düzenlendi. Bu, köylülerin topraklarının beşte birini hükümet tarafından belirlenmiş –genellikle şeker, çivit, kahve, çay, tütün, tarçın ve pamuk gibi– ürünlerin yetiştirilmesi için ayırması ve bu ürünleri kira veya vergi karşılığı olarak vermesini gerektiren bir vergilendirme şekliydi. Ayrıca, kanalların, yolların ve köprülerin inşa edilmesinde, açık alanların temizlenmesinde ya da adanın ekonomik alt yapısının kurulmasında işgücü olarak çalışmaları gerekiyordu. Sistem, köylülere yükümlülükler konusunda güvenceler veriyor gibi gözükse de aslında çok daha fazla baskı, kira ve zorunlu çalışma getiriyordu. Kültür sistemi tarafından üretilen ürünler anlaşılan fiyat üzerinden NHM'ye satılıyor ve Hollanda kargo gemileriyle Avrupa'ya gönderiliyordu. Cava'ya ithal edilen mallar da öncelikle Hollanda'dan geliyordu. 1840'larda kültür sistemi son derece aktifti fakat yeterli gelir sağlayamıyordu. Köylülerin refah seviyesi düşmüştü ve Endonezyalılar kıtlıktan mağdur durumdaydılar. Hollandalılar, İngiliz ve Çinli tüccarlarla rekabet nedeniyle başarılı olamadılar.

Bunun dışında, Hollanda'da 1848 devrimi liberal kapitalist ideolojiye sahip yeni bir tüccar sınıfını iktidara taşıdı ve 1864'de Endonezya bütçesinin kontrolünü üzerine alan parlamenter bir hükümetin kurulmasına öncülük etti. Hollanda kamuoyu da 1850'ler ve 1860'lar boyunca önemli değişiklikler geçirdi. Dekker'in Max Havelaar'ının yayınlanması ve şeker anlaşması skandalları kültür sistemine itibar kaybettirdi ve liberal ilkelere dayalı yeni bir sömürge yönetimi için talep oluşturdu. Liberaller, serbest teşebbüs yararına devlet kontrolünü feshetmek ve doğrudan vergilendirmeyi tercih ederek bazı ürünlerin vergi yerine verilmesine yönelik uygulamayı ortadan kaldırmak istediler. 1860'lar sürecinde baharat, karanfil, hindistan cevizi, çivit, çay, tarçın ve tütünün zorunlu üretimine yönelik uygulama kaldırıldı ve 1870 şeker yasası ile geleneksel dağıtım sistemi yerine serbest piyasanın yenilikçi yapısı ikame edildi. Özel teşebbüse yönelik yeni sistemi desteklemek için dev-

let arazisi uzun vadeli kiralandı ve yeni yasalar, küçük çiftlik ve köy arazilerini kapitalist yatırımcıların uzun süreli kiralamalarına izin verdi. Zorunlu işgücü kaldırıldı ve 1882'de ücretli işçiliğe geçildi. Yeni politika kapitalist kalkınma biçimlerini, şeker sanayinin, sulama ve demiryolu inşasının gelişmesini destekledi. 19. yüzyılın sonları itibariyle Cava ekonomisinin kontrolü, Hollandalı hükümet yetkililerinden büyük ölçüde özel sermayeye geçmişti.

Söz konusu politikaların etkili sonuçları oldu. Cava'da bu kültür sistemi "tarımsal karmaşa" denilen kalkınmaya yönelik kısır bir döngüye neden oldu. İhracata yönelik tahıllar ve şeker ile kendi tüketimleri için olan pirinç birbirlerini tamamlayıcı ürünlerdi. Bunlar bitişik tarlalarda ya da aynı tarlada dönem dönem sırayla yetiştirilebiliyor ve aynı işçiler tarafından çapalanıyor ya da sulanıyordu. Bu tamamlayıcılık durumu ihracatın, hükümet gelirlerinin ve gıda üretiminin artırılmasını mümkün kılıyordu. Ayrıca hem şeker ve hem de pirinç üretimi daha büyük bir işgücüyle artırılabilir olduğu için, yükselen yiyecek üretiminin daha büyük bir nüfusu besleyebildiği ve buna bağlı olarak da büyüyen nüfusun yiyecek ve şeker üretimini artıracağı, bunun da yine tekrar nüfusu daha da artıracağı gibi içinden çıkılmaz bir kalkınma döngüsünü beraberinde getiriyordu. Nüfus artışı ve pirinç üretimi, kendi sınırlarına ulaştığında sistem pirinç ve şeker için elverişsiz olan topraklarda mısır, soya fasulyesi ve diğer bazı gıdaları yetiştirerek kendini devam ettirebilirdi. Cava, nüfusun sürekli arttığı ve tarımsal sömürünün çok daha fazla genişlediği bir kalkınma çıkmazına girmişti – bu döngüde Hollandalıların şekerden elde ettikleri gelir artmış fakat yerli nüfusun hayat standardında bir değişiklik olmamıştı. 1850'de 7 milyon olan Cava nüfusu 1900'de 28,4 milyona ulaşırken kişi başına düşen gelirde hiçbir değişiklik olmamıştı. Eşitlikçi ve emek yoğunluğuna bağlı bir toplum, kapitalist ve makine yoğunluğuna bağlı bir toplumla iç içe geçmiş, köylü nüfus toplumsal olarak kendi halinde bırakılmıştı.

Cava'da kapitalist ekonomi bir köylü toplumu üzerine kurulup onlarla bütünleştirilebilmişken, Sumatra'da kapitalist eko-



Ramazan Bayramı namazı, Cakarta, Endonezya.

nomiye geçilmesi derin toplumsal değişikliklere neden oldu. 19. yüzyılın başlarında, Sumatra tarım ve ormancılığa ait ihracat malları için önemli bir kaynaktı, aynı zamanda tekstil, teknolojik donanım ve diğer yabancı ürünler için elverişli bir pazardı. Yeni ekonomik gelişmeler Sumatra ekonomisinin büyük ölçüde ticarileşmesine neden oldu. Yeni yerleşimciler için yeni kasabalar kuruldu. Hollanda okulları açıldı. Halkın Kredi Sistemi olarak isimlendirilen köy bankaları ağı kuruldu. Gazeteler çıkarıldı. Cava'dakinin tersine kapitalizm nüfusun içinde yeni sınıflar oluşturmak amacıyla geleneksel toplumun içine dâhil oldu. Hollanda kontrolü tütün, palmiye, çay, kauçuk üretimi ve madenciliğe yönelik yatırımcıların ortaya çıkmasını sağladı. Tütün topraklarının uzun süre nadasa bırakılması gerektiğine inanılması ve tahılların da çok basit zirai tekniklerle yetiştirilebilmesi nedeniyle tütün ve tahıllar dönüşümlü ekilebiliyordu, buna karşın kauçuk, palmiye, çay ve benzeri ürünler pirinç ve mısır ile bir arada yetiştirilemiyordu ve buna bağlı olarak köylüler topraklarından çıkarıldılar. Çiftçilik ve madenciliğe dayalı ekonomi Sumatra'da (ve Malaya'da) bir işçi sınıfı oluşturdu. Kapitalist gelişme, sadece tarımla uğraşan köylülerden, ihracata yönelik kauçuk ve tütün üreten küçük toprak sahibi bir sınıf oluşturdu.

Çevre adalarda ve Malaya'da özel toprak sahipliğinin yaygınlaşması, ekonomiyi düzenleyen geleneksel değerleri çökertti. Cava'nın köylü dayanışması pirince uygun nemli ekolojiyle korunabilirken diğer adalarda toprak üzerindeki geleneksel dayanışma ve aile kontrolü zayıfladı.

Cava'daki tarımsal karmaşa, çevre adalarda kapitalist ve ticari bir ekonominin büyümesi 20. yüzyılın başlarında Hollanda idari politikasında önemli bir değişikliğe neden oldu. Liberal teorinin bütün öngörülerine karşın, kapitalist tarım ve sanayi yatımları devlet müdahalesini zorunlu hale getirdi. Hollandalı kapitalist yerleşimciler, merkezî hükümetin kontrolüne karşı çıksalar da, emniyet, okullar, sulama, tren yolları, tarımsal yenilikler ve diğer alanlarda askerî genişlemeyi ve yatırımları desteklediler. 1888 ve 1891 yılları arasındaki denetleme-

ler yolsuzluk, köylülerin zorunlu olarak çalıştırılmaları konusundaki keyfi uygulamalar ve köylerdeki memurlara aşırı derede toprak tahsis edilmesi gibi haksızlıkları gün yüzüne çıkardı. 1900 yılı itibariyle liberal kapitalist ekonominin tek tek kapitalistleri desteklediği aşikârdı, fakat bu politika yerel refahı engelliyor, hükümetin gelirlerini azaltıyor ve başarılı bir Endonezya ekonomisi içinde Hollandalı imalatçıların menfaatlerine zarar veriyordu.

Hümanistler, liberaller ve misyonerler ekonomik bir reform yapılması, yerel menfaatlerin korunması ve Cavalı memurların eğitilerek hükümet işlerinde istihdam edilmesine yönelik bir talepte birleştiler. Liberaller yerli halkın refah düzeyini yükseltmek ve hatta Endonezya'nın yüzyıllarca süren ekonomik sömürüsünün telafi edilmesine yönelik Hollanda'nın sorumluluk üstlenmesi gerektiğini savundular. Bir kısmı Hollanda idaresinin Hollandalılarla yerli halklar arasında bir işbirliği geliştirebileceğini hayal ederken, bir diğer kısmı da Endonezyalıların Avrupalı kültür içinde asimile edilmesini ve ülkeyi yönetecek birleşik bir Hollandalı-Endonezyalı elitin oluşturulması gerektiğini savunuyorlardı. Hükümet politikasına eleştirel bakanlar Hint adalarında bir devrim yapılması ve Endonezyalıların da katılımıyla bir refah devleti kurulmasını istiyorlardı. Bu durum Ahlâk Politikası olarak isimlendiriliyordu. Her ne kadar bazı iyi niyetler içerse de, tümüyle Avrupa merkezliydi ve bir Hollanda tahakkümünü öngörüyordu. Ahlâk Politikası "beyaz adamın azgelişmiş ülkeleri medenileştirmeye yönelik kendi kendine yüklendiği sorumluluğun" Hollandalı bir versiyonuydu.

1900'den sonra kapitalist ihtiyaçlar ve hümanist kaygıların bir araya gelmesi önceki kuşağın devletin müdahil olmadığı "bırakınız yapsınlar" politikasından vazgeçilip onun yerine ekonomik kalkınmanın devlet tarafından teşvik edilip yönlendirildiği bir politikaya geçilmesine neden oldu. Devlet yatırımı, ülkenin tarım, madencilik ve sanayiye dair kaynaklarını oluşturmaya yönelik olacaktı. Demiryolları, karayolları ve deniz hatları geliştirilecek; sulama genişletilecekti. Kalay ve kömür madenlerini devlet işletecekti, kauçuk ekimini destekleyecek

ve Tarım Kredi Bankaları kuracaktı. Devlet ekonomik yatırımlara yardım etmek amacıyla tarım, tıp ve veterinerlik alanlarındaki uzmanları destekledi. Yerli halkın refah düzeyi eğitim ve kamu sağlığının desteklenmesi ve köylülerin ve işçilerin kapitalist sömürüden korunması yoluyla yükseltilmiş oldu. Sonuç olarak, Ahlâk Politikası köy işlerinde devletin geniş müdahalesini gerektirdi. Hem Cava hem de çevre adaların tümünde bu yeni politika Hollandalı memurların Endonezya halkının gündelik hayatına çok daha fazla dâhil olması ve kamu hizmetinin olağanüstü yaygın hale gelmesi anlamına geliyordu.

Hollandalılar özellikle Endonezyalılara yönelik yeni okulların açılmasında aktiftiler. 19. yüzyılın başlarında Endonezyalı aristokratlar göçmen Hollandalıların evlerinde eğitiliyordu ve devlet memuru yetiştirmeye yönelik ilk Hollanda okulu 1848'de kuruldu. 1851 yılı itibariyle devlet memuriyeti için alt tabaka aristokratları yetiştiren kâtiplik ve sağlık hizmetleri okulları vardı. Daha sonra 1902 ve 1908 yılları arasında Endonezyalı memurları yetiştirmek üzere çok sayıda teknik okul kuruldu. 1903'te bir ziraat okulu açıldı; 1907'de tıp ve veterinerlik okulları kuruldu; 1908'de hukuk eğitimi veren bir okul açıldı. 1914 yılı itibariyle Batılı tarzda eğitim hem lise hem de ilkokullarda çok daha fazla yaygın hale geldi, bu okullarda Endonezyalılar Hollandaca, İngilizce, fen, matematik ve resim derslerini de içeren bir eğitim programına dâhil olmuşlardı.

Bu yeni politika, Hollanda siyasi kontrolünün bütün takımada üzerinde merkezileşmesi ve 1914'te bütün Hint adalarını yöneten tek bir hükümetin kurulmasını sağlamıştı. Bu dönemde Avrupalı ve Endonezyalı karma yerel konsüller oluşturuldu; 1916'da Hollandalılar yeni bir temsilciler meclisi olan Volksraad'ı kurdular. Bu hem seçilmiş hem de atanmış Hollandalı ve yerel temsilcilerin yer aldığı bir danışma meclisi niteliğindeydi. 1922'de kabul edilen yeni bir anayasa, Endonezyalıların iktidarına Hollandalılardan daha büyük bir özerklik imkânı tanıyor ve Volksraad'ı koloni bölgesi için bir yasama gücü haline getiriyordu. Üstelik bu yeni özgürlüklerle Avrupalı temsilcilerin oranının artmasıyla dengelenmiş oluyordu.

Hollandalı yöneticiler de yeni kanunlar çıkardılar. 1848'de Doğulu yabancılar için 1872'de de yerli Endonezyalılara yönelik bir ceza yasası kabul ettiler. 1904 ve 1927 yılları arasında Hollandalılar bütün yerel geleneksel yasaları Avrupalı normlara uygun hale getirmeye ve tek bir yasal sistem kurmaya çalıştılar. Fakat 1927'den sonra Hollanda politikası Avrupalı kanun ve dava usullerinin yanı sıra geleneksel Endonezya yasal sistemini korumaya yönelik çift yönlü bir hukuk sistemine geri döndü. Her ne kadar bu politika geleneksel hukuk sistemini, âdetleri, koruyor olsa da yeni kanuni düzenlemeler son derece baskındı. Hollandalılar, Endonezyalılara adetler, İslâmî kurallar ve Hollandalı hukuk sisteminin dâhil olduğu karma bir hukuk sistemi getirmiş oldular. Hollandalıların Endonezya'da toplum yapısının temeline dokunmadan sadece semeresini yedikleri yüzyıllardan sonra Endonezya'nın modern dönüşümünü gerçekleştirmeye başladılar. Devlet eliti, ulema ve köylüler arasındaki tarihsel denge çok derin bir şekilde bozulmuştu. Hollanda iktidarı aristokratların otoritesini baltalamış, siyasi ve toplumsal güç elde etmek için yerleşik elitlerle yarışan yeni sınıflar ortaya çıkarmıştı. Cava'da Hollanda politikaları tıp, mühendislik, hukuk ve eğitim alanında meslek sahipleri oluşturdu ve ormancılık, madencilik, tarım, tren yolu, telgraf ve sağlık idaresi konusunda hizmet verecek devlet memurlarını teknik olarak yetiştirdi. Yeni meslek sahipleri ve yeni yöneticiler daha aşağı tabaka aristokrat aileler içinden, Minangkabau'nun ve çevre adaların yeni zengin olmuş ailelerinin çocuklarından, eyalet önde gelenlerinin, Ambonose ve Mendanau Hıristiyanlarının çocuklarından oluşmaktaydı. Bu eğitimli yeni meslek sahipleri ve yöneticiler kendilerini eski aristokratlarla köylüler arasında bir yere koyuyor, köy uleması ve liderleriyle rekabet ediyor ve daha geniş bir siyasi rol talep ediyorlardı.

Bu yeni sınıflar kendilerini yetiştiren Hollanda hükümetine karşı da düşmandılar. Endonezyalıları Batılı kültüre ve Hollandalı idareye entegre etmeye çalışan politikalardan faydalanmış olmalarına rağmen bu yeni idareciler, Avrupalı hegemonyaya karşıydılar. Yeni aristokrasi, daha fazla eğitim fırsatı ve daha

fazla siyasi güç için seslerini yükseltti. Çevre adalardaki tüccarlar, toprak sahipleri ve dinî liderler onların yanında yer alarak Hollandalıların ticaret, hac ve Hıristiyan misyonerlerle olan rekabetlerine getirdikleri kısıtlamalara karşı çıktılar. Ekonomik ve kültürel alışverişte uluslararası İslâmî bir sisteme bağlı olan Sumatra, Singapur ve Malayalı tüccarlar kendilerinin hem ticari hem de dinî çıkarlarını tehdit eden Hollanda iktidarına karşı çıktılar.

Malay-Endonezya nüfusunun bu yeni ve bastırılmış tabakasının ortaya çıkışı 20. yüzyılın başlarındaki ideolojik ve siyasi rönesansın temelini oluşturmaktaydı. Bu farklı çevrelerden her biri Malay ve Endonezya medeniyetinin modern bir şeklini talep eden laik milliyetçilik, sosyalizm ve İslâmî dirilişe yönelik yeni programlar ortaya koydu. Milliyetçilik yeni priyayi bürokrat ve entelektüellerinin görüşünü oluştururken, aynı zamanda Cavalı köylülere de hitap ediyordu. Komünistler daha alt düzey (priyayi) aristokratların, öğrenci ve işçilerin çıkarlarını temsil ediyorlardı. İslâmî yenilikçilik kentlerde ve orta sınıf çevrelerde, özellikle çevre adalardaki pek çok köyde çok fazla yayıldı. İslâmî muhafazakârlık kırsal ulema (kiyayi) ile onların takipçisi olan köylülerin inancını temsil ediyordu. Bu hareketlerin çoğunluğu Endonezya'nın bağımsızlığını hedefliyor olsalar da her biri bir diğeriyle derin bir mücadele içindeydi. Müslüman orta sınıf liderler aristokrat elitlerle mücadele ediyor; entelektüeller eski aristokrasiye karşı çıkıyor; yenilikçiler geleneksel cemaat önderlerine muhalefet ediyor; sol kanada mensup entelektüeller ve işçiler burjuvazi ile çatışıyordu. 1912'den bağımsızlığın kazanılmasına değin bu hareketler Hollandalılarla olduğu kadar birbirleriyle de mücadele ettiler.

Endonezya'ya Özgü Gelenekselcilik, Milliyetçilik ve İslâmî Reform

Birleşik bir Hollanda iktidarına ve aristokratların güçten düşmesine yönelik ilk tepki Müslüman çevrelerden geldi. Güç dengesindeki değişiklik ulemanın aristokrat elitlerin otoritesi-

ni yeniden tehdit edecek şekilde güçlenmesine imkân sağladı. 17. yüzyılın başlarında Mataram Konsolidasyonu oluşturulduğundan beri Cavalı aristokratlar ikiye bölünmüşlerdi; birincisi, iktidardaki Cava değerlerini savunan priyayi aristokrasisi, ikincisi İslâmî inançları ve toplumsal sadakati savunan kiyayi (kırsal ulema) idi. Priyayi aristokrasisinin Hollandalı sömürge yönetimine dâhil edilmesiyle birlikte kiyayi (kırsal ulema), Cava toplumunu temsil eden tek bağımsız temsilci haline geldi. Otoriteleri, sayıları ve nüfuzları geniş ölçüde arttı. Üstelik hac ibadeti için Mekke'ye gidiş ve dinî eğitim için Suudi Arabistan'a yapılan çok sayıda seyahat Malay-Endonezyalı Müslümanların yenilikçi öğretilerle temasa geçmesine, kendi Müslüman kimlik bilinçlerinin artmasına yönelik ilişkiler içine girmelerine neden olurken, Avrupalı sömürgeciliğe karşı dünya çapında bir Müslüman muhalefetinin farkına vardırdı. Hacılar ülkelerine İslâmî hayatın düzeltilmesi ve güçlendirilmesine yönelik bir kararlılık, halkı tembellik ve yanlış yönlendirmeye karşı uyarıp ibadetleri daha doğru yapmaya yönelik bir istek ve siyasi bağımsızlık yükümlülüğü ile dönüyorlardı.

Ulema ve Köylü Direnişi

Ulema tarafından idare edilen köylü direnişi 1825-1830 yılları arasındaki Cava savaşlarıyla başladı. Cakarta'da Hollandalıların uyguladıkları toprak politikaları nedeniyle hem eşrafla hem de sıradan halkla aralarında mesafe vardı, bu toprak politikasında Hollandalı yöneticiler daha önceki Hollandalı yöneticilerin teşvik ettiği kira sözleşmelerini iptal ettiler ve yöneticileri bu kiracılara tazminat ödemeye zorladılar. Aynı zamanda bu yöneticiler topraklarını Hollanda hükümetine kiralamak zorunda bırakıldılar, bu topraklar daha sonra Avrupalı çiftçilere devredildi. 1825'teki yerel öfke, Prens Dipanegara'nın başını çektiği bir iç savaşı başlattı, Dipanegara, taht sırası kendine verilmeyen ve kendini dinî çalışmalara adamış olan bir hanedan mensubuydu. Mahkemelerin yozlaşması ve bunların Hollandalılara boyun eğmiş olması, Dipanegara'yı İslâmî değerlerin söz-

cüsü haline getirdi. Bu durum onun misyonunu aristokrasinin kokuşmuşluğuna karşı çıkmak ve İslâm'ı, ona sonradan katılan yanlışlardan arındırmak iddiasına itti. Prens Dipanegara, dinî liderlerle beş yıl süren bir köylü isyanını yönetmek üzere işbirliği yaptı. Bu isyan sonunda bastırılmış olsa da Dipanegara'yı yabancı iktidara karşı milli direnişin sembolü haline getirdi.

Cava'nın Banten bölgesinde kırsal ulema ile köylülerin direnişi neredeyse bölgesel bir hastalık haline gelmişti. Banten, 15. yüzyılda Müslümanlar tarafından işgal edilmiş ve Müslümanlar 16. yüzyılın başlarında burada pirinç yetiştirmeye başlamış ve feodal bir sistem kurmuşlardı. Pirinç tarlaları köylüler tarafından işleniyordu, köylüler bir çeşit vergi olarak ya pirinç tarlalarında ya da yol yapımı gibi işlerde çalışıyorlardı. Bunların dışında kullar (abdis) denilen lordların olduğu kadar yöneticilerin de evlerinde kişisel hizmetlerini gören gruplar vardı. Lordlar kişisel hizmetlerine bakan bu insanların sık sık haklarını gasp ediyor, bunları bahçe temizliği, yakacak toplamak, atları beslemek ve buna benzer diğer ev içi hizmetleri yapmak için kullanıyorlardı.

Hollandalılar, bu tabakalara bölünmüş olan toplumu 1808 yılında istila ettiler, fakat 1832'ye kadar Sultanlara dokunmadılar. Siyasi otoriteyi kaybetmelerinin telafisi olarak eski eşraf sömürge yönetiminde görev yapmaya başladı. Bu hizmet sırasında eşraf kökenli olmayan memurlarla rekabet etmek zorunda kalıyorlardı. Daha sonra 1856 ve 1882 yıllarında Hollandalılar yeni yasalar çıkardılar ve devlet hizmetinde çalışmak şeklindeki vergilendirmeyi önce azaltıp daha sonra da tümüyle kaldırarak onun yerine paraya dayalı bir vergi sistemini getirdiler, fakat köylüler her halükarda hizmet etmek zorundaydılar. Sonuç olarak, toplumun bütün unsurları Hollanda iktidarından nefret ediyordu. Eski itibarını yitirmiş eşraf aileler, dinî liderler, köy ihtiyar meclisleri ve liderleri ile ezilmiş köylüler, bunların hepsi sultan veya İslâm adına ayaklanmak için pek çok gerekçeye sahipti. 1820, 1822, 1825, 1827, 1831, 1833, 1836 ve 1839 yıllarında ayaklanmalar oldu. 1845 isyanında köylüler kutsal bir savaşın (cihad) içinde olduklarını ima etmek için beyaz kıya-

fetler giyerek ayaklandılar. Bu ayaklanmalar 1850, 1851, 1862, 1866 ve 1869 yıllarında da devam etti.

1840'ların ve 1850'lerin sonlarında Banten dinî bir canlanışla çalkalandı. Bu canlanışın içinde İslâmî ritüellerin yaşanmasına ve hacca yönelik taleplerin artması, yeni okulların kurulması ve din kardeşliği duygusunun güçlenmesi de vardı. Kadiri tarikatı, bağımsız kırsal ulemayı birleşik bir hareketin parçası haline getirdi ve dinî liderlerle onların takipçileri arasındaki bağları güçlendirdi. Tarikatlar, İslâm'ın Kur'an'ın kurallarına sıkı sıkıya bağlı yenilikçi bir versiyonunu temsil ediyorlardı ve dinî canlanışı güçlü bir yabancı iktidar düşmanlığıyla birleştirmişlerdi. Aynı derecede önemli bir diğer beklenti de Mehdi'nin gelmesiydi. Dünyanın sonunun ve kıyametin geldiğine dair alametlerin ortaya çıktığını söyleyen mektuplar elden ele dolaşıyordu. Gezgin vaizler de bu heyecanı artırıyorlardı. Pek çok taşra uleması geleceği tahmin edebilen ve hastalıklara şifa verebilen mucizevî işler yapabilen kişiler olarak görülüyordu. Dini umutlar, İslâm topraklarının yabancı hâkimiyetinden kurtulup bağımsız bir İslâm devletinin kurulabileceği inancına dönüştü.

Bu dinî canlanış, 1888'deki Büyük Ayaklanmaya ön ayak oldu. Yabancı iktidara yönelik şiddetli düşmanlık, aristokrasinin bozulmuşluğundan kaynaklanan kızgınlık ve İslâmî bir devlet kurmaya yönelik tutku derecesinde isteklerin oluşturduğu atmosferde köylü çeteler, Hollandalı memurlara ve Cavalı yöneticilere saldırılar gerçekleştirdiler. Hükümet bu isyanları bastırdı. Hindistan'ın farklı yerlerinde Minangkabau'da Padri hareketi, 1859'da Benjermasin Savaşı ve 1871'den 1908'e kadar süren Açe Savaşları... Hepsi, Hollandalı iktidarına ve yerel siyasi elitlerin otoritesine karşı ulema tarafından idare edilen köylü ayaklanmalarıydı.

Hollandalıların bu gelişmelere verdikleri ilk tepkiler, bu isyanları daha da cesaretlendirdi. 1825 yılı itibariyle Hollandalılar Müslüman kırsal ulemayı baş muhalifleri olarak görüyorlardı. Onların nüfuzlarını kırmak için yerel aristokrasiyle ve geleneksel liderlerle işbirliği içine girdiler ve hacca gidişi sınırlandırdılar. Haccı, Endonezya direnişini güçlendiren temel bir et-

ken olarak görüyorlardı. Devam eden Açe Savaşları ve kitlesel Banten ayaklanmaları sonuçta Hollanda hükümetini kendi politikalarını yeniden gözden geçirmeye zorladı. Hıristiyan Snouck Ilurgonie'nin tavsiyeleriyle Hollandalılar, İslâm'ı bir din olarak siyasal İslâmî militanlıktan ayrı tutmaya başladılar. Hollanda iktidarını kabul eden Müslümanlara hac yapmak konusunda büyük bir özgürlük tanımaya karar verdiler. Aynı zamanda bunların üzerindeki denetimlerini de sürdürdüler. Hollanda karşıtı siyasi hareketlerse acımasızca bastırıldı. Sonuç olarak İslâmî muhalefet, Hollanda iktidarını sarsmadı, buna karşılık İslâm, Endonezya'nın kırsal kesimlerinde çok daha derin bir şekilde yerleşmiş oldu.

Aristokrasi ve İşçi Milliyetçiliği

İslâmî kırsal ulema ile köylü direnişi, geleneksel Endonezya toplumu içinde köklü bir geçmişe sahipti, buna karşılık Endonezya milliyetçiliğinin kökleri de 19. yüzyılın sonlarında priyayi aristokrasisinin Hollanda iktidarına karşı gösterdiği tepkiden gelmekteydi. Saltanatın ve aristokratik imtiyazların ellerinden alınmasına karşı priyayinin ilk tepkisi geriye dönük saray kültürünün yeniden canlandırılması şeklinde oldu. Rus-Japon Savaşı'ndan, Hintli ve Çinli milliyetçilik hareketlerinden cesaret bulan ve Çinli siyasi rekabet tehlikesiyle karşı karşıya kalan Batılı eğitim almış Endonezyalılar, siyasi ve kültürel bilinci geliştirmek için bir araya geldiler. 1908'de kurulan Budi Utomo (Kutsal Mücadele) yaygın Batılılaşma nedeniyle yitirilmiş olan sadelik ve dinginliğin yeniden kazanılması umuduyla kadim Cava'nın Hindu-Budist kültürünün öğretilmesi ve yeniden canlandırılmasına yönelik ilk Cavalı kültür derneğiydi. Budi Utomo başlangıçta Hollanda Ahlâk Politikasını kabul etmişti ve hükümete de sadıktı, fakat 1917'de özerklik ve parlamenter bir rejim çağrısında bulunarak kültürel alandan siyasal alana geçmiş oldu. Avrupa ve Endonezya kökenlilerin karışımından oluşan "İndos"un menfaatlerini ve bunların Avrupalılarla eşitlik taleplerini temsil etmek amacıyla 1911'de Efi Douwes-Decker ta-

rafından daha radikal bir Hint Partisi kuruldu. Bu, birleşik bir Endonezya'nın siyasi bağımsızlığını isteyen ilk partiydi. 1922'de kurulan Taman Siswa (Öğrenme Bahçesi) kendini Cava sanat ve kültürünü yeniden canlandırmaya yönelik bir eğitim programına adamıştı. Bu dernek 250 okul kurdu ve Endonezya ulusunun olgunluğunu ve onun bağımsızlık isteğini temsil etmeye yönelik öğrenci ve öğretmenlerden oluşan –milliyetçi bir kardeşlik– bir topluluk oluşturmaya çalıştı. 1930'larda kurulan *Pudjangga Baru* (Yeni Şair) edebi bir dergi idi, derginin yazar ve okurları Endonezyalı ve Batılı değerlerin entegrasyonuna yönelik problemleri çözmeye çalışıyordu. Hedefleri eğitimlerinin Batılı içeriğini ifade edebilecekleri yerli bir dil oluşturmaktı.

Zamanla bu kültürel ve eğitime yönelik gruplar siyasallaşmalarına rağmen, ulusal siyasi partiler ancak 1920'lerin sonları ve 1930'ların başlarında ortaya çıkmaya başladı. Endonezya Milliyetçi Partisi (PNI), 1927'de Sukarno'nun başını çektiği bir çalışma grubunun içinden çıktı. 1939'da milliyetçi hareketler arasında bir birliktelik sağlamak amacıyla Endonezya siyasi partiler federasyonu (GAPI) kuruldu. Milliyetçi gruplar, Hollanda yönetimi dâhilinde hareket etmeye devam ederken, sömürgecilik karşıtı daha radikal muhalifler ortaya çıktı. Yüzyılın hemen başında işçi sendikaları kuruldu. 1905'te demiryolu işçi sendikası kuruldu, bunu sırasıyla, tramvay işçileri, gümrük memurları, öğretmenler, emanetçilerde çalışanlar ve kamu çalışanları ile maliye çalışanlarının sendikaları takip etti. Radikal siyasi liderlik ilk olarak Indische Sociaal Democratische Vereeniging (Endonezya Sosyal Demokrat Partisi) tarafından gerçekleştirildi, bu parti 1914'te kurulmuş, sosyalist ve komünist fikirleri Endonezya siyasetine dâhil etmişti. Endonezya Komünist Partisi 1920 yılında kuruldu. 1925 ve 1926'da Komünistler Semerang'da bir dizi grev ve Cakarta'da ve Cava ile Sumatra'nın diğer bölgelerinde isyanlar düzenlediler. Bu ayaklanmalar kolaylıkla bastırıldı ve Komünist Parti yasadışı ilan edildi ve yer altına çekilmek zorunda bırakıldı.

Sonuç olarak, milliyetçi hareketler iki kanatta geliştiler – bunlardan biri Batılı eğitim almış memur ve meslek sahibi çev-

relerden elit kesimi (priyayi) temsil ederken diğer grup ise siyasi güç ve Endonezya'nın bağımsızlığını isteyen işçi ve radikal entelijansiyayı temsil ediyordu. Her iki kanatta da ulusal hareket seküler değerleri ve Endonezya mirası ile uluslararası ve Batılı düşüncelerin birlikteliğini önemsiyordu.

İslâmî Canlanış

Aynı dönemde Sumatra, Cava ve Malaya'da Müslüman tüccarlar arasında dini, toplumsal ve siyasi faaliyetlerin yeni biçimleri ortaya çıktı, bu Müslüman tüccarlar hem yayılmacı sömürge güçlerinin baskılarına karşı hem de Mekke ve Kahire'den yayılan yenilikçi düşüncelere karşı duyarlıydılar. Güneydoğu Asyalı halkların eridiği bir pota olan Singapur, İslâmî yenilikçilik ve İslâmî modernizmin ana merkezi haline geldi. Büyük bir Malay nüfusunu, Minangkabau'dan Malezya yarımadasına ve buradan Minangkabau'ya kauçuk ekimi için gidip gelen Cavalı işçileri ve Mekke'ye hac için giderken buradan geçen diğer Endonezyalıları barındırıyordu. Hollandalıların hac kotası İngiliz yönetimindeki Singapur'u Endonezyalı hacılar için en önemli liman haline getirdi. Singapur aynı zamanda önemli Arap ve Hint Müslüman cemaatlere sahipti.

Arap yerleşimciler özellikle önemliydiler. Pek çok Arap, Singapur'da Hac yolculuğunu düzenleyen aracılar olarak çalışıyordu. Hadramut'tan gelen şeyhler ve seyyidlerin büyük itibarı vardı, dinî güvenilirliklerinden dolayı saygı görüyorlardı. Bunlar ticari bir elit oluşturdular, toprak ve emlak edindiler, ziraata ve ticarete yatırım yaptılar, batik, tütün ve baharat ticareti kontrolleri altındaydı. Bu grup, camiler inşa etti, festivaller düzenledi ve Arap ve İslâm kültürünün geliştirilmesi için çalıştılar. Yeni nesil Malabari Hint tüccarları ve Malay kadınlarından oluşan Cavi Peranakan, Malay yarımadasının kültürel hayatının liderleri arasındaydı ve Malay dilinin ve yeni oluşmaya başlayan Malay ulusal bilincinin canlandırılmasına katkıda bulundu. Bunlar kâtip, tercüman, öğretmen ve tüccar olarak çalışıyor, otorite ve itibar bakımından Arap cemaatinden sonra ge-

liyorlardı. 1876'da Cavi Peranakan, Malay okullarında eğitim amacıyla kullanılmak üzere bir Malay gazetesi çıkarmaya başladı. Malayca roman, şiir ve hikâyelerin basılmasını ve Arapça dinî metinlerin tercümesini finanse ettiler. Bir dilbilim topluluğu İngilizce terimlerin Malayca karşılıklarını buluyor ve Arapça kelimeleri Malay kullanımına dâhil ediyordu. Bu çalışmaların sonucunda ortak bir dil ve yerellikleri aşan yeni bir Malay bilinci oluştu.

Araplar, Cavi Peranakan ve Malaylar İslâmî yenilikçiliğin, Nakşibendi ve Kadiri tarikatlarının yayılmasını da desteklediler. Yerel bağlardan çok kozmopolitan bir Müslüman bilincinin gelişmesine katkıda bulundular. Liman şehirlerinde İslâm artık köylü bir toplumun dini değil aksine uluslararası bir birliktelik içinde bir araya gelmiş aktif bireylerden oluşan bir toplumun dini idi. İslâm reformu ticaret, hacılar ve öğrenci, öğretmen ve Sufi hareketleri yoluyla Singapur'dan bütün Güneydoğu Asya'ya yayıldı.

Yenilikçilik başka yerlerde de ticaret, şehirleşme ve eğitimle desteklendi. Cava'da 1905 ve 1912 yılları arasında muhtelif İslâmî hareketler kuruldu. Bunlardan en önemlisi 1912 yılında Hacı Ahmet Dahlan tarafından İslâmî hayatın reformize edilmesi ve Müslüman toplumun geliştirilmesi için kurulan Muhammediye idi. Dahlan bir din adamının oğlu, aynı zamanda bir hacı, bir cami görevlisi ve bir batik tüccarıydı. Onun hareketi geleneksel toplumsal yapının dışında yer alan fakir ve orta sınıf tüccarlara hitap ediyordu.

Muhammediye, Kur'an'da ve hadislerde tanımlanan sorumlulukları esas alan bir dinî hayatı savunuyor, ortaçağa özgü İslâmî hukuk ve felsefe sistemine ve içtihat konusunda din adamlarının otoritesine karşı çıkıyordu – dinî meselelerde bireysel akıl yürütmeleri destekliyordu. Muhammediye, doğum, sünnet, düğün ve cenaze törenlerindeki ayrıntıları hoş görmüyor, Sufizmin kendisine değil, türbelere tapınılmasına karşı çıkıyordu. Ahlâka, ruhun temizlenmesine, temel içgüdülerin denetlenmesine, erdem ve ahlaki değerlerin derinleştirilmesine önem veriyorlardı. Muhammediye her ne kadar kimi

zaman İslâm'ın modern bir versiyonu olarak algılansa da, bu hareketin temel meselesi İslâm'ı reform geleneği içinde bir yere oturtmaktı.

Muhammediye, kişisel faziletin toplumsal faaliyet içinde ifade edilmesi gerektiğini düşünüyordu. Temel hedefi modern tarzda dinî okullar oluşturmaktı. Geleneksel dinî okullar kutsal metinlerin ezberlenmesine ve mistik yaklaşımlara sadık kalırken, Muhammediye okulları temel İslâmî ilkeleri, Arapça, Hollandaca ve bilimsel konuları öğretiyordu. Kademeli bir eğitim sistemini başlattılar, eğitim metotlarını akılcılaştırdılar, ezberden ziyade kavramaya ve akıl yürütmeye önem verdiler, İslâmî değerleri eğitim ve toplum içindeki çağdaş ihtiyaçlara uyarlamaya çalıştılar. 1929 yılı itibariyle Muhammediye 64 köy okulu, çok sayıda öğretmen okulu, birçok kütüphane, klinik, yetimhane, hastane ve düşkünler evi açmıştı. Bir kadın hareketi, gençlik ve izcilik grupları da Muhammediye'ye katılmıştı. Muhammediye'nin uzantısı olan birçok farklı grubun temel fonksiyonu tebliğ ya da yenilenmiş İslâmî inancın kitabi öğretisi idi.

Batı Cava'da, 1923 yılında, Hacı Zemzem ve Hacı Muhammed Yunus öncülüğündeki tüccarlar tarafından kurulan Persatuan İslâm da kendini dinî çalışmalara, İslâmî yaşayışın düzeltilmesine ve İslâm hukukunun uygulanmasına adamıştı. Bu harekete göre İslâmî inanç ve yaşayışın temeli sadece Kur'an ve sünnete dayanmaktadır, fakat bu kaynaklar ehil kişilerin bağımsız içtihatlarıyla yeni koşullara uyarlanabilirdi. Persatuan İslâm, muskacılık, şifacılık gibi halk arasındaki Endonezya'ya özgü dinî pratiklere karşıydı. Tasavvufa, tasavvufun yanlış uygulamalara, evliyaya tapınmaya veya Allah katında kimi insanların şefaatçi veya aracı olduğu inancına sahip olduğu yerlerde karşıydı. Persatuan İslâm, geleneksel Cava gölge oyunu olan wayang kukla tiyatrosuna da Hindu değerleri temsil ettiği ve kadının özgürlüğünü kışkırttığı için kötü bakıyordu. Reformist olmalarına karşın Persatuan İslâm çağdaş gelişmelere uyum sağlamaya çalışmayı gereksiz buluyor ve İslâm'ın temelde zaten ilerici olduğunu savunuyordu. Seküler

milliyetçiliğe de millet kavramını yücelttiği için karşı çıkıyordu. Onlara göre ancak gerçek İslâmî ilkelere geri dönüş siyasi gücün yeniden kazanılmasını, Endonezyalı ve diğer Müslüman halkların yeniden özgürlüğe kavuşmalarını sağlayabilirdi. Bu hareket tebliğciler yetiştirmek üzere kolejler kurdu ve *Pembela Islâm* isimli bir dergi yayımladı. Anlaşılır bir Endonezya dili ile çok sayıda broşür basıldı ve Müslümanları kendi dinî sorumlulukları hakkında eğitmek için çalışma grupları oluşturuldu.

Dine ve eğitime yönelik bu canlanış aynı zamanda siyasi boyutlara da sahipti. Çinlilerin ticari rekabetine ve Hıristiyan misyonerlerin faaliyetlerine bir tepki olarak Hacı Samanhudi 1911 yılında Cava'da bir eğitim teşkilatı kurdu. Ömer Said Tjokroaminoto'nun yardımıyla Hacı Samanhudi kendi grubunu 1912'de Sarekat İslâm'a dönüştürdü. Tjokroaminoto, kısa zaman içinde partiyi Endonezya'daki bir numaralı siyasi hareket haline getirdi. 1917'deki Sarekat İslâm Kongresi İslâm'a göre Endonezyalıların inanç konusunda daha fazla çaba sarf etmeleri ve sefalete teslim olmamaları gerektiğini ilan etti. Tarımın ıslah edilmesi, hükümetin eğitime destek vermesi, feodal ayrıcalıkların kaldırılması ve Endonezyalıların seçme/seçilme haklarının genişletilmesine yönelik talepler oluşturdu. İslâmî ve siyasi beklentilerin birlikteliği Sarekat İslâm'ı Endonezya'nın ilk kitlesel siyasi partisi yaptı. Sadece orta-sınıf ve şehirliler değil aynı zamanda ulema ve köylüler de bu hareketi desteklediler. Pek çok köylü Sarekat İslâm'ın yakında gelecek olan ratu adilin (adil prens) ve mehdinin müjdeleyicisi olduğuna inanıyordu.

Minangkabau yeniden canlanan İslâmî ve toplumsal hareketin bir diğer merkeziydi. Minangkabau'nun İslâmî reform tarihi ilk olarak 19. yüzyılda Padri hareketiyle başladı, bu hareket geleneksel yasaları şeriata göre düzenlemeye çalışmıştı. Bu mücadele Hollanda iktidarı sırasında sona erdi, fakat reformist Sufiler, özellikle de Nakşibendi tarikatı geleneksel uygulamalara karşı çıkmaya ve dinde reform yapılmasında ısrar etmeye devam ettiler.

Sumatra ve Malaya'da Hollanda kapitalizminin ekonomik ve siyasi etkileri ve Singapur, Mekke ve Kahire'den gelen yeni fikirlerin yayılması yeni tartışmaları başlattı. Yeni fikirlerin destekleyicileri Kaum Muda ya da Genç Grup olarak isimlendirilmekteydi ve bunlardan bir kısmı geleneksel yasaları Batılı ve laik bir çizgide modernize etmeye çalışıyorlardı. Genç Malay Grubu (1906), Usaha (Mücadele Grubu, 1912) ve Genç Sumatralılar Birliği (1918) modern eğitimi desteklemek ve Batılı düşünceleri eski geleneklerle kaynaştırmak için kuruldular. Diğer Kaum Muda gruplar İslâmî reformizme yöneldiler. Mekke'de eğitim gören ve Muhammed Abduh'un fikirleriyle tanışan Şeyh Ahmet Hatib (1855-1916), Sumatralı yeni bir nesil ve Malay âlimler yetiştirmek üzere geri döndü, yeni okullar açtı, yayınlar yaptı ve tebliğ faaliyetlerinde bulundu. Singapur'da *el-İmam* isimli gazeteyi çıkaran Şeyh Muhammed Tahir (1867-1957) de Mekke'de eğitim almış ve Muhammed Abduh'un fikirlerini benimsemişti. *El-İmam* Müslümanları eğitimin gerekliliği konusunda bilinçlendirmeye çalıştı. *El-İmam* İslâm'ın çöküşünün Müslümanların ilahi yasaları terk etmesinden dolayı olduğu ve Kur'an'a ve sünnete bağlılığın Müslümanların bireysel hayatlarının yücelmesini ve Müslüman toplum içinde bir rönesansın gerçekleşmesine yardım edeceğini savunuyordu. Dini konularda akıl yürütülmesinin önemini vurguluyor, geleneksel inanç ve uygulamaları sorguluyordu. Mezarlıklarda telkin yapılması, namazda niyetin sesli ya da sessiz yapılması, bankalara ve şirketlere para yatırılmasının uygun olup olmadığı gibi dinî meseleleri tartışmaya açtı. 1920'lerde Penang Şeyh Seyyid Hadi'nin çalışmaları sayesinde yenilikçi düşüncenin merkezi haline geldi, Şeyh Hadi, 1919'da Medresetü'l-Meşhur'u kurdu, 1927'de kadınların özgürlüğüne ve diğer yeni fikirlere yönelik kitaplar basmak üzere Jelutong yayınevini kurdu. Yenilikçi okullar dinî müfredatla içinde tarih, coğrafya, matematik ve diğer konuların yer aldığı laik bir müfredatı birleştirdi. 1920'lere gelindiğinde Sumatra'da bu türden eğitim veren 39 okul ve 17.000 öğrenci vardı. Bu yenilikçiler, tıpkı Cava ve Singapur'daki benzerleri gibi, evliyaların

ölümlerinin anılması gibi yaygın Sufi uygulamalara, geleneksel evlilik, cenaze ve kandil günleri kutlamalarına karşı çıkıyor ve hem geleneksel ulemanın hem de köy penghulularının (geleneksel şef) uygulamalarını reddediyorlardı.

Dini reforma yönelik bu hareket nihayetinde Hollanda yönetimini de tehdit eder hale geldi. 1918 ve 1923 yılları arasında farklı Kaum Muda gruplarını birleştirmek ve bunları siyasi faaliyete yönlendirmek için muhtelif girişimlerde bulunuldu. Radikal entelektüeller Sumatralı öğrenci gruplarını kapitalizme ve emperyalizme karşı kışkırtmak, hükümetin vergi ve dış politikasına muhalefet etmek ve hem yerli eşrafın feodal iktidarından hem de Hollandalıların emperyalist yönetiminden bağımsızlaşmaya çağırmak için bu grupların içine sızdılar. Sumatralı öğrenci grupları küçük esnafa ve küçük toprak sahibi köylülere hitap etti, 1926'da ve 1927'nin başlarında Hollandalılar tarafından bastırılan çeşitli isyanları başlattılar. Böylece İslâmî hareket doğru inanç ve İslâmî hayat üzerine odaklanmış dinî ve yenilikçi bir eğilimle başladı, eğitim ve toplumsal faaliyetler yoluyla Hollandalı iktidara ve geleneksel aristokrasinin otoritesine karşı siyasi bir bilinç oluşturuldu.

Dini reform, eğitime yönelik modernleşme ve siyasi faaliyet üzerine yoğunlaşan bu hareketlerin ortaya çıkması geleneksel ulema arasında bir karşı hareketi kışkırttı. 1921'de bir Minangkabau Ulema Birliği oluşturuldu ve bunu 1926'da Cava'da Nehdetül Ulemanın (Ulema Birliği) kuruluşu izledi. Nehdetül Ulema (NU), Doğu Cava'da Jombang'ın İslâmî okullarında kadrolaşan dindar eşrafın oluşturduğu bir ağ çevresinde kuruldu. NU, geleneksel dinî ilkeleri savunuyor, şeriatı, dinî mezhepleri ve ruhaniliklerinin merkezinde yer alan Sufi uygulamaları yeniden onaylıyordu. Kur'an ve sünnete yönelik yenilikçi vurguyu reddederek geleneksel İslâmî uygulamalardan yana oldular. Bununla birlikte İslâmî reform hareketlerinden ve milliyetçi hareketlerden ödünç alınan örgütlenme tekniklerinin benimsenmesiyle siyasi faaliyetin modern biçimlerini geliştirmiş oldular. 19. yüzyılda Hollanda iktidarına karşı bir direniş hareketini başlatan ve tarikatlar aracılığıyla priyayi yönetimine kar-

şı direnen Kiyayi, 20. yüzyılda bir siyasi parti olarak Endonezya toplumunu şekillendirmek için bir mücadele içine girdi.

İslâm'ın eski ve yeni biçimleri arasında pek çok farklılık vardı. Gelenekselciler, dünyayı değişmeyen bir şey olarak görüyorlardı, yenilikçiler ise zamanla birlikte dünyanın da değiştiğini düşünüyorlardı. Gelenekselciler dini, zihnin mistik ve büyüsel yönü olarak görüyorlardı. Geleneksel din, ritüeller, duygular ve gerçekliğin pasif kabullenişi üzerinde yoğunlaşıyordu. Namaz, oruç ve Kur'an okuma iç huzuru sağlamak ve inananla hakikat arasındaki uyumu sağlamak içindi. Yenilikçiler ise aksine kendini kontrole önem veriyor ve dini, ahlaki ve toplumsal reform için bireysel sorumlulukla ilişkili olarak tanımlıyorlardı. Onların dini içe yönelik, ahlaki ve entelektüeldi. Geleneksel din kendi sorumluluğunu bireyi toplumla, toplumu devletle ve devleti dünyayla uyumlu hale getirmek olarak tanımlarken, yenilikçi din Müslüman bir ütopyanın arayışındaydı. Bu hedefleri gerçekleştirmek için yenilikçiler Batılı örgütlenme ve eğitim metotlarını benimsediler, bilimsel düşünceleri ve yerli dillerin kullanımını kabul ettiler ve basında geniş bir kampanya yürüttüler. İzci hareketleri, okullar, yetimhaneler ve hastaneler toplum içinde İslâm'ı aktif bir güç haline getirmede önemli oldu.

1920'lerden itibaren muhtelif milliyetçi ve İslâmî partiler Endonezyalı cemaatlere ideolojik ve siyasi eğilim kazandırdılar. Şehrin yönetici, tüccar ve çalışan nüfusunu *Aliran* isimli yeni toplumsal birlikler içinde yeniden teşkilatlandırdılar, bu yeni birlikler büyük dinî ve siyasi hareketler etrafında yapılanmışlardı. Bu partiler, köylerde ideolojik ve kültürel aydınlanma sağladılar, okullar, yardım kuruluşları, genç ve kadınlara yönelik grup ve kulüpler organize ettiler. Milliyetçi, Komünist ve İslâmî hareketler kendi toplumsal ve dinî faaliyetlerini düzenlemek için kendi takipçilerini oluşturdular. Pek çok köy yalnızca bir veya iki hareketi barındırırken, bir kısmı da rekabet halindeki güçlerin arasında kaldılar. Yerel bakış açısından bakıldığında, milliyetçi partiler ideolojilerden öte bir anlama sahipti. Bunlar eğlenceden siyasi faaliyete kadar her türlü etkinliği tek bir hareket içine kanalize eden yeni bir topluluk biçimiydiler.

Uzlaşma ve Rekabet, 1900-1955

1900 yılından neredeyse 1920 yılına kadar Hollandalılar, milliyetçi ve İslâmî hareketlerin yükselmesine dolaylı olarak destek oldu. Hollandalılar eğitimi desteklediler; Endonezyalılar idari kurumlarda istihdam edildiler; siyasi partiler yasallaştırıldı; basın özgürlüğü sağlandı. 1917 yılı itibariyle Sarekat İslâm kitlesel bir siyasi hareket ve Hollanda iktidarına karşı Endonezyalı muhalefet içindeki en önemli güç olarak ortaya çıktı, fakat sonraki on beş yıl içinde ideoloji ve siyasi eğilimlerdeki farklılıklardan dolayı parçalandı. Sosyalist bir kanadın yükselişi partiyi kutuplaştırdı. 1923'te bu hareket bölündü; solcular dışlandılar ve onlarla birlikte Sarekat İslâm taraftarlarından büyük bir kitleyi kaybetti. Sarekat İslâm, Nehdetül Ulema tarafından kendisine meydan okunduğunda Endonezyalı köylüler üzerindeki nüfuzunu da kaybetti. 1920'lerde Sarekat İslâm işbirliği karşıtı bir politikayı benimsedi – bu politika İslâmî bir militanizm, Komünizm karşıtlığı ve Hollanda karşıtlığı üzerine kurulu idi. Buna karşılık, 1920'lerin sonlarına gelindiğinde İslâm yanlısı düşünceler önemli bir taraftar sağlayamadı ve Sarekat İslâm, milliyetçi bir çizgiye kaydı, partinin ismini de Partai Sarekat İslâm Indonesia olarak değiştirdiler. Siyasi olarak aktif olan bu konum Muhammediye ile kavgaya neden oldu. Muhammediye öncelikle eğitim ve tebliğ faaliyetleriyle ilgiliydi, hükümetle işbirliği yapma taraftarıydı ve üyeleri 1929 yılında parti kararıyla iki hareketten birini seçmeye zorlandılar. 1930'larda İslâmî hareket eylemci, yenilikçi ve muhafazakâr dinî kanatlara bölündü, fakat siyaset dışında kalan yenilikçi Müslümanlar en önemli konumda kaldılar. Endonezya toplumu içindeki mevcut ideolojik ve kültürel bölünmelerden dolayı tek bir kitlesel hareket hâlâ mümkün değildi. Bununla beraber, farklı İslâmî grupların koşut gelişen faaliyetleri hepsinin de bağımsız ve Müslüman bir Endonezya devleti oluşturmaya yönelik nihai hedefini gerçekleştirmek için geniş tabanlı bir destek ve büyük bir zemin oluşturdu.

İslâmî hareketlerin siyasi olarak zayıflamasıyla birlikte inisi-

yatif milliyetçilerin eline geçti. 1927'de PNI'nin kurulmasıyla birlikte, Sukarno Endonezya Birliği'nin, Hollanda'dan bağımsızlaşmanın ve din ile devleti birbirinden ayırmanın önde gelen sözcüsü haline geldi. Büyük ölçüde İslâm ve devlet üzerine yazılar yazdı ve Atatürk'ün Türkiye'sindekine benzer bir çözüm önerdi, bu çözüm önerisinde İslâm'a kişisel bir din olarak izin veriliyor fakat ulusal politikaları etkilemesine izin verilmiyordu. Sonuç olarak Sukarno İslâm'ı laik ulusal bir devlet içinde kişisel bir din olarak sunuyordu.

Gittikçe büyüyen milliyetçi ve İslâmî muhalefete karşı Hollanda yönetimi, Ahlâk politikasından vazgeçerek baskı politikasına ve iktidarın merkezileştirilmesine geri döndü. İslâmî eğitimin devlet müsaadesiyle gerçekleştirilmesini gerektiren "guru" olarak isimlendirilen düzenlemeyle (1905 ve 1925), devlet kontrolünde bir eğitim geliştirerek İslâmî hareketi engellemeye çalıştılar. 1932'de kabul edilen bir kanun, özel okullar açmak için devlet iznini gerektiriyordu. Evlendirme yetkisi Müslümanları rencide etmek için Priyayi'ye verildi. Hıristiyan misyonerlerin seyahatleri ve okulları devlet tarafından maddi olarak desteklendi. 1935'te Hollandalılar siyasal partileri yasaklama hakkını yeniden uygulamaya başladılar; sonunda 1940 yılında siyasi mitingleri de yasakladılar.

Milliyetçi rekabet ve Hollanda politikaları karşısında Müslümanlar, 1955'e kadar süren yeni bir siyasi faaliyet dalgası başlattılar. Muhammediye, ahlâka ve eğitime yönelik reforma öncelik verirken, 1930 yılında kurulan Persatuan Muslimin Indonesia emperyalizm ve kapitalizme karşı kampanya başlattı. Parti hem İslâmî reform hem de ekonomik başarı için temel koşul olarak Endonezya'nın bağımsızlığını gerekli görüyordu. Partai İslâm Endonesia da benzer şekilde İslâmî, emperyalizm ve kapitalizm karşıtı sloganları birleştirmişti. Bu parti İslâm reformu yapılmasını, Hollanda'dan bağımsız olunmasını, birleşik Endonezyalı parlamenter bir devlet kurulmasını, önemli ekonomik yatırımların devlet kontrolü altında gerçekleştirilmesini savunuyordu. Endonezyalı İslâmî partiler parlamenter rejim için taleplerini şu şekilde formüle ettiler: İslâmî işlerle ilgi-

li bir bakanlık kurulacaktı ve bakanların üçte ikisi Müslümanlardan oluşacaktı.

Japon işgali (1942-45), Müslümanlara büyük bir destek sağladı. Japonlar eski yerel aristokrasiyi zayıflattılar ve İslâmî hareketleri hızla kontrol altına aldılar. Pek çok siyasi partiyi kapatmalarına karşın, Muhammediye ve Nehdetü'l Ulema'nın faaliyetlerine izin verdiler. Bir diyanet işleri bir de ilkokul düzeyi üzerindeki tüm İslâmî eğitimi denetlemek üzere bir propaganda bürosu kurdular. Batı'ya karşı Japonlarla birlikte yapılan İslâmî savaşı sembolize etmek üzere üzerinde bir hilal bir de yükselen bir güneş taşıyan bir bayrağa sahip Müslüman milis güçler oluşturdular. Entelektüeller ve kiyayi için özel eğitim veren kurslar açıldı. 1943 Kasım'ında Japonlar İslâmî hareketleri birleştirmek ve tümünü birden kontrol etmek için Masjumi'yi kurdular. Masjumi'nin himayesi altında merkezî yönetimin köylerle ilişkisini kurmak üzere dinî bir bürokrasi oluşturuldu, bu bürokraside çalışanlar Müslümanlardan oluşuyordu.

Müslümanlara verilen idari ve askerî sorumluluklar onların siyasi güçlerini büyük ölçüde artırdı ve daha sonraki İslâmî siyasi faaliyetler için zemini genişletmiş oldu. Orta sınıf tüccarlar, zengin köylüler ve köy ulemasından oluşan bir koalisyon Japonlarla işbirliğine yöneldi. İşçi ve askerî müfrezelerin oluşturulması işçi sınıfı kökenli yeni askerî ve dinî liderler ortaya çıkardı. Böylece, Japonlar yakında başlayacak olan bağımsız bir Endonezya devletinin siyasi ve kültürel ilkelerini belirlemeye yönelik mücadelede Müslümanlara önemli avantajlar sağlamış oldular.

Hollandalıları mağlup eden Japonlar 1945'de mağlup oldular. 17 Ağustos 1945'te Sukarno, Endonezya'nın bağımsızlığını ilan etti, fakat bu ilan edilen bağımsızlığı fiili bir hale getirme mücadelesi 5 yıldan daha uzun sürdü. İngilizlerin yardımıyla Hollandalılar, Hint adalarının kontrolünü tekrar ele geçirmeye çalıştılar; ancak Ağustos 1950'de Endonezyalıların askerî ve Birleşmiş Milletlerin siyasi baskıları altında Hollandalılar nihayet Endonezya'yı bağımsız bir cumhuriyet olarak tanımak zorunda kaldılar.

Endonezya Cumhuriyeti

Yeni cumhuriyetin hükümeti Masjumi, Nehdetü'l Ulema, PNI ve Komünist Parti'nin (PKI) de içinde yer aldığı İslâmî ve milliyetçi partilerden oluşan bir koalisyon tarafından kuruldu. Savaş zamanında elde edilen büyük örgütsel kazanımlara rağmen Müslümanların yeni cumhuriyetin anayasası ve kurumları konusundaki taleplerinin çok az kısmı karşılandı. Müslümanlar ilk olarak bir İslâm devletinin (Negara İslâm) kurulmasını istiyorlardı. Müslüman muhafazakârlara göre bu, bakanların çoğunun Müslüman olması ve kiyayi parlamentosunun yasamayı gözden geçirip yasaların İslâmî kanunlara uygunluğunu kontrol etmeleri anlamına geliyordu. Müslümanlar Cakarta sözleşmesine "Müslümanlar için şeriatın uygulanması bir yükümlülüktür" şartını ekletmeyi başarabildiler. Buna karşın milliyetçiler Tanrı'ya inanç, milliyetçilik, hümaniteryanizm, demokrasi ve toplumsal adaleti içeren *pançalisa* (beş ilke) taraftarıydılar. Milliyetçiler kasıtlı olarak İslâmî sembollere doğrudan referans vermekten kaçındılar ve bunun yerine laik kavramlara vurgu yapmayı tercih ettiler. Cumhuriyetin yeni anayasasında beş ilke yeni düzenin sembolü olarak yüceltildi ve yeni devleti Müslüman olarak tanımlayan cümleler çıkarıldı.

Müslümanların çıkarlarını tatmin etmek için anayasa, bir Dini Bakanlık oluşturdu. Bu bakanlık dinî özgürlüklerin korunmasını sağlamak ve farklı dinlere mensup cemaatler arasındaki dinî uyumu muhafaza etmekle görevlendirildi, fakat bu bakanlığın temel hedefi evlenme ve boşanma, hayır işleri, camiler ve hac da dâhil Müslümanların dinî meselelerini düzenlemekti. Bakanlığa ait Dinî Eğitim Bürosu hükümetin finanse ettiği dinî okulları denetliyordu; Dini Propaganda Bürosu, kitap ve broşür dağıtıyor ve İslâmî tebliğ çalışmalarını destekliyordu. Dini Adalet Bürosu ise şeriat mahkemelerini düzenliyordu. Yeni bakanlık aynı zamanda merkezî hükümeti köylere bağlayan geniş bir bürokratik aygıttı ve Müslüman siyasi partiler için önemli bir himaye kaynağı ve nüfuz sağlıyordu. Bakanlık, Müslüman-

ların İslâmî konularda devlet desteği almaya yönelik beklentilerini tatmin ediyor ve ilerde bir İslâm devleti kurmaya yönelik umutlarını besliyordu.

Bununla birlikte, çevre adalarda farklı Müslüman gruplar uzlaşmayı reddederken İslâm devletinin bir an önce kurulması için mücadele etmeye kararlıydılar. İkinci Dünya Savaşı sırasında Sumatra Açe, Minangkabau ve doğu kıyılarındaki yerleşim bölgelerinin feodal liderlerinin iktidarını yıkan bir devrim yaşadı. Açe'de ulema yerel beylerin (uleebalang) oluşturduğu aristokrasiyi yıktı ve kendi siyasi konumunu güçlendirdi. Celebes ve Kalimantan'da da İslâmî gruplar bir an önce bir İslâmî devlet kurulması konusunda ısrar ediyorlardı. Fakat İslâm devleti kurmak isteyen bu grupların bir kısmı için İslâmî devlete yönelik bu ilgi aslında çevre adaların Cava'nın merkezî hükümetinden bağımsızlaştırılmasının ilk adımını kazanmak anlamına geliyordu.

Bu isyancı İslâmî hareketlerin en önemlisi daha önce bir Sarekat İslâm taraftarı olan Kartosuwirjo tarafından kurulmuş olan Daru'l-Islâm hareketiydi. 1940'da Kartosuwirjo İslâmî tebliğ hareketleri için çalışacak kadroyu yetiştirmek üzere bir tebliğ ve eğitim merkezi olarak Suffe Enstitüsünü, Müslüman askerî birlikleri yetiştirmek üzere de Masjumi gözetimi altında Japonlar tarafından teşkilatlandırılan Hizbullah'ı kurdu. 1945'de Batı Cava'da Masjumi askerî birliklerinin başına getirildi. 1947'de Hollandalılara karşı savaştı. 1948'de Endonezyalı ve Hollandalı güçler arasında savaşı durdurmaya yönelik Renville Anlaşmasını tanımayı reddetti ve kendisini Negara İslâm Endonezya ismindeki geçici İslâm hükümetinin imamı ilan etti. Kurduğu İslâmî devletin Kur'an'a dayalı olduğunu ve bunun seçilmiş bir parlamentoya sahip anayasal tarzda bir cumhuriyet olduğunu açıkladı. Parlamento tarafından seçilmiş olan imam aynı zamanda devlet başkanıydı. Bu yeni devlet bütün vatandaşlar için kanunlar önünde eşitliği, iyi bir hayat standardı hakkını, ibadet, konuşma ve toplantı özgürlüğünü garanti ettiğini iddia ediyordu. Bütün önemli kamusal ve askerî pozisyonlar Müslümanlara aitti. Hollandalılara ve daha sonra Endonez-

ya Cumhuriyeti'ne karşı verilen silahlı mücadele, 1962 yılında bastırılıncaya kadar devam etti.

Darü'l-İslâm'ın yenilgiye uğratılmasıyla birlikte Endonezya'nın siyasi kimliğine yönelik mücadele siyasi alana kaymış oldu. 1950'den 1955'e kadar PNI ve Masjumi, İslâm'ın ve Komünistlerin rolü konusunda didiştiler. Fakat Müslümanlar da kendi aralarında bölündüler. 1952'de Nahdetü'l-Ulema Masjumi'den ayrıldı ve bağımsız bir siyasi parti haline geldi. Muhammediye ile Nehdetü'l-Ulema arasında da bölünmeler oldu. Siyasi partiler arasındaki bu çözümsüz mücadeleler 1955'de Endonezya tarihinde bir dönüm noktası olan ulusal bir seçime gidilmesine neden oldu. Bu seçim, Endonezya'nın ideolojik ve toplumsal örgütlenmesinin temel formu olarak Aliran'ı güçlendirdi. PNI ve PKI öncelikle eski aristokratlar, toprak sahipleri ve ruhani liderler tarafından yönlendirilen köylere hitap etti. İslâmî partiler farklı geleneksel ve yenilikçi köylerin oluşturduğu seçim bölgelerine hitap ettiler. Birçok yerdeki rekabet, köyleri geleneksel liderler tarafından yönetilen gruplarla kiyayi tarafından yönlendirilen gruplar şeklinde kliklere böldü.

Daha ötesi, seçim sonuçları İslâmî bir devlet kurulmasına yönelik kampanya için de kesin bir sağlama niteliğindeydi. Cava'da oylar PNI, Masjumi, NU ve PKI arasında bölünmüştü. Çevre adalarda, Sumatra'nın İslâmî yoğunluğu fazla olan bölgelerinde, Güney Kalimantan ve Kuzey Sulawesi'de oylar büyük ölçüde Müslümanlara verilmişti fakat yenilikçilerle muhafazakârlar arasında bölünmüştü. Bununla birlikte, bir bütün olarak ülke düzeyinde Müslüman partiler oyların sadece %42,5'ini almıştı ve bu da parlamenter bir İslâmî devlet oluşturmak için gerekli çoğunluğu sağlayamamak anlamına geliyordu. 1955'ten günümüze kadar İslâmî partiler, Endonezya çoğunluğunun Müslüman olmasına karşın siyasi bir azınlığı oluşturduklarını kabul etmek zorunda kaldılar.

Sukarno ve Laik bir Endonezya: 1955-1965

Müslümanların hayallerinin boşa çıkmasıyla birlikte devlet kontrolü başkan Sukarno ve ordu tarafından ele geçirildi. 1957'de Sukarno güdümlü bir demokrasi oluşturarak parlamenter sistemi devre dışı bırakmaya çalıştı. İçinde komünistler ile işçi, köylü, gençler ve bölgesel çıkar gruplarını temsil etmek üzere ulusal bir konsülün de yer aldığı bir kabine oluşturmayı önerdi. İktidardaki bu değişim, komünist etkisine yönelik yaygın bir endişe yarattı, çevre adalarda Cava'nın tahakkümüne yönelik korkuları artırdı ve Müslümanların bölgesel özerkliğe yönelik hayallerini boşa çıkardı. Sumatra ve Sulawesi'deki askerî liderler ve içinde Muhammed Natsir'in de yer aldığı Masjumi'yi temsil eden Müslüman sözcüler bu yeni programa karşı çıktılar ve devrimci bir Endonezya Cumhuriyeti hükümeti kurdular. Bu devrimci hükümet bozguna uğratıldı ve 1959 Temmuz'unda Sukarno anayasal meclisi feshetti ve 1945 anayasasına geri dönüldüğünü açıkladı, bu anayasa güçlü bir başkanlık rejimine imkân sağlıyordu.

Başkan Sukarno, orduya ve devlet memurlarına çok önemli roller yükleyen yeni kurumlar oluşturdu. Ekonominin temel sektörleri millileştirildi ve ordu önemli sanayi dallarının kontrolünü aldı. Siyasi partiler, sendikalar ve gazeteler üzerinde de otoriter bir denetleme kuruldu. Bu yeni rejim Nasakom denilen yeni bir ideolojik programla destekleniyordu, bu program içinde Sukarno milliyetçilik, din ve Komünizmi son derece merkezileştirilmiş bir rejimin ve merkezi olarak planlanmış bir ekonominin sembolleri olarak sentezlemeye çalışıyordu. 1960 yılında Masjumi yasadışı ilan edildi ve liderleri tutuklanarak hapse atıldı. Buna karşın Nehdetü'l-Ulema, Sukarno ile yakın bağlarını korumaya devam etti. Masjumi çevre adalardaki yenilikçi, şehirli ve ticari çıkarları temsil ederken, Nehdetü'l-Ulema Cavalı köylü çevreleri temsil ediyordu. Nehdetü'l-Ulema geleneksel Cavalı devlet idaresinin bütün içerikleriyle Sukarno'nun

otoritesini kabul etmeye gönüllüydü ve Din İşleri Bakanlığı'nın kontrolünü elinde tutmak ve Cava'nın kırsal bölgelerindeki siyasi konumunu korumak karşılığında İslâmî devlet hedefini askıya aldı. Masjumi ideolojik taleplerinden dolayı dağıtılırken, Nedetü'l-Ulema siyasi ve taktiğe dayalı esnekliğini sürdürebildi.

Sukarno, kültürel ve siyasi özgürlüklerin bastırılması nedeniyle kısa zaman içinde entelektüel ve sanat çevrelerindeki elitle yabancılaştı. Ayrıca, aşırı harcama ve dengesiz dış borçların birikmesi sonucunda ülkeyi büyük bir ekonomik yıkımın içine soktu. Bu yeni rejim aynı zamanda Komünistlere de kendi siyasi konumlarını güçlendirmeleri için önemli bir fırsat verdi. Komünistler, 1957 ve 1958'de millileştirilen şirketlerin ordunun kontrolü altında olmasına karşı koydu ve ordunun en önemli teçhizatçısı olan Amerika ile ordunun ilişkilerini tehlikeye soktu. 1963 yılında bir toprak reformu gerçekleştirmeyi başardılar ve çoğunluğunu PNI ve NU'ya mensup olanların oluşturduğu büyük toprak sahiplerinin topraklarını kamusallaştırmaya yönelik doğrudan girişimlerde bulundular. Bununla birlikte komünist tehdit, muhafazakâr Müslüman partilerle ordu arasında bir işbirliğinin geliştirilmesine neden oldu. 1964 ve 1965 yıllarında komünist ve Müslüman gençler arasında sıcak çatışmalar odu. 1965'in sonlarındaki komünist bir darbe teşebbüsü Doğu ve Orta Cava'da bir iç savaşı başlattı ve çok sayıda Komünist öldürüldü.

Suharto Rejimi: 1965'ten 1998'e Devlet ve İslâm

Komünistlerin yenilmesiyle birlikte General Suharto, 1965'in sonunda yeni bir askerî rejim kurdu, Sukarno görevden alındı ve 1966'da Suharto devlet başkanı ilan edildi. General Suharto Endonezyalı subaylar, İslâmî cemaatler, Protestan ve Katolik azınlıklardan oluşan bir koalisyon tabanı üzerinden iktidarı ele geçirdi, aynı zamanda meslek sahibi ve bürokrat orta sınıfların ve Batılı değerleri benimsemiş akademik aydınlar sınıfının desteğine de sahipti. Suharto rejimi askerî bir temel üzeri-

ne kurulmuş ve ülke çapında akrabalar, müşteriler, vasiler, hükümet ve ekonomi içinde en önemli mevkilerde bulunan krala daima sadık kişilerden oluşan bir ağ tarafından idare ediliyordu. Golkar ismi verilen, eski komünistlerden, PNI üyelerinden ve Masjumi eylemcilerinden destek sağlayan, siyasi iktidar partisi 1971 ve 1977 ulusal seçimlerini manipüle etti. Amerika'da eğitim görmüş danışmanlarının yardımıyla kalkınmaya yönelik bir serbest teşebbüs politikasını benimsedi. Suharto rejimi, *pançasila*nın (beş ilke) devlet ve toplum için temel ilkeler olduğunu vurgulayarak ve Endonezya dilini (Bahasa Indonesian) ortak dil ilan ederek, katı bir laik kültürel çizgiyi kabul etti.

Suharto rejimi bununla birlikte baskıcı tutumunu gittikçe daha da fazla artırdı. Suharto hükümetinin Müslümanlara yönelik politikaları 19. yüzyılın sonlarına doğru Hollanda hükümetinin yürüttüğüyle aynı idi. Hollandalılar din ile siyasal İslâm'ı birbirinden ayırmış ve dine karşı toleranslı yaklaşırken siyasal İslâm'a karşı tedbirler almıştı. 1960'lar, 1970'ler ve 1980'ler boyunca Suharto rejimi İslâmî partileri yakın kontrol altında tuttu. Ordu, Masjumi'nin eski haline dönmesine yönelik ıslah çalışmalarına karşı çıkıyordu, çünkü militan İslâm'ın dinî meseleleri siyasi alana taşıdığına, milleti böldüğüne ve modernizasyonu engellediğine inanıyordu. Devletin İslâmî yasaları korumasına yönelik İslâmî direnç, ordunun Müslümanların devletin kontrolünü ele geçirmek için kitle desteğini kullanabileceklerine dair korkusunu artırıyordu. Bununla birlikte 1968'de Başkan Suharto bütün eski Masjumi liderleri yeni partiden dışlanmak şartıyla Partai Muslimin Indonesia'nın (Endonezya İslâmî Partisi) kurulmasına izin verdi. 1969'da hükümet bağımsız İslâmî tebliğ faaliyetlerinin önünü almak için Endonezya İslâmî daveti ya da İslâmî tebliğ çalışmaları için kendi merkezini kurdu. 1973'de dört İslâmî parti, Birleşik Kalkınma Partisi (PPP) altında toplandı, İslâmî bir isimden arındırılmıştı ve hükümet tarafından sıkı bir şekilde denetleniyordu.

Sadece İslâmî siyasal idealler kontrol altında tutulmakla kalmıyor İslâmî kimlikler de laik milliyetçi ideolojiler tarafından tehdit ediliyordu. Pançasila ilkeleri, İslâm'a karşı Endonezya-

lı ve Cavalı alternatifler durumundaydı. Laiklik bayrağı altında devlet İslâm hukukunu çiğnemeye başladı. 1974'de kabul edilen evlilik reformuna yönelik yasa laik miras ve evlat edinme yasalarını şeriata alternatif olarak sunuyordu. Buna karşılık İslâmî mahkemeler bu reforma karşı direndiler, fakat İslâmî yargı eğitim açısından zayıftı, otoriteden yoksundu ve medeni mahkemelerle olan rekabetten dolayı zayıf düşmüştü.

İkinci tehdit Cavalı mistik gruplar olan Kebatinan'dan geliyordu. 1965'teki Komünistlere karşı yapılan iç savaştan sonra Komünist Parti ile bir bağı olmadığını ispatlamak için dinî ilişkiler içinde olmak bir zorunluluk haline geldi ve Kebatinan grupları kendi uygulamalarının tıpkı Hıristiyanlık, Hinduizm veya İslâm gibi bir din olduğunu iddia ettiler. Kebatinan taraftarları Cava'ya özgü mistisizmi pançasila ile de özdeşleştirmeye çalıştılar. Bu mistik gruplar yeni bir ulusal din haline gelmeye çalışıyorlardı. Bunlarla eşit derecede önemli bir tehdit de Hıristiyan tebliğcilerden geliyordu. Her ne kadar Endonezya yasaları Hindu, Budist veya Müslümanlar arasında misyonerlik faaliyetlerini yasaklıyor olsa da, hükümet Katoliklere ve Dünya Kiliseler Birliği'ne okul ve hastane yapmak için izin veriyordu. İslâmî grupların siyasal iktidardan dışlanmasıyla birlikte İslâmî kimlikten de uzaklaşılmaya başlandı.

Bütün bu siyasi ve kültürel yenilgilere rağmen, İslâmî hareketlerin gücü hâlâ çok fazlaydı. Nehdetü'l-Ulema, laik rejimle işbirliği içinde olmak ve kendi nüfuzunu korumak istiyordu. Hâlâ temel olarak siyasi muhalefetten ziyade dinî pratikle ilgileniyordu ve din işleri bakanlığı ve Açe, Batı Cava ve Batı Sumatra'daki ulema konseyleri vasıtasıyla hükümetle olan işbirliğini sürdürdü. Buna karşın, 1970'lerde ve 1980'lerde din işleri bakanlığına reformist bir Müslüman'ın atanması, yenilikçi İslâmî okullarla yaşadığı rekabet ve Birleşik Kalkınma Partisi'nin kurulmasıyla birlikte Nehdetü'l-Ulema'nın konumu zayıfladı. İslâm'a referans vermeksizin pançasilayı kabul eden NU kongreleri Endonezya toplumunun temel ilkelerini oluşturuyordu. Buna karşın, yerel düzeyde ulema önemli bir siyasi güç olarak kalmaya devam etti. Batı Cava ve Sumatra'da Ki-

yayi, aile, tarım ve köye dair diğer meselelerde büyük bir nüfuza sahipti. Ulema ve okullar, dinî konseyler, ulusal dinî partiler ve Din İşleri Bakanlığı aracılığıyla Kiyayi, hükümeti de etkilemeyi başardı. Kırsal ulema aynı zamanda din adamları ve ulusal politikacılardı.

Bunlara ilaveten, Din İşleri Bakanlığı İslâmî eğitim ve yayınları destekledi. Muhammed Yunus'un idaresi altında bakanlık altı yıl ilk, dört yıl orta ve dört yıl da lise eğitimini içeren kapsamlı bir İslâmî eğitim programı hazırladı. Dini eğitim bütün hükümet okullarının programına dâhil edildi. 1951'de kurulan bir İslâmî Devlet üniversitesi 1960'da İslâm Dini Devlet enstitüsü ile birleştirildi, bu enstitüde ilahiyat, hukuk, eğitim ve beşeri bilimler fakültesi vardı. 1960'dan beri din, kolej ve üniversitelerde zorunlu ders olarak okutuluyordu. Din işleri bakanlığı çok sayıda medrese ve dinî okulu denetliyor ve bunların eğitim programlarının reformize edilmesini sağlıyordu.

İslâmî gücün devamındaki bir diğer etken de yenilikçi ve modernist hareketlerin canlılıklarının devam etmesiydi. Muhammediye akılcı, etkin ve ahlaki davranışlara yönelik bireysel idealin, bir cemaat kavramının ve İslâmî bir topluma götüren bir modelin oluşturulmasında hâlâ etkiliydi. Muhammediye sayısı milyonları bulan aktif üyesi olduğunu iddia ediyordu.

Müslüman aktivistler, hükümetin laikliğine karşı birçok farklı yolla tepki gösterdiler. Çevre adalarda Cava'daki son derece merkezileşmiş iktidardan, siyasi ve ekonomik özerkliğe ulaşamamaktan dolayı hayal kırıklığına uğrayan Müslümanlar İslâmî bir devletin kurulmasına yönelik taleplerini artırdılar. Bir kısım Müslüman ise tersine hareket ederek, siyasi ve kültürel baskılara karşı devlet ve toplumun laikleştirilmesiyle uzlaşmayı tercih ettiler. Müslüman politikacılar ideolojik muhalifliği bir kenara bırakıp çoğulcu bir siyasal sistem içinde diğer pek çok gruptan biri olarak yer almak taraftarıydılar. Çok geniş ticari, bölgesel ve mesleki çevrelerle ilişki içinde olan bu politikacılara göre İslâm kimliği oluşturan unsurlardan sadece biriydi. Entelektüeller siyasi rekabetten çekildiler ve dünyevi değerlerle uhrevi değerleri birbirinden ayırdılar. Endonezyalı Öğ-

renciler Birliği (HMI) 1971'de yayınladıkları deklarasyonlarında toplumun laikleşmesini ve İslâm'ın kişisel bir din olarak yaşanmasını kabul ettiler. Bu birliğin en önemli sözcüsü Nurcholis Macid idi. Macid, İslâm'ı toplumsal ve siyasi bir din olmaktan ziyade bireysel bir inanç sistemi olarak görüyor ve İslâmî olmayan gruplarla işbirliği yapmayı savunuyordu. Bu görüşte olan düşünürlere göre, Kur'an davranışları yönlendirir ve özendirir, fakat gündelik hayatı düzenleyici kesin kurallar koymaz.

Bununla birlikte, pek çok Müslüman aktivist ancak uzun süreli bir kültürel yaklaşımın askerî şüpheyi giderebileceği ve İslâmî hayatı canlandıracağını düşünüyordu. En büyük İslâmî hareketler siyasetten kaçındılar, fakat ahlaki, dinî ve toplumsal faaliyet açısından İslâmî bir toplum oluşturmak için çalışmaya devam ettiler. Bir kısmı tebliği ya da Müslümanların toplumsal refahı için çalışanlara telkinde bulunmayı destekledi, kimi teknokratlar da İslâm'ın yönlendirdiği bir kalkınma için hükümet içinde çalıştılar. 1967'de Divan Davet İslâmîyye Indonezya kuruldu. Muhammediye ve Masjumi'nin eski üyeleri tarafından desteklenen bu kuruluşun amacı, yayınlarını dağıtmak, halk toplantıları gerçekleştirmek, cami ve kütüphane inşaatlarını örgütlemek, sulama ve orman projelerini finanse etmekti. Açe'deki Ulema Kongresi Müslümanların ibadetlerini gereğince yapmalarını, İslâmî ilkelerin aile ve iş hayatı içinde korunmasını denetlemek üzere oluşturuldu. Bu hareketlerin genel hedefi Endonezyalılara İslâmî değerleri aşılamak, Müslümanların kardeşliğini güçlendirmek ve sadece ismen Müslüman olanları tedricen kendini İslâm'a adamış ve İslâm toplumunun aktif katılımcıları haline getirmekti. Bu eğilime sahip Müslümanlar için siyasi aktivite önemini yitirdi bunun yerini namaz, oruç ve diğer dinî uygulamaların artırılması aldı.

1970'lerin sonları itibariyle İslâmî canlanış başlamıştı. 1970'ler, kampüslerde büyüyen Selman hareketini gördü, bu hareket İmamuddin Abdurrahim tarafından idare ediliyordu, namaz, oruç ve sadaka konusunda katı, fakat giyim ve eğlence konusunda sade bir öğrenci hayatını savunuyordu. Genç nesil, dini kişisel bir tercih olarak görmek suretiyle siyasi realite-

yi benimsiyordu, fakat 1981'de askerî rejim öğrenci dernekleri-ni bastı. Otorite yanlısı iktidara ve pançasila ideolojisine yönelik muhalefetlerini vurgulamak için öğrenci dernekleri İslâm anlayışlarını hem kişisel bir din hem de sosyo-politik düzenin temeli olarak yeniden düzenlediler. Öğrencilerin İslâm'a ilgisi, artık İslâm'ı şehrin çürümüşlüğü ve sekülerist bozulmuşluğa karşı bir cevap olarak gören, eğitimli orta sınıf arasında yayıldı. Kendi görüşlerini ülkenin bürokratik kurumlarına, eğitim ve ekonomik kurumları içine de taşıdılar. Kamusal hayat içinde İslâm'ın etkisi abangan (gelenekselciler) ile santri (yenilikçiler), NU ile Muhammediye arasındaki tarihsel farkların ortadan kalkmasıyla güçlenmiş oldu. Müslümanlar bu görüşleri sentezlemeye doğru gidiyorlardı. Devlet okullarının yaygınlaşması, ekonomik başarılar, Nurcholish Majid'in etkisi ve onun "her insan İslâm'ı kendisi için anlamalıdır" ve "pek çok yönetim biçimi İslâm'la uyumludur" şeklindeki ifadeleri İslâmî değerlere dayalı daha geniş bir uzlaşmanın oluşturulmasını sağladı.

1970'lerin sonlarından itibaren Suharto rejimi, orta sınıfın artan bir şekilde İslâm'a yönelmesine karşılık vermeye başladı. Suharto rejimi, kişisel dindarlığı desteklemeye ve siyasi faaliyetleri baskı altında tutmaya devam etti, fakat hükümet İslâmî mahkemelere bazı tavizler verdi ve Hıristiyan misyoner faaliyetleri yasakladı. Din İşleri Bakanlığı camiler, okullar ve ibadethaneler inşa etti ve İslâmî enstitüleri güçlendirdi. Hicab'a (örtünme) izin verildi, İslâmî düşünce kuruluşları, araştırma ve konferans merkezleri açıldı. 1987'de hükümet tebliğ çalışmaları içindeki vaizler üzerindeki kontrolünü gevşetti. 1990'da Suharto'nun kendisi hacca gitti. NU, hükümet ve toplum arasında bir arabulucu rol üstlenerek eski nüfuzunu yeniden kazandı. İslâm'ın topyekûn bir devlet programı olmaktan daha çok bir ahlaki etkiye sahip olduğu yönündeki milli ülküye bağlı kalmaya devam etti ve artan meşruiyetin pek çok simgesiyle yaptığı işbirliğinden dolayı da ödüllendirildi.

1990'larda hükümet İslâmî hareketleri desteklemeye yönelik programlarından vazgeçti. 1990 yılında Suharto eski politikasına geri döndü ve Endonezya'nın Müslümanlaştırılması-

nı desteklemek amacıyla Endonezyalı Müslüman Entelektüeller Birliği'ni (AIMI) kurdu. Hâlâ baskı ve yakın siyasi kontrol altında tutulmakla birlikte İslâm'ın Endonezya ulusal kimliğinin ayrılmaz bir parçası olduğu açıklandı. Bununla birlikte pek çok Müslüman lider bu yeni yapılanmaya karşı çıktı, çünkü bu yapılanmanın İslâm'ı bürokrasinin tahakkümü altında ezeceği ve Endonezya'da İslâmî hayata yönelik çeşitlilik ve hoşgörüyü ortadan kaldıracağından endişe ediyorlardı. Hâlâ bu yönetime kötümser bakanlar ise AIMI'yi İslâmî hareketleri asimile etmeye yönelik ve Golkar, PPP ve diğer parti temsilcilerinin bir araya getirilmesini de siyasi sistemi tümüyle kontrol altına almayı ve 1998'de Suharto'nun yeniden seçilmesini garanti etmeye yönelik bir strateji olarak görüyorlardı. Suharto'nun kendini seçtirmeye yönelik bu çabaları 1998'de Muhammediye lideri Dr. Amin Reis'in bundan sonra İslâmî hareketlerin Suharto rejiminin ahlâksızlıklarına göz yummayacaklarını açıklaması üzerine başarısız oldu.

1997 yılında Endonezya ekonomisindeki çöküş, Suharto iktidarının sonu oldu. Bu çöküş çok sayıda Endonezyalıyı fakirleştirdi, hükümetin rüşvete ve sadece kendine hizmet eden bir ekonomik politikaya yönelmesine neden oldu. Yapılan gösteri ve ayaklanmalardan sonra Suharto 1998 Mayıs'ında istifa etti. Suharto'nun istifasını siyasi bir istikrarsızlık takip etti, içlerinde Suharto'nun sıkı bir taraftarı olan Habibi, NU'nun eski lideri Abdurrahman Vahid (1999-2001) ve Sukarno'nun kızı Megawati Sukarnoputri'nin de bulunduğu pek çok kişi Suharto'dan sonra arka arkaya başkan oldular. Merkezî hükümetin zayıflığı ve pançasila'nın gözden düşmesi çevre adalarda ayrılıkçı hareketlere ortam hazırladı. Kanlı gelişmelerden sonra Doğu Timur, Birleşmiş Milletlerin desteğiyle bağımsızlığını kazandı. Açe'de ayrılıkçı hareketler, Irian Jaya ve Kalimantan'da etnik çatışmalar, Ambon'da Müslüman Hıristiyan isyanları gibi hem devlet gücünün hem de Endonezya toplumu içindeki uyumun yok olduğuna dair pek çok emare vardı. 2000 yılında devlet gücü ve ordu zayıfladığı için İslâmî siyasal partiler, öğrenci grupları ve milisler daha güçlü hale geldiler. Hizbullah ve

Müslüman Gençlik Cephesi gibi pek çok grup barlara ve genelevlere saldırdı ve Laşkar Cihad Moluccas Adalarındaki Hıristiyanlarla çarpışmak için gönüllüler yolladı. Star Moon Partisi, Çinlilere düşmandı ve hükümetin Müslüman işadamlarını desteklemesini istiyordu. Buna karşın NU ve Muhammediye ılımlı tavırlarını sürdürdüler ve ırksal gerginliklerin ortadan kaldırılmasını desteklediler. 11 Eylül 2001'de New York ve Washington'daki terörist saldırılardan beri Endonezya hükümeti radikal İslâmî grupları baskı altında tutmaya yönelik büyük bir Amerikan baskısı altındadır, bir taraftan da parçalanmış ve siyasi istikrarsızlık içindeki Endonezya toplumunu bir denge içinde tutmaya çalışmaktadır.

İngiliz Malay Yarımadası ve Bağımsız Malezya

20. yüzyılın başında İngiliz İmparatorluğu'nun Malay yarımadasında gücünü pekiştirmesi merkezileşmiş devletlerin ve tarım ile maden sanayine yoğunlaşmış bir kapitalist ekonominin kurulmasını da zorunlu hale getirdi. 1830'larda şeker, 1880'lerde kahve ve yüzyılın sonunda da kauçuk sanayisi başlatıldı. Ananas ve hurma yağı, 20. yüzyılın ilk on yılında önemli hale geldi. Perak ve Selangor'da kalay madenciliği önemliydi. Altın ve demir de çıkarılıyordu. Maden sanayi genellikle Çinlilerin elindeydi ve bu madenlerde Çinli işçiler çalışmaktaydı. Pinang ve Singapur, Malay bakırının ihraç edildiği, Çinli ve diğer yabancı işçilerin giriş yaptığı önemli limanlar haline geldi. 1910 yılı itibariyle Malay yarımadası tıpkı Hindistan gibi İngiltere ve Avrupa'ya hammadde ihraç ediyordu.

Bu gelişmelerin dinî hayatın düzenlenmesi ve Malay yönetimleriyle Müslüman cemaatler arasındaki ilişkiler üzerinde çok büyük etkileri oldu. Geleneksel dönemlerde Sultanlar en önemli dinî ve siyasi yetkili idiler ve Malay toplumunun İslâmî yapısını temsil etmekteydiler. Bununla birlikte, bu liderlerin İslâm hukukunun uygulanması, eğitim ve ibadet konularında son derece sınırlı bir rolleri vardı. Köy uleması, İslâm'ın esas temsilcileriydi. Ulema ibadetlere önderlik yapıyor, İslâmî bilgi-

leri öğretiyor, evlilik ve cenaze merasimlerine başkanlık ediyor, anlaşmazlıklarda arabuluculuk yapıyor, hastaları iyileştiriyor, müşterek mülkleri kontrol ediyor ve İslâmî vergileri topluyorlardı. Diğer ulema ve zengin toprak sahibi aileler içinden yaptıkları evliliklerle nüfuzlarını artırdılar. Kimi zaman merkezî idareye bir kadı atansa da ulema temelde devlet idaresine bağlı değildi ve bireysel olarak hareket ediyorlardı. Her ne kadar Şafi mezhebine bağlı ve çoğunlukla da bir tarikatın mensubu olsalar da merkezî bir dinî örgütlenmeleri yoktu. Tarikatlar, dinî görüşleri ve eğitimi belli bir miktarda standartlaştırsa bile, dinî eğitimi sağlamaya yönelik ortak bir çatı oluşturamamışlardı.

İngiliz tahakkümü bu sistemi büyük ölçüde değiştirdi. İngilizler, merkezî hükümet aygıtlarını güçlendirince Malay Sultanlarının din ve gelenek üzerindekiler hariç bütün yetkilerini ellerinden aldılar. Bu nedenle Sultanlar bu alanlarda nüfuzlarını artırmaya çalıştılar ve köylerdeki dinî hayat üzerindeki devlet kontrolünü artırdılar. 1880'in başlarında Perak'a resmî bir kehti atandı. 1884 ve 1904 yılları arasında Selangor yöneticisi olan Raja Muda Süleyman evlenme ve boşanma hukukunu yasallaştırdı, kadıları atadı ve İslâmî yasaları medeni hukuk ve ceza hukuku için uyguladı. Kelantan'da İslâmî geleneğin korunmasına yönelik yerel kaygılardan dolayı İslâmî hayat benzer şekilde resmî olarak yeniden düzenlendi. 1888 ve 1894 yılları arasında Maha Menteri isminde bir memur şeriatın yaygın bir şekilde uygulanması için ısrar etti, Müslümanların Cuma namazına katılmalarını istedi, halka açık hadis dersleri yaptırdı ve yerel imamlar üzerindeki devlet kontrolünü merkezileştirdi. Onun idaresi altında hükümet zenginlerden zekât almaya başladı ve dinî normları yerine getirtmek için bir polis teşkilatı kuruldu. Bununla birlikte 1905 ve 1909 yılları arasında İngilizler Kelantan merkezî hükümetini güçlendirdiler, şer'i mahkemelere karşı medeni mahkemeleri desteklediler ve imamları maliyeden uzaklaştırdılar. Buna karşın, köy camileri ve köy gelirlerinin kontrolü müftülere bırakıldı. Müftüler hükümetin ücretli birer üyesi ve şer'i hukuk sisteminin başı haline getirildiler.

1915'te dinî mahkemeler ve köy camileri üzerinde tam bir

otorite kurmak için Ugema Meclisi (Dini Konsey) oluşturuldu. Bu meclis aynı zamanda zekât gelirinin beşte üçünün ve köylerdeki dinî liderler tarafından düzenli olarak toplanan kafa vergisinin de beşte dördünün kontrolünü aldı. Daha sonraki yıllarda Meclis İngilizce, Arapça ve Malayca eğitimini finanse etti, kitaplar ve tercümeler hazırlattı ve İslâmî hayatın modernize edilmesi için resmî bir önderlik sağladı. Malay yarımadasının tümünde dinî işlere yönelik idarenin merkezileştirilmesi, konsüllerin ve şer'i komitelerin kurulması, İslâmî hukuk, eğitim, merasim ve malî meseleleri devlet kontrolü altına sokmuş oldu. Devlet kontrolü, İslâmî meselelere güçlü bir muhafazakâr eğilim kazandırdı, 1950'lere kadar siyasi istikrar için önemli bir etken olduğunu da ispatlamış oldu.

İngiliz emperyal kontrolünün ve Malay ekonomisindeki gelişmenin oluşturduğu değişimler uzun vadede Kaum Muda'yı ya da reformist İslâmî hareketi kışkırttı. Kaum Muda'nın yükselişi hem devlet hem de köylerdeki Müslüman elitler için önemli bir tehditti. Seyahat eden tüccarlar ve öğrenciler, yerel imam ve Sufilerin aynı zamanda İslâm'ın kurumsal idaresinin otoritesini sorgulamak üzere geri döndüler. 1920'lerin sonlarında Kahire'de öğrenciler tarafından çıkarılan gazeteler, İslâm ve Malay yanlısı birlik ve sömürgecilik karşıtı meseleleri ele aldılar. 1930'larda Kaum Muda siyasi olarak saldırganlaştı; hatta yabancı iktidara karşı milliyetçi muhalefetin simgesi haline geldi. Bu tehditlere karşılık birçok Malay eyaleti, İslâmî yayınları ya sansürledi ya da yasakladı ve Sultanın izni olmayan İslâmî eğitim de yasaklandı. Din görevlileri bu yeni yaklaşımı kınadılar.

1920'ler ve 1930'larda üstünlük laik milliyetçilere geçti. Hâkim Malay aristokrasisinin İngilizce eğitim almış çocukları, yükselen Çin etkisinden korkarak Malay dernekleri kurdular. Bu derneklerin pek çoğu Sultanlardan ve İngilizlerden Çinli rekabete karşı Malay imtiyazlarını korumalarını istiyorlardı; Malay politikasının gelecekteki liderliğine taliptiler. Buna karşın, bazı entelektüeller de İngiliz iktidarı ve yerleşik aristokrasi karşıtı konuşmalar yapmaya başladılar. Çoğunlukla alt sınıf

kökenli, sol-kanat Hint milliyetçiliğinin çok fazla etkisi altında kalmış olan Sultan İdris Eğitim Koleji mezunları 1938 yılında İngiliz ve aristokrasi karşıtı programlarını gerçekleştirmek için Kesatu Melayu Muda'yı kurdular.

Bununla birlikte milliyetçi hareket bu dönemde çok büyük bir gelişme göstermemişti, bu kısmen Malay aristokrasisinin İngiliz kontrolünden memnun ve ona bağımlı olmasından kısmen de 1920'lerin nispeten müreffeh yıllar olmasından kaynaklanıyordu. Eğitimli Malaylar için kamu sektöründe sunulan iş imkânları milliyetçi partilerin kurulmasının önünde engel oluşturuyordu. Malaylar, Çinliler ve Endonezyalılar arasındaki düşmanlıklar toplumsal olmaktan çok bölgesel içerikli bir Malay milli hareketinin ortaya çıkmasını zorlaştırdı ve kitleleri etkileyecek düzeyde temel ekonomik ve siyasi değişikliklerin olmaması, İngiliz ve Malay aristokratik yönetimine karşı muhalefet için kitle desteği sağlamayı imkânsız hale getirdi. Böylece, muhalefet, modernist Müslümanların ve modern eğitim almış Malayların oluşturduğu çok küçük gruplarla sınırlı kaldı.

İkinci Dünya Savaşını takip eden yıllar Malay siyasi hayatında önemli değişiklikler getirdi, bunun nedeni milliyetçi muhalefet değil tersine kendi geleneksel eliti tarafından idare edilen bağımsız bir Malay devletinin kurulmuş olmasıydı. Bağımsız Malay devletinin kökleri 1946'ya dayanmaktadır, bu tarihte İngilizler hem federe hem de federe olmayan Malay devletlerinin, Singapur, Malaka ve Penang'ın oluşturduğu bir Malay birliğinin kurulmasına yönelik bir teklifte bulunmuştu. İngilizler, Sultanları aradan çıkarmayı, bütün bölgeyi yönetecek bir merkezî hükümet kurmayı, Çinli ve Hintli göçmen topluluklara siyasal güce katılma yolunu açmayı öneriyordu. Bu önerilere 1946'da Birleşik Malay Ulusal Organizasyonunu kurmuş olan Malay aristokrasisi şiddetle karşı çıktı. Bu güçlü tepki İngilizlerin 1948 yılında bir Malay federasyonu lehine tekliflerini değiştirmelerine neden oldu, bu federasyon farklı Malay devletlerinin birbirinden bağımsız olarak varlıklarını sürdürmelerini ve Malay çıkarlarının üstünlüğünü garanti altına alacaktı.

Bununla birlikte federasyona büyük ölçüde Çinli işçiler ta-

rafından desteklenen Malay Komünist Partisi tarafından tepki gösterildi. Malay Komünist Partisi, 1940'lardaki Japon karşıtı direnişi organize etmişti; savaştan sonra bu yeni federasyona ve federasyonun beraberinde devam eden İngiliz nüfuzuna karşı bir gerilla hareketi başlattı. Buna tepki olarak da Birleşik Malay Ulusal Organizasyonu, Malaylı Çinliler Birliği ve Malaylı Hintliler Birliği bir ittifak oluşturdular. 1957'de Tunku Abd el-Rahman'ın önderliğinde Malaylı memurlar, Çinli tüccarlar ve Hintli entelektüellerin desteği ile bağımsız bir Malay devleti kuruldu. Yeni anayasaya göre eğitim ve devlet bürokrasisinde Malayların üstünlüğü, ekonomide de Malay olmayanların egemenliği onaylanmış oldu. İslâm, Malaya'nın resmî dini ilan edildi fakat ibadet özgürlüğü garanti altına alındı. Malaycanın devlet okullarında İngilizce, Çince ve Tamilce'nin yerini alması için on yıllık bir geçiş dönemi tanındı. 1963'te Malaya federasyonu, Kuzey Borneo ve Singapur'un da (her ne kadar Singapur 1965'te ayrılmış olsa da) dâhil olacağı şekilde yeniden düzenlendi ve bu genişletilmiş federasyon resmen Malezya ismini aldı.

Malezya Devleti ve Çok Etnisiteli Bir Toplum İçinde İslâm

Bağımsız Malezya'da iktidardaki Birleşik Malay Ulusal Organizasyonu (UMNO), Malay-Müslüman kimliğinin etnik boyutuna vurgu yapan laik bir partiydi. Malaylar bursların dağıtılması, belirli işletmelere lisans verilmesi ve kamu sektöründeki bazı mevkiler konusunda ayrıcalıklı bir uygulamaya sahipti fakat etnik olarak Çinli ve Hintli olanlar da iktidar koalisyonuna dâhildiler. Federasyon döneminde din yerel bir mesele olmaya devam etti ve pek çok Malay devleti cami inşası, dinî ve ahlaki müeyyidelerin uygulanması ve zekâtın toplanması ile görevli bir Diyanet İşleri Başkanlığı'nı devam ettirdi. Din dışı doktrinlerin öğretilmesi cezaya tabi idi ve Cuma namazına katılmayan ya da oruç tutmayan insanları cezalandırabilmek için yasalar çıkarılmıştı. 1957 yılında bağımsızlık Federal hükümete dinî konularda bazı roller sağladı. İslâm, federasyonun resmî dini

olarak kabul edildi. Asgari sayıda Müslüman öğrenciye sahip olan okulların İslâmî eğitim vermesi zorunluydu.

Malay kimliğinin İslâmî boyutunun bu denli öne çıkarılmasında pek çok farklı etken rol oynamıştı. İlk İslâmî muhalefet partisi Kelantan ve Trengganu'da ortaya çıktı. Bu Malay yanlısı İslâmî parti Müslüman topluluklar içindeki Çinli ve Hintlilere yönelik düşmanlığın baş temsilcisi haline geldi ve yine bu parti İslâm hukukunu uygulamak üzere bir İslâmî devletin kurulması için ilk çağrıda bulunan partiydi. Kelantan'da Malay yanlısı İslâmî Parti (PMIP), köy imamları, merkezî iktidara ve vergi otoritesini yitirmeye karşı çıkan dinî liderler, genç radikaller ile artan kiralar, düşen fiyatlar ve toprağını kaybetme tehlikesinden mağdur küçük toprak sahibi köylülerin oluşturduğu bir koalisyondan güçlü bir destek aldı. Bu köylüler ve yerel elitler açısından PMIP'nin İslâmî eğilimi sadece ekonomik kaygıları temsil etmiyordu, aynı zamanda hem toprak sahipliği hem de dinî otoritenin bileşimi üzerine kurulmuş olan İslâmî hayat tarzını kaybetme korkusunun tedirginliğini de yansıtıyordu. İslâm'a yönelmek, toplumsal dayanışma ve ahlaki değerlere müracaat ederek dünyevi çıkarların savunulmasını meşrulaştırıyordu; bu tutum adalet temeli üzerine kurulmuş olan –bu, köy ve köylülerin çıkarlarına yönelik tanımlanmış bir adalet anlayışıydı– bir toplumun ahlâk anlayışına başvurarak köylülerin hayat tarzını korumaya yönelik mücadeleye saygınlık kazandırıyordu. Sonuç olarak, PMIP'nin söylemi sınıf çıkarlarını yüksek ahlaki ve toplumsal değerlerle kaynaştırıyordu.

PMIP'nin başarısı ortadaydı. 1959'da Kelantan ve Trenganu'daki Müttefik koalisyonu mağlup etti ve kendi kendini kontrol eden bir İslâmî yönetim sistemi kurdu. Kadı ve müftülükleri güçlendirdi, gayriahlaki faaliyetleri ve birbiriyle rekabet eden dinî grupları bastırdı. PMIP'nin büyümesine karşılık UMNO dinî liderleri bir araya getirmeye çalıştı ve İslâmî çıkarları kendisinin koruyacağını taahhüt etti. Bununla birlikte UMNO'nun İslâmî bir duruşa yönelmesi, Çin ve Hintli gruplarla olan koalisyonu yıkmaya yönelik bir tehdit oluşturdu. 1960'lar boyunca da Malaylar hem eğitim hem de kamu sektö-

ründeki konumlarını sağlamlaştırdılar ve ulusal ekonomi içinde daha fazla yer almak istemeye başladılar. Genç Malay liderler, devlet kapitalizmini desteklediklerini söylediler ve Malay toplumunun Müslüman bir toplum mu yoksa ideolojik eğilim açısından çoğulcu bir toplum mu olacağına yönelik sorular çoğaldı. 1969 seçimleri hâkim partiler üzerindeki baskıları artırdı. PMIP gücünü artırdı ve Çinli radikaller Malay Çin Derneğinin kendi konumlarını daha kötüye götürecek olan rahat tavırlarını ağır bir dille eleştirdiler ve Çinliler için eşitlik istediler. Güç dengesinin bozulması 1969 yılında toplumsal ayaklanmalara neden oldu.

Buna karşılık olağanüstü hal ilan edildi. Yeni ulusal cephe, muhafazakâr güçlerin çoğunu içinde barındırıyordu. Bu ulusal cephe yine cemaatler arasında bir denge sağlamaya ve Malay ekonomik problemlerini gidermeye, milliyetçi Malay kimliğini güçlendirmeye çalıştı. 1970'lerde devlet yatırımlarının ve kamu teşebbüslerinin genişletilmesine odaklanmış, yabancı sermaye ile petrol, kauçuk, kereste ve hurma yağının ihracından elde edilen gelirle finanse edilen yeni bir ekonomik politika kuruldu; bu yeni politika Malayların ekonomiye katılımını teşvik etmeyi amaçlıyordu. Hedef, Malay iş dünyası içinde Malaylı işadamlarının ve işçilerin oranını %30'a çıkarmak ve resmî bir Malay kapitalist eliti oluşturmaktı. 1972 yılında PMIP, Malay İslâmî Partisi (PAS) olarak yeni bir isim altında milliyetçi cepheye dâhil oldu. UMNO bu yeni isim altındaki partiyi kendi içine katmaya çalıştı fakat bu girişim sadece kendini dine adamış Müslüman eylemcilerin hükümet bürolarına, ekonomi ve eğitim kurumlarına sızmasına neden oldu.

İslâmî nüfuzu kırmaya yönelik bütün çabalara rağmen, İslâmî bir kimliği destekleyen güçler mukavemet kazandı. Artan şehirleşme ve köyden kente göçler, hepsinden önemlisi öğrenci nüfusunun artışı yeni bir İslâmî bilinci ortaya çıkardı. Radikal İslâm'ın sözcüsü olan PAS'ın gerilemesi Davet'in (tebliğ ve eğitim hareketleri) ortaya çıkmasına neden oldu. Genellikle laik eğitim almış memur, öğretmen ve öğrenciler toplumlarının bozulmuşluğu ve İslâmî reformlara duyulan ihtiyaç konusun-

da daha bilinçli hale geldiler. Konferanslara katılıyor, İslâmî giyimi benimsiyor, Kur'an'ın rehberliğine ve kişisel ahlaki değerlere geri dönmeyi istiyor ve Batı'yı kötülüğün temel kaynağı olarak suçluyorlardı. Aynı zamanda Malay etnik şovenizmine de sarılıyorlardı. Bu yeni hareketler, geleneksel taşralı liderlerce değil şehir kökenli, üniversite (hatta bazen yurt dışında) eğitimi almış Müslüman Malaylar tarafından yönetiliyor, şehirli işçilere, öğrencilere ve alt sınıftan meslek sahiplerine hitap ediyorlardı. Eğitim için yurt dışına çıkış, İslâmî yayınların çoğalması ve İslâmcılığın her yerde yükselmesi güçlü bir etki oluşturmuştu. İslâmî eğitim kampları, seminerler ve müzakere grupları, Filistin, Lübnan ve Afganistan'daki olaylara duyulan öfke de bu yeni bilinci destekledi. Dav hareketinin taraftarları kıyafetlerinden tanınıyorlardı: geniş cüppeler giyiyor, yüzlerini ve bazen de başlarını örtüyorlardı. Püritendiler, geleneksel manevi kültlere, Şamanizm'e, yerel cemaatleri bir araya getirmeye yönelik ziyafetlere, adetlere ve geleneksel yasalara karşıydılar. Malezya'daki Davet hareketi standart bir İslâm'ı oluşturmaya yönelik küresel bir hareketin parçasıydı.

İslâmî canlanış, üç temel grubu üretti. 1971'de Enver İbrahim'in liderliğinde kurulan Malay Müslüman Genç Birliği (ABIM), kendini bireylerin, ailenin, ümmetin ve devletin Müslümanlaştırılmasına ve Allah korkusuna sahip Malaylı gençlerin eğitimine adamıştı. İkinci Davet grubu Darül Erkam kooperatifler, atölyeler, klinikler ve okullar kurdu, tarım ve küçük ölçekli imalat gibi ekonomik faaliyetler yoluyla bağımsızlığı vurguladı. Darül Erkam, haremlik-selamlık da dâhil Kur'an ve Arap geleneklerine göre yaşamaya özen gösteriyordu. Eşitlikçi ve ütopik bir programı savunuyorlardı fakat Mesihî bir otoriter kült olmakla suçlanarak Malezya'nın dışına itildiler. Üçüncü hareket iyi eğitim almış kişilere hitap eden bir tebliğ hareketi olan Tebliğ idi. Dini eğilim olarak köktenci ve siyasi konularda yenilikçi olan bu eylemci gruplar Malay devletinin hassas dengesini tehdit ediyordu.

Buna karşılık Başbakan Mahathir b. Muhammed'in hükümeti 1981'den beri ülkede sıkı bir denetim sağlamaktadır. Bu re-

jim son derece otoriterdir. Mahathir hükümeti daha radikal İslâmî talepleri dizginledi, etnik gruplar arasındaki çatışmaları kışkırtan kişileri tutuklattı ve yayınları denetledi. Davet hareketine tepkisi, onu asimile etmeye çalışmak şeklinde oldu. 1982'de Enver İbrahim UMNO'da yer almayı kabul etti ve hükümet de İslâmî değerleri benimsemek istediğini açıkladı. Devlet, İslâm'a resmî politikaları meşrulaştıran bir çeşit ulusal din olarak bakıyordu. Devlet aynı zamanda tümüyle laik bir Malay milliyetçi hareketi olan Bumiputera'ya da (Toprağın Gerçek Evlatları) destek veriyordu, bu hareket teknik ve ekonomik modernizasyonu zorunlu gören bir etnik Malay bilincini işliyordu. Hükümet politikası hem İslâmî eğilimlere hem de Malay etnik kültürel eğilimlerine değer veriyordu.

Mahathir iç politikada Malezya'nın İslâmî bir ekonomiyi kabul ettiğini açıkladı ve İslâmî bir banka, İslâmî bir sigorta ve diğer İslâmî şirketler kuruldu, fakat Malezya İslâm Bankası bankacılık sistemine tam dâhil olamadı ve İslâmî değerlerin bankacılığa eklenmeye çalışılması marjinal kaldı. Hükümet, İslâmî okullara ve yayınlara desteğini artırdı, İslâmî bir üniversite kurdu ve İslâmî mahkemeleri resmî mahkemelere eşit hale getirerek İslâmî yargının itibarını yükseltti. Rejim aynı zamanda Malezya sanayisini kalay, kauçuk hurma yağından mikroçip ve çağdaş sanayi ürünlerine kaydırarak ülkenin refah düzeyini de artırdı. Ülke karayolları, havayolları, barajlar ve toplu taşımaya yönelik çok geniş bir altyapı geliştirdi. Dış politikada Mahathir Arap çıkarlarına, Filistin ve Afgan direnişlerine büyük destek verdi. Malezya, Özbekistan, Kuveyt ve Suudi Arabistan ile ticari bağlarını geliştirdi fakat İran, Libya ve Suriye ile ilişkilerinde temkinliydi.

Sonuçta, Malezya hükümeti İslâmî bir devlet kurmaya yönelik taleplerle, uluslararası ekonominin baskıları ve çok etnikli bir toplumun ihtiyaçları arasındaki dengeyi koruyarak kendi İslâmî doğrusunu bulmaya çalışıyordu. İslâmcılar, hükümeti daha fazla İslâm yanlısı bir tavır takınmaya zorladılar ve gayrimüslim, Malay olmayan etnik gruplarla, özellikle de Çinlilerle hâlâ geleneksel İslâm'a bağlı olan taşralı Malaylar arasındaki

gerginliği daha da artırdılar. Rejim, Malay desteğini sağlamak ile Çinlilerle işbirliğini sürdürmek arasında sallantıda kalmıştır. İslâm'a ne kadar önem verdiyse, Malay olmayan nüfusa da bir o kadar gözdağı vermiştir.

İslâmcılar, hâlâ İslâmî bir devlet kurmak konusunda önemli engellerle karşı karşıyadırlar. Radikal grupların devletin ve toplumun İslâmlaşmasının tamamlanmasına yönelik çağrıları hâlâ çok güçlü olmasına karşın, devlet de Davet hareketlerini kendi bünyesine katma tehdidine sahiptir. İslâmî söylem, siyasetçiler, ulema, Müslüman eylemciler ve başkaları tarafından benimsendikçe Malay siyasi kimliğinin temeli olarak daha kapsamlı bir hale gelmekte, fakat siyasi bir program olarak daha spesifikleşmektedir. Bununla birlikte önemli miktarda Çinli ve Hintli nüfusun varlığı, anayasa ve demokrasinin Batılı laik düşüncelere dayalı olması, etnik olarak Malay kökenli olanların resmî hamiliği ve ekonominin serbest teşebbüse dayalı bir kapitalist temel üzerine kurulmuş olması, çoğulcu bir toplum için büyük bir kurumsal derinlik kazandırmaktadır.

Toplum içinde kadının rolü son derece tartışmalıdır. UMNO, kadınların istihdam içinde yer alması ve daha ılımlı giyinmeleri çağrısında bulunmaktadır. PAS, kadınların öğretmenlik, hemşirelik ve sosyal hizmet gibi bakıma yönelik işlerle sınırlandırılmasını ve peçe giymelerini istemektedir. Müslüman Kızkardeşler isimli bir kadın hareketi Kur'an'ın yanlış yorumlandığını iddia etmekte ve İslâmî zeminde cinsiyet eşitliğini savunmaya çalışmaktadırlar.

1998'den beri Malezya'da örtülü bir siyasi kriz vardır. Başbakan Mahathir'in Enver İbrahim'i görevden alması ve hakkındaki livata iddiası güvenilirliğini zedelemiştir. Mahathir'in ekonomik politikalarına, işadamı dostlarına, bozuk ilişkilerine ve bağımsız bir adalet sisteminin bulunmamasına yönelik muhalefet eleştirileri son derece despot bir şekilde bastırıldı. 2001 yılının sonunda Malay kimliği etrafındaki gerginlikler hâlâ çözümlenmemişti.

Filipinler

Müslümanlar, Filipin nüfusunun yaklaşık olarak %4-7'sini oluşturmaktadırlar, fakat bu nüfus güneydeki adalarda yoğunlaşmıştır. Mindanao, Müslüman nüfusun en önemli merkezidir. Çok sayıdaki savaşa rağmen İspanyollar güneydeki Sultanlıkları ele geçirmeyi başaramadılar. Müslümanlar, İspanyollaştırılamadılar ve İspanyollar bölgeye yönelik herkesi kuşatabilen bir kimlik geliştiremediler. Muhalefet içinde de ne paylaşılan bir İslâmî kimlik ne de siyasi bir işbirliği ortaya konulamadı. Müslümanlar, üç büyük ve on küçük etnik-dilsel gruba bölünmüştü. Yerel datular (feodal lordlar) tarafından yönetilmekte idiler, bu yöneticiler kendi yandaşlarına sahipti.

İspanyol-Amerikan savaşından sonra Birleşik Devletler, 1899 yılında adaların kontrolünü ele geçirdi. Amerikan idaresi, etnik kimlikler üstü bir Müslüman kimliği düşüncesini ortaya koydu. Necib M. Salebi, Müslüman nüfusun feodal, reisler tarafından yönlendirilen toplum yapısına üstün gelmek, sömürge yönetimini ve toplumsal kalkınmayı kolaylaştırmak için bir araya gelmesi gerektiğini savunmaktaydı. Salebi'nin görüşleri Lanao, Sulu ve Cotabato'nun Müslüman bölgelerindeki okulların yöneticisi olan Lawrence Kuder'i etkiledi, Kuder devlet memurları, avukatlar ve Filipin devleti içinde kendi halklarını temsil eden politikacılardan oluşan Batılı eğitim almış Müslüman bir elit oluşturmak istiyordu. Yerel dillerini dikkate almaksızın yeni kuşak Müslüman-Filipinliler, etnik bir kimlik olarak kabul edildi.

Filipinler, 1946'da bağımsız hale geldiğinde devlet İspanyollaştırılamamış Müslüman nüfusa karşı önyargılı davranan Hıristiyan bir çoğunluk tarafından yönetiliyordu. Bu çoğunluk güney adalarına çok büyük ölçekli bir Hıristiyan göçünü teşvik etti. İlk yerel direniş Manila'da ve yurt dışında eğitim almış, yerli tüccarlar ve kaçakçılarla işbirliği içinde olan, genç aydınlar sınıfından geldi. Bunlar kendi aralarında iki kanada bölünmüşlerdi. Bir grup İslâmî bir kimliğe vurgu yapıyor, camiler, okullar ve hac etrafında İslâmî cemaatler oluşturulmasını savunuyordu.

İkinci grup ise milliyetçi ayrılıkçı bir hareketti, kendilerine İspanyol sömürge söylemi içinden yeni bir pozitif anlamla Moro ismini uygun gördüler, bu isimle İslâmî bir terimin etnik bir anlamı içinde Müslüman nüfusa işaret ediyorlardı. Filipin-Müslüman Ulusal Ligi 1968'de ilan edildi; 1970'de Cotabato'da etnik ayaklanmalarla direniş tırmandı ve 1972'de askerî sıkıyönetim ilan edilmesinden sonra Moro Ulusal Bağımsızlık Cephesi tarafından yönlendirilen silahlı bir ayrılıkçı hareket haline geldi; bu cephe, 1971'de Nur Misuari tarafından kurulmuştu. Kendini milliyetçi bir hareket ilan eden bu cephe, Müslüman bir anavatan (Bangsamoro) çağrısında bulundu. Bu hem devlete hem de geleneksel aristokrasiye karşı bir isyandı. Datolar ve eski nesil elitler genel olarak şiddete karşıydı ve Manila hükümetiyle işbirliği içine girdiler. Sıkıyönetimle karşılık verilen Markos rejimi ve baskıcı bir Filipin devletine karşı Müslüman nüfus adına bölgesel bir özerklik için kimi zaman yaşanan çatışmalar günümüze kadar devam etmiştir.

Bu hareket iki boyuta sahipti. Biri, bölgesel bir nüfusun bağımsızlığına yönelikti ve diğeri de geliştirilmiş ortak bir İslâmî kimliğin oluşturulması için mücadele etmişti. Suud, Mısır ve Libya paraları İslâmî eğitimi desteklemek ve Moro direnişine destek olmak için aktı. Ezher üniversitesinden gelen misyonerler medreseler kurdular.

1977'de yapılan, özerk bir bölge çağrısında bulunan barış anlaşması asla uygulamaya konulmadı. Ayrılıkçılık, 1980'lerde dinî reform ve siyasi bağımsızlık isteyen Müslüman din adamları öncülüğünde silahsız bir İslâmî hareket şeklinde yeniden ortaya çıktı. Ulema, siyasi bağımsızlık, yasal eşitlik ve yenilenmiş İslâmî uygulamalar üzerine kurulu bir toplum tanımı yaptı. 1984'de Haşim Selamet liderliğindeki Moro İslâmî Özgürlük Cephesi (MILF) artık hem bölgesel bağımsızlık hem de İslâmî bir devletin kurulmasına yönelik bir mücadeleyi devam ettirmek için kuruldu. İslâmî canlanış, Moro ayrılıkçıları, Müslüman din görevlileri ve Müslüman politikacıların yeni koalisyonu için zemin oluşturdu. 1986'da Markos rejiminin yıkılması ve komünist ayaklanmalarla mücadele eden ordu-

nun geri adım atmasıyla birlikte hükümet adına hareket edenler bölgeyi kaosa sürüklediler. Moro Ulusal Kurtuluş Cephesi, Filipin hükümetiyle 1996'da yeni bir barış yaptı. Nur Misuari, Müslüman Mindanao özerk bölgesinin valisi oldu. MILF, 1997'de bir ateşkes imzaladı. Bugün MILF Mindanao'da ve Sulu takımadalarında Timor tarzı bir referandum istemektedir, daha radikal küçük hareketlerse İslâm adına silahlı mücadeleye devam etmektedirler. Suudi kaynaklarının maddi desteğiyle 1991 yılında kurulan Ebu Sayyaf grubu silahlı saldırılar yapmakta ve hedefleri için para temin etmek adına fidye amaçlı adam kaçırmaktadır.

Genelde toplum hedeflere yönelik farklı görüşlere sahiptir. İslâmî direniş hareketini destekliediler, çünkü bu hareketin içinde orduya karşı bir himaye görüyorlardı, fakat kendilerini Moro İslâm ümmetinin bir parçası olarak da tanımlamadılar. İslâm'ı yenilikçi din görevlilerinin öncülüğünde de yaşamadılar. Büyü, muska ve ruhlara inanmakta; geleneksel düğün, cenaze ve anma şenliklerine katılmakta ve İslâm'ı Ortadoğulu bir tarzda yaşayan yenilikçi ulemanın taleplerine direnmektedirler. Hepsi Müslüman'dır, fakat elitlerin onlar için inşa ettiği kültürel ve etnik kimliğe karşı çıkmaktadırlar. Moro toplumu içinde geleneksel ve yenilikçi Müslümanlar arasında, geleneksel ve İslâmî olarak tanımlanan siyasi liderler arasında tıpkı bölgedeki Müslümanlarla Hıristiyan kontrolündeki Filipin devleti arasındakine benzer tartışmalar vardır.

Sonuç

Çağdaş Güneydoğu Asyalı toplumların yapısı, bölgenin tarihten gelen kurumsal ve kültürel motiflerinin, Hollanda, İngiliz ve Amerikan sömürge yönetiminin oluşturduğu etkinin birlikteliğini yansıtmaktadır. 19. yüzyılda Hollandalılar ile İngilizler, radikal ekonomik ve siyasi değişimler başlattılar. Bu değişimler uzun vadede Güneydoğu Asyalı laik ve İslâmî kimlikler arasında bir çatışmaya neden oldu. Hint Adalarında Hollandalı ekonomik ve ticari politikalar Müslüman tüccarları İslâmî moder-

nist hareketler oluşturmaya teşvik etti. Hollandalıların eğitime ve idareye yönelik tedbirleri de priyayi öncülüğünde milliyetçi ve komünist hareketlerin oluşturulmasına yardımcı oldu. Bu durum dünyayı Cavalı ve Endonezyalı kültürel kavramlar içinde anlayan insanlarla İslâmî terimler içinde anlayan insanlar arasındaki tarihsel bölünmeyi yansıtmaktaydı. Endonezya'nın 20. yüzyıl tarihi İslâm'ın Endonezya'daki diğer kültürlerle yeniden canlanan mücadelesinin tarihi idi. Son yarım yüzyıl içinde Sukarno ve Suharto, İslâmî bir devlet talebine karşı koydular fakat İslâmî canlanış Endonezya devletinin dinî ve ideolojik sorumluluklarının tanımlanmasında önemli bir başarı elde etti.

Tıpkı Endonezya'da olduğu gibi Malezya'da da davet hareketleri İslâmî anlayış içinde yükseldi. Devlet Müslümanların çıkarlarına ve Malay çoğunluğun İslâmî kimliğine yönelik önemli ayrıcalıklar tanımakta fakat aynı zamanda siyasi baskıları azaltmaya, Çinli ve Hintli azınlıklara yer vermeye ve kapitalist ekonomik yapıyı yerleştirmeye çalışmaktadır.

Filipin'de etnik kimlikler üstü İslâmî bir kimlik, tarihsel kültürün ifadesi değildir, aksine Amerikan iktidarı, eğitim politikaları ve yozlaşmış Filipin devletine karşı gelişen tepki sonucunda ortaya çıkmış modern bir olgudur. Dış kaynaklı İslâmî yenilikçilik anlayışından fazlasıyla etkilenen Moro hareketi bağımsız bir İslâmî devlet için mücadele etmektedir.

YİRMİDOKUZUNCU BÖLÜM

RUS VE ÇİN HÂKİMİYETİ ALTINDA ORTA ASYA; KAFKASLAR VE AFGANİSTAN

19. yüzyılın sonu itibariyle Orta Asya'nın Müslüman halkları Rus ve Çin hâkimiyeti altına girmişlerdi. Portekizliler, İngilizler, Fransızlar, Almanlar ve Hollandalılar gibi, Ruslar ve Çinliler Müslüman halkların yöneticileri oldular. Ancak bu ikisinin yönetiminde sömürge yayılması emperyal anavatanlarla sınır komşusu olan yerlerde meydana geliyordu ve bu yerler nihayetinde bağımsızlığını kazanacak yabancı alanlar sayılmıyordu, aksine fetheden ülkeler tarafından kendi topraklarını bütünleyen yerler olarak görülüyordu. Rus ve Çin bakış açısından "sömürge" sorunu bir "azınlık" sorunu biçimini aldı. Orta Asya halkları en iyi nasıl yönetilebilir ve nihayetinde emperyal ve daha sonra Sovyet Rusya ve komünist Çin toplumlarının siyasal yapısı içinde nasıl eritilebilirlerdi? Müslüman bakış açısından sorun yabancı medeniyetler içinde asimilasyon doğrultusundaki baskıların karşısında Müslüman kimliğin nasıl tanımlanacağı halini aldı. 1990'lı yıllarda Sovyetler Birliği'nin çöküşü, beklenmedik bir biçimde Orta Asya'nın Müslüman halkları arasında yeni bir devlet oluşumu dalgasına izin verdi ve dinsel-etnik kimliklerin arayışına yeniden yönlendirdi.

Çarist Hâkimiyeti ve Cedid

Rus hâkimiyetinin 19. yüzyıldaki ilk aşamaları diğer sömürgelerdeki koşullarla paraleldi. Rus istilaları Orta Asya'ya yeni bir bölgesel ve idari örgütlenme kazandırdı. Ruslar, Müslüman devletlerini parçalara ayırdı ve bölgeyi iki büyük vilayete böldü. Bunlardan biri Kazak bozkırları idi diğeri de daha sonra Orta Asya veya Rusya Türkistan'ı olarak bilinecek olan bölgeydi. Buhara ve Hiva'da ise özerk vasal devletler olduğu gibi kaldı.

Ruslar başlangıçta Müslüman dinî örgütlere sıcak bakıyorlardı. Buhara'da oldukça örgütlü, devlet destekli dinî bir kurum ekonomik ve toplumsal bağıntılarını elinde tutmaya devam etti. İslâmî eğitim *mektebin* (temel Kur'an okulu) ve medresenin koruyucusu olmaya devam etti. Bunların idarecileri ve öğretmenleri yerel yöneticiler tarafından atanıyordu. Şeyhülislâm ve kadılar okulların gözetiminden sorumluydu. Öğrenciler ve müderrisler maaşlarını vakıflardan alıyorlardı. Mezunlarsa çoğunlukla öğretmen, imam, müftü ve hâkim olarak görev almaya devam ediyorlardı. Müslüman din adamları kabile ve taşra sakinleri arasında görev yapıyorlardı. Türbelere hürmet ve ziyaret, Orta Asya Müslüman ibadetinin merkezî bir yanı olmayı sürdürdü.

Doğrudan Rus hâkimiyeti altındaki bölgelerde, Çarlar kontrolleri altına almak için fiilen Müslüman örgütleri desteklediler. 1788 yılında Büyük Katerina Avrupa ve Sibirya Müslümanları için ilk İslâmî idareyi Ufa'da kurdu. Bir diğer "müftülük", 1794'te, Kırım'da teşkilatlandı. 1872 yılında Sünni ve Şii heyetler, Transkafkasya'da (Kafkaslar'ın güneyinde Azerbeycan, Gürcistan ve Ermenistan'ı içine alan bölgede) oluşturuldu. Rus yetkililer, Şii şeyhülislâm ile Sünni müftünün yanı sıra, dinî kurulların yöneticilerini ve kadıları da atadılar. Çar'ın yönetimi müftülerin yerel camilere (birçoğunu boş bırakarak) atanmasını düzenledi, maaşlarını ödedi, faaliyetlerini denetledi ve siyasal açıdan sadık olmalarını şart koştu. Rejim ayrıca Müslüman yayınları da denetledi. Çarist politika, Buhara ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman yöneticilerinkine benziyordu,

tek farkı Müslüman olmayan bir rejimin gözetimi altında uygulanıyor olmasıydı.

Kırsal ve göçebe bölgelerde ulema ve okulların önemi ikincil düzeydeydi. Kadılar Hanlar tarafından atanıyordu ama çok sınırlı bir nüfuza sahipti (miras, toprak, su ve aile sorunları gibi konularda şeriatı uygulayabiliyorlardı). *Ishan* denilen bağımsız sufiler, halkın sadakatini kazanmıştı ve velilere saygıyı merkeze alan, Müslüman ve Şamanist uygulamaları birleştiren, bayramlar ve hacla ifade edilen bir tür dindarlığı benimsiyordu. Türkmenistan'da örneğin, insanlar soybağı ve kabile mensubiyetiyle örgütleniyordu; ihtiramda bulunulan sufiler savaşan kabileler ve Hanlarla kabileler arasında aracılar olarak iş görüyorlardı. Bazen Sufiler, Türkmenlerin İranlılara veya Hivan otoritesine karşı isyanlarına liderlik yapıyorlardı. Sufiler ayrıca kutsal yerlerin bakımlarını yapıyor, öğretmenlik, mezarlık yöneticiliği, ölmüş velilerle aracılık ve halk tıbbının uygulayıcıları olarak hizmet ediyorlardı. İhsanlar, toprak veya su haklarında mülkiyet sahibi olmuyorlardı ama tılsım ve muska satarak ve din hizmetleri için ücret alarak maişetlerini kazanıyorlardı.

Türkmen toplumunda daha dikkat çekici olan, evliyalar veya Peygamber ile ilk dört Halifenin soyundan geldiğine inanılan kutsal insanlardı. Hz. Muhammed, Halife Osman ve Ali'nin Hz. Muhammed'in kızlarından olan soylarına Seyyid denilirken, Ebu Bekir ve Ömer'in soylarından gelenlere Hace deniliyordu ve hepsinin mukaddes cetlerinden dinî güçler devraldıklarına inanılıyordu. Aslında nesepler aradaki sufi şeyhlerinden geliyordu. Örneğin, muhtemelen Ata soyunun kurucusu olan Gezli Ata, Yesevi tarikatıyla irtibatlı bir 14. yüzyıl mutasavvıfıydı. Mısır, Fas ve İslâm dünyasındaki daha birçok yerde olduğu gibi Türkmenistan'da da tasavvufa intisap ve peygamber soyu birbiriyle birleşmişti. Bu soyların kötü ruhları kovmaya muktedir şamanistik güçlere sahip olduğuna inanılıyordu. Zikir ayinleri ruhların tedavisine etki etmekte, vecd ve istiğrak halleriyle ortaya konulmaktaydı. Sıradan Türkmenlerce kutsal neseplere ihtiram İslâm öncesi atalar kültüne benzerdi.

Rus emperyal yönetiminin oluşturulması, Rus garnizonların yerleştirilmesi, bölgenin Rus ticaretine açılması ve Rusların eğitim ile kültürel politikalara girişi derin değişimlere yol açtı. Ancak Rusların yönetiminin sonuçları, kontrol ettikleri her bölgede, Rusların siyasetlerinin yerel amaçlarına ve yerel Müslüman toplumların doğasına bağlı olarak farklı oluyordu.

Türkmenistan'da Rus işgali dinsel yapıda önemli değişikliklere yol açtı. Ruslar Türkmen beylerini pasifize ederek toprakta özel mülkiyeti teşvik ettiler, yerleşik hayata geçişe önem verdiler ve böylece kabile dayanışması ve dinsel aracılığa olan ihtiyacın altını oydular. Aynı zamanda camiler, kadı mahkemeleri, okullar ve hac daha yaygın bir hale geldi. Yerleşikleştirme ve siyasal iktidarın merkezileştirilmesiyle birlikte, kâfirlerin himayesi altında olsa da, Sufilerin aracı rolünden ulema tarzı örgütlü bir liderliğe doğru bir kayma meydana geldi. Bu da Fas ve Hindistan'daki değişimlerle benzerlik gösteriyordu. Orada da Avrupai yönetimin ortaya çıkışı kırsal Sufilerin otoritesini ulema lehine azalttı.

Kazak bölgelerinde Ruslar eski toplumsal yapıyı yıkmaya ve bir koloni toplumu kurmaya girişti. Pazar ekonomisine geçiş ve nakit vergilendirme Kazak soylu tabakasını, hem Rusların yönetimine hem de Tatar tüccarları ve bürokratlarından gelen rekabete maruz bırakmak suretiyle iyice zayıflattı. Tırpan kullanılmaya başlanması, kışlık ot olarak samanı kesmeyi mümkün kılarak göçebelik ihtiyacını azalttı; Rusların yasaları özel mülkiyetler içinde saman ve otlar için ortak alanlar ve kolektif haklar oluşturdu. Rus yönetimi göçebe halklar için güvenliği artırdı ve onların yeni alanlara yayılmalarına ve daha dar bölgelerde hayatlarını sürdürmelerine izin verdi.

Göçebe halkların yerleşmeye zorlanmasıyla Rus kolonicileri "kullanılmamış" verimli toprakları işgal etmeye başladı. 1868'den önce, Rus hükümeti sadece Kazaklar veya çiftçi-askerlerin yerleşimini tercih ediyordu, ama Türkistan'ı işgal ettikten sonra Rusya köylülerin kolonileşmesine de izin verdi. 1868 ile 1880 arasında 4.000 Rus ailesi Semireç'e yerleşti ve ilaveten Tatar ve Özbek kolonicileri Türkistan'dan geldi. 1889'a

kadar Rusya hükümeti kolonileştirmeden geri durmaya çalışıyordu ama 1896 yılında bir Rus iskân yönetiminin kurulması, Sibirya-ötesi demiryolunun inşası ve hükümetin kullanılmayan Kazak topraklarının ele geçirilmesine verdiği destek, özellikle 1905'ten sonra Rusların büyük göç dalgalarına yol açtı. 1912 yılında 1,5 milyondan fazla Rus, Kazak bozkırlarında nüfusun yüzde 40'ını oluşturuyordu. Takip eden dönemde sürekli büyüyen Rus nüfusu Kazakları daha küçük mekânlara çekilmeye zorladı, Kazakların bu çekilmesi ise Rusların kolonileşmesini daha da cesaretlendirdi. Rus bakış açısından, kolonileşme verimli bozkır bölgesini kırsal kullanımdan tarımsal kullanıma dönüştürmesini, muhtemel isyanlara karşı korumasını, Batı ve orta Rusya'daki nüfus baskısını azaltmayı mümkün kıldı. Kazak bakış açısındansa bu kendi toplumlarının yıkımı anlamına geliyordu. Kazaklar Rus yerleşimcilerle günlük çatışmaya zorlanırken, göç yollarından, su ve topraklarından yoksun kaldılar.

Türkistan'da ise, aksine, Ruslar ticarette askerî kontrol ve hâkimiyeti temin edebilmek için minimalist bir siyaset benimsediler, yerel ekonomilere, toplumsal örgütlenmeye, eğitim ve kültürel hayata hiç müdahale etmediler. Ruslar, bölgesel hükümetin yüksek düzeylerini yönetirken, yerel düzeylerde bazı özyönetim tedbirlerine izin verdiler. Üç yıl süreli bir köy ihtiyar heyeti tesis ettiler ve ilçe reislerinin, Rus memurlarca görevlerinden alınabilseler de, yerlilerce seçilmesi kuralını getirdiler. Müslüman ve geleneksel hukuk mahkemeleri işlemeye devam etti. Yerel düzeyde sınırlı olsa da Rus yönetimi hâlâ köy ve dinî liderleri merkezî yönetime tabi kılıyordu.

Rusya'nın Türkistan ekonomisi üzerindeki etkisi, gerçekleştirilecek olan değişiklikler için kritik bir değere sahipti. Türkmenistan, Hazar – Semerkand (1881-88) – Taşkent (1898) Demiryolu'nun öncelikle askerî bir önemi vardıysa da, 1906 yılında tamamlanan Taşkent-Orenburg hattı Rus yöneticilerinin ve kalifiye işçilerin göçü için ve modern Rus şehirlerinin eski Müslüman şehirlere bitişik olarak inşası için yolu açtı. Türkistan'ın başkenti Taşkent okullar, müzeler, kütüphaneler,

gazeteler, bir rasathane ve diğer kurumlarla donatıldı – bu da Orta Asya'da Rus modernitesi için bir model oluşturdu. Trans-Hazar ve Semirech'deki diğer şehirler de büyük bir Rus nüfusuna sahip oldular. Kırsal alanlardaki Rus kolonileşmesi ise, Kazak bozkırlarının aksine sınırlanıyordu, çünkü Türkistan zaten yoğun olarak yerli bir köylü nüfusunca işgal edilmişti.

Demiryolu inşaatı ayrıca pamuk üretiminde büyük bir artışa yol açtı. Demiryollarıyla birlikte, kuzey buğdayı Ukrayna ve Batı Sibirya'dan, pamuğa yönelmiş olan Orta Asya topraklarının ihtiyacını karşılamak üzere getirilebilecekti. Sonuç olarak Fergana'da 1885 yılında ekili alanın yüzde 14'ünü oluşturan pamuk arazisi, 1915 yılında buğday, süpürgedarısı, yonca ve pirincin yerini alarak yüzde 44'e çıktı. Bir bütün olarak Türkistan içinse ekilebilir alanın sadece yüzde 13'ünde pamuk ekiliyordu, bu da yeterli sulama ve kanalizasyon imkânlarının eksikliği, toprağın göçebelerce kullanılması, sahipleri Buhara'nın yöneticileri olan gelişmemiş geniş alana yayılan topraklardan kaynaklanıyordu. 1912 yılında Türkistan pamuğu Rusya'nın pamuk üretiminin yüzde 63.6'sını oluşturuyordu ve Rusya'nın sanayileşmesi için hayati bir öneme sahipti. Böylece Rusların kontrolü altında, Türkistan tek-ürün ekonomisine sahip olmaya başladı. Bu ekonomiye ipek, kurutulmuş meyve, üzüm, şarap ve şeker pancarı ilave edildi. Orta Asya'da sanayileşme, 1917'den önce büyük ölçüde pamuk işleme sanayileriyle sınırlıydı ve bu alanda bütün kalifiye işçiler Ruslardan oluşuyordu. Türkistan bir sömürge ekonomisi sayılırdı, çünkü hammaddeleri emperyal gücün yararına çıkarılıyordu ve sanayileşmesi ihracat çıkarlarına hizmet ediyordu.

Rusların toprak politikalarının uzun vadeli sonuçları oldu. 1886 yılında Çar rejimi vakıf topraklarını toprağı işleyenlerin mülküne geçirdi ve yeni vakıfların resmî onaydan geçmesini şart koştu. 1913 yılında işgal ettiği bütün toprakların kiracı üreticilerin malları, buna mukabil kullanılmayan ve mera toprakların hepsinin de devlete ait olduğunu ilan etti. 1913 yılı itibariyle Türkistan'da sulanan toprağın yüzde 50'si küçük toprak sahiplerinin mülkü haline gelmişti. Toprak hukukunda-

ki değişimler köylüleri mülk sahibi yaparken, onları aynı zamanda para ekonomisine ve dünya pazarının kaprislerine karşı çok kırılgan bir hale getirdi. Köylüler artık gerekli malzemeler, gübre ve tohumun yanı sıra pamuk pazarındaki kötü yılları atlatabilmek için de sermaye bulmak zorundaydılar. Sonuçta birçoğu borca battı, topraklarını tefecilere kaptırdı ve ortakçı statüsüne düştüler. Toprak kanunundaki değişimlerin genel sonucu toprak sahipliğinin toprak ağaları, tüccarlar, tefeciler ve az da olsa başarılı yaşlı derebeylerinden oluşan yeni bir sınıfın elinde yeniden yoğunlaşmasıydı. Türkistan'da toprağın bu yoğunlaşması yeni bir toprak sahibi burjuva elitinin güçlenmesini beraberinde getirdi ve uzun vadede bu köylülere yarayacak bir şey değildi.

Himaye altındaki Buhara'da Rus müdahalesinin benzer sonuçları vardı. Demiryollarının inşası Buhara'yı Rus sermayesine açtı ve onu Rus ekonomisine sıkıca bağladı. Rus demiryolu işçileri için Buhara, Tirmiz ve diğer kasabalarda kalıcı yerleşim yerleri kuruldu ve Rus şirketleri ve bankaları açıldı. Rusya, İran ve Hindistan'ı Buhara'nın ana ticari ortağı olmaktan çıkardı. Buhara, pamuk, kuzu derisi, yün, ipek, hayvan postları, kurutulmuş meyve ve halı ihraç ederken Rus tekstili, metali, şekeri ve porseleni ithal etti. Rusya, Buhara gümrüklerinin kontrolünü üstüne alarak Rus parasını piyasaya sürdü. Ticaretin bu yeni düzenlemesi, Buharalı tüccarları ve seyyar satıcıları memnun ederken yerel zanaatkârları ve tekstil üreticilerini mağdur etti. Halı ve ipek üretimi bundan böyle lüks ticaretle sınırlandırıldı. Rus sermayesi ayrıca Buhara köylüsünü de zora soktu. Dünya pamuk piyasasında hayatta kalabilmek için Buharalı köylüler yüksek faizle borç almak ve ürünlerini peşin ama düşük fiyatla satmak zorunda kaldılar. Birçoğu topraklarını bu yüzden kaybetti. Ruslarla yerli halk arasında aracılık yapan veya Rus ticari şirketlerinin şubeleri olarak çalışan burjuvazi ticaretten çok zenginleşerek toprak elde ederken, zanaatkârlar ve köylüler bu gelişmenin sıkıntısını çekiyorlardı.

Ortalama insanlar ve yeni burjuvazinin Rus yönetimine karşı faklı tepkileri oluyordu. Genelde sıradan insanlar pasif kalıyor-

lardı. Göçebelerin yerleşik hayata geçmesi ve fakirleşmesine rağmen 1869 ve 1916 yılları arasında Kazak bozkırlarında ve 1881 ile 1916 yılları arasında da Transcaspia (Hazar-ötesi bölgede) gerçekte hiçbir askerî direniş yoktu. Sadece Maveraünnehir ve Fergana bölgesinde Sufilerin liderliği altında dağınık bir muhalefet ve köylü eşkıyalıkları oluyordu. 1892 yılında Taşkent'te bir kolera salgınına karşı kadınların muayenesi ve Müslüman mezarlıklarda gömülmeyi sınırlamayı içeren tıbbi tedbirlerin kışkırttığı kargaşalıklar oldu. 1898 yılında İşan Medali diye de bilinen İşan Muhammet Halife Kebir (1856-98) yaklaşık iki bin isyankârı yönetti ama hemen yenildi. Medali önceleri budala biri sonraları da kutsal bir şahsiyet olarak yerel bir şöhret elde etmişti. 1884 yılında Mekke'ye hac ziyaretinde bulunduktan sonra, fakirlere yardım organize etmek üzere geri döndü. Takipçilerinin yardımıyla bir okul, bir cami, ambarlar, mutfaklar ve birleştirilmiş büyük bir binada hanımları için bir konut inşa etti. Hayal kırıklığına uğramış ulema ile eski devlet memurları onun takipçilerinden oldular. 1898 yılında taraftarları çeşitli Rus garnizonlarına saldırdı, plan Rusları tahliye ederek Hokand Hanlığı'nı yeniden kurmaktı. Hızla dağıtıldılar ve Medali idam edildi. Fakat Türkistan'da direniş tamamen bastırılamadı. 1906 ile 1910 yılları arasında kırsal kesimde, tefecilerin topraklarından ettiği köylülerin Rus yerleşimcilere saldırmasıyla, eşkıyalıklar arttı.

Birinci Dünya Savaşı ilk yaygın Müslüman isyanlarını hızlandırdı. 1916'da pamuk hasat mevsiminin ortasında Ruslar, 240 bin Müslüman işçiyi emek müfrezeleri şeklinde seferber etti. Direniş çok sayıda Rus kolonicisinin bulunduğu ve yerleşim ile toprakların müsaderesinin zorla yapıldığı bölgelerde en güçlü düzeydeydi. Kuşkusuz, uzun süre sıkıntısı duyulmuş ekonomik sefalet, patlamayı ateşledi. Kazaklar hükümet binalarına, okullara, postanelere, demiryolu ve telgraf hatlarına ve Rus sivillere saldırdı ama Rus köylüleri yerlilerin mülklerine el koymak ve onları kaçmaya zorlamak suretiyle intikamlarını aldılar. Her iki tarafa yönelik korkunç toplu katliamlar yapıldı. Kırgız halkları ayaklandı ve birçoğu Çin'e göç etti. Diğer Müslüman bölgeler genel olarak sessizdi.

Orta sınıflar direnmekten ziyade, yeni bir kültürel ve siyasal bilincin taşıyıcısı oldular. 19. yüzyılın başlarından itibaren Kazan Üniversitesi Rus kültürünün Tatarlar ve Kazaklara iletilmesi için ana merkezi oluşturdu ve yüzyılın ortasından sonra Ruslar eğitime yönelik çabaları büyük ölçüde genişlettiler. Ncholas Il'Minskii Tatarlara yerli dili kullanan yerli öğretmenlerce Rus ve Avrupalı eğitim verecek okullar açtı. Bazı Tatarlar zorla Ruslaştırılmaktan korktukları için ve bazı Ruslar da milli diller ve bölücülüğü teşvik edecek bir eğitimden kaygılandıkları için bu programa direndilerse de, Tatarların çoğu yeni eğitimi modernizmin yayılmasının ve Rus devlet hayatına girmenin bir yolu olarak iyi karşıladı.

Türkistan'da Rus eğitimi, farklı siyasetlerin bir sonucu olarak Müslümanlara ulaştı. Burada Genel Vali von Kaufman Rus yerleşimciler için okullar açmaya karar verdi (1876), bu okulların dinsel veya din taraftarı bir meyli olmayacak ve Müslümanların kendi istekleriyle kaydolarak üstün bir Rus uygarlığını kabul etmelerini bekleyecekti. 1884 yılında sabahları Rus dilini, aritmetik, coğrafya, tarih, edebiyat ve diğer laik konuları, öğleden sonra da Müslüman dini ve yerel dillerini öğretmek üzere ilk Rus yerli okulu kuruldu. Az sayıda okul Müslüman çevirmenler, öğretmenler ve aydınlar kadrosu yetiştirmeye yetti. Ancak, genel olarak Müslümanlar bunları tatminkâr bulmadı, çünkü İslâmî konulardaki eğitimlerini yetersiz bulmakta ve çocuklarının İslâm'dan uzaklaştırılacağından korkmaktaydılar. 1917 yılında İslâmî eğitim hâlâ büyük ölçüde ulemanın elindeydi.

Yine de, Rus istilaları ve işgali yerli bir burjuvazinin gelişimine yol açtı ve Rus eğitimi, İslâm dünyasının sömürge durumundaki diğer kesimlerinde olduğu gibi, küçük bir aydın kesiminin ortaya çıkmasını destekledi. Rus eğitiminin ve Türkiye ile İran'dan gelen yeni düşüncelerin etkisi altında bu aydınlar İslâmî uygulamalarda reform, kendini geliştirme, kültürel aydınlanma ve sonuçta siyasal özerklik talep etmeye başladı-

lar. Yeni aydınların bir kısmı milli kalkınmayı vurgularken bir kısmı da din reformunu talep ediyordu. Yüzyılın sonunda artık sosyalizmin de savunucuları olacaktı.

Yeni kültürel eğilimlerin en önemlisi, aşamalı olarak siyasal bir harekete dönüşen eğitim reformu *usul-ü cedit*, yani Yeni Yöntemdi. Usul-ü cedidin zengin ve çoğu Kazan Üniversitesinde eğitim görmüş oldukça Avrupalılaşmış Kazan ve Kırım Tatarları arasında kökleri vardı. Bunlar sadece Rus kültürü içinde asimile olmuş değildi, aynı zamanda Türk ve Müslüman geleneklerine karşı da duyarlı ve kendi kökenlerinin farkında olan kimselerdi. Volga ve Kırım Tatar burjuvazisi yeni düşünceyi Kazakistan, Türkistan ve Buhara'ya taşıdı.

Tatar entelektüel canlanması Buhara'da bir medresede genç bir Tatar ilahiyatçısı olan ve aklın doğmaya önceliğini savunan Ebu Nasır el-Kursavi (1783-1814) liderliği altında 19. yüzyılın erken dönemlerinde başladı. Sürgündeydi, ama görüşleri dinî konularda bağımsız hüküm özgürlüğünü, geçmişin sabit doğmalarının kaldırılmasını, Kur'an, hadis ve İslâm tarihine dayalı yeni bir eğitimi ve Rus dili ile modern bilimin öğretilmesini savunan Şehabeddin Mercani (1818-89) tarafından toparlandı. Programının hedefi İslâm inanç ve eğitiminin bir reformunu ve İslâm'ın modernizasyonunu ve Rus kültürüyle bütünleşmesini amaçlıyordu. Mercani böylece reformist ve modernist eğilimlerin bir birleşimini temsil ediyordu.

Modern düşünceleri ifade edebilecek bir Müslüman edebiyatının oluşturulmasında en önemli katkı sahibi isim, bir köy din öğretmeninin oğlu olan Abdülkayyım Nasiri (1824-1904) idi. Nasiri, eğitimini Kazan ve Buhara medreselerinde almış, Arapça, Farsça ve Çağatayca bilen, kendi kendine Rusça öğrenen ve bir süre bir Rus ilahiyat fakültesinde ders vermiş biriydi. 1871 yılında fakülteden ayrılarak kendi okulunu kurdu. Çalışmalarını kendi pedagojik kavramlarına dayandıran Nasiri sadece İslâmî konularda değil aynı zamanda Rus dili, aritmetik, coğrafya, tarih, müzik ve resim alanında da dersler veriyordu. Bu teşebbüsü için Nasiri kendi metinlerini oluşturdu ki bu metinler arasında Rusça öğrenmeye çalışan Tatarlar için bir *nahiv* (gra-

mer) kitabı ile bir Tatarca-Rusça sözlüğü de vardı. Ayrıca Avrupalı bilimler hakkında da yazarak ticaret ve sanayi hakkında da bazı çalışmalar yayımladı. Tatar şarkı ve hikâyelerini derleyen bir halkbilimcisi olarak da, İslâm-öncesi inançların bilgisini de muhafaza ediyordu. Her ne kadar muhafazakâr dinî liderlere ve onların eğitim düşüncelerine karşı idiyse de, aslında kendisi samimi bir Müslüman'dı ve aralarında Peygamberin hayatı ve Müslüman velilerin menkıbelerinin bulunduğu sayısız dinî eser yayımladı. Hayatta olduğu sürece büyük ölçüde ihmal edilmişti ama o bir ansiklopedici ve bir sadeleştirici olarak İslâm reformlarını İslâm modernizmiyle buluşturmakta bir öncüydü.

En meşhur cedid önderi Gaspıralı İsmail idi (1851-1914). İsmail, Avrupai bir eğitime sahip, İstanbul ve Paris'te gazeteci olarak çalışmış olan Kırımlı bir Tatar'dı. 1883 yılında modernleşme ve Müslüman halkların birleştirilmesi için cedid kampanyasının başlıca ifade yolu olan *Tercüman*'ı yayımlamaya başladı. Gaspıralı reformculardan ziyade modernist eğilimin önde gelen ismi oldu. Müslümanların Batı'dan entelektüel ve toplumsal hayatlarını canlandırmak için bir şeyleri ödünç almaları gerektiğini savundu. İslâm felsefi ve teolojik bir sistem olarak kalabilse de, Müslüman halklar modern teknik medeniyetinin bir parçası olmak zorundaydılar. O ise din olarak Müslüman olan öte yandan tamamen asimile olmuş olan Polonya'daki küçük Tatar cemaatini olumlu örnek, Buhara'yı ise cahil ve geri kalmış bir olumsuz Müslüman toplum örneği olarak gösterdi.

Gaspıralı, cedid okullarını desteklemekte öncülük etti. 1905'te Kazan, Orenburg, Bahçesaray ve Bakü cedid eğitiminin önemli merkezleri haline geldiler. O ayrıca Arapça, Farsça ve Çağatayca'nın yerine geçmek üzere Osmanlıcaya dayalı standart bir Türk edebi dilini geliştirmeye çalıştı. Gaspıralı'nın nihai amacı Avrupa kültürünü Müslüman halklara taşımak ve onları ortak bir dil, rasyonel bir din biçimi ve ortak bir modern uygarlık temelinde birleştirmekti.

Tatar tüccarlar ve entelektüeller Taşkent ve Buhara'da cedid okulları açtılar, burada okullar Rus eğitimine sahip ve Rus dü-

şüncelere maruz kalmış yerel pamuk tüccarları ve tefecilerce kuruluyordu. Taşkent okulları ile Özbek edebi dilinde ve bir Rusça çevirisiyle resmî bir hükümet yayını olarak yayımlanan *Turkestan Native Gazete* (Türkistan Yerli Gazetesi) modernleşmeye ilginin yayılmasının temel araçlarıydı. 1906'daki İran Devrimi ile 1908 yılındaki Jön Türk darbesinden esinlenen Buharalılar kendileri için ilave okullar kurdular. Bu okullar dine özel bir vurgu yaparak Rus dili, aritmetik, coğrafya, fizik ve kimya alanında ilave çalışmalar yaptılar. Bu da dinî eğitimden ziyade seküler bir eğitimi vurgulayan Kırım ve Kazan'daki reformist okullarla tezat oluşturuyordu. 1910 yılında Şerefli Buhara Birliği adı verilen yeni bir topluluk bir dergi basmak ve edebi materyaller dağıtmak üzere kuruldu. Bu Yeni Buharalılar (Genç Buharalılar) birçoğu İstanbul'da eğitim görmüş olan tüccar ve ulema geçmişine sahip entelektüelleri kapsıyordu. Jön Türk tipi bir reformculuk, Tatar ceditçiliği, pan-İslâmî, anti-Rus ve anti-feodal duyguları birleştiriyorlardı.

Buharalı reformun önde gelen ideologu Abdurrauf Fıtrat idi. Fıtrat, Buhara'daki İslâm medeniyetinin çöküş halinde olduğunu ve bundan muhafazakâr ulemanın sorumlu olduğunu iddia ediyordu. Ulema, ona göre, Peygamberin öğretisini tahrif etmiş, İslâm'ı imtiyazlı sınıfların hizmetine sokmuş ve onu ilerlemeye düşman kılmıştı. O da halk dini uygulamalarına ve velilere tapınmaya karşıydı. Ona göre Müslüman topluluğunun yenilenmesi cahil liderlik ile körü körüne sadakati reddeden yeni bir İslâm anlayışına dayanmaktaydı. Fıtrat, Müslüman cemaatinin yeniden doğuşunun ancak reformdan geçmiş bir eğitime dayalı olarak bireylerin ruhsal bir yenilenmesiyle, yabancı hâkimiyetine ve yozlaşmış siyasal seçkinlere bir son verecek sosyal ve siyasal devrimle mümkün olabilirdi. O siyasal eylemi vurgulayan, vatan ve millet kavramlarına dayalı bir İslâmî kimliği teklif eden ilk Buharalı düşünürdü.

Çar Rusya'sındaki cedit hareketi İslâm dünyasının farklı bölgelerindeki modernist hareketlere benziyordu. Toplumsal köken itibariyle burjuva ve tüccar tabakasından gelen entelijansiya toplamından, yani yüksek bir gayeye sahip bir siyasal elitin

hareketinden ibaretti. Kur'an, Sünnet ve içtihada yaptığı vurgularla bir ulema reformizmi gibi aksettiyse de, cedit öncelikle İslâm'ı modern teknik ve milli bir medeniyetin bir diğer biçimine dönüştürmeye çalışan modernist bir hareketti. Bu da Sufilerin reformculuğundan ziyade Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Hindistan'daki Seyyid Ahmed Han'ın modernizmine daha yakın gözüküyor.

Bununla birlikte, kültürel endişeler de kısa süre içinde siyasi endişelere dönüştü. Cedid hareketinin içinde ve onun yanı sıra, Tatarlar da siyasal kimliklerini tartışmaya ve Tatarların Türk mü yoksa ayrı bir millet mi oldukları sorgulamaya başladılar. Türkiye'deki muhacirler Tatar, Türk, Moğol ve Ural-Altay halklarının Atilla, Cengiz Han ve Timur'un fetihleriyle yücelmiş tek bir millet olduklarını öngören Turancı bakışı benimsediler. Rusya'daki Tatarlar genel olarak ayrı bir millet oluşturduklarını ifade ederek Rus toplumunda asimile olmayı istediler. Müslümanların Ruslarla bireysel eşitliğini talep ederek iki halk arasında gelecekte bir işbirliği tahayyül ettiler. Raşid İbrahimov, Avusturya-Macaristan modelinde bir Rus-Müslüman federasyonu hayal etti. Sosyalist idealler ayrıca Kazan, Kiev, Tiflis ve Orenburg'daki Müslüman entelektüeller arasında yayılmaya başladı. Rusya'dan toprak olarak ayrılmaya dair bir umut taşımayan dağınık bir halk olarak Tatarlar daha çok İslâmcı veya Türkçü davalar gütmeye yatkın oluyorlardı.

Kazaklar aynı şekilde milliyetçi ve asimilasyoncu düşünceler geliştirmişlerdi. Az sayıda insan Rus okullarına giderek Rus ordusu ile yönetiminde hizmet etti. Bunlar Tatar tüccarları ile kültürel etkilerine hasmane bir tutum içinde olduklarından Rus eğitimcilerle işbirliği içinde olmaya istekliydiler. İlminski ve öğrencisi İbrahim Altınsarın (1841-89) Kazak dilinde Rus tipi bir eğitimin başlaması ve Kiril alfabesini kullanan öğretmen okullarının açılması için işbirliği yaptılar. Altınsarın, 1879 ve 1883 yılları arasında dört Kazak okulu kurdu ve bunu yerli bir öncü grup yetiştirmek için kurulan Kazak öğretmen okulu takip etti. 1896 ve 1910 yılları arasındaki ilk büyük Rus kolonizasyon dalgası ile birlikte Kazaklarla Ruslar arasındaki bu işbir-

liği dönemi sona erdi. Bu tarihten itibaren Kazak entelektüeller bağımsız bir ulusal bilinç geliştirmeye başladılar. 1917 yılına kadar siyasi olarak aktif hale gelmemesine rağmen, Alaş Orda (ismini efsanevi bir Kazak aşiretinden almıştır) 1905 yılında kuruldu. 1907'de ilk gazete yayınlandı. Kazak entelektüeller Avrupalı ve modern eğitimi desteklemeye devam ettiler fakat kültürel olarak Ruslaştırılmaya ve Rus kolonizasyonuna karşı çıktılar. Radikaller arasında Kazak özgürlüğü ve siyasi bağımsızlıkla ilgili ilk mırıltılar duyulmaya başlandı.

1904-05 yılları arasındaki Rus devrimci yılları, 1906'da *Duma*'nın (Çarlık dönemindeki Rus parlamentosu) veya meclisin kurulması, teşkilatlanma, basın ve toplantılara yönelik geçici özgürlük, Müslüman gazeteleri, siyasi partileri ve kongrelerinde beklenmedik bir artışa neden oldu. Başta Tatar ve Azeriler tarafından olmak üzere çok sayıda Müslüman ve sosyalist parti kuruldu. 1904'te Muhammediye medresesinin Tatar öğrencileri, kültürel yenilik kavramlarını siyasi hakların kazanılmasına yönelik mücadeleye dâhil etmek için el-Islah'ı (Reform) kurdular. 1905'te öğretmen okulu mezunları tarafından Marksist-ulusalcı bir parti olan Berek (Birlik) kuruldu. Berek, popülist veya sosyalist devrimci bir eğilime sahip olan Tangchylar'ı (Sabah Yıldızı) oluşturmak için el-Islah'la birleşti. El-Islah üyeleri Rus Sosyal Demokrat Partisi'nin Kazan şubesini oluşturdular. Diğer Tatarlar 1907'de Tatar Sosyal Demokrat Grubunu oluşturdular. Bir Kırım Partisi olan Milli Fırka (Ulusal Parti) aynı dönemde kuruldu.

1905'te Kazan Tatarları, Kırımlılar ve Azeriler Nizhnii Novgorod'da bütün Rus Müslüman Partilerin dâhil olduğu illegal bir kongre düzenlediler, bu kongrenin sonucunda Rus Müslüman Partisi (İttifak el-Müslimin) kuruldu. 1905 ve 1906 yılları arasında gerçekleştirilen üç Müslüman kongresinde Tatar liderler anayasal bir monarşi, eşitlik, Ruslar ve Müslümanlar arasında işbirliği, İslâmî eğitim, basın-yayın özgürlüğü ve özel mülkiyete saygı gibi hedefler için çalışacak Rus Müslümanları Birliğini oluşturmaya çalıştılar. Kongreler yüzeysel bir birliğe sahip olmalarına rağmen, delegeler oldukça bölünmüştüler.

Gasprinskii ve daha yaşlı Tatar liderler siyasi faaliyetlere karşıydılar, dinî ve kültürel işlerlere yoğunlaşılmasını istiyorlardı. Rus sosyalistlere yakın olan Müslümanlar dinî bir partiye karşı çıkıyorlardı. Çoğunluk, Müslümanların siyasi faaliyetlerinin milli-dini bir temel üzerinde ve insan haklarını, azınlıklara hoşgörüyü, halkların eşitliğini, kültürel otonomiyi talep eden fakat bölgesel bağımsızlık talebinde bulunmayan bir platformda yürütülmesi taraftarıydı.

Azerbaycan'da Şii ulemanın tutuculuğuyla birleşen Ermeni ve Rus etkisi radikal ve din karşıtı bir aydınlar sınıfının yükselmesine neden oldu. 1904'te Bakü'de Bolşeviklerce desteklenen Hümmet (Emek) kuruldu. Burada hem petrol endüstrisinde çalışan bir işçi sınıfı, hem özgürlükçü bir İslâmî gelenek, hem de ülke dışındaki İslâm dünyasının mevcut radikal siyasi akımlarıyla sıkı ilişkiler bulunduğu için Bakü, Müslüman bir emekçi parti için ideal bir yerleşimdi.

Bununla birlikte 1907'de Rusya'nın kısa süreli özgürlük dönemini bir gerileme dönemi takip etti ve Müslüman entelektüeller siyasi olarak tecrit edildiler. Rus liberallerle ittifaka yönelik çabalar boşa çıktı ve Müslüman kitlelerden bu çabaya yönelik destek kalmadı. Rus sömürgeciler tarafından sürgün edilen Kazak çobanların içine düştüğü sıkıntılara ve Rus toprak yönetimi ve pamuk politikalarından dolayı fakirleşen Türkistan köylülerine rağmen halkın çoğunluğu aşiret ve dinî liderlerin otoritesi altında kendi aile boyları ve köy toplumları içinde yaşamaya devam ettiler. 1917 devrimi arifesinde Müslüman entelektüeller sınırlı sayıdaydılar, dini, toplumsal ve milliyetçi ideolojilerle bölünmüşlerdi ve toplumsal desteğe de sahip değildiler.

Devrimci Dönem

1917'de Rus Devrimi'nin patlak vermesi Rusların kendi aralarında ve Ruslarla Müslümanlar arasında bir iktidar mücadelesine neden oldu. 1917 Şubat'ında kurulan geçici Rus hükümeti Ekim ayında Sovyet Rejimi'ni getirdi. Resmî olarak, Komü-

nist Parti doktrini tüm sömürge halklarının kendi kaderlerini belirleme hakkını kabul etti ve ayrılma hakları konusunda da güvence verdi. 1917'de Joseph Stalin başkanlığında kurulan Milliyet İşleri Komiserliği ile kültürel veya siyasi özerlik konularında ilk defa düşünülmeye başlanmıştı; fakat parti, 1919 yılında Müslüman nüfuslar üzerinde otorite iddia etmeye kararlıydı. Komünistler kendilerini çok sayıda Rus'un ikamet ettiği bölgelere ve teslim olmak istemeyen büyük stratejik ve ekonomik öneme sahip arazilere ve halklara varis bulmuşlardı. Orta Asya'daki Rus nüfusu siyasi görüşlerine bakmaksızın Rusların etnik üstünlüğünü devam ettirmek için savaşmaya hazırdı.

Beyaz ve Kızıl Ruslar bir iç savaşın içine düşmüşken, Müslüman entelektüeller ve diğer bölgesel ve yerel liderler Rus devletinin yıkılmasından yararlanmaya çalıştılar. 1917'den 1920'ye kadar Başkır, Kazakistan, Azerbaycan ve Kafkaslar'daki Müslümanlar bölgesel bağımsızlık için mücadele ettiler. Urallar'da hayvancılık, ormancılık ve çeşitli tarımsal faaliyetlerle geçimlerini sağlayan Tatarlara son derece yakın bir halk olan Başkırlılar, Rus kolonizasyonunu durdurmak ve Ruslar tarafından işgal edilen toprakları tekrar Başkırlı sahiplerine iade etmek için mücadele ettiler. 1917'de Başkırlar, Başkır Ulusal Konsey'ini kurdular ve Rus Müslüman Kongrelerinin tümünden çekildiler, başlangıçta Stalin bir Başkır Cumhuriyeti'nin kurulmasını Sovyetler'in Müslüman halkları ne kadar desteklediğine bir örnek olması açısından benimsedi; fakat birleşik bir Tatar devleti hayaline sahip olan yerli Tatarlar Başkırların özerkliğine karşı çıktılar. Başkırlılar bu hedeflerini kendi başlarına gerçekleştirecek güce sahip olmadıkları için önce Beyaz ve Kızıl Ruslarla işbirliği yaptılar, fakat 1920'de Kızıl Ordu tarafından desteklenen bölgenin Rusları ve Tatarları tarafından bu kısa ömürlü cumhuriyet yıkıldı.

Kazakistan'da 1917 Aralık'ında toplanan III. Bütün Kazaklar Kongresi, Semipalatinsk ve Jambcyty gibi büyük şehirlerinde özerk bölge olarak ilan edildi ve bağımsız bir Kazak Müslüman ruhani yönetimi oluşturuldu; Kazaklar, Rus sömürgeciliğinin durdurulmasını ve sömürge edilmiş toprakların iadesini talep ettiler. Hem Bolşeviklerin hem de Türkistanlı İslâmcı

eleştirmenlerin saldırılarına maruz kaldılar ve kendilerini hem Beyaz hem de Kızıl Rusların dâhil olduğu karmaşık bir iç savaşın ortasında buldular. Sonunda Alaş Orda bozguna uğratıldı ve 1920'de Bağımsız Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti ilan edildi. Azerbaycan'da ve Kafkaslar'da bölgesel bağımsız hareketler benzer bir sona ulaştılar.

Diğer bölgelerde Müslümanlar tam bir bağımsızlık için değil fakat bir Rus-Sovyet sistemi içinde kültürel ve kısmen de siyasal bir bağımsızlık için mücadele ettiler. Volga bölgesinde daha çok 1905 devriminden sonra gelişen derneklerin çoğalmasıyla Müslümanlar ılımlı kentsoylu ve sosyalist partiler kurdular. 1917 Mayıs, Temmuz ve Kasım aylarında Moskova ve Kazan'da toplanan Müslüman kongreler bir Rus devleti içinde kültürel bağımsızlık aramak ile bir Müslüman Devletler Federasyonu kurmak arasında bölündüler. Devam eden kongrelerde bir ulusal konsey (Milli Şura) ve bir idari komite, Tatar ve Başkır liderliğinde bir askerî konsey ve son olarak da bir İdel-Ural Tatar devletinin kuruluşunu ilan eden bir kurucu meclis oluşturuldu. Bu oluşturulan devlet de 1918'de Bolşevikler tarafından dağıtıldı. Müslüman İşleri Merkez Komiserliği sayesinde Stalin, Tatar sosyalistleri ve ulusalcı Komünistleri Rus Partisinin içine dâhil etmeyi başardı ve 1920'de Sovyetler bir Tatar Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ni kurdular. 1917'de kurulan Demokratik Tatar Cumhuriyeti Sovyet kontrolü altına sokulmuş oldu ve 1921'de Kırım Sovyet Cumhuriyeti olarak yeniden yapılandırıldı.

Türkistan'da Sovyet yönetimine giden süreç dolambaçlı idi. 1917 Şubat'ındaki devrim tümüyle Rus olan bir geçici hükümetin kurulmasına neden oldu. Buna karşılık, Müslüman entelektüel liderler 1917 Nisan'ında bir kongre topladılar, 1916 ayaklanmalarının vahşice bastırıldığı, kıtlık ve Müslümanlarla Ruslar arasında toprak kontrolünü ele geçirmeye yönelik açık çatışmaların olduğu bir atmosferde gerçekleştirildi. Katılımcıların çoğunluğu Rus tipi eğitim almış entelektüeller ve siyasi bağımsızlıktın çok kültürel otonomi taraftarı olan Tatar tüccarlardan oluşuyordu. Daha cesur delegeler bir Rus federe devleti

içinde bölgesel otonomi talep ediyorlardı. Bütün delegeler ilerde hem liberal hem de radikal Ruslarla olması muhtemel bir ittifak ümidiyle barışçıl bir tutum benimsediler. Delegeler aynı zamanda bağımsız bir İslâmî hareketi kontrol edebilecek ve yenilikçi entelektüelleri bozguna uğratabilecek olan muhafazakâr dinî liderlerin gücünden de çekiniyorlardı. Sonuçta kongre iki gruba bölündü. Birinci grup yenilikçi eğilimi temsil eden ve Rus devletiyle eşit bir temel üzerine kurulacak modern bir federe devleti oluşturmayı üstlenecek bir İslâmî konsey oluşturdular; ikinci grup ise öncelikli olarak şeriatın egemenliğini savunan bir ulema birliği oluşturdular.

1917 Ekim ayında Sovyetler, Türkistan'da iktidarı ele geçirdi ve Müslümanların işçi sınıfını temsil etmedikleri gerekçesiyle hükümete katılmaları da reddedildi. Bu duruma bir tepki olarak 1917 Kasım'ında Müslümanlar başkenti Holand olan bir Otonom Türkistan Cumhuriyeti'ni ilan ettiler – şeriata dayalı, Rusya'yla birleşik bir Cumhuriyet. Holand hükümeti kısa ömrü içinde yeni okullar açtı, bir ordu oluşturdu, köylülere topraklarını iade etti, vakıfları yeniden canlandırdı ve fakirlere tahıl yardımı yaptı, fakat 1918 Şubat'ında Rus güçleri tarafından yıkıldı. Avrupalı proleterlerin ve Müslüman burjuvazinin Türkistan'da gerçekleştirdiği iki devrimin sonucunda askerî olarak daha güçlü olan kazandı. Türkistan Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti ilan edildi.

1919'da Rus şovenizmi ve Müslümanların düşmanlığı neticesinde Rus rejimi neredeyse tükenme noktasına gelmişti; Moskova, iktidarını merkezileştirmek ve yerli halkla bir işbirliği zemini oluşturmak amacıyla özel bir komisyon gönderdi. Cedidcilerin desteğini kazanmak için Ruslar şimdi dinî özgürlüğü garanti ediyorlardı ve Türkistan'ın otonom yönetimi için bir komiserlik atadı. Cedid liderleri Komünist Parti'ye katılmak için toplandılar ve Rus politikalarını Müslüman halkın ihtiyaçlarıyla buluşturmaya çalıştılar. Öncelikle kıtlık ve hastalıkla başa çıkmak istiyorlardı.

Cedid entelijansiyası rejimin içine sızmaya çalışırken, taşrada haydut tipi direniş hâkim olmuştu. Gücendirilmiş eski Ho-

land askerî birlikleri, toprak sahipleri, tüccarlar, köy ve kabile eşrafları, aşiret liderleri, dervişler, işsiz kalmış kiracı çiftçiler ve işçiler, şeriat, peygamber ve İslâm'daki cihat sorumluğu adına yapılan "Basmacı isyanı"nda yer aldılar. 1920 yılı itibariyle çok sayıda ayrılıkçı Basmacı grubu Ruslar tarafından en uzak kırsal alanlara sürüldü. Fakat Basmacılar tam olarak ortadan kaldırılmadı. İslâm karşıtı politikaların başlatılması direnişi yeniden canlandırdı. 1921 ve 1922 yıllarında Osmanlı eski Harbiye nazırı olan Enver Paşa bu hareketi birleştirmeye çalıştı. Fakat Enver Paşa 1922 Ağustos'unda öldürüldü ve bu fırsat yitirilmiş oldu. Bu esnada Ruslar askerî tedbirlerle Basmacıları bastırmaya güçlerinin yetmeyeceğini anladıkları için siyasi tavizler vermeye karar verdiler. Vakıf toprakları yeniden yapılandırıldı, medreseler tekrar açıldı ve şeriat mahkemelerinin kurulmasına izin verildi. Pamuk ve diğer tahıllara yönelik ekim zorunluluğu kaldırıldı. Kendi iç bölünmeleriyle zayıflayan, Sovyetler'in tavizleriyle altları oyulan ve Rus askerî güçlerince bastırılan Basmacılar yenildiler. 1920'lerin sonlarında ve 1930'ların başlarında tek tük isyanlar oldu, fakat 1924 yılı itibariyle Türkistan tümüyle Sovyet kontrolü altına girmiş oldu.

Buhara ve Hiva da benzer biçimde önce Sovyet-Rus işbirliği, sonra yeniden yapılanma ve Sovyet devleti içine dâhil olma sürecinden geçtiler. Buhara'daki mücadele yöneticiler arasındaki uzun süreli muhalefetle başladı, bu yöneticiler muhafazakâr Müslüman yönetici ve dinî liderlerle cedid yenilikçilerinden oluşuyordu. Şubat devrimi ılımlı cedidcilere ücretli devlet hizmeti oluşturmak, devlet hazinesi ile özel serveti birbirinden ayırmak ve yapısal reformların önünde sürekli engel oluşturan baş kadıları ortadan kaldırmak için cesaret verdi. Buharalı genç radikaller, hükümdarın gücünü sınırlandırmaya yönelik bir parlamentonun kurulmasını, basın-yayın özgürlüğünü ve köktenci bakanların kabineden uzaklaştırılmasını talep ettiler. Taşkent Sovyetleri'yle işbirliği yaparak programlarını kabul ettirmeye çalıştılar, fakat muhafazakâr mollaların liderliğinde kitlesel bir halk hareketi tarafından bozguna uğratıldılar. Buna karşın 1920'de –Rus ordusunun yardımıyla– Buharalı radikaller,

zengin tüccar aileler tarafından desteklenen, Buhara Halk Sovyet Cumhuriyeti'ni kurdular. Yeni rejim İslâm ve şeriat üzerine kurulmuş halka dayalı bir Cumhuriyet olarak ilan edildi. Mülkiyet hakları, dernek kurma ve basın özgürlüğü, din ve vicdan hürriyetini garanti altına aldı ve siyasi reformlar, toprak dağılımı ve kadın haklarıyla ilgili vaatlerde bulundu. Bununla birlikte, yeni rejimin eski elitin yerini alacak kadrodan mahrum olması dolayısıyla bu vaatlerin gerçekleştirilmesi imkânsızdı.

Rus-Buhara koalisyonu kısa süre içinde yerini tümüyle Komünist bir iktidara bıraktı. Sovyet iktidarının güçlenmesi Rusların ve Tatarların orduya, eğitim sistemine, gümrüğe, milis güçlere, polis ve idari yapının içine dâhil olmasıyla başladı. Ticari anlaşmalar, Sovyetler'e Buhara ticareti üzerinde tam bir tekel imkânı sağlamıştı. 1923'te Buhara bölgesini Sovyet Birliği'nin finans, ulaşım ve iletişim ağıyla bütünleştirmek için bir Orta Asya Ekonomik Konsül'ü oluşturuldu. Rus Komünist Partisi Buharalı partiyi milliyetçi burjuvazi, İslâm yanlısı ve Türk yanlısı eğilimlere sahip olmakla suçladı, Buhara hükümetinin yetkililerini tutukladı, bu partiyi tasfiye etti, İslâm'a ve burjuva etkilerine düşman olan yeni bir proleter parti oluşturdu. 1924'te bir Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti olarak Sovyetler Birliği'ne dâhil oldular. Hiva zaten 1923 yılında birliğe dâhil olmuştu.

Bütün bu yaşananlar sırasında, Müslümanlar kendi kültürel ve ideolojik hedeflerini bağımsız olarak gerçekleştirebilecekleri siyasi güçten yoksun oldukları için, Müslüman entelektüeller Rus Komünist Partisiyle işbirliği yapmak zorunda kaldılar. Kendi aralarında çok fazla bölünmüşlerdi ve örgütlü bir güçten, askerî kuvvetten ve kitlelerle doğrudan iletişim kurma imkânından mahrumdular. Bunun dışında, yerli liderlerle, eşrafla ve muhafazakâr dinî liderlerle araları açıktı. Bir kısmı Ruslara düşmanken, pek çoğu tümüyle asimile olmuştu ve Rus ve Müslüman ilişkilerine yönelik ilerde bir işbirliği hayali içindeydiler. Vladimir İlich Lenin'in kendi kaderlerini tayine yönelik vaatleri, federal bir Rus sistemi kurulacağına ve Komünist Parti'nin Müslümanlara eşit haklar vereceğine yönelik umut oluşturan Stalin'in diplomatik hünerleri Müslümanların partiye katılma-

larını sağladı. Kimileri ise bir yanlış anlama sonucu Rus devrimini cedid reform olarak tanımladı. Böylece pek çok eski feodal eşraf, zengin tüccar, yenilikçi ulema ve entelektüel Bolşevik Partiye onların kendilerine Ruslarla eşit haklar tanıyacağı ve ulusal bağımsızlık verecekleri umuduyla katıldılar. Rejimle işbirliği içine giren en önemli liderler arasında Mir Said Sultan Galiyev (1880-1928?), bir Volga Tatar'ı olan Ahmet Baytursun (1873-1937), bir Kazak yazar ve Alaş Orda'nın kurucusu olan Abd el-Rauf Pitrat (öl. 1938), Genç Buharalı hareketinin ideolojik liderlerinden biri olan Feyzullah Hocaev (1896-1938), bir Azeri sosyal demokratı ve "Himmet"in kurcusu olan genç Buharalı Neriman Nerimanov (1870-1993) vardı.

Sultan Galiyev ve diğer bazı Müslüman komünistler, komünizmi bir proleter devre teorisi olarak değil, yeraltı faaliyetlerinin nasıl düzenleneceğini, halkın nasıl yönlendirilip nasıl eğitileceğini, siyasi desteğin nasıl sağlanacağını ve milli hakların nasıl elde edileceğini açıklayan, uygulamaya yönelik bir doktrin olarak anlıyorlardı. Marksizmin sınıf çatışmasına odaklanan ve işçi sınıfını merkeze koyan yaklaşımını terk edip bunun yerine, sömürge halklarının kendi içlerindeki bölünmüşlüklerine bakılmaksızın, proleter milletleri oluşturduğu ve bunların temel sorumluluklarının da kendi bağımsızlıklarını kazanmak olduğu argümanını koydular. Ulusal devrim, sınıf mücadelesinden önce gelmeliydi. Onlara göre devrim, işçi sınıfının değil köylülerin öncülüğünde ve şehir merkezlerinde değil taşrada gerçekleştirilecekti. Milli bağımsızlık, Müslüman ülkelerin tarihsel gelişimin kapitalist safhasını atlayıp doğrudan sosyalizme geçmelerini sağlayabilecekti. Ruslara yönelik neredeyse uluslararası bir güvensizliğe vurgu yapan Sultan Galiyev, Rusların sosyalizmin sömürgeciliğe bir son vereceğine dair vaatlerine de kuşkuyla bakıyor ve daha önce kapitalist olan diktatör bir ulusun sosyalizm döneminde de sosyalist bir diktatör ulus olacağına inanıyordu. Siyasi görüşlerinin ulusal boyutlarına yaptığı vurgunun yanı sıra Galiyev, sosyalizm ve İslâm'ın birbiriyle uyuşabileceğine ve sosyalizmin ulusal Müslüman toplumlarına uyarlanması gerektiğine inanıyordu.

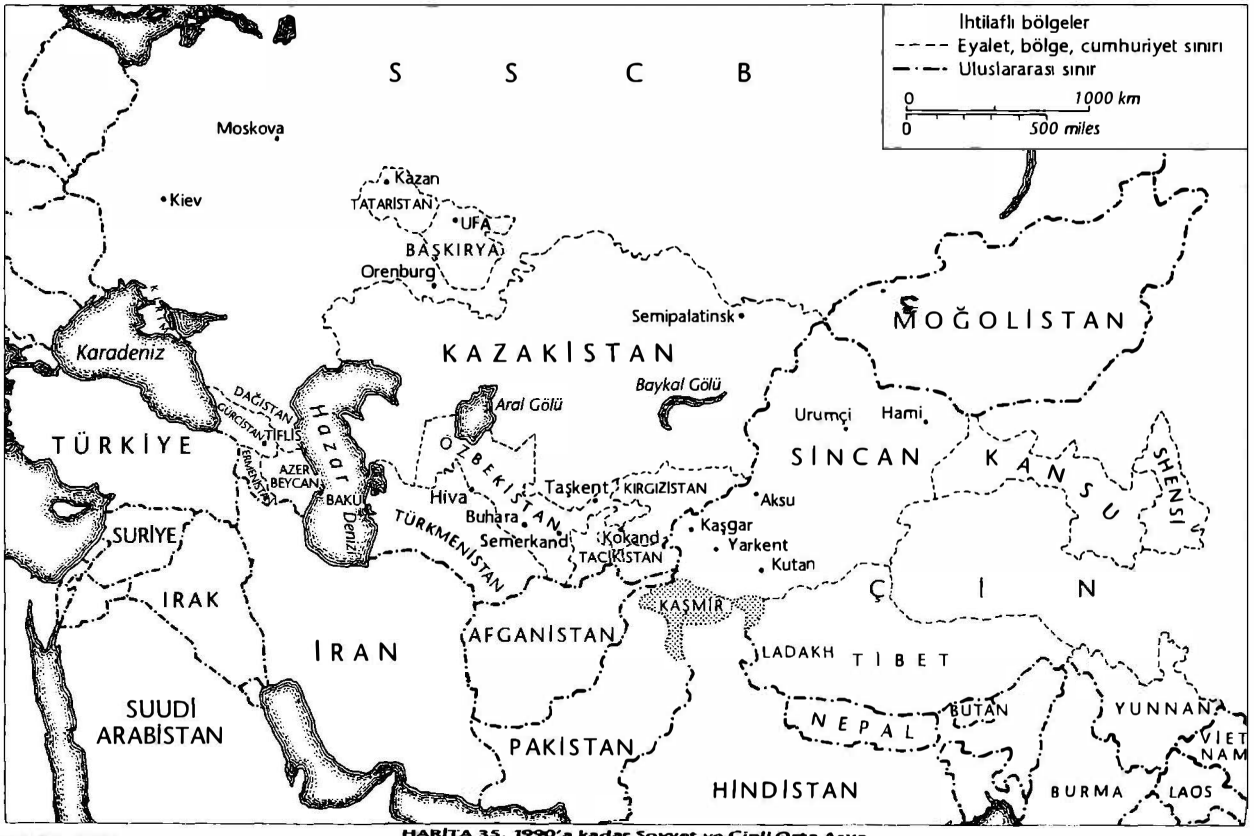
Uluslararası devrim ve sömürge halkların özgürleşmesi doktrini, Sovyet sistemi içinde önemli anlamlara sahipti. Komünizmin ulusal Müslüman biçimi Müslüman liderlerin kendi iç meselelerinde Rusların müdahalesine karşı çıkabilmelerini ve İslâm'ın sınıflararası düşmanlığı minimize ettiği ve sömürge yönetiminden (ulusal) kurtuluşun öncelikli olduğu düşüncesine dayalı olarak da sınıf çatışmalarını destekleyen politikalara muhalif olabilmelerini sağlamıştı. Bu düşünce, Rus sömürgecileri defetme ve Rus siyasi kontrolünden kurtulma isteğine de eklemlenmiş oldu. Kimi Müslüman milliyetçiler de Müslümanların Komünist Parti'nin içine sızması, eğitimin kontrolünü ele geçirmeleri, İslâm ve Türk yanlısı ideallerin yükseltilmesi arzusunu taşıyorlardı.

Rus Komünist Partisi, Müslüman ulusal eğilimlerine son derece karşıydı. Müslüman Komünistleri engellemek isteyen Stalin, Müslüman grupları asimile etmeye yönelik örgütlerin kurulması için var gücüyle çalıştı. Sovyet Birliği'nde tek bir Komünist Parti olabileceğini, sınıf çatışmasının ulusal mücadeleden daha gerçek ve öncelikli olduğunu, devrimin Asya'dan önce Avrupa'da gerçekleştirilmesi gerektiğini savunan Stalin'in fikri hâkim oldu. 1923'te Rus Komünist Partisi'nin 20. kongresi Gürcü Ulusal Komünistlerini feshetti ve bölgesel partilerin merkezî menfaatleri desteklemesini talep etti. Sultan Galiyev, merkezî siyasi iktidarın muhalifi olmak, sınır bölgelerinde Sovyet güvenliği için tehlike oluşturmak ve yerel milliyetçilikleri desteklemekle suçlanarak partiden ihraç edildi. 1928'de hapishaneye gönderildi ve bir daha görülmedi.

Sonuçta Sovyet ve Müslüman milliyetçilerin işbirliği yaptıkları yerlerde Ruslar, Müslüman rakiplerini yerlerinden ettiler ve silahlı direnişin üstesinden geldiler. Üçüncü Dünya ülkelerinin çoğundaki Müslüman milliyetçiler ve reformist liderler kendi konumlarını sağlamlaştıracak, kitlesel desteği harekete geçirecek, bağımsızlığı elde edebilecek ve kendi terimleri içinde bir ulusal kimliği üretebilecek nesillere sahipken, Sovyet Birliği'ndeki Müslüman liderler hızla yenilgiye uğruyordu. 1920 yılı itibariyle Sovyetler Tatar, Kırım, Ka-

zak, Türkistan ve Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetlerini ve Hiva ve Buhara'da da iki Halk Cumhuriyeti kurmuşlardı. Hiva ve Buhara'daki cumhuriyetler 1923 ve 1924 yıllarında Sovyet Sosyalist Cumhuriyetlere dönüştürüldüler. 1924'te Türkistan, Buhara ve Harezm bölgesel olarak yeniden gruplandırıldılar ve dört Orta Asya Cumhuriyeti –Özbekistan, Türkmenistan, Kazakistan ve Kırgızistan– oluşturuldu. Bunlar halkları arasındaki etnik ve dilsel benzerlikler temeli üzerine kuruldular, fakat bu planın bir parçası da Müslümanları bölmek ve Türk yanlısı ulusal hareketin gelişmesini engellemekti. Bütün bu cumhuriyetler Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin üyesiydiler. Prensipte bütün bu devletler bağımsızdılar, savunma, dış politika ve ekonomik idarede birleşmişlerdi, fakat Sovyet anayasasına göre, Sovyet yasaları yerel yasalardan üstündür ve bütün sınırlar, Sovyet Birliği'nin egemenlik alanı olarak kabul edilir. Uygulamada bu cumhuriyetler Komünist Parti ve merkezî devlet idaresi tarafından sıkı bir şekilde kontrol ediliyorlardı.

"Otonom" ulusal rejimler sistemi diğer Müslüman grupların üzerine de uygulandı. Sovyet sınıflandırmasına göre Müslüman milletler (natsii, ortak bir tarihi, dili, kültürel kimliği ve siyasi-bölgesel örgütlenmeyi paylaşmakta) 300.000'den fazla üyeye sahip, Özbekler, Tatarlar, Kazaklar, Azeriler, Tacikler, Türkmenler, Kırgızlar, Başkırlar, Çeçenler, Osetler, Avarlar, Lezginler, Kabartaylar ve Karakalpaklardan oluşmaktaydılar. Daha küçük diğer gruplar ortak dili paylaşan kabile üyelerinin birleşmesinden oluşuyorlardı, fakat bir ulusun bütün niteliklerine sahip değillerdi, bu nedenle uyruklar (narodnosti) olarak sınıflandırılıyorlardı. 1936'dan Sovyetler Birliği'nin dağıldığı 1991'e kadar çeşitli millet ve uyruklar altı Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti (Özbekistan, Azerbaycan, Kazakistan, Türkmenistan, Tacikistan ve Kırgızistan) ve içlerinde Tataristan, Başkırydistan, Dağıstan ve diğer Kafkas birliklerinin dâhil olduğu sekiz Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti olarak düzenlenmişlerdi. Ayrıca Kafkaslar'da daha küçük ölçekli dört otonom eyalet de bulunmaktaydı.



HARİTA 35. 1990'a kadar Sovyet ve Çinli Orta Asya.

İkinci Dünya Savaşı Öncesi Dönem

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler sisteminin oluşturulması, hayat şartlarının modernize edilmesi, Orta Asya halklarının bilinçlendirilmesi ve bu halkların Sovyet toplumuna entegre edilmesine yönelik radikal bir girişim için fırsat oluşturdu. Bu hedeflere ulaşabilmek için Sovyetler, Orta Asya halklarını Rus bürokratik ve siyasi mekanizmasına dâhil etti ve yerli toplumların ekonomik dönüşümünü üstlendi. Sovyet tabanlı "ulusal" kültürleri desteklemek amacıyla Sovyet siyasi ve ekonomik politikaları, doğrudan doğruya din ve aile kültürünü yıkmaya yönelik çabalarca desteklendi.

1920'ler ve 1930'lar bu süreçteki en önemli ilk aşamayı oluşturuyordu. Bu dönemde Sovyetler merkezî rejimin hâkimiyetini pekiştirmek amacıyla hükümeti ve partiyi kontrol etmeye yönelik bir sistem geliştirdiler. 1922 ve 1923 yıllarından başlayarak Sovyetler, Türkistan, Buhara, Hiva ve diğer bölgelerdeki Komünist Partiler içinde yer alan eski Müslüman muhafızları ve milliyetçi burjuvaziyi görevlerinden uzaklaştırdı ve bunların yerine Ruslara daha sadık olanları ve yerli "proleter" kadroları yerleştirdiler. 1928 yılı itibariyle Tataristan ve Kırım Komünist Partileri de tasfiye edilmişti. Volga bölgesindeki edebi, kültürel ve bilimsel kurumların tümü Sovyet kontrolü altına alındı. 1930'larda Kazakistan, Özbekistan, Kırgızistan, Tacikistan ve Kırım Komünist Partileri sistematik bir şekilde tasfiye edildiler. 1937 ve 1938 yılları itibariyle Müslüman milli komünistlerinin bir önceki kuşağı tümüyle yok edilmişti. Ulusal azınlık haklarıyla ilgili bütün ikiyüzlülüklerine rağmen Sovyetler merkezî parti ve hükümetin mutlak önceliğinin azınlıklar olduğunu iddia ediyordu. "Kendi kaderini tayin hakkı, işçi sınıfının diktatörlüğe karşı hakkını kullanması önünde bir engel oluşturamaz ve oluşturmamalıdır" Stalin tarafından uygulanan politika buydu.

1920'ler ve 1930'lardaki Komünist Parti tasfiyeleri siyasi olarak sadık ve teknik açıdan yeterli kadrolar bulma sorununu ar-

tırdı. Özbekistan'da ve diğer cumhuriyetlerde Ruslar yerli kadroları "pozitif ayrımcılık" yönünde desteklemekle Rus uzmanları istihdam etmek arasında kararsız kaldılar. Bununla birlikte, 1930'ların ortalarında ve sonlarında parti yerli halkları yetiştirmek ve istihdam etmeye yönelik eğitim yetersizliklerini kabul etmek zorunda kaldı ve Rus uzmanlarına ağırlık veren ve Rusçanın uluslararası bir dil olarak kullanılmasını benimseyen bir politikaya geçti. Yeterli eğitime sahip yerli nüfusun olmayışı ve Avrupalıların hükümet kurumlarını yönetmeye yönelik istekleri Rus personelin Orta Asya Cumhuriyetleri'nin hükümet ve parti mekanizmalarında değişen oranlarda hâkim duruma geçmeleri şeklinde sonuçlandı.

Orta Asya'daki ekonomik gelişme tam olarak sıfırdan başlamak zorundaydı. 1914'ten 1920'ye kadar iç savaş, kıtlık, haydutluk ve hükümetin el koymaları altından kalkılamaz bir yük haline gelmişti. Devrim yıllarında sayısız insan öldü. Tarım ve toprağa dayalı ürünler en aşağı seviyelere düştü. Ekonomiyi devrim öncesi seviyeye geri getirebilmek için Sovyetler kolektif çiftlikler oluşturmak şeklindeki eski planlarına geri dönmek ve Yeni Ekonomik Politika (YEP) benimsemek zorunda kaldılar. El koydukları toprakları yeniden Müslüman sahiplerine iade ettiler, sulama işlerini yeniden yapılandırmayı, hayvancılığı ikame etmeyi teşvik ettiler ve iç savaş döneminde oluşan zararları gidermeye yönelik tedbirler aldılar. Sovyetler pek çok şirketi millileştirmekten vazgeçti ve zorunlu uygulamaları kaldırdı. Göçebeleri yerleşik hayata geçmeye zorlamaktan vazgeçti fakat bunlara sabit otlaklar tahsis etti – bu kısmen yerleşik hayata geçmeye yönelik bir tedbirdi. Pirinç ve diğer mahsullerin zarar görmesi pahasına en büyük çaba pamuk üretilmesinin artırılmasına yönelik gösterildi. 1928 yılı itibariyle YEP, tarım ve sanayi üretimi 1913'lerdeki seviyenin yaklaşık %70'ine ulaştırdı.

Orta Asya ekonomilerinin düzeltilmesiyle birlikte Sovyetler yeni bir toprak reformu programı başlattı. Türkistan'da büyük toprak sahipleri ve vakıfların toprak ve sulama haklarına el konulmaya başlandı. 1924'te "feodal ve aşiret kalıntılarına" son

vermeye, bütün büyük arazilere ve orta ve küçük ölçekli arazi sahiplerinin "fazla(!) arazilerine el koymaya" ve bunları fakir ve topraksız köylülere yeniden paylaştırmaya karar verdiler. Hedef köylülerin en fakir tabakasının refah düzeyini yükseltmek, hem laik hem de dindar taşra elitinin belini kırmak ve toplumu daha köklü yeni düzenlemeleri takip edecek hale getirmekti. Toprak reformu "Koşçi" denilen ziraat işçileri propaganda hareketi tarafından dikkatlice hazırlanmıştı, bu hareket geleneksel otoriteyi sarsmak, köylüleri toprak sahiplerine karşı kışkırtmak ve sınıf çatışmasını desteklemek için çalışıyordu. Fakat bütün bunları sağlamak oldukça zordu çünkü büyük ve küçük toprak sahipleri arasındaki ekonomik ve toplumsal kopukluk aslında çok açık bir şekilde belirgin değildi ve zengin toprak sahipleri ile fakir köylüler arasında çok yakın kültürel ve dinî bağlar vardı. Kooperatifler ve birlikler aynı zamanda köylüleri ortak örgütlenmeye alıştırmaya yönelikti.

Orta Asya Cumhuriyetleri'nin (ve bütün Sovyet Birliği'nin) tarım ve sanayide ortaklaştırılmasına yönelik en büyük girişim 1928'de başlatıldı. Devlet çiftlikleri ve kooperatifleri bu yıl kurulmaya başlandı. 1929 ve 1934 yılları arasında tarım ve orman işçileri yeni bir sendika oluşturdular. 1934'te tarımsal üretim üzerinde devlet kontrolünü merkezileştirmek ve mekanik araçların daha etkili bir şekilde kullanımını teşvik etmek için makine traktör istasyonları kuruldu. Kolektif çiftliklerdeki köylüler neredeyse tümüyle kontrol altına alınmışlardı. Kolektif çiftlik yöneticilerinden oluşan yeni bir elit ve tarım işçilerinden oluşan yeni bir proletarya ortaya çıkmıştı. 1937 yılı itibariyle kolektifleşme yaklaşık %95 oranında tamamlanmıştı. Örneğin Tacikistan sadece kendi geçimini sağlayabilen bir bölge iken artık ihracata yönelik pamuk, tahıl, meyve ve çiftlik hayvanı üreten bir bölge haline gelmişti.

Kazakistan'ın durumu bundan farklıydı. Burada toprak reformu 1921 ve 1922 yıllarında sulama hakkının fakir göçebeler arasında yeniden dağıtılmasıyla başladı; 1926 ve 1927'de yaklaşık 2.000.000 akre (İngiliz ölçü birimi 1 akre=0.4 hektar) arazi zengin toprak sahiplerinden alınıp fakirlere verildi. Bunu 1928

yılında gerçekleştirilen hayvanların yeniden bölüşümü, göçebeleri yerleşikleşmeye zorlama ve göçebeleri hayvan kooperatifleri ve devlet çiftlikleri içinde sıkıştıran kolektifleşmeye yönelik baskılar izledi. 1932 yılı itibariyle Kazakistan'da yerleşik hayata geçilmesi neredeyse tümüyle tamamlanmıştı, fakat bunun bedeli ağır oldu. Kazak nüfusunda katliamlar ve Çin'e göç nedeniyle yaklaşık 900.000 kişilik bir eksilme olmuştu ve hayvan sürülerinde de korkunç bir azalma vardı.

Orta Asya'daki sanayi kalkınması 1920'ler ve 1930'lardaki sınırlı gelişmeleri saymazsak uzun vadeli Sovyet planlarında birincil öneme sahipti. 1917'den 1922'ye kadar iç savaş ve millileştirme pamuk işleme endüstrisini çöküntüye uğrattı, fakat bu durum daha sonra düzeltildi ve 1928'den 1941'e kadar Sovyetler mekanize tekstil üretimini ve makine sanayini geliştirdiler. Daha ileri bir sanayileşmeye temel oluşturacak olan kömür ve elektrik gücü üretimini artırdılar. Kazakistan'daki kalkınma tarımsal işletme, et paketleme, yün ve konserve sanayindeki düzenlemelerle sınırlı kaldı.

Ekonomik kalkınma sınırlı kalmasına rağmen, Sovyetler Orta Asya'daki kitlelere, bütün Sovyetler Birliği'ndekiyle aynı kitlesel eğitimi sunarak eğitime yönelik bir mucize gerçekleştirmiş oldu. Bu çabanın kapsamı ve başarısının diğer herhangi bir sömürge rejiminde veya bağımsız herhangi bir İslâm ülkesinde dengi yoktu. 1930'da ilköğretim herkese açık ve zorunlu hale getirildi, 16 yaşla 30 yaş arasındaki yetişkinleri eğitmeye yönelik okuma-yazma seferberliği başlatıldı. 1938'de Rusça azınlık okullarında zorunlu hale getirilmiş olmasına rağmen, yerel diller eğitim için kullanıldı. 1940'lara kadar en temel amaç toplumun okuryazarlığını ve Sovyet toplumunun benimsenmesini sağlamaktı. Bunu takiben mesleki eğitime de yoğunlaşıldı.

Okuma yazma seferberliği ile birlikte milli kültürleri desteklemeye yönelik büyük bir çaba sarf edildi, bu destek sosyalist anlayışın benimsetilmesine yönelik bir araç olarak kullanıldı. Sovyet rejimi, Müslümanları hem onların mensubu oldukları alt-ulusal kabile bağlılıklarını ve hem de üst-ulusal dinî veya etnik farkındalıkları ortadan kaldırmaya yönelik bir teşebbüs

olarak çok sayıda milli devlete ayırdı ve Müslümanların Sovyet siyasi düzeniyle bütünleşmesini kolaylaştıracak ulusal kimlikleri destekledi. Bununla birlikte, ulus kavramının Sovyet öncesi Müslüman siyasi kültürü içinde neredeyse bir karşılığı yoktu. Çoğu Müslüman kendini belirli bir kabile, kasaba veya köyün mensubu olarak görüyordu; sadece elitler kendilerini Hokand veya Buhara gibi bölgesel devletlerle tanımlıyorlardı; ceditçilerde pan-Türkçü veya pan-İslâmcı siyasi kimlik düşüncesini kabul etmişlerdi. Bugün, bu ulusal cumhuriyetler dâhilinde okullar, siyasi mitingler, tiyatrolar, kulüpler, gazeteler, dersler, halk sanatları ve parti taraftarları, yazar ve öğretmenlerden oluşan yeni bir kuşağın başını çektiği gösterilerle yoğun bir sosyalleşme ve eğitim programı gerçekleştirilmiştir. Kültürel alanda Sovyetler bölgesel kültürü, Sovyet kültürü içine dâhil etmeye, yerel tarihi, yerli dilleri, destanları, folkloru ve sanatları kullanarak sosyalist mesajı taşımaya çalıştılar.

En önemli değişiklikler, dil ve edebiyat reformlarıydı. 1926'da Sovyetler, Bakü'de bütün Türk dilleri için Arap alfabesini kaldırıp Latin alfabesini kabul etmeye yönelik bir Türkoloji kongresi toplamaya karar verdi. Yeni alfabe oldukça karmaşık siyasi hesaplar barındırıyordu. Bu sayede Müslüman toplumların geçmişle bağlantılarını keserken, aynı zamanda Orta Asyalı Müslümanları zaten Latin alfabesini kullanmakta olan Türkiye ile temas içine sokuyordu. Bununla birlikte, Latin alfabesi Rusçayı öğrenmeyi de zorlaştırıyordu. Bu nedenle 1939 ve 1940'da Sovyetler yeni bir kiril alfabesini uygulamaya koydu ve Rusça terimlerin daha fazla kullanımını teşvik ederek, Orta Asya dillerini modernleştirmeye çalıştı, bu terimlerin bir kısmı Orta Asya ses yapısı ve gramerine uyumlu hale getirilmek için değiştirilmiş uluslararası teknik ve bilimsel terimlerdi.

Sovyetler edebiyatın modernize edilmesi için de yoğun çabalar harcadı. 1925'te pan-Türkçü veya pan-İslâmcı kültürlere karşı ulusal kültürlerin oluşturulması çağrısında bulundular. 1934'te basın ve yayın için yeni ölçütler belirlemek ve yazarları parti çizgisini takip etmeye zorlamak amacıyla bir yazarlar birliği oluşturdular. Milliyetçi edebiyat üzerinde siyasi kontrolün

uygulanması yazarlarla sansürcüler arasında süregiden bir mücadeleye neden oldu. 1920'lerde ve 1930'larda azınlıklara mensup milliyetçi yazarlar Sovyet baskılarına Sovyet sosyalist gerçekçiliğinin yerel dillerde yeni bir biçimini oluşturarak karşılık verdiler, Orta Asyalı yazarlar da en önemli Sovyet temalarını benimsemiş olmalarına rağmen geleneksel ve klasik kültürleri korumaya çalıştılar. Bununla birlikte 1930'larda gerçekleştirilen tasfiyeler, milliyetçi şair ve entelektüelleri ortadan kaldırdı.

Sovyet rejimi aynı zamanda ulusal kültürlerin desteklenmesine de yardım etti, örgütlü ve sosyo kültürel meselelerde etkili bir din olan İslâm'ı zayıflatmak için büyük çabalar sarf ettiler. Din, vatandaşların Sovyet sistemine tam olarak entegre olmasının önündeki engel olarak görüldü. İslâm'a yönelik Sovyet politikası öteden beri düşmancaydı ve dinî inancın "ortadan kalkmasını" ya da kaldırılmasını destekliyordu. 1918'den 1920'ye kadar devam eden iç savaş döneminde, Sovyetler İslâm'ın, İslâmî yargı sistemi, vakıflar ve okullar da dâhil, bütün kamusal görüntülerini yıkarak ortadan kaldırmaya çalıştı, fakat bu karar etkin bir şekilde uygulanamadı. Ulema, devrim düşüncelerine ateist oldukları gerekçesiyle karşı çıktı ve Sovyet politikalarına karşı toplumsal direnişi harekete geçirdi. Basmacı ayaklanması ve yerel elitlerden gelen baskı Sovyetler'i İslâmî okulları, kolejleri ve vakıfları eski haline döndürmeye zorladı. Taşkent'te okulların, öğretmen yetiştirme işini ve cami görevlilerinin atanmasını denetlemek üzere bir *Şeriat Mahkemesi* – İslâmî bir idare kuruldu. Sovyetler, İslâm'ın halkın kimliği ve inancı içinde önemli bir yer tuttuğunu kabul etmek zorunda kaldı. Bununla birlikte onların açısından da bazı gelişmeler gerçekleşti; ulemanın nüfuzu kentlerde azaldı ve Müslümanlar seküler okul ve mahkemelere gittikçe daha fazla güvenmeye başladılar.

1924 yılında ulusal cumhuriyetlerin oluşumu laikleştirme yönünde yeni bir Sovyet teşebbüsüne ortam hazırladı, bu defa teşebbüs uzun süreli bir etkiye sahip oldu, 1923'te kilise ve devlet ayrılığı yeniden ilan edildi. 1923 ve 1928 yılları arasında dinî organizasyonların kendi başlarına veya ortak mülkiyet haklarına sahip olmalarını engellemek, çok büyük dinî bağışla-

ra el koymak, dinî mahkemeleri iptal etmek ve dinî eğitimi ortadan kaldırmaya yönelik yeni yasalar kabul edildi. Bir bakanlık, vakıfların kontrolünü tümüyle üstüne aldı ve 1930 yılı itibariyle bu vakıflar yasal olarak tümüyle ortadan kaldırılmış oldular. Mevcut durum birçok İslâm ülkesinde yaşananlara benzemekteydi. Kadılar ve yasal mahkemeler bir süre için Müslümanların çokeşlilik, mehir* ve yasal işlemleri içeren davalarına bakmaya devam ettiler, şeriatın Sovyet yasalarına ters düşen kısımları aşama aşama geçersiz sayıldı ve pratikte Müslümanlar Rus mahkemelerine başvurmaya mecbur bırakıldılar. 1926'da şeriat mahkemeleri gönüllü kuruluşlara indirgendiler ve 1927'de neredeyse tümüyle ortadan kaldırıldılar. Yaklaşık aynı zamanlarda İslâmî okullar da kapanmaya zorlandılar. Bu tedbirler Militan Ateistler Birliği tarafından şiddetli din karşıtı propagandayla birlikte yürütüldü, bu propagandalar Tanrı inancına, Kur'an inancına, namaz ve oruca karşı saldırıları da içeriyordu. 1929'da Müslüman dinî liderler tutuklandılar. Pek çoğu öldürüldü ve Müslüman dinî idaresi bastırıldı.

Sovyet din karşıtı kampanyalarının en önemli bölümünü doğrudan aile hukukuna yönelik olanlar oluşturuyordu. 1924 ve 1926 yılları arasında kadınların boşanma ve mülkiyet konusunda eşitliğini sağlayan yeni bir aile yasası kabul edildi. Bu yeni yasa, kadınlar için yasal evlilik yaşını 16 erkekler için de 18 olarak belirledi, başlık parasını yasakladı, çok eşle evliliği yasakladı ve kadınlara iş dünyasına katılımda tümüyle eşit haklar tanıdı. Peçe veya paranja gibi yüzü ve bedeni tümüyle örten giysiler yasaklandı. Bununla birlikte, toplumsal baskılar kadınların geleneksel uygulamalarını değiştirmesini ve yasal hakları konusunda ısrarcı olmalarını engelledi. İş hayatında kadının rolünün öneminin vurgulanmasına rağmen 1936 yılı itibariyle Sovyetler "sosyalist" ailenin, kadının ve annenin rolünün önemini itiraf ettiler. Bununla birlikte, bu dönemde İslâmî ibadet, eğitim, yargı ve mülkiyete yönelik bütün kurumsal yapı tümüyle ortadan kaldırıldı.

(*) Erkeğin kadına evlenirken ödemesi gereken değer; evlilik öncesinde ya da kritik bir dönemde maddi olarak geçimini sağlamak üzere verilen mal ya da meblağ.

İkinci Dünya Savaşı sonrası

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Sovyet Birliği Müslüman nüfusları siyasi ve ekonomik asimile etmeye yönelik temel programını devam ettirdi, fakat –özellikle Stalin'in ölümünden sonra– devletin dinî ve kültürel politikaları önemli derecede değişti. Ruslar Komünist Parti Birinci Sekreterliği, Bakanlar Kurulu Başkanlığı veya Yüksek Sovyet Komitesi gibi Orta Asyalılar için ayrılmış olan "temsili" görevler hariç, ordu, planlama, iletişim, yerel endüstri, sulama, nakliye, maliye ve bankacılıkta yönetici konumlarını korumaya devam ettiler. Hükümet veya parti teşkilatı içindeki güçlü pozisyonlar, Ruslar veya diğer bir Avrupalı ortakla birlikte Müslüman bir görevlinin bir arada yürüttüğü "ikili" bir sistem ile paylaşılıyordu. Ortak bir düzenlemeye göre birinci sekreterliklere Orta Asyalılardan biri, parti faaliyetlerini yönetmek için ikinci sekreterliklere de Ruslar atanıyordu. Rus egemenliği kısmen siyasi güvenilirlik problemi kısmen de eğitimli yerli kadroların yetersizliği problemine sahipti. Ruslar yerli nüfusun teknik ve eğitim kalitesi ile toplumsal ve kültürel hayatları hakkında kuşkucu bir yaklaşıma sahiptiler.

Ekonomik kalkınma politikalarında uzun vadeli benzer bir süreklilik vardı. İkinci Dünya Savaşı sırasında Sovyet hükümeti savaş hattının gerisinde sanayi üssü oluşturmak için Özbekistan, Kazakistan ve Urallar'ı daha fazla imar ettiler. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gübre, çelik, elektrik enerjisi, kömür, petrol ve doğalgaz geliştirildi. Önemli sulama programları Türkistan'ın işlenebilir topraklarına milyonlarca hektar kattı, fakat tarıma yönelik geri kalmış yöntemler, gübreleme ve makineleşmenin olmayışı, pamuk sanayisinin gelişmesini engelledi. 1960'ların sonlarına gelindiğinde, pamuk toplamada el yerine makinenin geçmesi yeni sulama alanlarının ekime açılmasını ve iş veriminin artırılmasını sağladı. Nikita Kruşçev'in (1953-64) Kazakistan'daki bakir topraklar programı bölgedeki göçebe kırsal hayatın yerleşik tarım hayatına dönüştürülmesini tamamladı.

Orta Asya'da dikkate değer bir sanayileşme olmasına rağ-

men, bu ülkelerin çoğunda pamuk, tekstil üretimi, yiyecek sektörü, hidro-elektrik gelişimi, Kazakistan'da bakır madenciliği ve Bakü'de petrol taşımacılığına yoğunlaşıldı. Moskova nispeten hâlâ azgelişmiş olan Orta Asya bölgelerinden pamuk, metal ve yakıtları içeren değerli hammaddeler çıkarıyordu, fakat sanayi ve tarımsal yatırımlara yeniden para ödemeye başladı. Rus ve Ukraynalı işçilerin büyük bir kısmı idari ve kalifiye çalışan kadroları oluşturuyorlardı. Ekonomik değişimler fabrikalar, kolektif çiftlikler ve sendikalar gibi yeni kurumlar üretti ve modern ekonomiye çok büyük sayıda işçiyi dâhil etmiş oldu. Sovyet idaresi altında Orta Asya, neredeyse diğer bütün Asyalı Müslüman ülkelerden daha yüksek bir hayat standardına ulaştı. 1950'lere gelindiğinde uygulanan tedbirler başarılı oldu ve 1960'lar itibariyle konut konusunda gelişmeler kaydedildi. 1917 ve 1959 yılları arasındaki acı devrim ve iç savaş yıllarında güçten düşen ve gerileyen Müslüman nüfus hızla büyümeye başladı. 1959'da 24 milyon olan nüfus 1970'de 47 milyona ulaştı. Gelişen ekonomi, eğitim ve şehirleşmeden etkilenmeden, en fazla doğurganlık oranına sahip olan Slav nüfustan 4-5 kat daha fazla hızla büyüdü. Sovyet hükümeti gıda üretimi, satışı, anlaşma şirketleri ve konut konusunda özel inisiyatife müsamaha gösterdi.

Sovyet eğitim sisteminin gelişmesi Müslümanların hükümet, parti teknik pozisyonlarda gittikçe artan oranlarda istihdam edilmesine, Rusların, Yahudilerin ve diğer Avrupalıların rollerinin azalmasına neden oldu. Yerel katılım çok fazla teşvik edildi, ve yerli kadrolar Sovyet devletine ve parti teşkilatına hızla entegre edildiler. 1975 yılı itibariyle Müslüman teknisyenler Özbekistan'daki işgücünün %57.6'sını oluşturuyordu. Tacikistan gibi eğitim ve toplumsal açıdan daha az gelişmiş bölgeler nispeten daha az yerli kadrolara sahiptiler. Bununla birlikte bu hızlı entegrasyona rağmen, Müslümanlar ne toplumsal entegrasyonu çok istiyorlar ne de ayrımcılıktan şikâyet ediyorlardı. Eğitimsiz oluşları ve yerleşik olmayışları dolayısıyla Rus göçmenlere alt sınıf olarak bakıyorlardı, kendilerine mahsus bir yapıları vardı.

Stalin'in ölümünden sonra, Sovyet hükümeti Rus olmayan kültürlere karşı daha müsamahakâr olmaya başladı. Krusçev, enternasyonalist ve üniter bir Sovyet toplumunu savunduğu halde, milletlerin kaynaşmasının kısa zamanda mümkün olmayacağının da farkındaydı. Leonid Brejnev'in 1964'te iktidara gelmesinden sonraki resmî bildirge ve konuşmalar milletlerin asimilasyonu olmaksızın Sovyet halklarının ortak değerlerini vurgulamaya yönelikti. İdeoloji ve benzer sosyo-ekonomik ilkeler, Sovyet halkını tanımlıyordu, fakat ulusal ve etnik farklılıklar siyasi gerçekliğin bir parçası olarak kabul ediliyordu. Pratikte ise bu Rus dili ve kültürünün üstünlüğünü kabul etmek karşılığında azınlıklara kültürel otonominin verilmesi anlamına geliyordu.

Böylece, Stalin'in ölümü ulusal kültürlerin yeniden canlanması ve ortaya çıkması için imkân sağlamış oldu. Orta Asyalı sözlü edebiyat düğün, cenaze, masal, hikâye ve destanlarla varlığını korudu, yayınlanmaya ve konuşulmaya devam etti. Geçmişteki ihtişamla ilgili tarihsel romanlar ve destanlar yayımlandı, edebi ve antropolojik çalışmalar Özbek, Kırgız ve diğer Asyalı halkların Doğulu mirasını tanıdı. Kazak, Özbek, Azeri, Tatar, Türkmen, Kırgız, Tacik, Başkır ve diğer dillerde dergiler yayımlandı. Mirasizm –ihtilal öncesi ulusal mirasın yeniden keşfedilmesi– en önemli kültürel eğilim haline geldi. Bu liberalleşmeye rağmen, Türkçe ve Orta Asya dillerinde basılan kitapların çok büyük bir kısmı temelde Rus ve Avrupalı bir içeriği sahipti, romanlar ve diğer edebi çalışmalar Sovyet siyasi idaresi tarafından denetlenmekteydi.

Bütün bu çabaların sonunda yeni bir milliyetçilik anlayışı gelişmişti. Özbekler, siyasi olarak Sovyet Birliği'nin sadık vatandaşları, idari ve teknik iş gücünün entegre olmuş üyeleri olmalarına, Rusçayı akıcı bir şekilde konuşmalarına, giyim ve hayat tarzı olarak Avrupalı olmalarına rağmen, kendilerini hâlâ Özbek olarak tanımlıyorlar ve Rus kimliğine "geçmeyi" veya tümüyle asimile olmayı reddediyorlardı. Benzer şekilde, Kazak entelektüeller siyasi sadakatle etnik kimliği uzlaştırmaya ve kendi milli geçmişlerini bugünün Sovyetler'iyle uyumlu bir

şekilde yeniden yorumlamaya çalıştılar. Sovyet Müslümanları Rus toplumundan son derece etkilendikleri halde asimile olmamışlardı.

Savaştan sonraki dönemde, İslâm'a yönelik Sovyet politikası da gittikçe daha fazla yumuşadı, fakat resmî yaklaşım hâlâ düşmancaydı. 1941'den 1953'e kadar İslâmî düşünceyi pasifize etmek ve savaşta Müslümanların desteğini kazanmak amacıyla Sovyet rejimi ulemaya İslâmî teşkilatları devlet kontrolü altında yeniden kurması için izin verdi. 1943'te Taşkent'te müftülük kuruldu, bu müftülük Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan ve Türkmenistan'da da yetkiliydi. Bakü'de Azerbaycan için, Ufa'da Rus ve Sibiryalı Tatarlar için ve Dağıstan'da Kuzey Kafkaslar için farklı Diyanet İşleri Başkanlıkları kuruldu. Bu bölgelerin hepsi seçilmiş bir müftü tarafından idare ediliyordu, yalnız Kuzey Kafkasya'da bir Sünni müftü ve bir de Şii şeyhülislâm şeklinde iki yönetici vardı. Ulema konseyleri ve cami temsilcileri evlilik, boşanma ve sünnet gibi dinî ve törensel meselelerle ilgili fetvalar veya yasal kararlar verme hakkına kavuştular. Yerel cami kongreleri seçilmiş bir mütevelli heyeti tarafından idare ediliyordu, bu heyet cami binalarını ve camiye ait diğer mülkiyetleri kontrol ediyordu, giderleri denetleyen yine seçilmiş bir komisyon vardı. Seçilmiş laik kongre üyeleri imamlar üzerinde otorite sahibiydiler. 1944 yılında kurulmuş olan Dini Uygulamalar Konseyi'ne rapor veriyorlardı ve bu teşkilatın dışında kalan dinî faaliyetler yasadışı kabul ediliyordu.

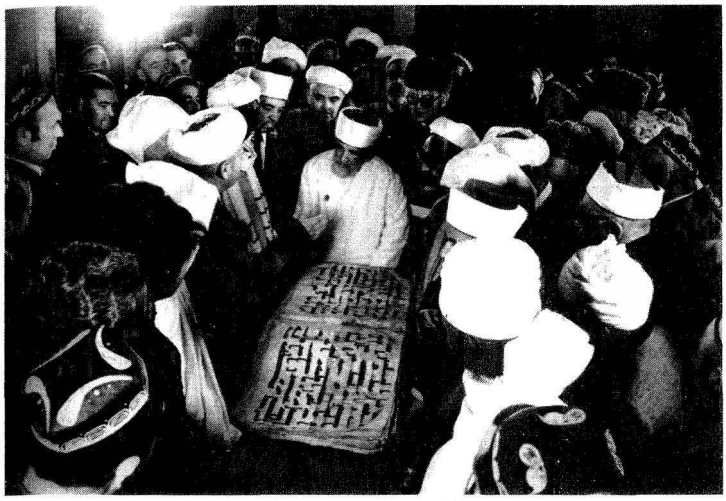
Orta Asya ve Kazakistan'daki müftülük en önemli olan İslâmî idareydi, bu idarenin nüfuz ve otoritesi bütün Sovyetler Birliği'ne yayılmaktaydı. Çok sayıda camiyi idare ediyordu. Bu idare aynı zamanda Sovyetler Birliği'nde din adamı yetiştiren iki medreseyi de yönetmekteydi, bunlar Buhara'daki Mir Arab Medresesi ve Taşkent'teki daha gelişmiş durumda olan İmam Buhari İslâmî Enstitüsü idi. Bu iki medrese dışında hiçbir İslâmî okul, şeriat mahkemesi veya vakıf yoktu.

Taşkent İslâmî İdaresi dinî materyallerin aktif bir şekilde basıldığı yerdi. Yayınları arasında hadis koleksiyonları, klasik metinler ve Sovyetler Birliği'ndeki tek süreli İslâmî yayın olan

Muslims of the Soviet East vardı. Bu dergi İngilizce, Fransızca, Rusça, Arapça, Farsça, Almanca ve Özbekçe olarak basılıyordu. Dergide tarihsel ve edebi notlar, dinî metinlerin değerlendirilmesi ve anıtların korunmasına yönelik tartışmalar yer alıyordu. Ramazan'ın ifa edilmesi, Peygamberin doğumu ve türbe ziyaretleri gibi konularda dinî tavsiyelerde bulunuyordu.

İslâmî idari teşkilata rağmen, 1954'ten 1964'e kadar Kruşçev'in idaresi altında güçlü bir din karşıtı kampanya yürütüldü; buna Müslüman din adamlarının "görevden alınması" ve camilerin kapatılması da dâhildi. Kruşçev'in ölümünden sonra Sovyet rejimi dinî faaliyetleri sınırlandırmak için idari veya polisiye önlemler yerine eğitim ve ikna metotları benimsediler. Basın, film, radyo yayını ve araştırma kurumlarının raporlarını da içeren özenli bir din karşıtı propaganda ile İslâm'a saldırdılar. Sovyet akademisyenleri İslâm'ı modası geçmiş bir toplumun kadim artıkları olarak görüyorlardı. 1970'lerde Kafkaslar'da Sufi hareketi hedef alan yeni bir İslâm karşıtı kampanya vardı. Bu kampanya dinle modern bilimin uyuşmazlığını ve komünist değerlerin İslâmî etik değerlere üstünlüğünü vurguluyordu.

Buna karşılık Müslüman dinî liderler İslâm, modernlik ve sosyalizmin uyumluluğunu ispatlamaya çalışıyorlardı. Ekonomik kazanımlarından dolayı Sovyetler'i övüyor ve camilerin yanında elektrik enerjisi üreten binaların fotoğraflarını da yayınlıyorlardı. Ayrıca Sovyetler Birliği'ni Batılı eleştirmenlere karşı savunuyor, Müslüman ülkelerden kardeş delegelerle ilgili yazdıkları makalelerde, silahsızlanma ve nükleer silah karşıtı konferanslarla ilgili raporlarda ve İsrail'e karşı Filistin mücadelesini güçlü bir şekilde savunan yazılarda Sovyet dış politikasını güçlü bir şekilde savunuyorlardı. "Ulema" delegeleri kabul ederek, yurt dışı ziyaretlerde bulunarak ve sosyalizm idaresi altındaki İslâm'ın avantajlarını savunarak Sovyet dış ilişkilerinde önemli bir rol oynadılar. Kendi özel konumları Sovyet sistemini desteklemelerini ve İslâm'ı sosyalist bir toplumun ihtiyaçlarına adapte etmeyi gerektiriyordu. Aynı zamanda seküler ve teknik olarak eğitimli Müslüman nüfusun dinî inançlarının meşrulaştırılması ve çağdaş terimler içinde anlamlı ha-



Taşkent'te ulema Kur'an etüdü yaparken.

le getirilmesine yönelik kaygılar konusunda da hassastılar. Bunun dışında, Müslüman dinî liderler, Sovyet eğitimi almış vatandaşlardı, iş hayatında part-time istihdamla, evlilik ve akrabalık bağları dolayısıyla da Sovyet toplumunun bir parçasıydılar. Kendi kimlikleri Sovyet modernizmi ile İslâm'ın karışımına dayanmaktaydı. Resmî dinî yapının korunması hükümet ile "ulema" arasında zımni bir anlaşmanın varlığını göstermekteydi. Hükümet Müslümanların desteğini kazanmak amacıyla ve bu tür kurumların ortadan kalkması durumunda yeraltındaki İslâmî faaliyetlerin artmasından korktuğu için İslâmî idareyi desteklediler. Yasal Müslüman liderler, İslâmî teşkilatların devamını sağlamak karşılığında Sovyet rejimini desteklediler.

Resmî veya devlet kontrollü dinin yanı sıra özellikle kırsal bölgelerde güçlü olan gayriresmî dinî faaliyetler ya da bir "paralel İslâm" gelişmekteydi. Türkmenistan, Kırgızistan, Kazakistan ve Kafkaslar'ın kabilesel bölgelerinde son derece dağınık durumdaki tasavvuf hareketleri hâlâ önemliydi. Türbeleri ve yatırları ziyarete yönelik dinî faaliyetler gayriresmî İslâmî hayatın en önemli parçasını oluşturmaya devam ediyordu. Az eği-

timli insanlar arasındaki animistik uygulamalar İslâm'ın örtülü yüzü altında hâlâ varlığını devam ettiriyorlardı. Kimi zaman İslâm öncesi dönemin kutsallarından miras alınmış olan atalar kültü ve şamanizm uygulanmaya devam ediyordu. Sufilerin yanı sıra çok sayıda şifacı, gezgin şamanlar ve diğer kutsal kişiler vardı. Aile işlerinde çocukların doğumu, düğün ve cenazeler dolayısıyla gerçekleştirilen ritüeller ve İslâm öncesi dönemden kalma güçlü uygulamalar vardı. Bu durumda, geleneksel inançlara yönelik bu ısrarın Sovyet ekonomik ve siyasi hayatının içine dâhil edilmeyen toplulukların direnişiyle ilgisi olabilir. Bununla birlikte, genel olarak sanayileşme, resmî eğitimin yüksek düzeylere ulaşması ve kadınların işgücüne dâhil olması ile birlikte yürüyen şehirleşme Sovyet Müslüman nüfuslarının laikleşme eğilimini artırdı. Özellikle profesyonel ve kalifiye işçiler arasındaki bu laikleşme namaz, oruç, yas ve diğer dinî seremonilere olan ilginin azalması anlamına geliyordu. Bununla birlikte eğitimli aydınlar bile hâlâ kendi ana dillerine, etnik kimliklerine ve dinî geleneklerine güçlü bir şekilde bağlı kalmaya devam ediyorlardı. Ruslarla evlilik yapmıyorlar ve kadınlarla ilgili geleneksel uygulamalarına, Ramazan'ın ifası, bayramlara, doğum, sünnet, evlilik ve ölüm törenleriyle ilgili uygulamalara devam ederek asimilasyona direniyorlardı.

Müslüman elitin bir kısmının Sovyet sistemi tarafından asimile edilmiş olmasına rağmen, kitleler asimile olmamıştı. Müslümanlar kuşkucu bir ayrımcılık duygusunu koruyorlardı ve kimi zaman doğrudan bir kabile veya aşirete, milli cumhuriyetlere, evrensel İslâm topluluğuna ve Sovyet federal rejimine sadakatle çatışan çok yönlü bir kimliğe dayanıyorlardı. Müslümanlar Sovyet vatandaşlığı, azınlık milliyeti ve İslâmî mirası içine alan bir siyasi kimlik anlayışına sahiptiler.

Böylece, eski Sovyetler Birliği Müslümanları güçlü bir sosyo-ekonomik modernleşme ve Sovyet skolastik ve siyasi eğitimi aracılığıyla öne çıkartılan değerlerin etkisinde kalma tecrübesini yaşadılar. Sovyet Birliği'nde geleneksel toplumsal yapılar yıkıldı, geleneksel elitler ortadan kalktı ve geleneksel dinî eğitim, hukuk ve uygulamalar ya bastırıldı ya da tümüyle ortadan

kalktı. Ulema kurumu devlete bağlı hale getirildi. Bağımsız tarikatlar sadece gizli örgütlenmeler ve Kafkaslar'ın bazı bölümleri hariç muhtemelen sınırlı takipçilere sahip olarak varlıklarını devam ettirdiler. Sovyetler Birliği'nin Müslüman vatandaşlarının dünya görüşleri Sovyet siyasi ve bilimsel anlayışınca şekillendirildiği için kişisel inanç düzeyinde bile İslâm azaldı. Bununla birlikte Sovyetler Müslümanların çok uluslu Sovyet siyasi toplumuna entegrasyonuna bir köprü olarak laik ulusal kimlikleri geliştirmeye yardım ettiler.

İslâm, siyasi düzeyde kurumsallaştırılmadığı için İslâmî inanç ve kimlik önemli olmaya devam etti. Kendilerini Sovyet vatandaşı olarak gören, devlete sadık, devletin sosyalist siyasi ve ekonomik değerlerini benimseyen, Rusça konuşan, Avrupai tarzda giyinen, Avrupalı hayat tarzını kabullenen, modern teknik ve idari becerilere sahip, siyasi olarak asimile olmuş Müslümanlar bile etnik ve aile kültür ve kendini tanımlama düzeyinde farklı bir kimliği koruyorlardı. Dil ve etnik bilinçle beslendiği için İslâm, Müslüman geçmişe sahip Sovyet nüfusu üzerinde önemli bir konuma sahip olmaya devam etti. Kırsal bölgelerde, kırdan kente göç edenler arasında, sosyal ve ekonomik değişimden etkilenmeyen yaşlı nüfus içinde İslâmî inanç çok büyük bir güce sahip olmaya devam ediyordu. Türkiye örneğinde rejimin güçlü bir sürekliliği olmasına ve Sovyetler Birliği örneğinde tarihsel geçmişle büyük bir kopuş yaşandığı halde, her iki ülkede de modern seküler devlet, İslâm'ın kişisel bir inanç ve toplumsal bir kimlik haline gelmesi için baskı yapmıştı.

Eski Sovyet Orta Asyası'nda Yeni Bağımsız Devletler

Sovyetler Birliği'nin 1991'de yıkılması Müslümanların dinî ve ulusal kimliklerine yönelik on yıllardır süren mücadelelere de bir son vermiş oldu, fakat bağımsız devletlerin kurulması bu meselelerin çözümüne bir katkı sağlamadı. Aksine, siyasi iktidar, ekonomik kaynaklar ve ulusal, bölgesel ve dinî kimliklere yönelik tartışmaları artırdı.

Mihail Gorbaçov zamanında (1986-91) milliyete dayalı azınlıklar, Sovyet siyaseti ve otoritesine karşı çıkmaya başladılar. 1988'de Kazakistan'da hükümet karşıtı ayaklanmalar oldu. Kırgızların eğitimini talep eden milliyetçi protestolar 1989'da sona erdi. Özbekistan'da Fargana vadisinde etnik çatışmalar vardı ve Ruslar bu bölgeyi terk etmeye başladılar. 1991 Ağustos'u ile Aralık ayı arasında Orta Asya devletleri kendi bağımsızlıklarını ilan ettiler ve 9 Aralık 1991'de Minsk'teki Sovyet liderler mitingi resmî olarak Sovyetler Birliği'nin sona erdiğini ve yeni Bağımsız Devletler Birliği'nin kurulduğunu ilan etti, yeni bağımsız üyeler arasında askerî ve ekonomik işbirliği sözü vardı.

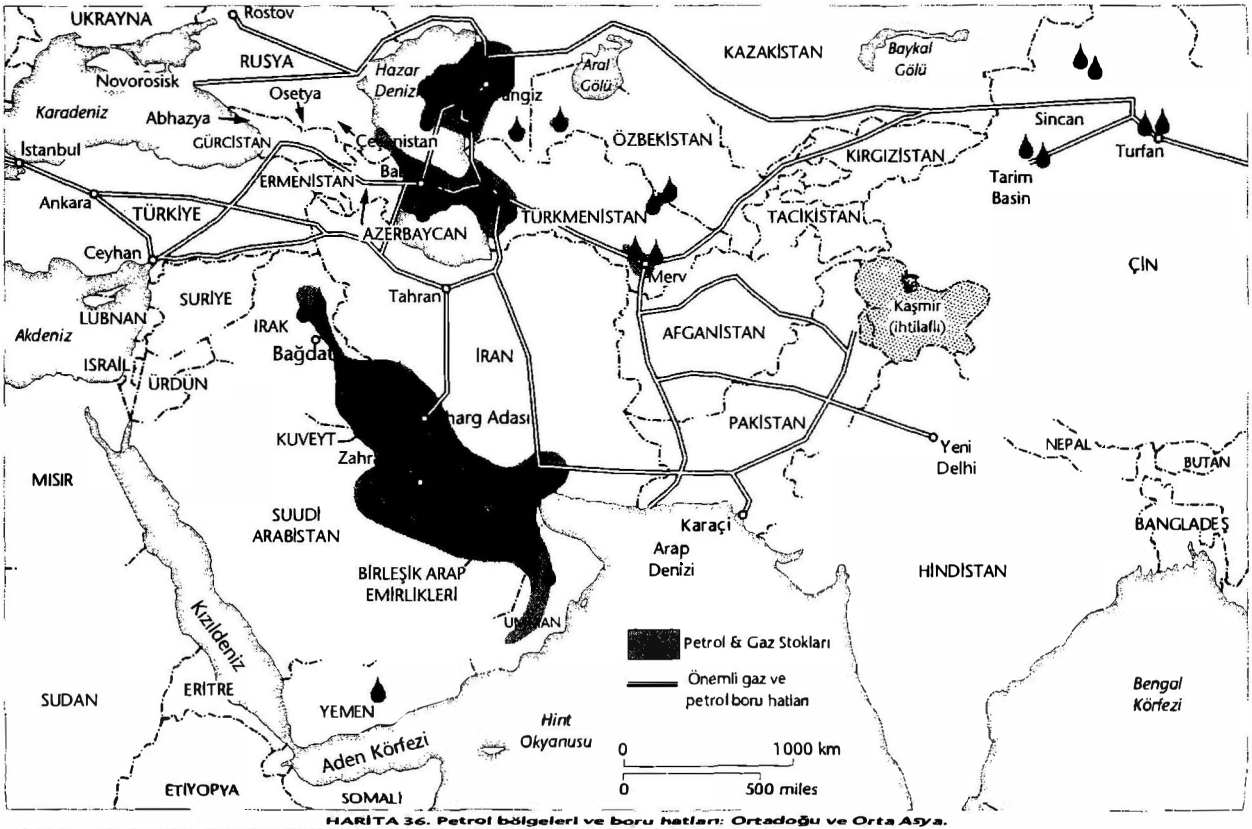
Yakın zamanda bağımsızlıklarını kazanmış olmalarına rağmen Orta Asya Devletleri (Özbekistan, Tacikistan, Kırgızistan, Türkmenistan ve Kazakistan) tümüyle eski Komünist Parti yöneticileri tarafından idare ediliyorlardı, şimdi kendilerini milliyetçi ve sekülerist olarak tanımlıyorlardı. Bütün bu yeni rejimler son derece otoriterdiler, siyasi ve emniyet kurumlarının yakından kontrolü üzerine kurulmuşlardı. Muhalifler farklı popülist, kabilevi, etnik ve dinî gündemlere sahip gözüküyorlardı.

Bağımsızlıkla birlikte bölgesel ekonomiler çöktü. Sovyet ekonomisi pamuk üretimi, madencilik ve diğer kaynakların değerlendirilmesine odaklandı. Pamuk üretimi meyve üretimini ortadan kaldırdı ve bölgeyi ithalata bağımlı hale getirdi. Kimyasal ilaçlar ve gübreler toprağı kirletti. Sulama, değerli suların tükenmesine ve Aral Denizi'nin küçülmesine neden oldu. Sovyet rejiminin son yıllarında verimlilik ciddi anlamda düştü. Bütün bunlara ilaveten, Orta Asyalı devletler koloniler gibi sömürüldüler. Sovyet pamuğunun çoğunu onlar ürettikleri halde çok az kumaş imal edebiliyorlardı. Hidroelektrik enerji projeleri hem bölgenin hem de Avrupalı Rusya'nın elektrik ihtiyacını karşılıyordu, fakat Kazakistan hariç Orta Asya petrol ve gaz rezervleri ihmal edildi. Genel okuryazarlık büyük bir seviyeye ulaştı, fakat toplumsal refah ve sağlık hizmetleri zaten düşük olan Sovyet standartlarının da gerisinde kaldı. –Enflasyon, gıda kıtlığı, yüksek işsizlik, işletmeleri, yolsuzlukları ve siyasi dengesizliği kontrol altında tutan mafya birlikteliğinden olu-

şan– Sovyet mirası ekonomik çöküntüye katkıda bulundu. Yeni devletler ekonominin liberalleşmesini vaat ettikleri halde, küçük araziler bireysel toprak sahipleri arasında paylaştırıldı.

Orta Asya bölgesi petrol ve gaz kaynakları açısından zengindir –Kazakistan, Türkmenistan ve Azerbaycan ümit verici rezervlere sahiptir– fakat yeni devletler kendi petrol veya gazlarını diğer bölge veya ülkelerin sınırlarına girmeksizin ihraç edemiyorlardı. Bölgesel rekabet bütün ekonomik imkânların önünü kapatıyordu. Rusya zaten kendi sınırlarının ötesine geçmiş olan boru hattını kontrol altında tutmaya, Türkmenistan ve Kazakistan'ın Avrupa'da daha yüksek fiyatlara satmayı tercih edecekleri rezervleri akıtmaya çalıştı. Yeni boru hatları için Rusya kendi bölgesinden Karadeniz'e uzanmayı tercih etti. Türkmenistan da yeni bir Kuveyt olma hayaliyle Türkiye ve İran üzerinden geçen yeni boru hatlarını tercih etmektedir. Bununla birlikte Amerika tarafından desteklenen Türkiye boğazlardan geçerek Karadeniz boru hattının kullanılmasına karşı çıkmakta, boğazların zaten tehlikeli derecede yoğun olduğunu iddia etmekte ve hammaddeyi Akdeniz'e doğrudan ulaştıracak yeni yollar inşa edilmesi gerektiğini savunmaktadır. En kısa boru hattı İran üzerinden olmasına rağmen, siyasi nedenlerle Amerika tarafından buna karşı çıkılmaktadır. Bu arada Hazar denizindeki petrol ve gaz rezervlerinin miktarı ve buraya yapılan yatırımın kârlı olup olmadığı ile ilgili hâlâ ciddi bir kuşku vardır. Siyasi kargaşa ve yoğun yerel çatışmalar da dış yatırımcıları caydırmaktadır.

Yakın zamanda bağımsızlaşan Orta Asyalı devletlerin birçoğunda ulusal kimlikler birbiriyle rekabet halindedir ve bir araya gelmeleri çok zordur. Hükümetler ulusal ve laik bir kimlik tanımını benimsemektedirler ve İslâmî hareketlere düşmandırlar, fakat eski Komünist Parti rejimlerine birçok farklı hizip, etnik, milliyetçi ve İslâmî grup tarafından karşı çıkılmaktadır. Bağımsızlığına kavuşan bu ülkelerde yerleşik Rus nüfusla Rus olmayan yerli halklar arasındaki gerginlik artmaktaydı. Her ülkenin çoğunluğu oluşturan etnik nüfus kendi ana dillerinin ulusal dil olmasını istiyordu ve –koşullara göre– Türkmen



HARİTA 36. Petrol bölgeleri ve boru hatları: Ortadoğu ve Orta Asya.

veya Özbek ya da Kazak ulusal dillerini ilan edecek tedbirler almak istiyorlardı, fakat bununla birlikte büyük Rus nüfusundan –ekonomi ve idarede Rusların oynadığı kritik rolden dolayı– ve kendi Rus müttefiklerinin öneminden dolayı Ruslara minnettardırlar. Her ülkede çoğunlukla etnik azınlıklar arasında çatışmalar vardır. Kimi ülkelerde yerli, kabile ve aşiret politikaları merkezî hükümete karşı çıkmaktadır. Siyasi partiler arasında bir birliktelik yoktur.

Orta Asya devletlerinin tümünde, ulusal kimliklerin oluşumu İslâmî canlanışla daha karmaşık bir hale gelmiştir. Sovyetler Birliği'nin son dönemlerinde İslâm, Sovyet devleti tarafından çok sıkı bir şekilde kontrol ediliyordu, Sovyetler Birliği'nin tümünde din adamı yetiştiren sadece iki medrese vardı ve sadece bir avuç seçilmiş delegenin hac için Mekke ve Medine'ye gitme izni vardı. Sovyetler Birliği'nin yıkılmasıyla birlikte, bugüne kadar ev sahibi durumunda olan Ruslar, İslâmî devlet kurma eğiliminde olan, sıklıkla sınırdışı hareketlerden, pan-İslâmcı ve pan-Türkçü öğretilerden etkilenen askerî hareketler de dâhil, cedit tarzı reformculuğu, cami ve okul inşasında aktif olan yerel dinamik ulema liderliğini ve yeniden canlanan Sufi hareketlerini bastırdılar. Suudi Arabistan, Körfez Devletleri ve Pakistan'dan gelen güçlü dış destekle birlikte İslâm'ın yenilikçi veya kitabi versiyonunu savunan, yerel Sufi hareketlerine düşmanlık gösteren, cami ve okul inşasında kısmen aktif ve İslâmî eğitimi finanse eden Vehhabîlik yeniden canlandı. Bununla birlikte Vehhabîlik olarak isimlendirilen hareketler etnik hattı geçmekte zorlandılar, Afganistan ve Tacikistan'daki iç savaşı bunların beslediğine dair şöhretlerinden dolayı kuşkuyla karşılandılar. Aynı zamanda bir Sufi hareketi, geleneksel Sufi ibadet biçimlerini, şifacılığı, geleneksel öğretileri ve popüler İslâmî inanç ve uygulamalarını yeniden canlandırdı. Sonuçta, Tacikistan ve Özbekistan'da İslâmî bir devlet kurmak isteyen Müslüman siyasi partiler ortaya çıktı. Yakın zamanda bağımsızlığını kazanan devletlerde durumdan rahatsız olan elitler dinî liderleri ikna etmeye çalıştılar. Sovyet Orta Asya Dini Platformunu taklit ederek oluşturulmuş olan Kazakistan Dini Platfor-

mu dinî eğitimi finanse etmekte, camileri onarmakta ve delegeleri hacca yollamaktadır. Özbekistan ve Türkmenistan da benzer dinî yapılara sahiptir.

Müslümanların durumu dünya çapında farklı İslâmî inançlar, uygulamalar ve teşkilatlarla bir mikrokozmostur. Orta Asya'da İslâmî canlanışın farklılığı birleşik veya siyasi olarak nihai bir hareketin ortaya çıkmamış olması anlamına gelmektedir. İslâm, farklı etnik toplulukları da bir araya getirmemiştir; her biri kendi okullarına, camilerine, alışveriş merkezlerine ve kafeteryalarına sahiptir.

Önde gelen ülkelerin her birinin siyasi durumu ciddi bir belirsizliğe sahiptir. Kazakistan'da Nursultan Nazarbayev bir başkanlık rejimi yürütmekte, fakat büyük bir Rus nüfusunun baskısı, artan Kazak milliyetçiliğinin talepleri, Kazak nükleer silahlanmasına karşı şiddetli uluslararası baskı ve Tengiz gaz ve petrol alanlarının geliştirilmesine yönelik büyük potansiyelin ortasında dikkatli bir şekilde yönetmektedir, bu arada Tengiz gaz ve petrol bölgesi ancak boru hattının geçiş yolu belirlendiğinde tam olarak değerlendirilebilecektir. Başkan Nazarbayev Moskova'yla olan iyi ilişkileri korumaya çalışmakta fakat militan Kazak milliyetçiliğini engellemek için de Kazak kültürel kimliğini desteklemektedir. Eski Komünist Parti elitinin görevde kalmasına, aşırılıkçı Kazak milliyetçilerine ve şu anda yeraltında olan İslâmî partilere karşı çıkan –Azat, Özgürlük Partisi ve Semipalatinsk-Nevada gibi nükleer silah karşıtı Yeşil Partiler gibi– muhalefet partileri ezilmiştir. İslâm hâlâ bağımsız Kazak kimliğinin temelini oluşturmak konusunda dikkate değer bir önem sahipti. Alma Ata Kadısı olan Radbek Nisanbey Kur'an'ı Kazakçaya tercüme ettirerek, yeni bir medrese açarak, bir gazete yayımlayarak ve çok sayıda cami inşa ettirerek dinî uyanışa liderlik yapmaya çalıştı. İslâm, kendilerini hem Kazaklardan hem Ruslardan ayırmanın bir yolu olarak gördükleri için Kazak olmayan azınlıklara daha fazla hitap etmektedir.

Özbekistan, yeni adı Milli Demokratik Parti olan Özbek Komünist Partisi eski lideri olan Başkan İslâm Kerimov tarafından yönetilmektedir. Kerimov sıkı bir siyasi ve ekonomik kontro-

lü gerektiren otoriter bir rejim yürütmekte ve bütün Orta Asya devletlerinin lideri olmak istemektedir, fakat Özbek yatırımcılar ve Dünya Bankası yatırımcıları ile yabancı girişimciler bu diktatör rejimden çekinmektedirler. Siyasi muhalefet aşırı derece çeşitli ve bölünmüş durumdadır. Özellikle Fergana vadisinde Özbek milliyetçiler ve farklı azınlık gruplar arasında çatışmalar vardır. Kerimov, Rus etkisinden ve pan-Türkçü bir anlaşmadan ayrılma çağrısında bulunan Özbek milliyetçi hareketi Birlik'i yasakladı. İslâmî muhalefet parçalanmış durumdadır. Resmî İslâmî hiyerarşi camiler ve medreseler inşa eden Suudi Arabistan destekli Ehli Sünnet'in, çok sayıda Müslüman savaşçıya sahip olan ve İslâmî bir devlet kurma çağrısında bulunan militan Özbekistan İslâmî Hareketi'nin ve şeriatın yerleştirilmesini isteyen fakat şiddete karşı çıkan İslâmî Demokratik Parti'nin muhalefetiyle karşı karşıyadır. İslâmcı reformist ve siyasi hareketler, Sufiliği İslâm'a karşı duran Siyonist ve Türk işbirlikçiliği saymaktadırlar. Mezhepçilik ve Müslümanlar arasındaki bölünmeler Müslümanların potansiyel gücüne zarar vermekte ve hükümet hem İslâmcı siyasal ve toplumsal hareketleri hem de ahlaki reform hareketlerini bastırmaktadır. Afganistan'daki Amerikan müdahalesi İslâmcıların karşısında yer alan Başkan Kerimov'un konumunu daha da güçlendirdi.

Kırgızistan, 1991'de ekonomiyi özelleştirme vaadinde bulunarak seçilmiş olan liberal lider, eski fizikçi Askar Akayev tarafından yönetilmektedir. 1994 Temmuz'unda Akayev parlamentoyu feshetti, muhalif basını kapattı, dikta güçlerini ele geçirdi, özelleştirme ve piyasa ekonomisine yönelik programın uygulanışını iptal etti. İslâmî hareketler, camiler ve okullar inşa ederek Beşkek ve Oş'un önde gelen şehirlerinde aktif olmaya devam etseler de İslâmî siyasi partiler bastırıldılar.

Türkmenistan, Türkmenbaşı olarak anılan, Ağustos 1990'da kendi ülkesinin bağımsızlığını ilan eden ve 1991'de Başkan seçilen aynı zamanda eski Komünist Parti lideri olan Sefermurad Niyazov tarafından yönetilmektedir. Bugün Türkmenistan Demokratik Partisi olarak isimlendirilen Komünist Parti, bir dikta rejimi altında aktif olan parti tabanına sahiptir.

Diğer Orta Asya devletlerinden farklı olarak Tacikistan iç savaşa bulaşmamıştır. Ülkenin eski Komünist Parti yöneticisi olan Rakhmon Nabiev eski Komünist Parti hiyerarşisini devam ettirmeye çalıştı ve baskıcı tedbirlerle iktidarını güçlendirdi. Nabiev'e, İslâmî bir devlet kurulmasını isteyen İslâmî Rönesans Partisi tarafından güçlü bir şekilde muhalefet edildi. Rakmon'un bu partiyi kolayca kontrol edebilmesine karşın, rakip bölgesel ve kabilevi elitler, Afganistan ve İran tarafından desteklenen gruplar, Rusların ve Özbeklerin müdahaleleri iç düzeni yıktı. Bir dizi acı ve yıkıcı çatışmadan sonra Kilyab eyaletine ait güçlerin öncülük ettiği yeni bir bölgesel koalisyon Emamli Rahmanov'u 1994 Kasım'ında başkan olarak seçmeyi başardı. Tacikistan hâlâ yeni Orta Asya devletlerinin en savaşçısı kalmaya devam etmektedir.

Rusya, Türkiye ve İran, bütün bu ülkelerde nüfuz alanları üretmeye veya bu nüfuz alanlarını devam ettirmeye, kendi çıkarlarına uygun grup ve politikaları desteklemeye yönelik manevralarda bulunmaktadırlar. Türkiye, Karadeniz Ekonomik İşbirliği Konseyini destekleyerek, yeni Orta Asya Cumhuriyetlerinde kuruluşlara büyük yatırımlar yaparak, öğrenci değiş tokuşuyla, televizyon programlarıyla ve gönüllü teknik ve mesleki uzmanlar göndererek liderliğini ortaya koymaya çalıştı. Orta Asya Türk dilleri için yeni bir Batılı alfabenin oluşturulmasında da yer aldı. Bununla birlikte Türkiye'nin etkisi nispeten sınırlıdır, bu bölgede Türkiye'nin inisiyatifi kendini eski Sovyet devletlerinin patron gücü olarak gören Rusya tarafından kontrol ediliyordu. Ruslar, Özbekistan'la ve diğer Cumhuriyetlerle karşılıklı yardımlaşma anlaşması yaptı ve Özbekistan'la Tacikistan arasındaki problemlere müdahale etti. Rusya ve Türkiye, bölgesel petrol ve gazın ihracatı için alternatif boru hattı oluşturmak konusunda rakip olmaya devam ettiler.

İran da Orta Asya'da önemli bir role sahiptir. Tacikistan'daki Farsça konuşan nüfusla sıkı kültürel bağlara sahiptir. Tacikistan'daki Farsça Birliği'ni, Hazar Denizi Ekonomik Teşkilatı'nı finanse etmekte ve İslâmî Rönesans Partisi'ni desteklemektedir. İran Türkmenistan'da bir demiryolu bağlantısına sahiptir,

petrol ve gaz bağlantısı önermektedir. Hazar Denizi bölgesinde anahtar bir role sahiptir.

Kafkaslar

Kafkas bölgesi, Orta Asya'nın dışında kalmaktadır, fakat 18. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılda Rusya tarafından kuşatılmıştır. Tarihsel olarak, Kafkas halkları özgür köylülere ve farklı kategorilere ait serf ve kölelere hükmeden aristokratlar tarafından yönetilmişlerdi; kimi gruplar sülalelere veya küçük kabile ilişkilerine göre örgütlenmişlerdi. İslâm, Azerbaycan'a ve Kafkaslar'ın güneyindeki diğer bölgelere ilk olarak 7 yüzyıldaki Arap fetihleriyle girmiş oldu. 11. yüzyıldaki Selçuklu göçleriyle güçlendi. 12. ve 13. yüzyıllarda Altınordu, Kuzey Kafkaslar'ı İslâm'la tanıştırdı, Kırımlı Hanların ve Osmanlı İmparatorluğu'nun etkisi 16. ve 17. yüzyıllarda İslâm'ın yayılmasına yardım etti. Nakşibendî Sufiler, 18. yüzyılda Dağıstan'da görüldüler. Mekke ve Medine'de yetişen, Şam ve Halep'te eğitim veren bölgenin âlimleri ulema ve dervişlerin uluslararası cemaatleriyle iletişim kurdular. Rus tahakkümü öncesinde yirmi kadar farklı Türkçe, Farsça ve Kafkas dil grubuna bölünmüş olan Kafkas nüfusunun sadece yaklaşık bir-bir buçuk milyonluk kısmı Müslüman'dı. Pek çok bölgede elitler Müslümanken halk animist kalmıştır.

Çeçenler bu nüfusun önemli bir unsuruydular, fakat 19. yüzyılda birleşik bir ulus mefhumuna sahip değillerdi. Ortak bir dil konuşan kişileri millet olarak (kendi halkımız, *vainakh*) görüyorlardı, fakat aşiretlerden (*gars*) oluşan kabilelere (*teip*) bölünmüşlerdi. Bir grup köyün oluşturduğu kabilesel birlikler *tukum*'ları oluşturuyordu. Her bir ailenin lideri kendi evinde mutlak otoriteydi, fakat yaşlılar konseyi bütün tukum adına konuşurdu. İslâm, bölgeye ya yerli prenslerin fetihleriyle ya da *qumyg*'lerin –mevsimlik çoban-misyoner– vaazlarıyla Dağıstan'dan girmişti. Bu bölgelerin her birinde 19. yüzyılın başlarında az sayıda yerli mollah küçük bir etkiye sahipti ve yasal sistem şeriattan ziyade adet veya geleneklere dayanı-

yordu. Örneğin kadınlar evliliklerini kendi inisiyatiflerine göre feshedebiliyorlardı.

Ruslar, 18. yüzyılın başlarında bölgeye sızmaya başladılar. Safevi İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla birlikte Ruslar 1723'te Kuzey Dağıstan'ı aldılar, buna karşın Osmanlılar Doğu Gürcistan'ı ve Güney Dağıstan'ı işgal etmişlerdi. Rusya 1801-04 arasında Gürcistan'ı ilhak etti.

18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılda, bir grup Nakşibendî imam Ruslara karşı özgür köylü toprak sahiplerinin direnişine öncülük etti ve yerel Lordlar da onlarla işbirliği yaptılar. Şeyh Mansur (1760-91), İslâm'ı güçlendirmeye, kan davalarına bir son vermeye ve pagan halkları İslâm'a kazandırmaya çalıştı. Peygamberin kendisine bir süvari gönderdiğine dair bir rüya gördükten sonra kendi imamlığını ilan etti. Göz alıcı kutsallığını gizlemek için peçe takmaya başladı, içkiyi ve sigarayı yasakladı. Hareketi dört temel ilkeye dayanıyordu: saf İslâm'a geri dönmek, İslâm dışı dinî uygulamalarla mücadele etmek, şeriat düzeni ve kâfirlere karşı cihat. Mansur, özgür köylülerle yerli eşraftan oluşan bir koalisyon oluşturdu, fakat eşraf tarafından terk edildi, 1787'de yenilgiye uğratıldı ve 1791'de tutuklandı.

Bozguna uğramış olmasına rağmen Mansur'un çabaları İslâm'a bağlılığı güçlendirdi ve ilerde Ruslara karşı Kafkaslar'ı İslâmî direnişin kalesi haline getirebilecek olan Sufi vaizlere zemin oluşturdu. Şamil (1834-59 arası faal) kabilesel konfederasyonların dışında ortak bir devlet kurmak için çalışan liderlerin en ünlüsüydü. Şeriat kurallarıyla kan davalarına son vermeye ve miras, evlilik, boşanma ve cezalandırma konularında İslâmî yasaları uygulamak için uğraştı, alkolü, müziği ve sigarayı yasakladı. Kur'an kursları açtı. Konfederasyon üzerinde otorite kurmak veya vergi yüklemekle ilgili çabalarına karşı büyük bir direnç vardı. Şamil'in devleti onun halifeleri, savaşçıları ve (Safevi örneğinde olduğu gibi) müritlerinden oluşan omurga üzerinde kurulmuştu ve daha önce Nakşibendîler tarafından hazırlanmış olan bölgelerde başarılıydı. Şamil, 1859'da Ruslar ve kabilesel düşmanlıklarca bozguna uğratıldı.

Bu bozguna rağmen ya da belki de bu bozgundan dolayı Sufilik gelişmeye devam etti. Sufilerin doğaüstü güçlerle iletişim kurabilmeleri, kötü ruhları kovabilmeleri ve Tanrı'yla insan arasında aracı olarak hizmet edebildiklerine dair inanç daha güçlü hale geldi. Türbeler –ve Ruslara karşı savaşılan mevzileri hatırlatan kavşaklar, tepeler, mağaralar ve kayalar– şifa, hamilelik ve diğer dünyevi iyi şans arayışında olan hacılar tarafından ziyaret ediliyordu. Nakşibendîliğin yanı sıra Kadirilik de taraftarlar topladı, sesli zikri, ritim, müzik ve def çalmayı da içeren kendi ayin tarzlarını getirdiler. Her iki tarikat 1877-78'deki büyük ayaklanmada birleştiler, fakat bu da Ruslar tarafından bastırıldı. Devrim sırasında Kafkas Müslümanları yine Rusları kovmak ve kendi bağımsız devletlerini kurmak için büyük çaba sarf ettiler. 1917'de Ulema Kongresi bir imam seçti, bu imam 1920'den 1925'e kadar direnişi yönetti. Ruslar bu direnişin üstesinden geldiler, dinî liderleri tutukladılar, halkı silahsızlandırdılar, İslâmî kurumları ve şeriat mahkemelerini tasfiye ettiler. Bununla birlikte 1928 ve 1936 yılları arasında ve 1940'tan 1944'e kadar yeni ayaklanmalar oldu. İkinci Dünya Savaşı sırasında Çeçen-İnguş nüfusun tümü Kazakistan ve Sibirya'ya sürüldü ve bölge Ruslarla Gürcüler arasında yasal olarak paylaşıldı. (Yine 1944'de, Tatarların Almanlarla işbirliği yaptıkları gerekçesiyle tüm Tatar nüfus Kırım'dan Orta Asya'ya sürüldü ve bu bölge de Ukrayna'ya katıldı)

Sovyet dönemi sona erdiğinde, Kafkaslar İslâm'a sıkı bir şekilde bağlı kalmaya devam ettiler, Ramazan orucunu tuttular ve türbeleri ziyarete devam ettiler. Hâlâ çok sayıda Kur'an kursları, namaz kılmayı ve ailevi ritüelleri öğreten Sufi hocaları vardır. Tasavvuf hareketinin hâlâ canlı kalmasının nedeni kısmen tasavvuf liderlerinin kendi müritleri üzerine uyguladığı disiplinden kısmen de Tasavvuf hareketinin aile ve kabile ile tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Kimi durumlarda bir köyde yaşayan ailelerden oluşan bir grup hem kendilerini bir tarikatın üyeleri hem de ortak bir atanın torunları olarak görmektedirler. Bununla birlikte, 1970'lerden itibaren bölgede dinî bir canlanış başladı. İslâm'ı arındırmak, Kur'an'a ve sünnete sadık

kalmak gerektiğini vazeden, Sufilerin türbeleri, azizleri ziyaret edişini, mevlit törenlerini, muska ve tılsım kullanımını eleştiren misyonerler Dağıstan ve Çeçen köylerine gittiler.

Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle birlikte General Dudayev, 1990'da Çeçen Ulusal Kongresi'ni kurdu, 1991 Eylül'ünde bir darbeyle iktidarı ele geçirdi ve 1991 Kasım'ında bağımsızlık ilan etti. 1994'te Rusya kendi sınır bütünlüğünü koruduğunu ve kendini teröristlere karşı savunduğunu söyleyerek Çeçenistan'a saldırdı ve bir dizi saldırıdan sonra başkent Grozni'yi yıktı. Ağır askerî kayıplar ve iç bölünmelerle sarsılan Rusya, sözde Rus devleti çatısı altında ama fiilen bağımsızlık veren bir barış yaptı. Çeçenistan, 1996'da kendini bir İslâm Cumhuriyeti olarak ilan etti. Bazı "Vehhabî" gruplar İslâmî yasalar altında İslâmî köy cumhuriyetleri ilan ettiler, amaç bölgesel güvenliği sağlamak, evlilik, miras ve toprak tartışmalarını kendi kontrolleri altına almaktı. 1999'da Şamil Basayev'in liderliğinde Dağıstan'a komşu köylere saldırdılar ve ikinci bir Rus-Çeçen savaşını başlattılar. Rusya yeniden saldırdı ve Çeçenistan'ı askerî olarak işgal etti. Gerilla savaşı hâlâ devam etmektedir. Ağır silahlı yerel kabile ve çeteler arasındaki iktidar mücadelesi ile çok fazla bölünmüş bir bölgede, Rusya siyasi kontrolü elinde tutmaya kararlıdır fakat bunun kendisine ne kadar askerî maddi külfete mal olacağını bilmemektedir, durum belirsizliğini korumaktadır.

Dağıstan'a komşu olan Müslümanlar da iki temel dinî eğilime sahip çok sayıda rakip güçlere bölünmüştür. Dağıstan resmî İslâmî Platformu camileri, okulları, vakıfları, dinî yayınları, dinî törenleri ve haccı finanse etmektedir. İslâm'ın daha kitabi ve daha az yerel biçimini temsil eden Vehhabîler toplumu ve gündelik hayattaki uygulamaları İslâmîleştirmeye çalışmaktadır. Kafkaslar'ın diğer kesimlerinde ayrılıkçı hareketler de vardır. Gürcistan'da Rusya'yla tekrar birleşmek veya bölgesel bağımsızlık isteyen Müslüman Abazalar ve Osetli azınlıklar vardır. Her ikisi de Rus yardımıyla kendi hedeflerine kısmen ulaşmışlardır.

Azerbaycan

Azerbaycan, 1924'den beri Sovyetler Birliği'nin parçasıdır. Sovyet iktidarı sivil toplumu yıkmış, ülkeyi bölgesel veya kabile tabanlı rakip bürokratik mafyaların ellerine terk etmişti. 1989'da Azeri milliyetçiler, Azeri Türk kültürüne geri dönüş ve Kiril alfabesini kullanmaya son vermek gibi taleplerle, bağımsızlık istediler. Bakü'de 1990'daki milliyetçi bir ayaklanma Rus askerlerince bastırıldı, fakat Azerbaycan Sovyetler Birliği'nin resmî olarak sona ermesiyle bağımsız hale geldi.

Azerbaycan'ın en önemli problemi Ermenistan'la Dağlık Karabağ konusundaki savaşıdır, bu bölge Ermeni etnik-dini nüfusa sahip bağımsız bir bölgedir, Azerbaycan sınırları içindedir. 1988'de Ermenistan Dağlık Karabağ'ı talep etti, buna karşılık Azerbaycan Karabağ'ın nüfusu üzerinde bölgesel bir bağımsız devlet hakkı iddiasıyla Karabağ'ın özerk statüsünü iptal etti. Bunu Azerbaycan ile Ermenistan arasındaki savaş takip etti. Azerbaycan yenildi ve arka arkaya değişen başkanlardan sonra 1993 yılında gerçekleştirilen bir askerî darbe Haydar Aliyev'i iktidara taşıdı, sonuçta eski Komünist Parti eliti ve Rus nüfuzu yeniden eski konumuna ulaştı.

Aliyev'e ideolojik veya siyasi ilkelerinden ziyade güçlü patronları veya askerî liderleri temsil ettiği gerekçesiyle çok sayıda parti ve grup tarafından muhalefet edildi. Ülke etnik farklılıkları, aileler ve bölgesel yöneticiler arasındaki rekabeti, bölünmüş siyasi partileri, ekonomik geriliği, Rusların ve diğer uluslararası manipülasyonları aşabilen güçlü bir ulusal kimlik oluşturmak konusunda büyük problemlerle karşılaştılar. Azerbaycan'ın ekonomik gelişimi ve petrole dayalı kalkınması anlaşmaları kontrol eden elitle boru hatlarını kontrol edenler arasındaki rekabet nedeniyle engellendi. Kültürel bağlamda elitler Türklerle ilişkileri önemsiyorlardı fakat İran'la da sıkı bağlar vardı. Sovyetler Birliği'nin çözülmesi Müslümanların cami ve hacca yönelik taleplerini artırdı. İslâmî bir devlet talebinde bulunan partileri ve ahlaki reform partilerini temsil eden İslâmî hareketler bulunmasına rağmen İslâm, Azeri politikaları içinde ikincil bir öneme sahip gözükmektedir.

İki yüzyıllık Rus etkisine, eğitim, yasal haklar ve kadınların istihdamına yönelik bütün Sovyet programlarına rağmen Azeriler geleneksel ve İslâmî aile kültürlerine devam etmektedirler. Ceditçi nesil, ulusun gelişimi için kadınların özgürleştirilmesi çağrısında bulundu. Her ne kadar kadınların çoğu tarımda veya düşük kapasiteli işlerde çalışmaya devam etseler de Sovyetler Birliği okuryazarlığı, yüksek düzeyde eğitimi ve istihdamı teşvik etmişti. Sovyetler Birliği, kadınlar için her ne kadar gözle görülür yeni roller oluştursa da, kadınların bağımsızlığını sağlayabilecek ev işi veya çocuk bakımı ihtiyacını karşılayamamıştı. Kadınlar destek bulmak için yeniden geniş ailelerine geri dönmek zorunda kalmışlardı. Sovyet döneminde bile yerli elitlerle onların siyasi desteğine karşılık olarak Sovyetler Birliği'nin aile içinde erkeğin hâkimiyetinin devam ettirilmesine –böylece erkeklerin "onuru"nun korunmasına– yönelik zımni bir anlaşma vardı. Sonuçta ikili bir kültür ortaya çıkmıştı: kamusal alanlarda Sovyet; özel alanda Azeri. Sovyetler Birliği yıkılınca kadınlar daha önceden elde etmiş oldukları küçük kazanımları da kaybettiler ve korunmak için aile bağlarına yeniden bağlanmak zorunda kaldılar. Kadınlardan (yine erkeklerden farklı olarak) sigara ve alkol kullanmayarak ya da kamusal alanlarda hamisiz dolaşmayarak ahlaki örneklik oluşturmaları beklenmektedir. Ulusal ve etnik kimliğin ve İslâmî tevazuunun sembolü olarak görülmektedirler.

Afganistan

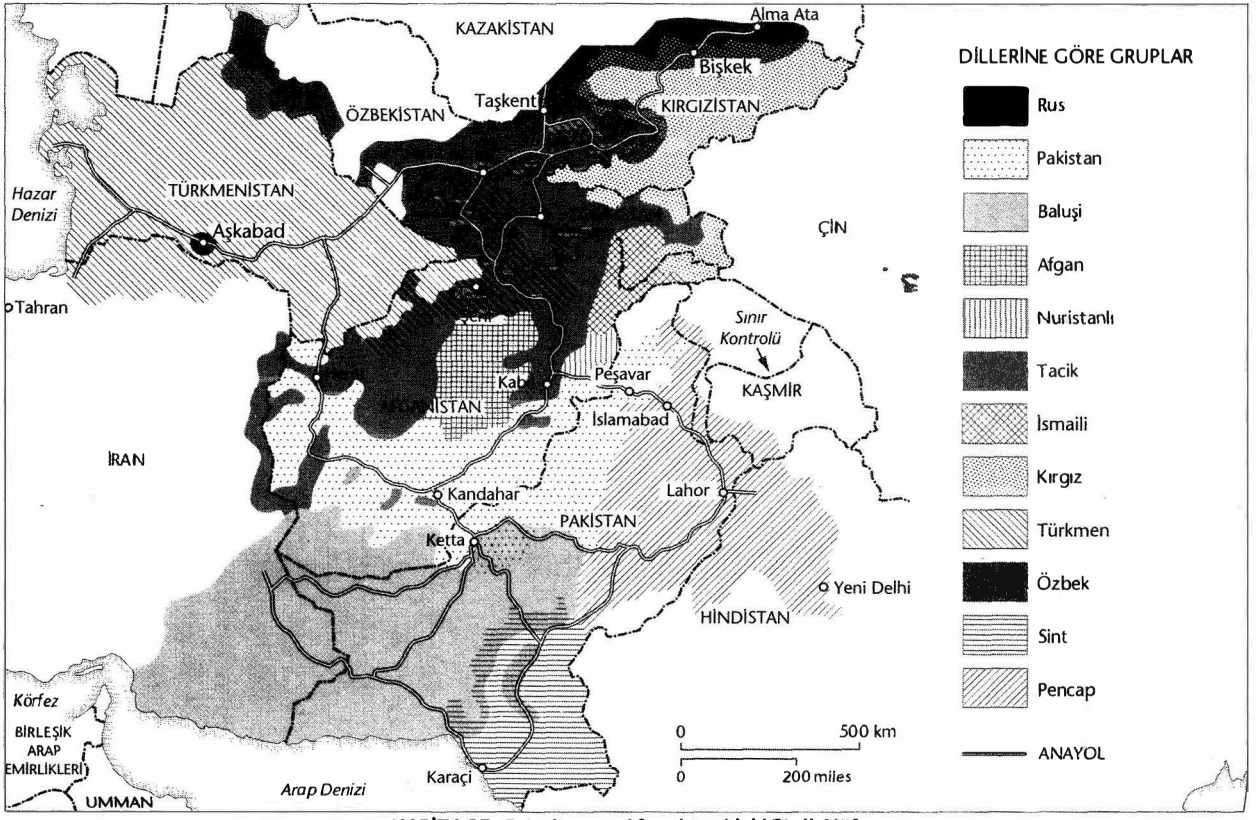
Tarih boyunca Afganistan, Batı, Orta ve Güney Asya'daki büyük imparatorlukların arasında kalmıştır. Fakir, dağlık ve erişilmez bir ülke oluşundan dolayı onu çevreleyen imparatorlukların hiçbiri tarafından tam olarak zapt edilememiştir. Nüfus son derece çeşitlidir, kuzeyde Türkler, doğuda Peştunlar, güneyde Baluçiler ve batıda Türkmenler arasında bölünmüştür. Toplumsal olarak zayıf durumda görülen ve son yıllarda işçi olarak çalışmak için Kabil'e göç eden Tacikler ikinci büyük etnik gruptur, onları da Özbekler ve Hazarlılar takip eder. Nüfu-

sun %85'i buğday, pamuk, meyve, koyun, keçi ve sığır yetiştirmektedir. Nüfusun yarısı Peştuca konuşmaktadır, Peştu olmayan nüfusun ortak dili Farsçadır. Ortak kültürel unsurlar sadece Farsça ve İslâm'dır ve nüfus çok sayıda cemaate, kabileye ve mezhebe bölünmüştür.

Tarihsel olarak ülke güçleri birbirinden oldukça farklı kabile hanları tarafından yönetilmişlerdir. Kimi durumlarda bu Kaanlar hem şef hem de toprak sahibidirler ve kabilenin geri kalan adamları ya köle ya da kiracıdırlar; kimi durumlarda iktidar daha eşitlikçi bir şekilde paylaştırılmıştır. Kimi kabileler işgücü sağlayan ikincil etnik gruplar üzerinde tahakküm kurmuşlardır. Bu kabileler içinde hâkim değer işbirliği ve uzlaşmadır. Aşiret ileri gelenlerinin oluşturduğu büyük ölçekli bir uzlaşma olarak *Jirga* vardır, fakat genel olarak Afgan toplumu, kan davaları, kabile içi ve kabileler arası rekabetler ve farklı etnik, din ve din kökenli kabilelerin düşmanlıkları nedeniyle oldukça savaşçı bir toplumdur.

En önemli çatışmalar kabilelerle merkezî devletler arasında olanlardı. Merkezî yöneticiler varlıklarını devam ettirebilmek için kabilelerin desteğini sağlamak, kabileleri birbirine düşürmek ve onları dış düşmanlara karşı kışkırtmak zorundaydılar. Merkezî hükümet durumunu pekiştirmek için askerî birlikler göndermiş, yollar inşa etmiş, telgraf, v.b. iletişim araçlarını kurmuş, vergi memurları ve okullara öğretmenler yollayarak takip etmişti. Merkezî hükümet zayıfladığında kabileler vergi vermeyi reddettiler, küçük kasabaları bastılar, yağmaladılar, merkezî hükümete karşı dinî propaganda yaptılar. İslâm, büyük bir toplumsal rol oynadı. Mollalar, mülkiyet ve onur gibi toplumsal meselelerde büyük bir nüfuza sahiptiler ve çoğu materyalist, müreffeh ve itibarlıydılar. Hem bilgi hem de mülk sahibi idiler ve siyasi meselelerde arabuluculuk yapıyorlardı. Sufi pirler önde gelen siyasi ve toplumsal liderlerin de dâhil olduğu geniş bir ağa sahiptiler; bu ağlar, maddi ve siyasi nüfuzları üzerine kurulmuştu.

Hazneviler, Huiler, Moğollar ve Timurlular'ın hepsi de sırayla Afganistan'da yönetici olmuşlardır. Moğollar, Özbekler ve



HARİTA 37. Orta Asya ve Afganistan'daki Etnik Nüfus.

Safeviler, 16. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar ülkeyi bölüşmüşlerdi. 18. yüzyılda ayaklanan Peştunlar, Safevileri buradan çıkarmış ve Moğollarla savaşmışlardı. Daha sonra merkezî bir devlet oluşturmaya yönelik uzun vadeli ve tekrar eden çabalar başladı. Bu girişimlerde Duranlar ve Gilzeyler gibi önde gelen Peştun kabileleri lider roller oynadılar. Durani Kabilesi lideri olan Ahmet Şah Sadozey Pencap, Mutlan ve Keşmir'in de içinde olduğu (1747-73) Kuzey Hindistan ve Afganistan kabileleri üzerinde küçük bir tiranlık kurdu. Oğlu Timur'un ölümünden sonra Sadozey'in rakipleri topraklarını paylaştılar. Muhammedi hanedanının kurucusu Dost Muhammed (1835-63) yeniden merkezî bir hükümet kurdu. 1837'de Sihlere karşı kazandığı zaferden sonra kendini Emirül Müminin ilan etti.

19. yüzyılın ortalarında sınırdaki imparatorluklar –İngiliz ve Ruslar– Afganistan'ın kontrolü konusunda rakip oldular. İngilizler, Afganistan'ı kendi Hint İmparatorluklarının savunulması için anahtar olarak görüyorlardı ve 1839-42 yılları arasında Afganistan'a saldırdılar. Fakat bu strateji onlar için çok pahalıya mal oldu, Peştunları yatıştırmak ve Hindistan'a uzanan yolları engellemeleri için emirleri zorlamayı denediler. Orta Asya'daki Rus zaferleri İngilizlerin "daha ileri" bir politika izlemelerine neden oldu ve 1878-80 arasında yeni bir saldırıda bulundular. İngilizler, Afganistan'ın Rusya'ya engel oluşturacak kadar güçlü fakat Hindistan'ı tehdit edemeyecek kadar da güçsüz olmasını istiyorlardı. Yine kabileleri kontrol etmenin en iyi yolu olarak Afgan emirlerinin desteğine başvurmak zorunda kaldılar. 1880'lerde İngilizler ve Ruslar sınırlar konusunda bir anlaşma yaptılar. 1885'te Lumden Komisyonu, Rusya ile kuzey sınırı için müzakerelerde bulundu ve 1893'te İngiliz Hindiyle sınırı belirlemek için Duran Anlaşmasını yaptılar. 1907'deki İngiliz-Rus anlaşması Afganistan'ın durumunu bir tampon bölge olarak onayladı.

Uzun "modernleşme" süreci, İngiliz yardımıyla ülkeyi birleştiren ve hanedan otoritesini güçlendiren Emir Abdurrahman'la (1880-1901) birlikte başladı. Hazarlılara, Şiilere ve kafirlere karşı muzaffer oldu ve daha sonra iktidarı kabilevi delegelerden dolayı değil, ilahi hak olarak talep etti. Abdurrahman



Mezar-ı Şerif Camii, Afganistan.

ilk modern devlet aygıtlarını oluşturdu. Bölgesel direnişlerin üstesinden gelmek için kabilesel güçler yerine merkezî ordu kullandı. Hükümet işlevsel bakanlıklar şeklinde örgütlenmişti. Mollalar, hükümet memuru olarak görev yapıyor ve ulemanın kontrolü altında resmî mahkemeleri yürütüyor, memurlar atıyor ve vakıflara bağış yapıyorlardı. Abdurrahman ordu, hükümet, askerî atölye ve sanayi kurmak için Tanzimat'ın kendine özgü bir biçimini benimsedi. Habibullah'ın yönetiminde (1901-19) askerî memur, yönetici ve öğretmenler yetiştirmek üzere mesleki okullar kuruldu, amaç modern ve milliyetçi bir aydınlar sınıfının ilk üyelerini üretmekti. Mahmut Bey Terzi bu yeni modernliğin en önde gelen temsilcisiydi.

Amenullah (1919-29) Tanzimat'ı toplumsal ve ekonomik reformların içine taşıdı, iktidarının ilk yıllarında yeni bir hukuki ve idari yapı kurdu, 1928-29'da Avrupa ziyareti dönüşü peçenin kaldırılması, mahkemelerde Batılı tarzda giyinmek, köleliğin kaldırılması ve laik eğitim gibi daha radikal kararlar aldı. Amenullah kadınlara evlilik, boşanma ve miras konusunda tam olarak eşit haklar sağlanması ve mollaların hukuk ve eğitimdeki rollerinin azaltılması yönünde planlar yaptı. Bu öneriler, iktidarın merkezileşmesinden korkan kabile liderlerini ve onu kâfir bir lider ilan eden Müceddid Nakşibendi dinî liderleri tarafından gerçekleştirilen açık bir isyana neden oldu. İsyancılar onu iktidardan inmeye zorladılar ve yerine bir Peştun general olan Nadir'i şah yaptılar, onu Zahir Şah izledi (1933-73). Amcası Prens Davud 1953'ten 1979'a kadar etkin bir şekilde iktidarda kaldı.

Zahir Şah yeni bir anayasa ilan etti ve dinî liderlerin üzerine otorite kurabilmek için mücadele etti ve onların muhalefetini kırmaya çalıştı. Bu yeni rejim kendi İslâmî kimliği üzerine vurgu yapıyordu fakat ekonomik büyümeyi, orduyu güçlendirmeyi ve eğitimi yaygınlaştırmayı teşvik ediyordu. Afganistan, Zahir Şah'ın iktidarının son on yılında ilk siyasi partileri ve ilk özgür basını görmüş oldu. Kadınlar lehine reformlar 1959'da yeniden başlatıldı. Kabil'deki kadınlar, okula ve işe gidiyor, peçe takmıyorlardı, fakat kırsal kesimde hâlâ muhafazakârlık devam ediyordu.

Rejimin hâkim yaklaşımı yüzyılın yaklaşımıyla aynıydı; kabilesel özerklik yerine devlet iktidarının merkezileştirilmesi; muhafazakâr ve dinî muhalefete karşı özellikle kadının durumunun modernleştirilmesi. Monarşi döneminde Afgan elitinin içinde kraliyet ailesi, ordu, toprak sahipleri, kimi kapitalistler, dinî liderler ve kabile liderleri ve Batılı eğitim almış aydınlar sınıfı vardı. Kabile liderleri genellikle yönetici olarak, orduda ve diğer liderlik rollerinde yer alıyorlardı. Hükümet daireleri genellikle aile ve ticari gruplar tarafından yönetilmekteydi. 1950'lerde ekonomi, nakliye, ulaşım, sulama ve enerjiye yönelik bütün yeni sektörler –pamuk ve tütün işleme hariç– hükümet tarafından geliştirildi. En büyük proje, sulamanın Helman vadisine kadar genişletilmesiydi. Her ikisi de bir diğerinin ülkede hâkim olduğunu görmek istemeyen Amerika ve Sovyetler Birliği dikkate değer bir dış yardım sağladılar.

1960'larda ve 1970'lerde soğuk savaş ve uluslararası güç dengesi Afganistan'ın kaderinde çok önemli bir yere sahip oldu. Pakistan'da yaşayanlar da dâhil bütün Peştunların birleşmesi çağrısında ulunan Peştun hareketi çok güçlendi, bu durum Afganistan'ı, Pakistan ve Amerika'dan uzaklaştırıp Sovyetler Birliği'ne yakınlaşmaya zorladı. Sovyetler genç Afgan elitinin eğitim ve ekonomik yardım konusunda en önemli destekçisi haline geldi, ordu ve hükümet kurumları içinde ve aydınlar arasında büyük bir destek sağladı. 1973'te Prens Davud, Zahir Şah'ı iktidardan indirdi, ordunun ve Komünist Parcham Partisi'nin desteğiyle başkanlık ve cumhuriyete dayalı bir devlet kurdu. Bu, Afganistan'daki Sovyet nüfuzunu azaltmaya yönelik bir darbeydi ve Pakistan, Suudi Arabistan ve İran'ın ekonomik ve siyasi desteğiyle gerçekleştirildi.

Sultan Davud'un İslâmî devletlere yönelik eğilimi Sovyetler Birliği'ni gücendirdi ve Afganistan Halkın Demokrasi Partisi'nin gerçekleştirdiği bir darbeyi destekledi, ordu ve bürokrasi içindeki Marksist muhaliflerden de destek aldı. Bu parti iki büyük hizibe bölünmüştü: Halk –çoğunlukla Peştunlardan ve taşradan oluşuyordu– ve Parcham –çoğunlukla şehirlilerden ve Peştun olmayanlardan oluşuyordu–. Halk ve Parcham hizipleri da-

ha sonra birbirleriyle çatıştılar, birçok lider değiştirerek bu mücadele 1979'da Halk'ın zaferine kadar devam etti.

Yeni rejim, Afganistan'ı Leninist bir partinin iktidarı altına sokma arayışındaydı. Toprak reformu, toplumsal reform ve özellikle kadınların haklarının genişletilmesini vaat ettiler, fakat toplumsal destek veya ideolojik kabul görmediler, neredeyse tümüyle Sovyetler'e bağımlı hale geldiler. Amerika, Pakistan ve Suudi Arabistan tarafından desteklenen bir direniş hareketi hızla büyüdü. Amerika, İslâmcı olmasına rağmen Sovyetler Birliği'ni tedirgin etmek açısından bir Afgan direnişini desteklemek konusunda çok hevesliydi. Suudi Arabistan, Sünni yanlısı bir politika arayışındaydı, umudu muhafazakâr İslâmî devletlerle ve radikal askerî aktivistlerle bir ittifak oluşturabilmek ve İran'ın nüfuzunu kırmaktı. Pakistan, Afgan Sünniliğini kendini Afganistan'da yükselen İranlı ve Şii etkisinden koruyabilmek, Keşmir savaşında Hindistan'ı kendi yanına çekebilmek, Peştuni hareketin etkisini ortadan kaldırmak ve Orta Asya'da nüfuz kazanmak için kullanmak istedi. Kendi sınırları içinde dış destekli herhangi bir rejimi görmek istemeyen ve muhtemelen Basra Körfezi'ne ilerlemeye yönelik arzularından dolayı kendi kuklalarını korumak için müdahale etti. Ruslar, Halk grubu lideri Hafizullah Emin'i görevden aldı ve Parcham grubunun lideri Babrak Karmal'ı onun yerine getirdi ve Rus güçler ülkeyi istila ettiler. Böylece Ruslar 1989'da geri çekilinceye kadar devam eden bir mücadele ile 2001 yılına kadar süregelen iç savaş başladı.

Bu savaş, Afgan siyaseti içinde yeni ve emsali görülmemiş bir rol oynayan İslâm adına gerçekleştiriliyordu. Tarihsel olarak İslâm, Afgan monarşisinin oluşumunda önemi bir role sahip değildi. Devlet meşruiyetini ve gücünü kabileye dayalı aristokrasiden –özellikle Peştunlardan– alıyordu. Her ne kadar krallıklar yüksek düzey mollaları resmi görevlere atayarak, onlara hediyeler vererek ve siyasi danışman olarak kullanarak mollaların desteğini sağlamaya çalışmışsa da, mollalar genellikle kabile liderlerine ve toprak ağalarına bağlıydılar. Devletin merkezileştirilmesi, laik eğitim ve yasamaya geçilmesi, modernlik yanlısı bir söylemin yükselmesiyle Mollaların, Sufi pirlerinin ve

seyyidlerin konumu zayıflatılmış oldu. Eğitimli insanlar için İslâm pek çok ideolojiden sadece biriydi.

1960'larda ve 1970'lerde seküler ve Marksist aydınların yeni nesline karşı yeni bir Müslüman aydın tipi öne çıktı. Modern eğitim almış bu İslâmcı entelektüeller geleneksel İslâmî liderlere kıyasla daha siyasi ve ideolojiktiler. Müslüman Kardeşler Teşkilatı ve Cemaat-i İslâmî'den etkilenerek çalışma grupları oluşturdular. İslâmcı gruplar bir Müslüman öğrenci birliği kurdular ve 1969'da Kabil Üniversitesi'nde kontrolü ele geçirdiler. 1973'te ulema ile bileşerek şeriatın uygulanmasında ısrar eden ulus çapında bir teşkilat kurdular.

Buna rağmen, İslâmcı hareketler oldukça farklı gruplardan oluşuyordu. En önemlilerinden biri Gulbeddin Hikmetyar'ın liderliğindeki Hizbul İslâmî idi, bu grup kabilelerden bağımsız orta sınıf öğrenciler tarafından desteklenmekteydi. Hizbul İslâmî son derece otoriter ve ideolojik olarak katışıksız bir partiydi, hedefi İslâmî bir devlet oluşturmaktı. Bir diğer hareket Burhaneddin Rabbani'nin önderliğindeki Cemaat-i İslâmî idi, bu hareket kuzeyde ve kuzeydoğuda Özbekler, Türkmenler ve Tacikler arsında güçlü bir desteğe sahipti. Bunlar dışında eski ulema ve Sufi ilişkilere dayalı pek çok geleneksel parti de vardı. Seyyid Ahmet Geylani'nin liderlik ettiği Milli İslâmî Mahaz (Ulusal İslâmî Cephe), kabile liderleriyle, tarikat şeyhleriyle bağlantı halindeydi, Amerika'nın ve Suudi Arabistan'ın desteğini kazanmıştı. Birçok farklı Şii partisi İran tarafından destekleniyordu.

Komünist darbeden sonra İslâmcılar muhalefette aktif hale geldiler ve Afganistan'ın medeni yasası olarak şeriatın uygulanmasını ve İslâmî bir devlet kurulmasını istediler. Bununla birlikte direniş, bölgesel bir tabana sahipti, bölgeler, tüccarlar, partiler, kabileler, liderlerin talepleri ve İslâmî ideolojiler arasına bölünmüştü ve birleşik bir hareket oluşturmayı başaramadı. Ahmet Şah Mesut gibi bazı liderler etnik kimlikler ve bölgeler üstü ittifaklar oluşturmayı başarsa da İslâmî direniş temelde etnik çizgilerle şekillendi. Peştunlar, Peştun olmayanların liderliği düşüncesinden nefret ettikleri için Peştun olmayanların etnik kimliklerinin güçlenmesi sadece ulusal birliğin önün-

de daha büyük engeller oluşmasını sağladı. Hazarlı Şiiler kendi aralarında gelenekselciler ve İslâmcılar olarak ikiye ayrıldı ve her biri diğeriyle sık sık savaştı, İsmaililer tümüyle tetikteydiler. Ayrı Özbek ve Türkmen partileri kuruldu. Arazi yöneticileri siyasi partilerle tam bir koordinasyon olmaksızın kendi başlarına hareket ettiler. Nakşibendiler ve Kadiriler, Sufi hareketin gücünün devam ettiğini göstermek için önemli bir siyasi rol oynadılar fakat birçok Sufi de İslâmcıları destekledi. Sibgatullah Müceddidi'nin liderliğindeki Cephe-i Necat-i Milli Afganistan (Afganistan Milli Kurtuluş Cephesi) önemli bir siyasi rol üstlendi fakat Zahir Şah'ın dönüşünü de destekledi. İç savaşın sonucu kurumların birleştirilmesine yönelik eğilimin yıkılması ile bölgesel, mezhepsel ve etnik bağların kuvvetlenmesi oldu.

Afganistan'daki İslâmî hareketler cemaatler, milletler ve dinî kimlikler arasındaki karşılıklı ilişki açısından ilgi çekici bir örnek ortaya çıkarmaktadır. Hizbil, İslâmî mezhebe dayalı ihyacı bir hareketti, aynı zamanda siyasi faaliyette bulunan bir partiydi, hatta belki de dini-siyasi bir çeteydi; Afgan toplumunun bir etnik kesiminden (Peştunlar) gelen orta sınıf öğrencilerden oluşuyordu, hedeflerini İslâmî bir devlet kurmak ve şeriatı uygulamak olarak belirlese de ulusal bir devlet içinde iktidar mücadelesi veriyordu. Rabbani'nin Cemaat-i İslâmî'si de benzer şekilde mezhebe dayalı siyasi olarak aktif bir partiydi, geniş ölçüde Özbek, Tacik ve Türkmenlerden oluşuyordu, evrensel İslâmî ilkeler adı altında ulusal bir iktidar için mücadele ediyordu.

Savaş, bütün katılımcılar için bir hayal kırıklığı olmuştu. Yıkım fazlasıyla büyüktü. Milyonlarca Afgan öldürülmüş, milyonlarcası sürgüne zorlanmıştı. Askerî bozgun ve savaşın moral bozuculuğu Sovyetler'i 1989'da geri çekilmeye zorladı, sonuçta mevcut durum, Sovyetler Birliği için küçük düşürücüydü. Sovyetler geride General Necibullah'ın liderliğinde Marksist bir rejim bıraktılar fakat bu da 1992 Nisan'ında yıkıldı. Necibullah'ın ölümünden sonra bir Özbek-Tacik mücahit koalisyonu Rabbani'nin sözde başkanlığı altında devletin kontrolünü ele geçirdi, fakat İslâmcılarla laikler, İslâmî gruplar, İslâmcılarla gelenekselciler, etnik, bölgesel ve askerî liderlerin grup-

larıyla milisler arasındaki çatışmalar idareyi imkânsız hale getirdi. İçerdeki bölünmeler, dış müdahaleleri cesaretlendirdi ve 1992'den itibaren Amerika, Pakistan, İran, Suudi Arabistan ve Özbekistan Afganistan'daki gelişmelerde etkili olmaya çalıştılar. Yakın zamanda bağımsız Orta Asya devletlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte Afganistan, Pakistan ve Körfez'e petrol ve gaz boru hattının açılması ve ticaret için her zamankinden daha önemli gözükmeye başladı.

Rakip güçlerden dolayı Taliban, Afganistan'ın tümünü ele geçirmeye ve birleştirmeye çok yaklaştı. Taliban kuzeybatı sınır eyaletindeki medrese ve taşra okullarındaki dindar öğrencilerden çıkmıştı. Pek çoğu İslâmî direniş içinde mücadele etmişti. Pakistan, Suudi Arabistan ve birçok farklı partinin desteğiyle 1994'te Molla Muhammed Ömer, öğrencileri suçlularla ve eşkıyalarla savaşmak adına topladı, halkın desteğini kazandı ve Kandahar'ın kontrolünü ele geçirdi. Bu hareket daha sonra Pakistan'da Cemaat-i İslâmî'nin desteğini kazandı ve Cemaat-i İslâmî kendi öğrencilerini Afgan gönüllülere katılmak için gönderdi. Taliban, 1994'te Kabil'i aldı ve daha sonra Şah Mesut'a ve kuzeydeki askerî liderlere karşı hareket etti fakat hiçbir zaman ülkenin tümünün kontrolünü ele geçiremedi. Taliban, cihat için Afganlı olmayan gönüllüler tarafından ve 1996'dan itibaren de Usame bin Ladin ve el-Kaide örgütü tarafından desteklendi. Taliban, nüfusun Peştun olmayan ve Şii kesimine baskı uyguladı, aşırı İslâmî bir disiplin getirdi, kadınlara okula gitmeyi ve çalışmayı yasakladı. Hareketin liderleri ülkedeki Budizme ait bütün anıtları yıktı ve Hindulara tanınmaları için sarı bir rozet takmalarını emretti.

11 Eylül 2001'de Amerika'ya yapılan saldırı, savaşın yeni bir evresini başlattı. Amerika Taliban rejimini yıkmaya ve uluslararası terörizme zemin oluşturduğu için Afganistan'ı durdurmaya karar verdi. Taliban ve el Kaide güçlerini havadan bombaladı, kuzeydeki müttefiklerinden de kara yardımı aldı. 2001'in sonu itibariyle Taliban rejimi yıkılmış oldu, fakat Afganistan'ın siyasi geleceği hâlâ muğlaktır.

Çin'deki Müslümanlar

Çin'in Müslüman nüfusu iki büyük gruba ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi Han nüfus bölgesinde yayılmış, fiziksel olarak Çinli gibi gözüken Çince konuşan fakat domuz yemedikleri, atalara tapınmadıkları, kumar oynamadıkları, içki veya uyuşturucu kullanmadıkları için kendilerini farklı bir halk olarak gören Hui Müslümanlarıdır. Nesep olarak geçmişte değişik zamanlarda Çin'de yaşamış olan Fars, Arap, Moğol ve Türk Müslümanlara dayanmaktadırlar. Huiler çoğunlukla "saf ve doğru" anlamına gelen Kin Zen ilkesini benimsemektedirler. Bu ilkeye öncelikle domuz etinden kaçınmak, daha sonra dinî değerlere, etnik kimliğe ve hayat tarzına sahip çıkmak anlamını yüklemektedirler. Huiler Kin Zen prensibine çok farklı yorumlar yüklerler ve tek bir yapı olarak örgütlenmezler. Ayrıca, güçlü bir iletişim bağı içerisinde değillerdir. Tipik olarak ticaret ve nakliye işlerinde çalışırlar.

Huiler kendilerini birçok farklı etkene göre tanımlamaktadırlar, bunlardan bir kısmı birbiriyle örtüşür fakat hiçbiri bütün Hui topluluklarında ortak değildir. Kuzeybatı'da Nikşa eyaletinde Huiler İslâmî inançlarına ve dindarlıklarına vurgu yaparlar. Kufe tarikatına bağlılık, kamusal alanda kadın ve erkeklerin ayrışması, medrese eğitimi ve dinî bayramların kutlanmasıyla ilgili uygulamalarda artan bir katılık söz konusudur. Cami ve mezarlık cemaat merkezlerinde yer alır. Pekin'in varoşlarında yaşayan Huiler kendilerini meslek gruplarına, piyasa ekonomisine, eğitimlerine ve bütün bunların ötesinde çok eşliliklerine göre ayırırlar. Hui kadınları asla Han erkekleriyle evlenmez; halk, kendi tugayları ya da bölgelerinde ve diğer Hui toplulukları ile olan ilişkileri aracılığıyla kendilerine eş bulur. Pekin'in Oxen caddesinde Hui kimliği ideolojik olarak belirlenmemiştir, bunun yerine seçtikleri okullar, meslekler, eşler, domuz etinden kaçınmaları ve Hui restoranlarında yemeleriyle ayrılırlar. Güneydoğu'da Çendey'de İslâm, Hui kimliği içinde hemen hiçbir şekilde yer almaz ve Huiler burada kendi Arap-Müslüman atalarından gelen soylarına, eski türbelere saygıya ve yerli Hanlardan başka türlü ayrılmalarını imkânsız kı-

lan soy kütüklerine vurgu yaparlar. Diğer Huiler arasında restoran, okul ve kulüpler gibi seküler ortaklıklar ile grup kimliğini oluştururlar, ne dine ne de soya o kadar büyük bir değer atfedilir. Kimi topluluklar içinde cami, ibadetten ziyade düğün ve cenaze gibi toplumsal işlevler için bir önem taşımaktadır. Hükümet anlayışı ve politikaları Huilerin etnik bilincinin güçlenmesine neden olmuştur. Bugün İslâm, Hui kimliği için daha önemli bir hale gelmiştir.

Diğer Müslümanlar ise Uygur, Kazak, Kırgız ve diğer azınlık gruplarını içine alan çoğunluğu Türkçe konuşan ve Çin kültürüne asimile olmamış Orta Asyalı halklardan oluşmaktadır. Bu halklar, Çin devletine 19. yüzyılın sonlarında, Çin'in Yunan, Şensi ve Kansu eyaletlerinde yaşayan ve Çince konuşan Müslümanları, Sincan'da yaşayan Uygur ve Kazakları yenilgiye uğrattığında dâhil olmuşlardı. Cumhuriyet döneminde (1911-49) Çin'in bütün Müslüman azınlıklara ilişkisi onların tümüyle asimile olup Çin toplumuyla birleşmeleri umudu üzerine kurulmuştu.

Bununla birlikte Sincan, dikkate değer bir otonomi sergiledi, bağımsız askerî liderler silsilesince yönetildi ve Yang Seng-Sin cumhuriyet rejimi altında ilk vali oldu. Kendi iktidarını desteklemek için hem Çinli hem de Müslüman askerleri bir güç dengesi sağlayacak şekilde yönlendirdi, Çin gizli derneklerinin karşısında oldu ve Müslüman güçlerin bağımsız bir devlet kurmak için kullanılmasını engellemeye çalıştı. Yang yerel yöneticilere özerklik verdi, eyaletleri ağır ekonomik yüklerden korudu ve böylece Çin egemenliğini ve kendi iktidarını korumuş oldu. 1924'te Sovyetler Birliği'yle Sovyet Orta Asyası'na bir Çin konsolos ve Doğu Türkistan'a da bir Sovyet konsolos yollamaya yönelik bir anlaşma imzaladı ve böylece merkezî hükümete karşı bölgenin özerkliğini güçlendirmiş oldu. Yang'a 1928 yılında suikast düzenlendi ve 1933'de yerine Şeng-Şis-Sa geldi. Şeng de Rusya'yla sıkı bağlar içeren bir politika izledi ve Çinli olmayan yerel desteği topladı. Yerel dillerdeki gazeteleri teşvik etti, ekonomiyi dengeye kavuşturdu ve Rus yatırımlarıyla haberleşmeyi geliştirdi, fabrikalar kurdu ve petrol rafinerisi inşa

etti. Buna karşın, Rusya'nın Almanya tarafından işgali Rus desteğini kesti ve Sincan'ın yeniden yapılandırılması için Şeng yeniden Çin hükümetinin kontrolüne başvurmak zorunda kaldı.

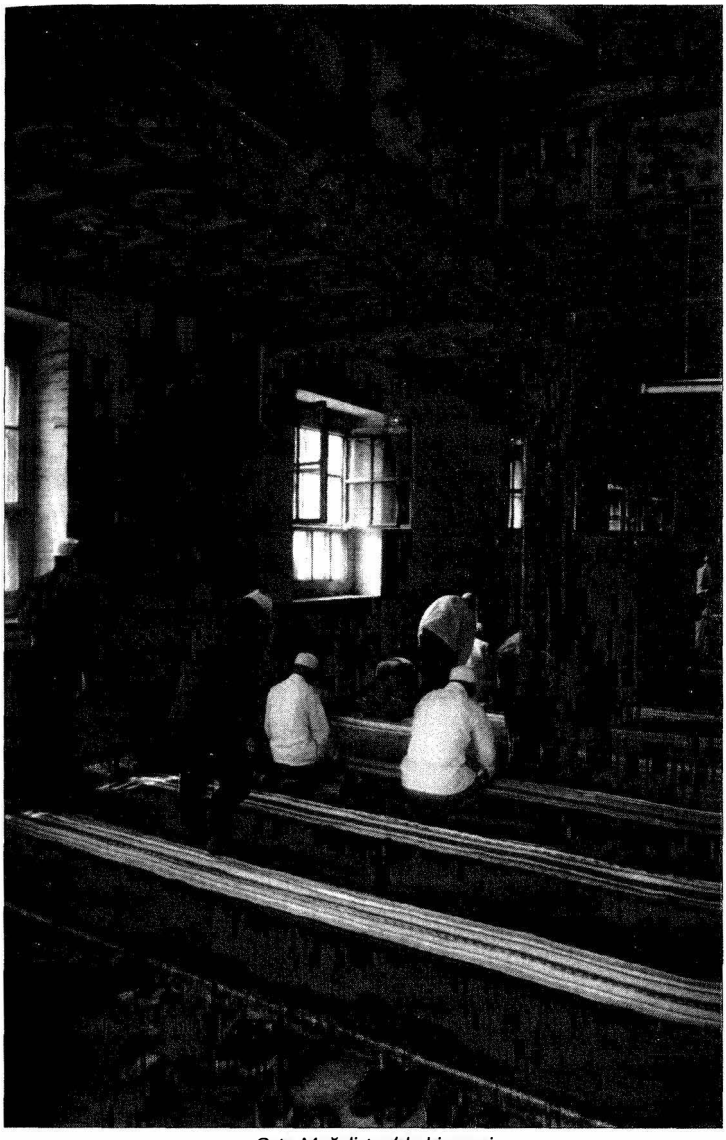
İkinci Dünya Savaşı ve Çiyeng Kai Şek rejiminin yenilgisi, Kazakların ve Uygurların 1944 yılında ayaklanmasına imkân sağladı. Sovyetler Birliği, 1946'da eyaletin Çin'e iadesiyle ilgili görüşmelerde yardımcı oldu ve isyancı gruplar bölgesel otonomi ve idari yapının yeniden düzenlenmesi karşılığında Çin'e bağlanmayı kabul ettiler. Bununla birlikte Çin rejimi bölgenin iyi niyetini kazanma fırsatını kaçırdı ve Müslümanlar da kendi bağımsızlıkları için bir araya gelmeyi başaramadılar, böylece Çinli Komünistler 1949'da eyaleti kendi topraklarına kattılar.

Komünist idare altında Çin'in Müslüman azınlıkları büyük bir siyasi ilgiye muhatap oldular. Çünkü bunlar genellikle sınır bölgesindeki nüfuslardı veya Çin'in mineral kaynaklarının önemli bir kısmını içeren zengin yeraltı kaynaklarının bulunduğu bölgelerde yaşıyorlar ve aynı zamanda et, süt ve yün üretiyorlardı. Çin ekonomisi için dengeleyici katkılarda bulunuyor ve fazlasıyla bölünmüş toplum için alternatif bir zemin olarak hizmet ediyorlardı. Savunma ve ekonomi için olduğu kadar ulusal onur gibi sebeplerle de Çin hükümeti bu Müslümanların desteğini almak istiyordu, fakat Çin politikasında sık sık değişiklikler oluyordu. Çin'in asıl hedefi Çinli bir proleter kültür içinde etnik ve ulusal farklılıkların ortadan kalkmasıydı. Müslümanların geleneksel değerleri ve inançları teşvik ediliyordu fakat aynı zamanda Çin Komünist Partisi'ne, devlet bürokrasisine ve diğer kitle örgütlerine katılmaları da isteniyordu. 1920'lerde ve 1930'larda parti azınlıklara self determinasyon (kendi kaderini tayin hakkı) vaat ederek Rus çizgisini izlemiş oldu. 1938'de Mao Zedong birleşik bir Çin devleti içinde otonom bir siyaseti benimseyen self determinasyona yönelik desteğini geri çekti. Mao azınlıkların Çinlilerle eşit haklara sahip olacaklarını ilan etti, Huiler partiye ve Kızıl Ordu'ya alındılar ve Müslümanlara dinî çıkarlarının korunacağı sözü verildi. Çinli komünistler iktidara gelinceye kadar Müslüman topluluklarla olan uzlaşma politikasına devam ettiler. İş yerlerinde ve hükümet dai-

relerinde İslâmî geleneklere uygun düzenlemeler yaptılar. Sünnet ve İslâmî evlilik uygulamaları serbest bırakıldı. 1953'te bir Çin İslâm Derneği ve Müslüman din adamları yetiştirmek üzere bir Çin İslâm İlahiyat Fakültesi 1955'te kuruldu. Önde gelen Müslümanların bölgesel siyasi konumları onaylandı, Sincan ve diğer eyaletler içinde otonom siyasi bölgeler oluşturuldu. Tıbbi ve eğitime yönelik çalışmalar başlatıldı. Bilime dayalı tarımcılık ve hayvan yetiştiriciliğine geçildi, bölge halkına yardımcı olan Çinli işçilerin desteğiyle üretimi artırmaya yönelik büyük çabalar sarf edildi. 1949'dan 1955'e kadar Çin hükümeti, azınlık bölgelerinin entegrasyonuna yoğunlaştı.

1956 yılı itibariyle parti liderleri kalkınmanın yeni bir evresine geçilmesi ve azınlık nüfuslarının sosyalleştirilmesinin hızlandırılmasına ikna edildiler. Müslüman liderler, Yüz Çiçek Kampanyası ile komünist Çin rejimini eleştirmeye teşvik edildiler. Bu durum güçlü ayrılıkçı eğilimlerin, Sovyetler Birliği içindeki diğer Müslümanlarla birleşme isteğini, İslâmî bir devlet kurma umutlarını ve Çin yönetimine yönelik eleştirileri gün yüzüne çıkardı. Müslümanlar yiyecek kıtlığı, camilere el konulması, Marksist eğitim ve propagandasın yayılmasından şikâyetçiydiler. Kendi otonom sınırlarının daralmakta olduğunu hissediyorlardı.

Müslümanların açığa çıkan eğilimleri Çinlilerin sert tepkisine neden oldu. 1957'de Çinli komünistler azınlık nüfusların asimile edilmesi konusunda daha saldırgan uygulamalarda bulundular. Bunların içine sınıf çatışmalarına yoğunlaşmak, farklı gelenekleri yasaklamak ve bölgesel otonomiyi sınırlandırmak da dâhildi. Bölgesel milliyetçilikler bir çeşit nankörlük olarak suçlandı ve Çinliler geleneksel elitlerin yerine kooperatifleri yeniden oluşturmak ve üretimi toplumsallaştırmak adına uygun bir sınıf arka planına sahip kadroları geçirmeye karar verdiler. Azınlık dillerine, festivallerine ve geleneklerine saldırıldı; Huiler, ortak yemekhanelerde yemek yemeye ve Çinlilerle evlenmeye zorlandı. Müslümanların özel lokanta ve hamamları kapatıldı. Kadınlar geleneksel kıyafetlerinden vazgeçmeye ve işe gitmeye zorlandı. Han gençleri, azınlıkların yaşadıkları böl-



Orta Moğolistan'da bir cami.

gelere sömürgeleştirilmek üzere gönderildi. 1958'de Çin İslâm Derneği kapatıldı.

Bu tedbirler, bir Müslüman cumhuriyet kurma amacında olan Ningjia eyaletinde askerî bir direnişe neden oldu. Kazaklar sınırı geçerek Sovyetler Birliği'ne göç ettiler. Böylece asimilasyon kampanyasının gereğinden fazla hızlı ve kabul edilemez olduğu görülmüş oldu. Direniş, Çinli elitlere alt kadrolar tarafından ne kadar yanlış yönlendirildiklerini ve ekonomik bağlantısı olmayan kültürel baskıların ters tepebileceğini göstermiş oldu. Bununla birlikte, Çin rejiminin Sovyetler Birliği ile olan sınırını koruma, Müslüman Ortadoğu, Afrika ve Asya devletlerinin diplomatik desteğini sağlama kaygısı bu Büyük Sıçrama'nın hızını kesti. Bazı komünler dağıldı, Huilerin kendi bağımsız yemekhanelerine izin verildi ve azınlık nüfusun kendilerine özgü karakteristikleri anlayışla karşılandı.

Bununla birlikte 1966'da Kültürel Devrim ve Kızıl Muhafızların yeniden seferber edilmesi azınlıkların ayrıcalıklı durumlarına karşı mücadeleyi yeniden başlattı. Kızıl Muhafızlar camilerin kapatılmasını, Kur'an çalışmalarının yasaklanmasını ve Müslümanların sünnet ve evlilik merasimlerine son verilmesini istiyorlardı. Bu baskılara rağmen 1969 yılı itibariyle Hui okulları yeniden işlemeye başlamıştı ve dinî merasimler gerçekleştiriliyordu. 1970'deki yeni anayasa, azınlık dilleri ve dinî merasimlerini tanıyordu fakat bunların korunmasına yönelik sıkı bir güvence sunmuyordu. Azınlıklara yönelik politika taktik nedenlerle yumuşatılsa da pek çok partili aktivist asimilasyonu desteklemeye devam ediyordu.

1975'den sonra Çin hükümeti azınlıkların Çin devletinin çatısı altında kendi kültürel haklarını geliştirme hakkını yeniden kabul etti. Mao'nun ölümü ve 1976'da Dörtlü Çetenin* yıkılmasıyla birlikte Müslümanlar neredeyse tümüyle kendilerini toparladılar ve okulların yeniden kurulmasına, restoranlarının açılmasına ve dinî faaliyetlerinin gerçekleştirilmesine izin

(*) Çin Kültür Devrimi politikalarını yöneten ve yönlendiren önderler grubu için yapılan adlandırma. Bu dört isim Mao Zedong'un karısı Jiang Qing, Wang Hongwen, Zhang Chunqiao ve Yao Wenyuan'den oluşuyordu – e.n.

verildi. 1980'de Çin İslâm Derneği, 1963'ten beri ilk defa toplanmış oldu. 1980'den itibaren, Çin ekonomisinin açılımı ve dış tehditlerin ortadan kalkmasıyla birlikte azınlıklar otonomi taleplerinde daha ısrarcı oldular, hükümet de buna karşılık daha olumlu bir tavır takındı. Hükümet politikası azınlık nüfuslara özerk idari bölgeler ve birden fazla çocuğa izin vermek gibi özel ayrıcalıklar sağladı. Fakat Çin hükümeti aynı zamanda Sincan ve Tibet'teki bağımsızlık hareketlerini bastırmanın yollarını da arıyor, Müslümanları yerel idarelerle bütünleştirebilecek politikalar takip ediyor, kuzeybatıdaki Müslüman bölgelerde çok sayıda Çinli köylüyü yeniden yerleştirerek bu eyaletlerde Müslümanların gücünü zayıflatmaya çalışıyordu. Çin hükümeti din adına hareket eden karşı devrimcileri yıkmaya yönelik tehditlerde de bulunuyordu. Sıklıkla yaşanan yön değiştirmeler göstermektedir ki Çinli liderler Çin toplumu içindeki ulusal azınlıkların eritilmesine yönelik nihai uygulamalar konusunda kendi aralarında bölünmüşlerdi.

Han olmayan Müslüman nüfusun önemli bir kısmına sahip olan Sincan hâlâ özel durumunu sürdürmektedir. Çin Komünist otoritesi burada 1949'da kuruldu, Kazaklar ve Uygurlar için ayrı idari yapılar oluşturuldu. Çinliler, Tarım basın ve Kaşgar, Aksu ve Hotan bölgelerinde yaşayan yaklaşık 3.500.000 kişinin oluşturduğu nüfus için 1955 yılında Kazak ili otonom vilayetini ve Sincan ili otonom eyaletini kurdular. Çinliler geleneksel elitleri ortadan kaldırdılar, tarım ve hayvancılığı kolektifleştirdiler, yeni okullar açtılar ve ekonomik kalkınmayı desteklediler. Sulamaya ve ıslah projelerine yatırım yaptılar. Buğday, pamuk, mısır ve pirinç verimini artırdılar. Kazak bölgelerinde kömür, demir ve petrol çıkardılar. Hükümet aynı zamanda yerleşik tarzda hayvan yetiştiriciliğinin avantajlarını göstererek göçebeleri yerleşik hayata geçmeye ikna etmeye çalıştı. 1959'da Hami demiryolunun tamamlanmasıyla birlikte bölgeye çok sayıda Çinli göçmen yerleşti. Bugün itibariyle Han halkları toplam nüfusun %40'ını oluşturmaktadır.

Çin hükümeti bölgeye yönelik çift yönlü siyasetini devam ettirmektedir. Sican'a ekonomik kalkınma planları içinde ay-

rıcalıklar verilmiştir. Çin, Sincan içindeki gerilimi azaltmak ve komşu ülkelerin sınırlarından bu bölgeye yönelik destekleri bastırabilmek için çevredeki Orta Asya devletleriyle iyi ticari ilişkileri geliştirmiştir. Aynı zamanda Sincan içindeki İslâmî liderler ve muhalefet bastırılmıştır. Bununla beraber, İslâmî eğitime yönelik canlanış ve dışarıyla olan ilişkiler Müslümanların öz bilincini ve bölgesel ayrılıkçılıklarını teşvik etmiştir. 1990'lar boyunca Kaşgar'da yeraltı hareketleri, suikastlar ve ayaklanmalar oldu.

Sonuç

Orta Asya halklarının Rus ve Çinliler tarafından kontrolü, İslâm dünyasının diğer bölgelerinde hâkim olan Avrupalı emperyal rejimlerinkinden farklıydı. Onların emperyal tutumu, bitişiklerindeki topraklara doğrudan yayılma şeklindeydi, Avrupalı ve Çinli göçmenlerin işgal edilen topraklara göç etmelerine izin veriliyordu, ne sömürgeci halklar ne de ele geçirilen bölgelerin halkları yeni gelenlere geçici yerleşimciler olarak bakmıyordu. Sovyet Orta Asyası'nda çok büyük bir Avrupalı nüfusun bulunması sömürgeci ve sömürgeleştirilmiş toplumlar arasında emsali görülmemiş bir entegrasyonun gerçekleşmesine neden oldu. Bu, Ruslarla Müslümanların tam bir eşitliği anlamına gelmiyordu. Müslüman nüfuslar hem hükümette hem de parti aygıtlarında fiilen Rus kontrolüne tabi kalmaya devam ettiler. Bununla birlikte, bağımsızlık bölgeye herhangi bir siyasi veya ekonomik avantaj sağlamadı. Çin'de Müslüman nüfusa ait bazı gruplar yüzyıllardır asimile edilmiş olsalar da Huiler kendi kimliklerini yitirmediler ya da Çin toplumuna tümüyle angaje olmadılar. Orta Asyalı Müslümanlar arasında ayrılıkçı eğilimler hâlâ güçlü bir şekilde devam etmektedir.

20. Yüzyıl Afrika'sında İslâm

OTUZUNCU BÖLÜM

BATI AFRİKA'DA İSLÂM

İslâm, 19. yüzyıla kadar, farklı güçlerin birleşmesi sonucu Sudan'a, savana ve ormanlık olan Batı Afrika'ya yayılmıştı. Ticaretle uğraşan göçmen topluluklar ve misyoner öğretmenler bu topraklarda dağınık Müslüman cemaatler oluşturmuşlardı. Sudan ve Doğu Afrika'nın bazı bölgelerinde söz konusu cemaatler yerel yöneticilerin İslâm'ı kabul etmelerini sağlayarak onların İslâmî devletler kurmalarına yardımcı oldular. Öte yandan Müslüman ulema ve kutsal şahsiyetler, şeyhler yeni devletler kurmak için cihada devam ediyorlardı. Yüzyılın hemen sonunda Avrupalı işgalciler, var olan devletleri yenerek, kendilerine tabi kıldılar ve kendi rejimlerini empoze ettiler. İslâmî devlet oluşumları gözden geçirildi ve Müslüman halklar, Avrupa merkezli yeni politikalar ve ekonomik baskılara tabi kılındılar.

Kolonyalizm ve Bağımsızlık: Afrika Devletleri ve İslâm

Fransız ve İngiliz imparatorlukları, kendi aralarında modern Afrika toplumlarının siyasi sistemini belirlediler. 1900'le birlikte Fransa sömürge alanı, Senegal'in Atlantik kıyı bölgele-

rini, Gine'yi ve Dahomey'i içine alan büyük bir bölgeyi ihtiva ediyordu. 1899 ve 1922 tarihleri arasında iç bölgeler Fransız Sudan'ın, Nijer'in ve Moritanya'nın geniş bir kolonisi olarak organize edilmişti. Yukarı Volta 1919'da oluştu, fakat 1932'de Fildişi Kıyısı, Nijer ve Sudan arasında bölündü ve sonra 1947'de yeniden kuruldu. Fransız Orta Afrika sömürge alanı Çad'taki Müslüman nüfusu içine alıyordu. İngilizler, Gambiya, Sierra Leone, Gana ve Nijerya'nın kuzey ve güney bölgelerinde manda yönetimleri oluşturdular. Nijerya mandaları, 1914'te Nijerya mandası ve kolonisi olarak birleştirildiler.

Hem İngiliz hem de Fransız bölgelerindeki yönetimde temel bir prensip uygulandı. Halk, yabancı görevliler tarafından denetlenen aracı yerli kabile reisleri tarafından yönetiliyordu. Bu prensip birkaç farklı yolla uygulandı. Fransızlar, bir hayli merkezî ve otoriter kontrol araçlarını tercih ettiler. Senegambia ve Sudan bölgelerinde İslâmî direniş potansiyelini kırdılar, daha büyük devletleri ve ön plandaki kabile reisliklerini dağıttılar, daha eski aristokrasileri yerlerinden ettiler ve merkezî yönetime daha rahat bağlanabilen yerel düzeydeki bölge reisliklerini desteklediler. Bu beylikler geleneksel bir öneme sahip değillerdi, fakat bunlar Fransızlar tarafından vergileri toplamak, angarya/ücretsiz işleri organize etmek ve Fransız hukuk normlarını uygulamak üzere ön plana çıkarılmış yeni beyliklerdi.

İngilizler, "dolaylı yönetim" siyasetine dayalı bir politik kontrol arayışındaydılar. Onlar Fransızlara göre, biraz daha geniş tabanlı yerli yönetimi kabul ettiler ve başat elitlerin otoritesini güvence altına aldılar. Kuzey Nijerya'da Sokoto Halifeliği'ni yeniden yapılandırdılar, İngiliz yerleşimciler veya taksim edici görevlilerce danışmanlıkları yapılan Emirleri yönetimden, vergi toplamaktan ve adliyeden sorumlu tuttular. İngiliz görevliler, Emirlere danışmanlık yapıyorlardı ancak onlarla tebaaları arasındaki ilişkiye müdahalede bulunmuyorlardı. Bununla beraber, İngilizler aynı şekilde Kuzey Nijerya'da yerel idareleri modernleştirdiler, feodal yapıları doğrudan yönetimlere dönüştürdüler, bölgeye ait yerel mahkemeler sistemini kurdular

ve büyük oranda İslâmî hukuk sistemini güçlendirdiler. Avrupalıların toprak almasını zorlaştırdılar ve Hıristiyan misyonerlerin Müslümanların hâkim oldukları bölgeye girişlerini yasaklayan yasalarla, bölgeyi Avrupa'nın doğrudan müdahesinden korudular.

Batı Afrika'da baştan başa kolonyal rejimlerin kurulması derin ekonomik ve sosyal değişikliklere yol açtı. Sömürgeci güçlerin temel ilgi alanları Senegal'de yerfıstığı, Fildişi Sahili'nde kereste ve Dahomey'de hurma yağı gibi peşin para ile satılan mahsullerin ihracatıydı. Fransızlar, tarımsal üretimi artırmak için nakit vergi topladılar ve muz, kakao ve kahve rezervlerinin üretiminde ücretsiz işçilik kullandılar. İngilizler, kakao, kereste, kauçuk, manganez, alüminyum ve altın ihracatını Afrika'daki Altın Kıyısı'nda geliştirdiler. Hurma yağı, kauçuk ve yerfıstığı ihraç eden Nijerya çok yüksek ihracat gelirlerine sahipti ancak kişi başına düşen milli gelir çok azdı.

İç bölgeleri uluslararası pazarlara bağlamak için demiryolları inşa edildi. Fransızlar St. Louis'ten Dakar'a, Dakar'dan Bamako'ya Nijer Nehri'ni Atlantik'e bağlayan demiryollarını kurdular. Gine, Fildişi Sahilleri, Dahomey, Sierra Leone ve Nijer'deki demiryolları içerdeki üretim bölgelerini limanlara bağlıyordu. Fakat içerdeki bölgelerin birbiriyle irtibatını sağlamıyordu. Demiryolları, Büyük Sahra'yı kateden (trans-Saharan) trafiğe zarar verdi, Afrika'nın ticari kontrolü için Atlantik köle ticaretiyle başlayan Büyük Sahra ve Avrupa arasındaki uzun süren kavgayı sona erdirdi. Bundan böyle iç ticaret çöl boyunca develerle yapılmaktan daha çok demiryolundan limana doğru trenlerle yapılacaktı.

Dahası, ticaret Avrupa şirketleri eliyle kontrol ediliyordu. Nakit para akışı, bankacılık, denizcilik, gümrük ve yasal düzenlemeler birkaç büyük kolonyal bankanın, nakliye ve diğer firmaların üstünlüğünü teminat altına almıştı. Fransa'nın kendi Afrika kolonilerinin iç ekonomileri üzerindeki sınırlandırmaları, fiyatları Fransız Batı Afrika'da dünya ölçeğine göre daha yukarılara çekti ve Fransız Batı Afrika sürekli olarak destek bulmayan bir ticari denge yürüttü. Afrikalılar, Avrupalı re-

kabetçiler tarafından iflas ettirildiler ve dış ticaret işinde devre dışı bırakıldılar. Araplar, Yunanlılar ve Hindistanlılar, Fransız kolonilerine göç ettiler ve perakende ticaretini Afrikalıların elinden aldılar. 1930'lara kadar ne İngilizler ne de Fransızlar kolonilerde yatırım yaptılar, fakat onlardan kendi idarelerinin masraflarını ödemelerini beklediler. Ancak kolonyal güçler ekonomik buhrana tepki olarak ekonomik gelişmeyi finanse etmek için yatırım konusunu dikkate aldılar. Dolayısıyla İngiliz ve Fransızların buraya daha fazla yatırım yapmalarının İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraya denk düştüğü söylenemez.

Batı Afrika kolonilerinde siyasi ve ekonomik değişim, İslâm dünyasındaki diğer yerlerde olduğu gibi, yeni ekonomik sınıfların, sosyal ve politik grupların oluşmasıyla beraber yaşandı. Ekonomideki değişimler, akrabalık bağlarını kırarak, bireyleri geniş ölçekli ekonomik düzenlemelerin içine çekti ve toplumda değişkenliği sağlayarak kolektif olarak paylaşılan zenginlik yerine bireysel zenginliğe yönelik bir talep oluşturdu. Ekonomik değişimler, mevsimlik göçmen işçiliği ve ücretli istihdamı teşvik etti, insanların geleneksel otoritelerden görece özgürleştikleri şehir merkezlerinin büyümesini hızlandırdı. Ticaretin ve idarenin şeklinin değişmesi Afrikalıları büyük liman şehirlerine taşıdı. Bu yerinden edilmiş nüfustan yeni elitler ve topluluklar hâsıl oldu.

Şehirlerde bir Afrika burjuvazisi oluştu. Çünkü Batılı eğitim azınlıkları doktor, öğretmen, hukukçu, gazeteci, yorumcu ve devlet memuru olarak hizmet etmek üzere hazırladı. Buna rağmen eğitim bir hayli sınırlıydı. Fransızların hâkim oldukları yerlerde sadece yaklaşık %3 oranında Afrikalı öğrencinin okula gitmesine izin veriliyordu. Nijerya'da İngiliz eğitimi, köken olarak daha çok güneyli olan küçük bir Batılı eğitimli elit oluşturdu. 1942'den önceki on sene içinde 300.000 öğrenci ilkokula gidiyorken, ortaokula sadece 2.000 kişi gidebiliyordu. Bu okulların neredeyse hepsi güneydeydi ve bunlar büyük oranda Hıristiyan misyoner okullarıydı. Birkaç istisna dışında Hıristiyan misyonerlikleri ve Batılı okullar Kuzey Nijerya'da dışlandılar.

Kolonyal idare ve eğitim aynı şekilde mekanikçi, şoför, duvarcı, kâtip, ihracat ürünü üreten çiftçi ve diğerlerinden oluşan bağımlı bir elit meydana getirdi. Kâtiplerin, modern idare ve ekonomi işleriyle belirgin bir yakınlıkları vardı ve alt-elitlerle üst düzey hükümet personeli arasında bir aracı konumundaydılar. Kâtipler ve öğretmenler, kulüplerde, sendikalarda ve siyasi hareketlerde saygın konuşmacılar oldular. Yeni elitler, kendilerini sayısız yeni dernekle güçlendirdiler. Kabileci, etnik, yardımlaşmacı örgütler, sendika ve tartışma grupları ve nihayetinde siyasi kulüpler, şehirleşmenin ve göçün ürünüydüler ve politik partilerin kurulması için temel oluşturuyorlardı. Öğrenci ve gençlik birlikleri, özellikle Afrika milliyetçi hareketinin oluşmasında bilhassa önemliydiler.

Ekonomik kriz ve İkinci Dünya Savaşı, bu yeni elitlere taleplerini dile getirmeleri için bir fırsat sundu. Savaş, Avrupalı siyasi güce ve onun ahlaki otoritesine öldürücü bir darbe indirdi ve Afrikalı liderlerin kendi kaderlerini tayin ve bağımsızlık iddiasına imkân tanıdı. Her ne kadar Fransız idaresi, güç ve ticaret odalarına sahip olan yerel meclislerden danışmanlık desteği aldıysa da siyasete katılım için uygun durumda olanlar sadece yüksek dereceli Afrika kabile reisleri, zengin tüccarlar, mülk sahipleri ve kıdemli veteran savaşçılardı. Fransızlar, Afrikalıların taleplerini yumuşatmak ve kolonileri kendilerine tabi kılmak için uzun süreli bir savaş verdiler. 1944'te yapılan Brazzaville Konferansı'nda Afrika'nın ekonomik gelişmesi için yatırım yapmaya, köprüler ve limanlar inşa etmeye, tarım imkânlarını sağlamaya, sağlık hizmeti ve eğitimi güçlendirmeye dair yükümlülüklerini dile getirdiler. Konferans yeni bir siyasi hedefi de belirledi: Afrikalıları Fransızlaştırma yoluyla asimile edip Fransa yurttaşı haline getirmek yerine, o Fransız birliği içinde Afrika toplumlarının örgütlenmesini ve Fransız parlamentosuna temsilciler gönderebilecek bölgesel meclislerin kurulmasını öneriyordu.

Bölgesel meclisler, siyasi partilerin kurulmasını sağladılar. Bunlardan bazıları bireysel veya küçük örgütlenmelerin koalisyonu şeklindeyken, bazıları ise geniş bir desteğe sahip kit-

lesel partilerdi. En önemli parti Rassemblement Démocratique Africain (RDA, Afrikalıların Demokratik Birliği) idi. 1946'da anti-sömürgeci kongre tarzında bir hareket olarak ortaya çıkmıştı ve Félix Houphouet-Boigny başkanlığında çeşitli mesleklerden seçkinler, sendika liderleri ve gençlik örgütlenmelerinden oluşuyordu. Fransız yönetiminde RDA Fildişi Sahili, Sudan, Nijerya ve Gine'de en güçlü partiydi. Senegal'de onun yerini, 1949'da Fransız Sosyalist Partisi'nin (French Socialist Party) Afrika kolu olarak kurulan, 1951'de Union Progressiste Sénégalaise adını alan Léopold Senghor başkanlığındaki Bloc Démocratique Sénégalais (BDS) partisi alıyordu. 1958'de General de Gaulle, Afrika devletlerinin doğrudan bağımsızlığı veya Fransız toplumu içerisinde öz yönetim seçenekleri arasında tercih yapmaları içeren bir referandum önerdi. Batı Afrika devletlerinin çoğu ekonomik olarak bağımlı oldukları için Fransa'ya bağlı kalmak üzere oy kullandılar. Sadece Gine Fransa'yla hiçbir bağlantısı olmayan bağımsızlık için oy kullandı. Fakat Fransa, 1960'la birlikte Fildişi Sahilleri, Dahomey, Yukarı Volta ve Moritanya İslâm Devleti için bağımsızlığı kabul etti.

Kwame Nkrumak başkanlığındaki Toplu Halklar Partisi (Convention People's Party) idaresindeki Gana, İngiliz idaresindeki ülkelerden bağımsızlığına kavuşan ilk devlet oldu. Nijerya'da özgürlüğe yol açan hareketin kökeni Birinci Dünya Savaşı'nın tesiri altında Batıda eğitim görmüş insanlara dayanıyordu. Nijerya'da İngilizler eski elitleri destekliyor, Batı eğitimli küçük elitleri ise idarenin üst kademelerinden uzak tutuyorlardı. Eğitimlerinden cesaret bularak toplumu tamamen kontrol altına alacaklarına inanmalarına rağmen, yeni elitler antisömürgeci milliyetçiler oldular ve kitleler adına konuşma hakkına sahip olduklarına inandılar. Memur alt elitler, teknisyenler, tüccarlar, toprak sahibi çiftçiler adına Avrupalı işçilerle eşit ücreti, sömürge rejimler içerisindeki eşit katılımı ve sonuçta bağımsızlığı talep ettiler. 1930'larda çok sayıda sendika, işçi örgütleri, mesleki ve profesyonel gruplar, akraba ve kabile birlikleri kuruldu ve bunlar politik dalganın kanalları haline gel-

diler. Nijerya'da öğrencilerin ve ulusal liderlerin birlikte baskı oluşturmaları ve İngilizlerin kolonyal idare hakkında kuralları değiştirmeye kalben meyletmeleri 1946'da Nijerya'nın ilk anayasasının oluşmasına yol açtı. Richards Anayasası, Nijerya Yasama Konseyi ve dört bölgesel birimin –Lagos Kolonisi, Batı, Doğu ve Kuzey bölgeleri– her biri için mevcut yerli otoritelerden teşekkül ettirilmiş bir meclis sağladı. Anayasa Yorubas ve Ibos'lar arasında bölgesel ve etnik rekabeti, kuzey ve güney Müslümanları arasındaki rekabeti ve her bölgedeki hakim grup ile tabi olanlar arasındaki rekabeti bölgesel ve merkezî otoritenin önüne geçirdi. Özellikle kuzeydeki Müslümanlar güneyin tahakkümü altındaki bir Nijerya devletinde tabi kalmaktan korktular. Federasyon, 1960'ta bağımsız hale geldi. Eski İngiliz sömürgeleri Sierra Leone ve Gambiya, 1961 ve 1965'te bağımsızlıklarına kavuştular.

Yeni bağımsız olmuş devletlerde, bölgesel sınırlar, idari yapılar, başat elitler ve ideolojik kavramlaştırmaların hepsi sömürge çağının ürünüydüler. Sudanlı ve Afrikalıların çoğu –genelde askerî olan– dar elitler tarafından idare ediliyorlardı ki, bunlar, birkaç istisnayı saymazsak, kitlelerin değerlerini ve kimliklerini yansıtmayan yönelimler ve ideolojiler adına hareket ediyorlardı. Yeni elitler genel itibariyle Müslüman değillerdi ve siyasi ve ekonomik modernleşmeyle ilgileniyorlardı. Onlar, İslâm'ı Hıristiyanlıkla aynı kefede siyasetle alakası olmayan "kişisel bir din" olarak görüyorlardı.

Bununla beraber, Avrupa idaresi seküler elitlerin tutunmalarını sağlamaya çalışırken, İslâm'ın barışçıl yayılmasını da destekledi. Sömürge idaresi ticareti teşvik etme yoluyla barış ve düzeni sağlayarak dolaylı olarak İslâm'ın yayılmasını desteklemiş oldu. Avrupalılar, toplumun geleneksel yapısını yıktılar, eğitim ve sosyal konularla ilgili yeni fikirler sundular. Pazarı açtılar, göçebe Afrikalılara şehirleri cazibeli hale getirdiler ve böylece dolaylı olarak İslâm'ın yerlerinden edilmiş insanlar için bir otorite ve birlik göstergesi olarak öne çıkmasını sağladılar. Sömürgeci güçler, aynı zamanda Müslümanları kültür ve eğitim yönünden Müslüman olmayan Afrikalılardan daha geliş-

miş olarak gördüler ve Müslüman başkanları ve memurları yönetici olarak Müslüman olmayan bölgelere atadılar. Kendi misyonlarını, cemaat örgütlenmelerini ve tebliğ çalışmalarını sürdürmelerine izin verilen Müslüman din adamlarını ve tebliğcilerini desteklediler. Kimi durumlarda İslâmî mahkemelerin kurulmasına yardımcı oldular.

Hem kolonyal hem de bağımsızlık döneminde Paganlardan İslâm'a belirgin bir geçiş vardı. 1900 ile 1960 tarihleri arasında Batı Afrika'nın Müslüman nüfusu hemen hemen ikiye katlandı ve büyümeye davam etti. 1912'de Mali bölgesinde Bambarasların %3'ü Müslüman'dı. Fransız pasifleştirme politikası yeni ticari imkânlara ve daha geniş ölçüde din değiştirmelere yol açtı; 1960'lara kadar Bambara'nın %70'i Müslüman oldu. Mali'nin bugün yaklaşık %90'ı Müslüman'dır. İngilizlerin İslâm'ı devletin dinî olarak kabul ettikleri Kuzey Nijerya'da Hausaslar büyük oranda Müslüman oldular. Örneğin, 1920'de %50 Müslüman olan Bauchi Emirliğinin %75'i 1952'de Müslümandı. Ilorin 1931'de %43 oranında Müslüman'dı, 1952'de Müslüman oranı %63'ü buldu. İslâm, Hausa göçmenlerinin ve Yorubasların büyük oranda İslâm'ı seçmeleriyle birlikte güneye doğru yayıldı. 1963'teki Nijerya sayımlarına göre Logos ve batı bölgesi nüfusunun %40'tan fazlası Müslüman'dı. 1970'lere gelindiğinde Nijerya'nın genel olarak yarısından fazlası Müslüman'dı.

Gine ve kıyı bölgelerinde de İslâm'a yeni geçenler oldu. 19. yüzyılın sonlarında Yukarı Volta'da sadece 30.000 Müslüman vardı, ancak 1959'a geldiğimizde nüfusun yaklaşık %20'sini oluşturan 800.000 kadar Müslüman vardı. Günümüzde Müslümanlar Burkina Faso'nun nüfusunun yarısını oluştururlar. Fildişi Sahili'nde Müslümanlar 1921'de nüfusun %7'sini, 1960'ta %22'sini ve 1970'te %33'ünü oluşturdular; bugün ise Müslümanların oranı %60 civarındadır. Gana'da bağımsızlıktan beri Müslümanların nüfusu yaklaşık %15'ten %30'a çıkmıştır. Sierra Leona nüfusu 1960'lar itibariyle %35 civarında Müslümandı; bugün ise bu oran %60'tır. Müslümanlar, Moritanya, Senegal, Mali, Nijerya, Gambiya, Gine, Nijer ve Somali'de nüfu-

sun büyük çoğunluğunu oluştururlar. Nijerya, Fildişi Sahilleri, Burkina Faso, Sierra Leone, Çad, Guinea-Bissau, Etiyopya ve Sudan'da nüfusun yarısını veya daha fazlasını oluşturuyorlar. Gana, Kamerun, Tanzanya ve diğer ülkelerde Müslümanlar azınlıktadırlar.

Kolonyal yönetim sadece İslâm'ın yayılmasını desteklemedi, aynı zamanda Müslümanların sosyal karakterlerini, dinî pratiklerini ve toplumsal kimliklerini şekillendiren bir durum da yarattı. Avrupa yönetimi, Müslümanları 18. ve 19. yüzyıldaki siyasi amaçlarından vazgeçirmeye ve yabancı tahakkümünü kabul etmeye zorladılar. Çoğu durumda Müslümanlar sadece yabancı veya seküler idareleri kabul etmekle kalmadı, onlarla işbirliği de yaptılar. Kuzey Nijerya Emirleri veya Senegal Sufileri gibi Müslüman liderler, kolonyal ve bağımsızlık sonrası rejimlerin ön saflardaki katılımcıları oldular. Müslüman dinî liderler genelde bu rejimlerin kabul edilmesini vazettiler, Avrupa ordusu için asker gücü sağlamaya ve vergilerin toplanmasına yardım ettiler ve hatta Müslüman muhalifleri bastırmaya çalıştılar. Hindistan'daki gibi, kendilerini doğal müttefikler ve devletle işbirliği içerisinde olmaktan muhtemelen faydalanan bir elit olarak gördüler. Kuzey Afrika, Arap Ortadoğusu, Hindistan ve Endonezya'daki Müslüman örgütlenmeler siyasi hareketlere dönüştüğü halde, bu durum Sudan, savana ve ormanlık Batı Afrika için genel itibariyle geçerli olmadı.

Çoğu Müslüman, bununla birlikte, Avrupalılarla işbirliğini reddetti ve yaptıkları sözleşmelerden çekildi. 19. yüzyılda Müslümanların kolonyal yayılışa karşı direnişi askerî iken, Avrupa imparatorluklarının iyice yerleşmesinden sonra çok az askerî direniş kaldı. Nijerya'daki Mehdiciler (Mahdists), Nijer'deki Tauregler (Tauregs), Moritanya ve Somali'deki Sufi (Sufi-led) cihat erleri başlıca istisnaları oluşturuyorlardı. Yabancı idareye karşı muhalefet, ancak dolaylı olarak genelde okul, reform hareketleri ve Sufi kardeşler aracılığıyla yürüyebiliyordu. Nijerya Ibadan'daki Bamidele hareketi, örneğin, Arapça'yı, İslâmî giyimi korumada ve İslâmî pratikleri hayata geçirmede ısrarcı olmaya çalışıyordu. Hausa ve Yoruba gibi Müslüman etnik grup-

lar İslâm kimliğini korumak için organize oldular. Eğitim alanında yardım kuruluşları kentli ve "modernleşmiş" Müslümanlar tarafından kuruldu.

Hamalliya yabancı idareye karşı sembolik araçlarla bir muhalefet sergiledi. Hamalliya, Şeyh Hamallah (1883-1943) tarafından kurulan, Nioro'da üslenmiş bir Sufi tarikatıydı. Ticaniye'nin bir dalıydı ve ana tarikatı kurucusunun öğretilerini çarpıttığı için suçluyordu. Şeyh Hamallah'ın kendisi inzivaya çekilmişti, sadece camisinde irşat faaliyetinde bulunuyordu ve her ne kadar kendisini ziyaret edenlerin katkısını kabul etse de kimseden hiçbir şekilde hediye talep etmiyordu. Onun takipçileri, Ticaniye tarikatının hırs ve kibrine karşı onun alçak gönüllüğünü ve nezaketini örnek alıyorlardı. Bununla beraber, inzivanın kendisi, önemli siyasi sonuçlar doğurdu. Şeyh Hamallah, siyasi konularda konuşmayı ve kamu önünde Fransız idaresini tanımayı reddetti. Takipçileri onun bu tavrını Fransız idaresine karşı bir düşmanlık ima ettiği şeklinde algıladılar. Afrika dilleri hakkında çok az bilgileri olan, sekreterler, yorumcular, jurnalciler ve ajanlara dayanan az sayıdaki idareciyle bölgeyi yöneten Fransızlar, yerlilerin ne yaptığı hakkında paranoyak bir şüphe besliyorlardı. Fransızlar, dinî liderleri ve hareketlerini kontrol altına almaya çok istekliydiler. Kendilerini siyaseten tanıtmak için Şeyh Hamallah'a ağır baskılar yaptılar ve 1925'te de onu sürgüne zorladılar. O da cevap olarak kısıtlanmış ibadetlerine yoğunlaştı, takipçileri de dua için onun gözetim altında tutulduğu yere akın ettiler. Bu durum meşru bir hükümetin yokluğunu sembolize ediyordu.

Hareket, bütün kastların ve sınıfların eşit olduğunu vaaz ederken, kaçak köleleri, gençleri bir aşireti ve sosyal bağı olmayanları güçlü bir biçimde kendine çekti. 1940'larda Hamalliya iki kanada ayrıldı. Biri yerel dinî otoritelerin tanınmasını reddediyor ve hiç durmadan düzenli Ticaniye tarikatı ile bir husumet içine giriyordu. İkinci kanat ise, Tyerno Bokar Salif Tall (Öl. 1940) önderliğinde hareket ediyordu, ustasının entelektüel ve mistik öğretilerini, eşitliği ve yabancı hâkimiyetinin reddini vaaz ediyordu. Hamallah'ın takipçileri ancak onun ölümün-

den sonra siyasi olarak organize olmaya ve Fransızlarla çatışmaya başladılar.

Dolayısıyla, kolonyal miras çok karmaşıktı. İngiltere ve Fransa şimdiki Afrika devletlerinin bölgesel ve yönetimsel yapısını organize etmişlerdi. Ayrıca her ne kadar istemeyerek de olsa, İslâm'ın ve Müslümanların dini-cemaatsel organizasyonlarının yayılmasına göz yummuşlardı. Bununla beraber, İslâmîleşme süreçleri her yerde aynı şekilde yürümemişti. Moritanya, Senegal, Nijer, Mali ve Somali gibi ülkeler son zamanlarda Müslüman çoğunluğu yakalarken, diğer birçok ülkede nüfusun bir kısmı Müslüman, bir kısmı Hıristiyan ve bir kısmı da Afrika animistiydi. İslâm'ın yaklaşık olarak toplam nüfuslarının yarısını oluşturduğu Nijerya, Burkina Faso, Fildişi Sahilleri, Kamerun, Sudan ve Etiyopya gibi ülkelerdeki mevcut durum, çatışma ve hatta iç savaş için bir reçete olabileceğini gösteriyordu. Başka yerlerde, Müslümanlar azınlık olarak kaldılar ve demografik yapılarının elverdiği ölçüde politik gelişme gösterdiler.

Dahası, bizzat Müslümanlar kendi aralarında politik ideoloji, mezhepler, sınıf ve çevre farklılıklarının yol açtığı çatışmalarla bölünmüşlerdi. Son yarım yüzyılda Müslümanlar beş farklı yönelim gösterdiler: Laik Müslümanlar, 'ulema'nın belirlediği ve yönettiği cemaatler, sufî tarikatlar, reformist (kimi zaman Vehhabî olarak adlandırılan) hareketler ve İslâmcı veya radikal siyasal İslâm. Tabii ki, her kategori de kendi içinde farklı grupları barındırıyor. Birçok Afrikalı Müslüman topluluğa baktığımızda, milli, İslâmî, siyasal ve toplumsal yapıda ve daha büyük Afrika medeniyetine uyumda büyük farklılıklar sergilediklerini görürüz.

Moritanya

Moritanya, Afrika devletleri içerisinde devletin, milli ve etnik kimliklerin en yakın bütünleşmesini sergileyen devlet olarak görülür. Moritanya nüfusu tamamen Müslümandır ve devlet kendini İslâmî olarak nitelendirir. Moritanya, popüler Arap ve İslâm kimliği açısından Somali ve Kuzey Sudan'a, devlet ve İs-



HARİTA 38. Kuzey Afrika ve Sudan Afrikası: 1980.

lâm kimliğinin bütünlüğü açısından da Cezayir ve Libya'ya çok yakındır.

Tarihsel olarak, Moritanya toplumu birçok tabakalara bölünmüştü. Kabile gruplarının hiyerarşisi etrafında örgütlenmişti. Hassan veya Araplar, Bani Hassan istilacılarının mirasçısı olarak, savaşçı konumundaydılar. Onlar saldırılarda bulundular, yağma yaptılar ve haraç topladılar. Sanhaja ve dinî elitlerin torunları olan Zawaya kabileleri, eğitimi, ticareti, tarımı ve hayvancılığı idare ediyorlardı. Bu gruplar, haraca tabi zanaatkârlara, azat edilmiş ve edilmemiş kölelere tahakküm kuruyorlardı. Moritanya nüfusu, kuzeyde siyahîlerden oluşan Arabofon kabileler ve güneyde Senagal ile ilişkili olan kabileler arasında bölünmüştü. 18. yüzyıldan beri sufi uhuvvet toplulukları Müslüman sosyal örgütlenmenin ana ifade biçimi haline geldiler. Her ne kadar Ticaniye tarikatı 19. yüzyılda çok önemli olmuşsa da, Şeyh Sidi el Muhtar-el Kunti ve Boutilimit'in Şeyh Sidiya al Kebir'i Moritanya İslâmı'nın kurucu liderleriydi.

Modern Moritanya, Fransız idaresinden doğdu. Fransız mandası 1904'te ilan edildi, fakat 1902 ile 1934 tarihleri arasında çok sayıda Moritanyalı isyanı çıktı. Bunların hepsi bastırıldı ve sonunda Müslüman liderlerin çoğu dinlerini ve ekonomik menfaatlerini korumak adına Fransızlarla işbirliğini kabul ettiler. Fransızlar, Hassani kabilelerini politik elit olarak kabul ettiler, onlara para yardımı yaptılar ve Fransız hükümeti ile halk arasında aracı olmak üzere otoritelerini kurumsallaştırdılar. Diğer yandan Hassanilerin geleneksel saldırı faaliyetlerini de bastırdılar ve onları ambarcılık işine ve ticarete girmeye mecbur bıraktılar. Böylece dinî kabileleri geleneksel politik aracılık, ekonomik müzakere ve üretimi örgütleme gibi görevlerinden mahrum bıraktılar. Toplumun geleneksel düzenini sağladıklarına inansalar da, Fransızlar Moritanya kabileleri arasındaki simbiyosisi (bir arada yaşayışa dayalı ilişkiyi) yıkmaya çalıştılar.

1946'da Fransızlar, Moritanya'yı Senegal'den ayırdılar ve ülke için yeni bir politik yapı oluşturmaya çalıştılar. 1947'de yerel bir meclis oluşturuldu ve Moritanya siyasi partileri –1948'de

Entente Mouritanienne, 1951-52'de Union Progressiste Mouritanienne (UPM) ve Association de la Jeunesse Mouritanienne– sahneye çıktı. Partiler, Moritanya toplumunda geleneksel elitler ile modern siyasetçiler arasındaki bir ayrışmayı temsil ediyordu. 1950'lerdeki temel sorun, kuzeyde Arap-Fas veya güneyde Senegal ve Sudan kimlikleri karşısında Moritanyalı kimliğinin nasıl korunabileceğiydi.

Moritanya, 1960 yılında, UPM partisinin lideri, Şeyh Sidiya'nın yeğeni ve daha önce bir Fransız işbirlikçisi olan Mukhtar ould Daddah liderliğinde bağımsızlığına kavuştu. 1964'te yeniden adlandırılan Moritanya Halk Partisi tek meşru parti oldu. Bu, Afrikalı Halpular'a –Sarkole– konuşan çiftçilere ve güneyli etnik gruplara sınırlı haklar tanıyan bir Arap rejimiydi. İktidardaki parti geleneksel siyasi elitleri temsil ediyordu ve dinî kabileler olan zawaya arasından seçilmişti. Yeni yapıda ticari örgütlenmeler, kadın örgütleri, öğrenciler gibi kabilesel olmayan oluşumlar ortaya çıktı; ekonomik yapının değişmesi yeni bir girişimci sınıfın ortaya çıkmasına fırsat tanıdı. Her ne kadar siyasi partilerin ve İslâmcı akımların kurulmasına yönelik kimi gelişmeler olsa da, siyaset ve iş dünyasında aile bağları önemli bir etken olarak kalmaya devam etti. Tüccarlar, bürokratlar ve kabile liderleri yakın temasta oldular. İslâm ortak bir din olsa da, pratikte toplumu birleştirmiyordu.

1978'de rejim askerî müdahaleyle devrildi, istikrarsız bir döneme girildi – ve bu durum bugüne değin devam etti. Mukhtar ould Daddah, tartışmalı bir bölge olan Batı Sahara için iddialarda bulunuyordu ve yaşamaya elverişli arazisinin az bir kısmını Fas'la paylaşıyordu. Fakat POLISARIO Hareketi ülkeyi geriye götürdü ve 1978'deki darbeyi kışkırttı. Kabilecilik ve bölgecilik daha önemli olmaya başladı. Siyasi dışlamaya karşı 1983'te kurulan Forces de Libération Africaine de Mauritanie (FLAM) tarafından organize edilen Siyahî Afrikalı protestoları, siyahilerin bürokrasiden, askeriyeden ve üniversitelerden dışlanmasına yol açtı. 1989-90'da köylüler kitleler halinde Senegal ve Mali'ye gittiler. Moritanya, Irak'tan ve diğer Arap ülkelerinden yardım aldı ve genelde dış yardıma bağlı yaşadı.

İslâmî siyasi partiler, yasaklıdır, geleneksel dinî liderlerin ve hükümet otoritelerinin koalisyonu radikal İslâmî hareketlere karşı direniyor. Hükümet, kendi otoritesini sağlamak için İslâm'ı ön plana çıkarıyor. 1985'te verilen bir imtiyaz İslâm'ı devletin ve halkın dini ve şeriatı tek geçerli hukuk kaynağı olarak deklare etti. 1991'de İslâm Yüksek Konseyi kuruldu. Bu konsey hem öncü ulemadan hem de tarikat liderlerinden oluşuyordu. Ticaniye ve Kadiriye, hem hükümeti destekledi hem de Senegal ve Moritanya arasında düşmanlığın bitmesinde büyük bir rol oynadı ve murabıtların yükselen otoritesine göz yumdu. Devlet aynı şekilde dini, camiler, okullar ve yüksek eğitim kurumları yoluyla kontrol ediyordu.

Senegal

Senegal de büyük çoğunluğuyla bir İslâm toplumudur, fakat devletin İslâm'la çok farklı bir ilişkisi vardır. Senegal devleti, Avrupa'daki siyasi kurumlar gibi organize olmuş bir gayrimüslim elit tarafından yönetiliyordu, fakat nüfusun büyük bir kısmı Sufi tarikatlarına bağlı kalıyordu. Senegal, devlet ve Sufi elitlerin işbirliğiyle varoluyor ve böylece Müslüman devletler ve İslâmî cemaat teşekkülleri arasında klasik tarzdaki ilişkinin yeniden tesis edilmesinin bir örneğini oluşturuyor.

Senegal modelinin kökleri, 19. yüzyılın sonlarına gider ki, bu tarihlerdeki İslâmî cihat ve Fransız işgali, Senegal toplumunun geleneksel yapısını dönüştürmüştü. 19. yüzyılın sonlarındaki savaşta, tyeddo, köle askerî elit ve başlıca pagan aileleri bertaraf edildiler – yine de çoğu eski aile ya bir Sufi efendi edinerek ya da Müslüman ailelerden biriyle evlilik bağı kurarak konumunu sürdürdü. Eski reislerine bağlı kalan askerler, köylüler ve sanatkârlar ile özgürlüğüne kavuşmuş köleler liderlik için mukaddes Müslüman şahsiyetlere yöneldiler. Değişen ekonomi, yerfıstığı üretimini köle sahibi olmaktan daha büyük bir sosyal güç kaynağı haline getirmek suretiyle, bu geçişe yardımcı oldu. Böylece Senegal'de büyük bir dil grubunu oluşturan Wolofsların büyük bölümü İslâm'ı kabul etti. Meselâ, 1913'le-

re kadar Batı Saloum'un yarısı ve Aşağı Saloum'un dörtte üçü Müslüman'dı. Aynı şekilde 1960'a kadar Serers'in yarısı İslâm'ı seçti. Bugün Senegal'in %90'dan fazlası Müslüman'dır.

Fransız idaresi de İslâm'ın ön plana çıkmasına yardımcı oldu. Fransızlar, Müslümanları medeniyette gelişmiş, ekonomik hayatta üretken, idarede yetenekli görüyorlardı. Onlar Müslüman kâtipleri ve reisleri aracı olarak kullandılar ve İslâm hukukunu icra etme izni verdiler. Fransız idaresinde Müslüman din adamları bölgeden bölgeye gezerek, vaaz etmeye, okullar kurmaya ve cemaatler oluşturmaya çalıştılar. Bununla birlikte, Fransızlar yine de Müslümanları potansiyel bir rakip olarak gördükleri için korktular ve onları kontrol altında tutmaya çalıştılar. 1903'te çıkarılan bir yasa, okullarda ders verecek öğretmelere lisanslı olma ve Fransızca'yı öğretebilme şartını getiriyordu. 1908'te Fransızlar Arapça gazetelerin dağıtılmasını yasakladılar. 1911'de Müslüman mahkemelerden faydalanmak üzere Fransızlar bir manda sistemi kurdular ve şeyhlerin zekât toplamasını yasakladılar.

Diğer yandan söz konusu politikalar tutarlı bir şekilde uygulanmadı ve Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransızlar, Müslüman liderleri işlerine gelince destekleyen ve manipüle eden bir politikayı seçtiler. Buna karşılık, Sufiler, barışı sağlamak, asker yetiştirmek, vergi toplamak ve tarım üretimini teşvik etme konularında Fransızlara yardımcı oldular. Müslüman elitler ibadet, eğitim ve ekonomik girişim uğruna siyasi mücadeleden vazgeçmek suretiyle Fransız idaresine uyum sağladılar ve yeni bir Müslüman tarikat yapısı kurdular. Fadiliya, Sa'ad Bouh (1850-1917), Kadiriye, al-Hajj Malik Sy ve Ticaniye, İbrahim Nias (1900-75) tarafından organize edildi. Senegalli Ticani bir ailenin oğlu olan İbrahim Nias, kendi özel düzenini kurmuş ve 1930'larda "zamanının kurtarıcısı" olduğunu iddia etmişti. Onun mesajı özellikle göçe ve şehir hayatına uyum sağlamaya çalışan insanlara cazip geldi.

Senegalli kardeşlerin en önemli ve çok bilineni Muradiye idi. Muradiye, 1886'de Ahmet Bamba (1850-1927) tarafından kuruldu. Ahmet Bamba, Wolof'un mukaddes bir şahsiyeti olarak

Turkulor kabilelerinin soyundan geliyordu. Onun şöhreti zahitlik, takva ve bireysel çıkarcılıktan uzak olmasına bağlıydı. O Fransızlarla savaşın nafile olduğunu fark etti ve Ma Ba, Lat Dior gibi önceki takipçilerini savaştan vazgeçirerek çalışmaya teşvik etti. Bu münzevî ve barışçı mistik, kendisine 1886'da yardım eden eski bir savaşçı olan Şeyh Ibra Fall (1858-1930), tarafından desteklendi ve o askerî takipçilerini bir Mürit Hareketi olmaya dönüştürdü. Ibra Fall'ın boyun eğişi, tyeddo savaşçıları tarafından Wolof toplumunun hayatta kalabilmesi için kolonyal hâkimiyet ile birlikte Müslüman önderliğinin zorunluluk olarak görüldüğünü gösteriyordu. Murabıtlar ve savaşçılar ile ruhani ve dünyevi iktidarların tamamlayıcılığı, yeni düzenin çok sayıda Senegalli tarafından kabul edilmesinde yardımcı oldu. Ahmet Bamba'nın bölgesel ve siyasi gücü olduğu için uzun bir dönem Fransızların korkulu rüyası oldu. 1895 ile 1902 tarihleri arasında ve daha sonra 1907'de tekrar sürgün edildi. Fakat 1912'de Fransızlar onu manevi ve ekonomik lider olarak kabul ettiler ve Dioubel'e dönmesine izin verdiler.

Müritler, kendilerini Fransız hâkimiyetindeki rejimle bütünleştirdiler. Tarikatın peşisıra gelen liderleri Fransızların yardımıyla mevkilerinde oturdular ve Fransız yönetiminin vekilleri oldular. Tarikatın temel etkinliği işçi gruplarını çölün kenarlarındaki yeni topraklara yönlendirmek, tarım kolonilerini organize etmek ve onları yerfıstığı tarımına ikna etmek oldu. Tarikat liderleri arazileri sahiplendiler ve köylüler buralarda gruplar halinde çalıştılar. Tarikat, topraksızları, yaşları dokuz ile yirmibeş arasında değişen işsizleri, *daira* ve çiftçi gruplarını kendine çekti. 1912'de tarikatın 68.000 ve 1960 itibariyle de 400.000 takipçisi vardı. Bu süre içinde her üç Wolofs'tan ve her sekiz Senegalliden biri üye oldu. Çalışma, hem bir siyasetten çekilme biçimi hem de modern hayata bir adaptasyon şekliydi. Ekonomik faaliyete katılan mağlup kesimler, yeniden itibar kazandılar.

Dinî kavramlarla söylemek gerekirse Müritler kendilerini –bedenleriyle, ruhlarıyla ve mallarıyla– şeyhlerine adıyorlar, o da sonra onları koruyor ve Allah katında onlara aracılık ediyor-

du. Tarikat tam anlamıyla bir itaati ve düzenli bir şekilde çalışmayı gerektiriyordu. Halife, tarikat kurucusunun türbesinin koruyucusudur. Onun altında sayıları 300-400'ü bulan, ihtilafları çözen ama ibadetleri yaptırmayan ve vaaz da vermeyen şeyhler vardı. Onların konumu büyü güçlerine sahip oldukları için toplum tarafından tanınmaya bağlıydı. Tarikat, alt tabakadaki liderlerin üsttekilere sadakatle bağlı olduğu aşırı derecede hiyerarşik bir yapıdır.

Geleneksel İslâmî pratikler fazla vurgulanmıyordu. Her ne kadar Ramazan yaşanıyorsa da, ibadet ve oruç pek dikkate alınmazdı. Woloflar (Senegal'in kıyı şeridinde oturan yerliler) genelde İslâm'ın teolojik ve mistik öğretileri hakkında çok az şey biliyorlardı; İslâm'ın boşanma hukukunu takip etmezler, onun yerine kendi adalet sistemlerinde olan, evliliğe ve mülkiyete saygıyı vurgulayan adetlerini sürdürürlerdi. Müritlerin Fall kolu belirgin olarak ortodoksluktan ve konformistlikten uzaktı. Ibra Falların torunları, namaz veya diğer İslâmî ibadetleri yapmazlardı, fakat çalışma, sihir ve büyü yapma yoluyla dinî bir kutsallık elde edeceklerine inanırlardı.

Senegal toplumu, Sufi tarikatları eliyle örgütlenmekteyken, kentli gayrimüslim, Fransız eğitimli, profesyonel siyasi elit bağımsızlık için liderliği üstlendi. Senegal'in siyasi elitlerinin, Fransızlar'ın Fransa yurttaşlığının kapsamını St. Louis, Dakar, Gorée ve Rufisque'ya kadar genişlettikleri 19. yüzyılın ortalarına kadar giden karmaşık bir tarihleri vardır. Senegalli elitler, Fransız idaresine katılıp ve Avrupa'ya işgücü sağlamıştır.

Senegal, 1960'ta bağımsızlığına kavuştu. Laik bir devlettir ve kurumları –anayasası, cumhuriyetçi hükümeti, medeni kanunu, yönetimi, eğitimi ve adliyesi– tamamıyla Fransa örneğinden esinlenerek düzenlenmiştir. Siyasi söylem tamamıyla İslâm sembolleriyle doludur, fakat *état laïc* (laiklik) genel olarak kabul edilmiştir. Siyasi elitler, Fransızca'yı kullanmalarıyla tanımlanıyorlar. Senegal göreceli olarak birleşik bir Afrika toplumudur. Çünkü Wolof dili, halkın %80 tarafından konuşulmaktadır ve Senegallilerin büyük bir kısmı Müslüman'dır. Ulusal yönetim, merkezî ve hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Hükümetin

toplumun er geç sekülerleşmesi için, onu eğitme, geliştirme ve kontrol etmeye yönelik çok güçlü bir arzusu vardır.

1960'tan itibaren Senegal, Léopold Senghor tarafından yönetildi. O, Union Progresiste Sénégalize'ın başındaydı. 1980'de emekli olana kadar ülkeyi yönetti. 1964'te bütün rakiplerini devre dışı bıraktı ve 1966'da Senagal'i tek partili sosyalist devlet olarak ilan etti. Senghor, 1976'dan 1980'e kadar, emekli olacağını öngörmüş gibi, çok partili sistemin kurulmasına ve ulusal seçimlere müsaade etti. UPS'in halefi olan Sosyalist Parti oyların ezici çoğunluğunu kazanmaya devam etti. Senghor'un emekliliğinden sonra, bir Müslüman olarak ilk defa Abdu Diouf, başkan olarak seçildi ve 2000 yılına kadar hizmette bulundu.

Senegal'de otorite için rekabet etseler de, devlet görevlileri ve murabıtlar işbirliği içindeydiler. Murabıtlar rejimi meşrulaştırıyor ve yönetimde yardımcı olarak hizmet ediyorlardı. Devlet, murabıtların ekonomik beklentilerine hitap eden, onları onurlandırıp fayda sağlayan tasarıları destekliyordu, iş bulma ve hükümet nezdinde aracılık yapma kabiliyetleri nedeniyle murabıtlar, iş aramak için kendilerine gelen, sağlık ve sosyal yardım, ruhsal danışma ve aile sosyal ilişkilerde yardım isteyen insanlardan bir izleyici kitlesi oluşturdular. Halkın desteği, murabıtların hem devlet politikasını şekillendirmelerine hem de belirgin bir şekilde devlet otoritesine meydan okumalarına imkân sağlıyordu.

Devlet memurları ile Sufiler işbirliği yapsalar da, aralarında sürekli bir gerilim vardır. Müritlerin tarım uygulamaları, yerfıstığını aşırı üretmelerinden, başka ürünlerin dönüşümlü ekimini ihmal etmelerinden, orman arazilerini yok etmelerinden ve toprağı çok yormalarından dolayı eleştiriliyordu. Hükümet, tarım tekniklerini geliştirmek ve yerfıstığı endüstrisinin kontrolünü sağlamak üzere köylü kooperatifleri oluşturmayı girişti. Müritler, buna rağmen, toprağın korunmasını, makinelerin kullanımını veya modern tarım metotlarını dikkate almadan yeni tarım alanları oluşturmaya devam ettiler. Yakın zamanlarda, yerfıstığı üretiminden şehirlerde ticarete, küçük marketle-

rin kontrolüne, elektrik işlerine, taşımacılığa, pirinç dağıtımına ve diğer pazar işlerine geçtiler. Devlet, 1972'de yeni medeni kanunu benimseyince murabıtlar basitçe onu uygulamayı reddettiler. Dahası, devletin kendilerini kontrol edemeyeceğini sembolik olarak göstermek için bayram tarihlerini manipüle ettiler. Murabıtlar, İslâmcıların aksine, devletin gücüne itiraz etmediler ama dinî olarak belirlenen "sivil toplum"u yaratmak yoluyla onu sınırladılar.

Her yörede, Sufi dairesi mahalle veya çalışma yeri birimini oluşturur. Festivalleri organize eder ve yardım toplarlar. Festivaller, sayıların ve gücün kritik güç gösterisi alanıdır. Bireyler burada bir tür sosyal sigorta yardımı gibi bir fayda temin ederler ve geçimlerini kazanmak için murabıtların ekonomik bağlantılarını kullanırlar. Diğer yandan tarikatlar, gündelik uygulamalarda yine de mensuplarını tam anlamıyla kontrol edememektedir. Herkesin bir murabıtı olsa da, sadakat, dışlayıcı (münhasır) değildir. Ticaret ve evlilik, tarikat içinde kalmaz. İnsanlar, murabıtlarına aldırmayarak çocuklarını kendilerine nasıl uygun geliyorsa öylece Kur'an okullarına gönderirler. Murabıtlar, takipçilerini nasıl oy verecekleri konusunda eğitiyor, fakat çoğu takipçi oy vermeyi ihmal ediyor veya bundan geri kalıyor. Murabıtlar siyasetle ilgilenirken takipçilerinin istekleri konusunda dikkatli olmak durumundadır.

Kentleşme, Senegal'de kırsal liderlerin büyülü otoritesini sorgulayan değişik mesleki grupları, bürokrat ve öğretmenleri içeren orta sınıfın büyümesine neden oldu. Şehirlerde düzenli ibadeti, haccı, ahlâklı davranışı ve ilme ilgiyi ön plana çıkaran İslâmî inancın ve Arap dilinin yeniden canlanmasına şahit olundu. Dyula tacirleri, şehirlerin dışından gelen diğer göçmenler ve Ortadoğu'dan dönen öğrenciler, 1953'te Müslüman Kültürel Birliği'ni kurdular. Bu kurum, Arapçanın yaygınlaşma çabalarını ve İslâmî okulların kurulmasını finanse etti ve sömürgeciliğe, kapitalizme ve taşra kökenli sufilerin iktidarına karşı koydu. 1954'te Afrikalı Öğrencilerin İslâmî Derneği kuruldu ve 1957'de Arapçanın Senegal'de okutulmasını amaç edinen bir hareket gelişti. 1962'de İslâmî Kültürel Dernekle-

rin Ulusal Federasyonu kuruldu. Bu federasyon eğitimde gelişme sağlanmasını, Arapça ve Kur'an öğreniminin yaygınlaşması için lobi faaliyetleri yürüttü. 1970'te Arap ekonomik ve kültürel etkilerinin büyümesi, İslâmî bir anayasa talebini hareket geçirdi.

Buna rağmen, yurt dışından dönen öğrenciler ile Arapça hocalarından oluşan reformcuların çok sınırlı bir etkileri vardı. 1980'de Şeyh Tidiane Sy tarafından kurulan Müsterşidin öğretileri içinde yenilikçiliğiyle, yozlaşma eleştirileri ve Batı karşıtı söylemleriyle İslâmcılığı birleştirdi, yabancılaşmış gençleri hükümete karşı harekete geçirdi. İslâmcılar, isteksiz bir şekilde de olsa Senegal siyasi sistemine dâhil oldular. Senegalliler Arapçaya kutsal bir dil olarak saygı gösterirler, ama onu milli kimliklerinin bir parçası olarak görmezler, bu durumda reformcular ya hükümetle ya da Sufi elitlerle işbirliği yapmak zorunda kalmışlardır. Günümüze değin, gösterilen ilgiye ve Senegal'i Müslüman bir ülke yapmak için büyük arzu gösteren tarikatlara rağmen, şehirli-köylü ya da gelenekselciler-modernistler arasında İslâm, gereğinden fazla bölünmüş durumdaydı.

Senegal'de kadınların durumu belirsizdir. İslâm'ın yayılması kadınlara daha önce sahip olmadıkları aile ve miras hakları tanıdı, fakat Sufi tarikatların yayılması kadınının otorite konumundan uzaklaşmasına da yol açtı. Batı etkisi, erkeklere kıyasla daha az olmasına rağmen kızlara eğitimde daha iyi dereceler elde etmelerine yardımcı oldu. Kadınlara 1956'da oy kullanma hakkı verildi. 1993'e geldiğimizde kadınlar yargıda ve sivil hizmet alanında %15'lik bir oran yakaladılar. 1972'de çıkarılan bir Senegal kanunu on altı yaşın altında evlenmeyi yasakladı; evlilikte erkeği ön plana çıkaran tek yanlı kabulü engelledi ve gerek tek eşlilik olsun gerekse de çok eşlilik olsun eşlerin evlenme akdini evlilik esnasında yapmaları sağlandı. Devlet kanunu, buna rağmen yerel otoriteyi temsil eden murabıtlar tarafından uygulanmıyordu. İslâmî bir devletin kurulmasını isteyen Müslüman radikaller genel itibariyle örtünme, inzivaya çekilme ve kadının kamusal alandan uzaklaşması çağrısında bulunuyordu.

Nijerya

Bağımsızlığa Kadar Kuzey Nijerya

Moritanya ve Senegal'in aksine İngiliz egemenliğindeki Kuzey ve Güney Nijerya'nın birleşmesi dinî bakımdan çoğulcu bir topluma yol açtı. Kuzey Nijerya'da İslâm 16. yüzyıldan beri devlet elitlerinin dini idi. Sokoto Halifeliği İslâm'ı nüfusun büyük bir kısmına yaymışlardı. Emirler adaleti sağlamakla görevliydiler. Onlar Müslüman hocaları dinî ibadetleri yaptırmakla, festivalleri idare etmekle ve İslâm hukukuna ilişkin konularda kendilerine önerilerde bulunmakla görevlendirmişlerdi. Gayriresmî olarak yerel düzeydeki ihtilafları çözüyorlardı. İngiliz idaresi İslâm toplumunu güçlendirmeye eğilimliydi. 1931'de İngilizler, Emirleri ve Kuzey Nijerya kabile reislerini bir araya getiren bir konferans düzenlediler ve Hıristiyan misyonerlerden korudular. İngilizler parasızlıktan ve eğitimli kadroların yokluğundan dolayı eğitimin yaygınlaşmasına karşı çıktıysalar da, Emirler okullarında Arapça yerine İngilizce okutulmasını daha çok istiyorlardı ve çocuklarını az bulunan bu tür okullara gönderirlerdi. Bu şekilde 1922'de Katsina Koleji'nin kurulmasına kadar modern ortaöğretim yoktu. İngilizce, 1930-31'de ortaokullarda zorunlu hale getirildi. Arapça da 1932'de müfredata dâhil edildi. Kur'an eğitimi hükümet tarafından maaşları ödenen Müslüman hocalar tarafından veriliyordu. Kano Hukuk Okulu tamamen İslâmî bir müfredat uyguluyordu. 1940'larda İngilizler güneyde modern tarzda eğitim verme arayışına girdiler, fakat bu bağımsızlık zamanlarında çok az sayıda insan Batılı ve seküler değerlerin etkisinde kaldı.

İngiliz idaresi, siyasi olarak muhafazakâr olsa da önemli ekonomik ve sosyal değişimleri harekete geçirdi. Karayolları ve demiryollarının açılması; yerfıstığı ve pamuk gibi ihraç mallarının ön plana çıkması, kuzeydeki Nijerya taşrasını uluslararası pazarlara bağladı. Değişen dünya fiyatlarına yönelik hassasiyet ve aşırı borç yükü sonucunda çoğu köylü toprağını kaybetti ve şehirlere göç etmek zorunda kaldı.

Bu, belki de çoğu Hausa köylüsünün İslâm'ı seçmesinin bir nedeniydi. Bu dönüşümün oranı pek bilinmiyordu, fakat birey ve toplum üzerine yapılan çalışmalar İslâm'ı seçenlerin çoğunu ticari fırsatların cezbettiğini gösteriyor. Başarılı ticaret, akraba, arkadaş, borç alıp-verenlerle müşterilerden oluşan bir ilişki ağına bağlıydı. Bu yüzden tüccarlar girişimleri yerel piyasayı aştığı ve daha büyük çaplı bir İslâmî ticaret ağının yardımına ihtiyaç duydukları zaman İslâm'ı seçtiler. Din değiştirenler, köy tipi, küçük çaplı ticaretten şehirli ticarete geçiyorlardı ve dolayısıyla kabile ilişkileri zayıflıyor ve topraklarıyla olan bağları gittikçe kopuyordu. Bir pagan Hausa, din değiştirdiğinde Müslüman yargıcın karşısına çıkar ve bir temizlenme seremonisinden (gusül) geçerdi. Ona gusül suyunu alması için bir cüppe, bir türban ve bir testi verilirdi. Bu geçiş tehlikelerle doluydu; şeytanların bütün hilelerine ve nefsin saldırılarıyla tasavvur edilen tehlikelerle... Din değiştirenler kendilerini bu tehlikelerden korumak için sadaka verirlerdi, din hocalarıyla konuşurlardı ve ilaç alırlardı. Kadınlar tarla işlerini bırakır, inzivaya çekilir ve her ne kadar el sanatlarıyla veya ticaret yoluyla eve bir katkıları olsa da geçimleri kocalarının sorumluluğuna verilirdi. Hausa halkının çoğu İslâm dinini seçmişse de, İslâm'daki cin anlayışıyla özdeşleştirdikleri ruhlara olan inançlarını çoğu kez sürdürmüşlerdir.

Ticaret ekonomisinin gelişmesi Kuzey Nijerya'nın en önemli şehri olan Kano'nun sosyal yapısının değişmesine neden oldu. Yüzyılın bitiminde Kano şehri nüfusunun %77'si Hausa'lardan oluşuyordu, fakat kırsal alanlarda nüfusun üçte ikisi Hausa üçte biri de Fulani idi. Bir Arap azınlık da vardı. Böylelikle nüfus dile, etnisiteye ve sınıflara göre bölünmüştü. Sınıf yapısı üst sınıf Fulani elitler, zengin Hausa tacirler, üst sınıf memurlar, orta sınıf tüccarlar ve *talakawata* olarak adlandırılan ortalama insanlardan oluşuyordu. Mesleki gruplar, işçi sendikaları, sosyal yardım toplulukları ve aile konseylerinin bileşimi olan cemiyetlerden oluşuyordu. 19. yüzyıl boyunca dinî faaliyetler, Hausa, Fulani ve Arap kabilelerin himayesi altında yürütülüyordu. 1920'den sonra anayolların açılması, yerfıstığının peşin olarak

satılması ve uluslararası hava yollarının açılması, Kano şehrinin Kuzey Nijerya'da önemli bir ticaret merkezi haline gelmesine sebep oldu, ticaretle geçinenler kadar nüfus da büyük bir artış gösterdi. Her ne kadar gayrimüslimler Nijerya'nın diğer bölgelerinde modern endüstriyi ve hükümet idaresini kontrol etseler de, 1950'lerde Kano neredeyse tamamen Müslüman'dı.

Bu nüfusun entegrasyonu Hausa dili ve İslâmî din bağları temelinde sağlandı. Ortak ekonomik çıkarlar Hausa tüccarlarını ve Fulani idarelerini birlikte olmaya, Hausa ve Fulani sanat adamlarını da benzer ticaretleri yapmaya itiyordu. Tarikatların yeniden dirilişi de Hausaları, Fulanileri ve Arapları etnik ötesi dinî derneklerde bir araya getirdi, bölünmüş bir kimlikten entegre olmuş yerel bir kimliğe doğru gelişen değişimi sağladı. Bütün bu değişimlerin en önemli aracı 1930'larda yenilenmiş olan Ticani tarikatının yayılmasıydı.

Ticaniye hareketi, Muhammed Bello'nun kız kardeşiyle evlenen al-Hacc Ömer tarafından 19. yüzyılda kuzey Nijerya'da başladı, fakat Emir Abbas'ın (1903-19) Müslümanlığa girdiği tarihe kadar çok az sayıda emir veya din hocası (mallams) bu hareketin içinde bulunuyordu. Muhammed Salga, Kano'daki ilk Ticani camisinin imamı oldu. Onun takipçileri sonra Kaolack'ta (Senegal) ikamet eden bir Wolof olan İbrahim Niass'a biat ettiler. Niass, bir halife, hatemu'levliya (evliyaların sonuncusu), gönül üstadı ve asrın mücedidi veya yenilikçisi olarak görüldü. Dahası, bazı takipçileri, onun Mehdi veya Mesih olduğunu iddia ettiler. İbrahim'in 13. İslâm yüzyılının üstadı olan al-Hacc Ömer'ın ve 20. yüzyılın müceddidi olan Osman Don Fadio'nun halefi olduğuna inandılar. Yenilenmiş olan tarikat, genç neslin rağbet ettiği *İslâm Gençliği*'nin ve *Genç Müslümanlar Topluluğu*'nun teşekkülü ile daha da güçlendi. 1960'larda Kano din hocalarının %60'ı yenilenmiş Ticaniye'ye mensuptu. Kano, yenilenmiş tarikatın Kuzey Nijerya'nın Katsina, Kaduna ve diğer kırsal bölgelere de yayılmasına imkân sağladı. Tarikat, Nijerya ve Batı Afrika coğrafyası boyunca zikir ve mevlit gibi dinî seremonileri organize etti, sayısız okula destek verdi ve Batı okullarında verilen eğime karşın Arapça ve İslâmî

eğitimin yeniden verilmesine katkıda bulundu. Ticaniye ağı, tüccarların ve yolcuların çok rahat bir şekilde ev, iş ve diğer yardımları almalarını mümkün hale getirdi. İbrahim, takdis etme ve hayır dualarıyla kazandığı şöhretten dolayı kadınlar arasında da epey bir mürit topladı. Kadiri tarikatı da aynı şekilde, Hausalar kadar Arap ve Fulani âlimlerinden oluşan, cemaatle namazların ve kutlamaların altını çizen, bir kitle hareketi oldu.

Sufi tarikatların uluslararası yakınlıkları, Mekke'ye yapılan hac yolculukları ve Kahire'deki eğitimler Kano'nun Müslüman dünyasıyla irtibatını sağladı. Bağımsızlığa kavuştuğu zaman Kuzey Nijerya ve özellikle Kano kimliğinin birbiriyle çok sayıda irtibat düzeyleri oldu. Aslında 19. yüzyıldan kalma toplum anlayışının izleri vardı. Fulani elitler güçlerini sürdürüyorlardı, Fulani, Hausu ve diğer etnik kimlikler toplum içinde hâlâ güçlüydüler. Sosyal kimliği İslâmî anlamda tanımlama eğilimi de vardı. Emirler, İslâmî anlamdaki görevlerini vurgularken, Sufi tarikatlar ve siyasi partiler tüccarların ve sıradan insanların İslâmî amaçlarını vurguluyorlardı.

Kuzeydeki elitler, Sufi din anlayışını pekiştirmekle, Kuzey Nijerya'yı birleştirmeyi ve ülke genelinde Müslümanları hâkim kılmayı amaçlıyorlardı. 1948'de kuzeydeki siyasi oluşumun çıkarlarını temsil etmek adına Nijerya Halkları Kongresi'ni oluşturdular. Ahmadu Bello, bu gelişmenin baş aktörüydü. Kongrenin başkanı olarak siyasetçiler, subaylar, bürokratlar, bankacılar, entelektüeller ve iş adamlarından oluşan, yani hukuki ve eğitim reformlarını destekleyen sözüm ona Kaduna Mafya'sından oluşan bir yönetim ağını geliştirdi. 1960'da Osmaniye [Osman Don Fodio'ya referansla] adı altında tamamen Sufi bir hareket oluşturarak halk desteğini harekete geçirmeye çalıştı. Dış destek, Suudi Arabistan ve Kuveyt'ten geldi. 1966'da Bello suikastıyla hareket dağılarak sönümlendi.

Buna alternatif olarak, aristokratik ailelerin gençleri, yeni zengin olan tüccarlar ve diğerleri Kuzey Unsurları İlerici Birliği'ni (Nothern Elements Progressive Union, NEPU, 1947-50) kurdular. NEPU, Arapça eğitiminin yanı sıra Batılı eğitim de alan din hocaları tarafından yönetiliyordu. Tefsir eği-

timi alan Aminu Kano, yönetici elitin suistimallerini eleştiren oyunlar yazdı. Eleştirilerinin hedefi sadece Britanya değil, aynı zamanda yerel yönetime de yönelikti. Parti, öğretmenleri, tezgâhtarları, hizmetçileri, küçük tüccarları, sanatkârları, işçileri ve orta eğitimli ulemayı otokratik yönetime karşı hareketa geçirdi. Böylece Müslüman tarikatlar orta sınıfı temsil etmeye başlarken; yeni siyasi İslâmî hareketler, devlete ve ticari elite karşı küçük burjuvazi ve alt sınıf muhalefetini güçlendirmek üzere ortaya çıktı. Kuzey Nijerya'da devlet, tüccarlar ve popülist muhalefet, farklı şekillerde yorumladıkları İslâmî sembollere sarılıyorlardı.

Güney Nijerya

İslâm, Kuzey Nijerya'da sosyal örgütlenmenin ve siyasi çekişmenin kapsamlı bir diliyken, Güney Nijerya'da İslâm bütün toplumun dini olmak yerine, belirli azınlık grupların diniydi. Güney Nijerya'da İslâm'ı ilk seçen Yorubalar, Bornu, Songhay ve Hausaland'dan gelen Müslüman tüccarlar tarafından Müslümanlaştırılmışlardı. 19. yüzyılda özgürlüğüne kavuşan Sierra Leona ve Brezilyalı köleler Lagos'ta koloniler oluşturdu, kuzeydeki Müslümanlar İlorin, İbadan ve diğer kentlerde etnik veya farklı yerel bağlantılar temelinde yerleştiler.

Lagos bir yüzyıldan daha fazla Müslüman cemaatlerin önemli bir merkezi olmuştu. 1861'de bir İngiliz kolonisi oldu. İngilizler, Müslümanlara aralarındaki ihtilafları çözmekte yardımcı oldular ve Müslümanların içişlerinde tarafsız kalma tercihiyle saygınlık kazandılar. İngiliz görevliler camileri bile korudular. Diğer yandan Batılı ve Hıristiyan eğitimi başlatmakla Müslümanlara büyük tehdit de oluşturdular. Hıristiyan okulların büyük bir cazibesi vardı. Çünkü Batılı eğitim ticari ve mesleki kariyerin gelişimi için çok önemliydi. Oysa Müslümanlar bunun ailelerin inancına zarar vermesinden endişe ediyorlardı. Bu yüzden Müslümanlar kendi eğitim derneklerini oluşturdular. Lagos'un Egbe Killa Topluluğu, 1880'de kuruldu. Bir Hindistan Müslüman cemaati olan Ahmediye, Birinci Dünya Savaşı

boyunca insanları İslâm'a davet etmeyi sürdürdü. 1923'te Ensar-ud-din kuruldu. 1960'a geldiğinde 50.000 üyesiyle birlikte bir sürü öğretmen yetiştiren kolej, lise ve ilköğretim okulu vardı. Kadının eğitim ihtiyacını karşılamak için başka dernekler kuruldu. Böylece Lagos, İslâm modernizminin merkezi oldu.

Ibadan'da Nijerya'nın özgürlüğünden önce Yoruba ve Hausa olmak üzere iki İslâm cemaati vardı. Yoruba İslâm cemaati, bir baş imam otoritesi altında organize olmuştu. Konumlarını miras yoluyla alan ve yardımlarla geçinen on kişilik komisyon, camilerle ve cemaat işleriyle ilgileniyorlardı. Yoruba Müslümanları bir Kur'an okulunu ve yüksek İslâm akademisini destekliyorlardı. Fakat öyle ayrı bir yaşam sürmüyorlardı; kiliselerde, camilerde ve törenlerde birlikte bulunmak suretiyle gayrimüslimlerle çok yakın bir ilişki içerisindeydiler.

Yoruba'nın yanı sıra Hausa Müslüman cemaati vardı. Hausalar, Ibadan'a göçmen tüccarlar, öğretmenler, dilenciler, kapıcılar ve işçiler olarak gelmişlerdi. Sınır ötesi ticaret yapıyorlardı. Bu ticarette onlar kuzeyden yerfıstığı yağı, kurutulmuş et, balık, süt ve sığır ithal ederken; güneye kola (tropikal bitki) yemişleri, şeker, demir, tuz ve mamul ürünler ihraç ediyorlardı. Ticaret –bankalar, sigorta şirketleri, sivil mahkemeler veya yasal belgeler olmaksızın– geleneksel çerçevede yapılıyordu. Başarı, birbirine sıkı bir şekilde bağlı bir grup içerisinde gelişen güven ilişkisine dayalıydı. 20. yüzyılın başlarında Ibadan'da yaşayan Hausa iş adamları, kuzeyden gelen göçmenlerin eşleri ve fahişeleriyle birlikte oturdukları bir alanda kendilerine mahalle oluşturdular. İngilizler ve Yorubaların büyük çoğunluğu Hausa bir başkanın yönetimindeki böyle bir alanın oluşmasından memnun oldular. Böylece göçmen topluluğun tamamını denetim altında olacak, sadece seyyar satıcılar ve tüccarlar değil, dilenciler, hırsızlar ve diğer sorun çıkaranlar da kontrol altında tutulacaktı.

Bu bölgenin reisi, Ibadan toplum yaşamında önemli bir yer tutuyordu. Bir hâkim olarak evlilik törenlerini yönetir, miras ve vesayet sorunlarına aracılık eder, küçük mesleki alt gruplar için bir başkan tayin eder, kamu hizmetini sürdürür ve yaban-

cıların yaptıklarını gözetlerdi. O, bir krediye, bir toprağa veya mala sahip olmak için aranan bir referanstı. Herkesin reise doğrudan sadakatini gösterme yükümlülüğü vardı ve bu da, onun ofisinin önünde diz çökmek suretiyle gösteriliyordu. Onun altında da inek ticaretini, kasapları ve dilenciler güruhunu denetleyen ast reisler vardı. Dilenciler, körler, topallar ve cüzamlılar olmak üzere üç alt gruba ayrılıyorlardı. Dilenmek, herhangi bir damgalanma gerektirmeyen düzenli bir işti. Her dilenciye bir işyeri tahsis edilmişti ve cuma günkü kazancını şefine veriyordu.

Mülk sahiplerinin önemli bir ekonomik vazifesi vardı. Onlar gezgin insanlara otel ve bekâr odası sağlıyorlardı. Onlar, misafirleri arasında aracı oluyorlardı. Anlaşmaları düzenler, sermayeyi artırır, emanetleri ellerinde tutar ve iş koşulları hakkında tavsiyelerde bulunurlardı. Zengin ev sahipleri –oğullarını, erkek evlatlıklarını ve diğerlerini içeren– firmasının işlerini yürüten bir yanaşma düzenine sahipti. Aynı zamanda ticareti kolaylaştıran kişisel bağlantıların kurulmasına da yardımcı oluyorlardı.

1940 ve 1950'lerde bu reisler ve mülk sahipleri toplumu, milliyetçi hareketle sarsılmaya başladı. Yoruba rekabetiyle ve Nijerya milliyetçiliğinin yükselmesiyle karşı karşıya kalan Hausalar, hem Yorubaları dışlayacak hem de yeni milli dayanışma vurgusuyla tutarlı olacak şekilde kendi grup çıkarlarını belirlemek zorunda kaldılar. Böylece, 1950 ve 1952 yılları arasında İbrahim Niass'ın etkileyici ziyaretinden sonra Hausa cemaatinin neredeyse tamamı Ticaniye'ye katıldı.

Yeni dinî bilinç, Hausa cemaati içinde de otoritenin doğasını değiştirdi. Doğru İslâm uygulamasının tebliğcileri olarak, din hocaları (mallams) önemli hale geldiler. Eğitim verdiler, reislere ve tüccarlara belirli işleri yapmanın hayırlı olduğu yönünde tavsiyelerde bulundular, hepsinin doğru dine ve anlayışa, mistik güç gerekli olan manevi arınmaya sahip olduğuna inanılıyordu. Ticaniye mensupları kötü ruhlardan korunmak için kendi ruhani liderlerine bakıyorlardı. Onlara aile, iş ve günlük işler konusunda danışıyorlardı. Endişeli mülk sahip-

leri, özellikle değişen piyasa durumlarına karşı hassas olduklarından, din hocalarına sosyal ve moral destek için başvuruyorlardı. Reisler ve mülk sahipleri, bu yeni dinî konumu kabul ettiklerini Mekke'ye hacca gitme ve hacı unvanını alma yoluyla gösteriyorlardı. Özellikle insanın yanlış hareketlerinden dolayı toplumun önünde rencide edilmesi veya utandırılması gibi konularda topluma karşı daha hassas davrandılar. Cemaat örgütlenmesi, otoritesi ve kimliği İslâmî kavramlar içerisinde yeniden yapılandı.

Bağımsız Nijerya

1960'ta Nijerya ulusal devletinin kurulması kuzeyi ve güneyi aynı siyasi çerçevede bir araya getirirken, İslâm'ın siyasi anlamını da derinden değiştirdi. Yoğun etnik, dinî ve yöresel farklılıklar yüzünden kuzey ve güneyin gerçek anlamda bir birliği sağlanamadı. Ana sorun, Müslüman kuzey, Yorubalı batı ve Ibolu doğu arasındaki husumetti. Her ne kadar kuzeyin siyasi hâkimiyeti olsa da, güneyin petrolü ve yönetimde yer alan bir kadrosu vardı. 1966'da kuzeyin büyüyen gücü ve batıda merkezî hükümet otoritesine karşı gelişen direniş, General Ironso komutasında olan (ve daha sonra General Gowon komutasına geçen) orduyu iktidara el koymak için harekete geçirdi. Ibolu doğu, buna rağmen, yeni rejim altında bulunmayı reddetti ve Biafra Cumhuriyeti'ni ilan etti. 1970'teki doğu bölgelerinin yenilgisine kadar şiddetli bir şekilde sivil savaş devam etti.

1966 ve 1979 tarihleri arasında peş peşe gelen askerî hükümetler ülkeyi tekrar birleştirmeye çalıştı. Güneylilerin kuzeyli hâkimiyetinden yana korkuları ve kuzeyin nüfusun en büyük kısmını teşkil ettiğini gösteren bir nüfus sayımıyla tekrar canlandı, yeni bir kalkışmaya katkıda bulundu. 1976'da Gowon rejimi yıkıldı yerini Olusegun Obasanjo (1976-79) komutasındaki yeni bir askerî yönetime bıraktı. Ülke sivil bir hükümete döndü ve 1979 seçiminde kuzeyin Müslüman elitlerini temsil eden Nijerya Ulusal Partisi üstünlük sağladı. El-Hac Şehu Şagari, Nijerya'nın ikinci cumhuriyetinin başkanı oldu. Ulusal poli-

tik sistemde entegrasyonu kabul etmiş olan kuzey, hâkim güç oldu. Tek muhalifleri işçilerin, zanaatkârların, Kano ve Kadunalı tüccarların desteğini alan Halkın Devrimci Partisi idi.

1984'te başka bir darbe, 1999'a kadar süren askerî yönetim dönemini başlattı. Bu dönemin askerî rejimleri, yozlaşmada, ülkenin petrol kaynaklarını kendi özel menfaatleri doğrultusunda kullanmada ve hukuksuzluğu ülke geneline yaymada mahir oldular. 1998'de General Abacha'nın ölümü, eski General Obasanjo'nun başkanlığa seçilmesine yol açtı. Bu istikrarsızlığa rağmen, 1966 sonrası askerî rejimleri, Nijerya devletini ilerleyen bir biçimde güçlendirdi. Nijerya petrol rezervlerinin sömürülmesi, federal hükümetin gelirinin artmasına neden oldu. Federal devlet, petrokimya, gaz, gübre, çimento, otomobil, kâğıt ve şeker endüstrisi alanlarında büyük yatırımlar yaptı ve hükümet, bankaları ve ekonomiyi düzenlemede büyük rol oynadı. Devlet politikaları Nijerya ekonomik elitini oluşturmaya öncelik verdi. 1972'de çıkarılan bir yasa Nijeryalılar için büyük ekonomik alanlar yaratırken, Nijeryalıların küçük miktarda da olsa hissesi olmadığı takdirde, yabancı firmalara yasak getiriyordu. Devlet bankaları girişimci olabilecek durumda olan Nijerya işadamları ve devlet memurlarına, önemli ölçüde kredi ve mevduat paylarını tahsis etmeye başladı. Sermaye sahipleri, tezgâhtarlar, zanaatçılar ve acenteciler arasındaki ticari ilişki sıradan insanların da zenginleşmesine imkân sağladı.

Bağımsızlık Sonrası Kuzey Nijerya'da İslâm

Siyasi bağlam, Kuzey Nijerya'da ve ülke genelinde İslâm'ın rolünü değiştirdi. 1966'da askerî rejimin kurulmasıyla Kuzey Emirlerinin gücü azaldı, onların seremonik ve dinî etkinlikleri göreceli olarak daha önemli hale geldi. Böylelikle onlar Müslüman dinî grupların hâmisi oldular; Kur'an'ın Hausa dilinde mealinin hazırlanmasına destek oldular. Arapça ve Hausaca konuşan Müslümanları birleştirmek için İslâmî reformların yayılmasını sağladılar. Ortak İslâmî kimlik adına farklı kimliklerin vurgulanmamasına dikkat edildi. İslâm'ın evrensel, kitabi

ve radikal versiyonlarını temsil eden ve kuzeydeki elitlerle yakın bir ilişki içerisinde olan yeni reformist hareketler, Ticaniye ve Kadiriye'nin hâkimiyetine meydan okumak üzere gelişmeye başladı. Yenilikçiler tarafından desteklenen İslâmî ve Arapça eğitim yeni bir muhalif elit oluşumuna yardımcı oldu. Medreseden mezun olanların çoğu din hocası ve (daha az bir kısmı) kadı oldu. Amaçları şeriat toplumu kurmaktı. Kadınları entelektüel ve ahlaki olarak ikinci sınıf derecesinde görerek, onların eğitimine karşı çıktılar ve eve kapanmaları çağrısında bulundular.

1960-1966 yılları arasında Kuzey Nijerya'nın büyük kadısı olan Şeyh Ebubekir Gumi, 1960'ta bu eğilimin lideri oldu. Gumi, ilk başta Ahmadu Bello'nun koruması altındaydı. Tasavvuf tarikatlarına bid'at veya yasaklanmış bir yenilik olması dolayısıyla saldırdı. Evliyaların kutsanması, düğün ve bayramlarda israfa gidilmesi gibi genel uygulamaları eleştirdi, buna karşılık modern İslâmî eğitimi teşvik etti ve Nijerya anayasasını içerecek şekilde şeriat hükümlerini laik yasalara entegre etme çalışması yaptı. Gumi, kadının okuması ve oy kullanması taraftarıydı. Çünkü bunun, Müslüman kuzeyin oylarının ve siyasi güçlerinin ulusal siyasette artması anlamına geldiğini biliyordu. Onun takipçileri 1978'de Yeniliklerin (bid'atlerin) Kaldırılması ve Sünnetin İnşası'nın kısaltması olan Yan 'Izala'yı kurdular. Bu akım hem Suudi Arabistan'dan hem de Kuveyt'ten maddi destek aldı. Vaazlarla, kaset ve radyo yayınlarıyla yayıldı. Yenilikçi program memurlar, iş adamları, entelektüeller ve öğrencilerden oluşan modernleşmiş ve eğitimli ama aynı zamanda Batı karşıtı olan bir çevreye (İslâmî dayanışmacı, eşitlikçi ve yozlaşma karşıtı bir söylemle) hitap ediyordu. Yan 'Izala militanları, Sufi tarikatların mensuplarıyla şiddet içeren kavgalara girdiler. Kendilerini Yahudi-Hıristiyan Batı dünyasıyla bir savaş içinde görüyorlardı.

1970'lerde kuzeydeki Müslüman elitler kendi siyasi konumlarını devam ettirmek için güneyli gayrimüslimlerle ittifak kurmak zorunda kaldılar. Hausalı kuzey ile Yorubalı güney arasındaki yakın ekonomik ilişkiler, Kano ile Lagos arasındaki ulaşım ve pazarın kaçınılmaz kıldığı bağımlılıkları ve federal süb-

vansiyonlar, bölgelerarası işbirliklerinin kurulmasına yol açtı. Bir de medya, dinî ve yerel bağlara karşı Nijerya'nın milli kimliğini vurguladı.

Ancak, 1980'ler, yükselen bir İslâmî militanlığı beraberinde getirdi. 1970'lerin petrol patlamasıysa hem İslâmî direnişi hem de dinî çatışmaları getirdi. Nijerya Müslümanlarını politize eden en önemli gelişme, 1970'te Batılı-Hıristiyanlığın etkisini yükselttiği ve İslâmî değerlerin tahkir edildiği algısını yaratan evrensel ilköğretim şemasının kabul edilmesiydi. Müslümanlar gittikçe camilere olan ilgilerini artırırken, okullar açarken ve geleneksel tarzda giyinirken, kuzey devletleri de medya ve okullarda İslâm'ı teşvik ettiler. İslâmî akımlar, Müslüman nüfusun birleşmesi ve İslâm'ın tanınması adına ulusal politikaların yürütülmesine çalıştılar. 1986'da kurulan Ulema Kurulu, cuma günlerinin ve dinî bayramların ulusal tatil olarak kabul edilmesini, Batı'ya yönelimli politikaların sınırlandırılmasını, Vatikan ve İsrail'le diplomatik ilişkilerin kesilmesini ve Nijerya'nın İslâm Konferansı Örgütü'ne üye olmasını istedi. İslâmî Meseleler Nijerya Yüksek Konseyi (NSCIA) de İslâmî takvimin, ulusal şer'i temyiz mahkemelerinin kabul edilmesini ve İslâm'la ilgili politikaları savundu. Ayrı bir İslâm mahkemesi kurulmadıysa da, neticede İslâm hukuku alanında ehliyetli üç yargıç, Fedaral Temyiz Mahkemesi'ne tayin edildiler. İslâmî etki altındaki ulusal eğitim sistemi İslâm'ı ve Hausa dilini öğretti. Müslümanlar, ulusal hayata daha fazla entegre olurken, Müslüman aktivistler İslâm'ı bireyin dinî davranışı kadar toplum düzeni için de bir proje olarak önerdiler. Yoruba, daha uyumlu ve toleranslı olsa da güçlü reformist akımları ve siyasi sistemin İslâmlaşması taleplerini de barındırdı.

Yeni atmosferde Müslümanlar gittikçe siyasallaşarak iddialı hale geldiler. Güneydeki Müslüman radikaller, kendilerini güneydeki gayrimüslimlerin hâkimiyeti ve Batı tesiri altında sıkışmış hissediyorlardı. Kendilerini Sokoto Halifeliği'ni evrenselleştirmek için kutsal bir misyonun taşıyıcıları olarak da addettiler ve kuzeyi bütün gayrimüslimlerden arındırılmış kutsal bir toprak yapmak istediler.

Müslüman militanlığı, Hıristiyan halklarla büyük bir gerilimin yaşanmasına katkıda bulundu. 1987'de Kur'an'a yapıldığı tahmin edilen bir hakaret üzerine Müslüman Öğrenciler Birliği ile Hıristiyan öğrenciler, Kaduna'da sokak çatışmalarına başladılar. Çatışmalar önce mezralara, sonra köylere ve bütün Kaduna devletine yayıldı. Kiliseler ve camiler yıkıldı. Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki ilişkiler Mayıs 1999'daki askerî yönetimin sona ermesinden ve kuzeyin şeriatı uygulamaya geçmesinden itibaren çok daha hassas bir hale geldi. 1999'da Zamfara, şeriatı kabul eden ilk Nijerya devleti oldu. Kano devlet meclisi şeriatın uygulanmasını onayladı. Nijer, şeriatı başlatan kanun tasarılarını meclisten geçirdi. Kasım 2001'e geldiğimizde yirmi kuzey ülkesi İslâmî hukuku benimsemişti. Tehlikeli ve zararlı olan Müslüman-Hıristiyan isyanları yaşanıyordu. Başkan Obasanjo şeriatçı harekete karşıydı fakat kuzey ülkeleri federal kontrolden çıkıyorlardı.

Nijeryalılar çok muhafazakâr bir yapıda yaşar. Kadının eve kapanması Nijerya'nın normatif bir pratiğidir. Bu, erkek ve kadının sosyal olarak birbirine karıştırılmaması anlamına gelir. Kızlar on bir ile on dört yaşları arasında evlenmeye meyilliydiler ve çoğu evde yemek hazırlama, dikiş, örgü vb. işleri yapardı. Genel olarak, kadın dışarıda eğitim almak ve çalışmak için kocasının iznini almak durumundadır. Yine de hâlâ kadınların özgür iş yapabilecekleri bazı faaliyet alanları vardır. Kadınlar, 1976'da oy kullanma hakkını aldılar. Halk Eğitimi, 1977'de faaliyete başladı ve kadınlar için yetişkin eğitimini sağladı. Eğitimli kadınlar, özel öğretmenlik yaparlar ve az sınırlı bir kısmı 1978'de kurulan Kano'daki Kadın Arapça Öğretmen Koleji'nde çalışır. 1979'da Kano ve Kaduna'da iktidara gelen Halkın Kurtuluş Partisi, kızların eğitimini içeren evrensel ilköğretimi destekledi ve iki kadını hükümete aldı. Ayrıca şeriatı, kadının miras hakkını talep etmesini, çocuk vesayetinde bulunmasını ve İslâm hukukunda belirlendiği gibi eğitim almasını destekleyen Nijerya'nın Müslüman Kadın Dernekleri Federasyonu'nu içeren feminist örgütlenmeler de vardır.

İslâm, ulusallığının yanı sıra baskın elit gruplara karşı alt ve orta sınıfların dini oluyordu. 1950'lerde Kuzey Unsurları İlerici Birliği emirlik sistemi ile aristokrasiye, orta sınıf entelijensiyası, halk ve İslâmî değerler adına karşı çıktılar. 1970'lerde ekonomik ve politik elitin gelişmesiyle birlikte İslâm, muhalefeti önlemek üzere yeniden canlandırıldı. Örneğin Kano'da, emekçiler, fabrika işçileri, küçük tüccarlar ve zanaatkârlar –ki bunların çoğu gezgin Kur'an öğrencileri ve molla (malam-din hocası) idi– emek sömürüsüne, enflasyona ve normal insanlar için hayat standardının düşürülmesine karşı İslâmî değerler içeren bir cevap aradılar. Mollalar özellikle işçilere yönelik yorumlarıyla açık bir liderlik hizmeti sağlıyorlardı. İşçi sınıfı çevresinde mollalar ve öğrenciler Kur'an öğrettiler, örnek niteliğindeki Hausa Müslüman görgüsüne göre hareket ettiler, kibarca, alçakgönüllülükle, sebatla dostluk kurmaya çalıştılar, sosyal yardımlaşmayı ve İslâm adaletini savundular, fakirlerin düşük ücretlerini, zenginlerin israf yapmalarını eleştirdiler ve siyasi baskılarına maruz kalmaktan kaynaklanan hınçlarını ifade ettiler. İslâmî terminolojiyle söylemek gerekirse onlar, alt sınıfların adalet talebini ifade ediyordu. Bu mollalar, bir zamanlar saygı gören bir sınıf oldukları halde yeni zengin elitlerce utanılacak, tehlikeli ve ahlâksız bir sınıf olarak yeniden tanıtıldılar. "Evrensel İlköğretim" (Universal Primary Education) programı İslâmî öğrenimin geleneksel tarzlarına zarar verdi ve mollalara olan ihtiyacı azalttı. Evsiz ve işsiz Kur'an öğrencileri inşaat işlerinden çıkarıldılar, gıda ve ev fiyatlarının artmasından bıkmışlardı ve giderek Yan Tatsine hareketine, –1980'den 1985'lere kadar süren– Kuzey Afrika'daki gösterilerin binlercesine yol açan mehdici harekete katıldılar, Başka bir radikal İslâmî hareket İran'dan esinlendi. Kendilerini Şii olarak tanımlasalar da dinî olarak tarihsel Şiiliğe bağlı değildiler. Çoğunluğu ilköğretimden başka eğitim almamış Kur'an okulları talebeleriydiler. Onlar için Şiilik bir inanç sistemi değildi; daha saf İslâmî değerlere dönüşü imleyen bir protesto hareketiydi.

İslâm, Hausa ve Fulani etnisiteleri ile yerel Kano, kuzey bölgesel ve Nijerya ulusal kimliklerinin kaynaşmasını temsil edi-

yorsa; aynı şekilde ezilenler ve elitler arasındaki sınıf çatışmasını da temsil ediyordu. Bütün partiler, siyasi iktidar mücadelesi adına İslâm'da semboller ve örgütsel temeller buluyorlardı. Diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi İslâm Kuzey Nijerya'da da evrensel bir dil ve sosyal kimlik için karmaşık bir toplumda çatışan çıkarları yeterli bir içsel farklılaşmayla ifade edecek kapsayıcı bir temel oluşturdu.

Vehhabiler ve Reformist Hareketler

Batı Afrika'nın başka kesimlerinde Müslümanlar azınlıktadırlar ve hâkim rejimleri şekillendirmemişlerdir. Çoğu Batı Afrika devleti tek parti ya da askerî rejim gibi tek yanlı hükümetler tarafından idare edilmektedir, oysa Müslüman cemaat yaşamı mezhepler ve âlimler, Jakhanke ve Saghanughu gibi klerik soy bağları, Sufi kardeşler ve azınlık etnik grupları etrafında temellenmiştir.

Cemaatin eski kalıpları hem İslâm pratiğini hem de İslâm toplumlarının siyasetini değiştirme arayışında olan reformist ve modernist hareketlerce tehdit edilmektedir. Modernist hareketler, bununla beraber, belirli ülkelerle sınırlı kalmamış, aksine bütün Batı Afrika sathına yayılmış gelişen şehirleşme ile değişen toplumlarda ahlaki kural ve sosyal kontrol ihtiyacını yansıtıyorlar. Sömürge yönetimi altındaki şehir hayatının baskıları, aile zenginliğini temellük etmek isteyen güçlü yaşlılar ile protestonun bir ifadesi olarak modernist ve eğitim reformu hareketlerine katılan daha genç aile üyeleri ile işçiler arasında bir çıkar çatışması meydana getirdi. Çoğu üye, küçük ve orta sınıf tacirler ile girişimcilerden oluşuyordu. Sömürgecilerle ve devlet otoritesiyle yaptığı işbirliği yüzünden Sufizmin yol açtığı hayal kırıklığı da bu hareketleri ateşleyen başka bir etkendi.

Bamako merkezine odaklanan Vehhabîlik bu konudaki iyi bir örnektir. İsim onların reformist niyetlerini gösteriyor, Suudi Arabistan hareketiyle özdeşleşen bir inanç kimliğini değil. Vehhabîlik, El Ezher ve Kahire üniversitelerine giden ve buralarda Müslüman Kardeşler ve diğer yeni İslâmî hareket-

lerle irtibat kuran öğrenciler tarafından tebliğ edildi. Mekke ve Medine'ye yapılan hac ziyaretleri de yenilikçi dinî düşüncelerin bir kaynağı oldu. Bu hacılardan, Hacı Abdullah Mahmut, Bamako'ya döndüğünde düşüncelerini yayma aşkıyla doluydu. Takipçilerine Kur'an'ı ve Peygamber'in sünnetini öğrenmeye davet etti, onlardan Maliki mezhebine ve zühde bağlı kalmalarını ve türbelerdeki yanlış uygulamalardan uzak durmalarını istedi. Yörenin mollalarına karşı sömürgeci yöneticilerle işbirliği yaptıkları için bir kampanya başlattı. El-Hajj 'Abdallah 1949'da bir okul açtı ve 1951'de Subbanu al-Muslimini (Genç Müslüman Topluluğu) örgütledi. Bu yapının en önemli görevi çocukları Fransız değerlerini özümsemekten korumak ve İslâm'ı güçlendirmek üzere eğitimdi. Fransızca eğitimi bağımlılığı sembolize ederken, Araplarınki Batılılaşmaya karşı muhalefeti temsil ediyordu. Okuldan mezun olanlar genel olarak Selefilik anlamında yenilikçiydiler, şeriatın uygulanması taraftarıydılar ve klasik ulema ile geleneksel murabıtlara karşıydılar.

Hareket çok hızlı bir şekilde Batı Afrika'nın ticaret rotasına yayıldı. Kankan, Bo, Buake, Mali'nin diğer şehirleri, Gine, Gambiya, Sierra Leone, Fildişi Sahilleri, Senegal, Yukarı Volta (Burkina Faso), Nijer bölgeleri, özellikle güçlü Ticani ve Kadiri cemaatlerinin bulunmadığı yerlerde temsilci şubeler oluşturdular. 1950'de Fransız-Arap okulları ve Arap medreseleri yeni bir elit grubu oluşturdu. Yenilikçi grupların ortaya çıkması diğer Müslümanlarla bir sürtüşmeyi beraberinde getirdi, yerel camilerin kontrolünde ihtilaflara (ve sonuçta her bölgede ayrı camilerin inşa edilmesine) yol açtı.

1970'lerden itibaren Arap-Ortadoğu dünyasıyla sürdürülen temaslar Arapça ve İslâm'ın öğretimini yaygınlaştırdı. Suudi Arabistan, Libya, Tunus ve Mısır bu yönelimi camilere, medreselere ve talebelerine yardım ederek destekliyor. Suudiler, 1962'de İslâm Dünyası Birliği'ni (Rabıtat al-'Alam al İslâmî), 1973'te Dünya Müslüman Gençler Dünya Asemblesi'ni kurdu ve pek çok uluslararası İslâmî üniversite açtı. Libya, İslâm'a Çağrı Derneği ve Fakültesi'ni (Da'wa al-Islamiya) kur-

du. Afrikalı öğrencilere burs verdi, tebliğcileri Afrika ülkelerine gönderdi ve konferansları finanse etti. İran da benzer bir program takip etti. Sudan, Uluslararası Afrika Üniversitesi ve Kur'an Üniversitesi'ni kurdu. Senegal, Nijer ve Nijerya'da camiler, medreseler, kültür merkezleri ve klinikler inşa edildi. Batılı eğitimden mahrum insanlar hacca gitme ve konferanslara katılma imkânına kavuştu ayrıca onlara burslar, finansal destek ve bağışlar yapıldı.

1980'lerde İslâmcılık daha önemli hale geldi. Reformizm birey hayatında arınmaya adanmışken, İslâmcılık bir İslâm devleti kurmayı amaçlıyordu. İslâmcılar okul, cami yapımında, sosyal ve sağlık hizmetlerinin sunumunda yetersiz kalan devlet hizmetlerinin yerini almak için sosyal refah hareketleri başlattılar. Senegal ve Nijerya'da İslâmî üniversiteler kuruldu. Bu akımlar her ülkenin politikasına bağlı olarak hareket ediyorlardı. 1950 ve 1960'larda reform hareketinin yükselişi Sudan, Gine ve Fildişi Sahilleri'ndeki RDA siyasi partisiyle yakından alakalıydı. Reformcular ve RDA, Fransız sömürgeciliğine, zorla çalıştırılmaya, vergilere, muhafazakâr taşralı reislere ve dinî liderlere karşı çıkıyorlardı ve her ikisi de modernist ticari gruplar tarafından destek görüyorlardı. Onlar hem laik hem de İslâmî terimlerle ifade edilebilecek sosyal adalet ve eşitlik ilkelerini benimsemişlerdi. RDA siyasetçileri, Müslümanların desteğini almak için sıklıkla İslâmî dili kullanarak Kur'an'dan ayetler okurlardı. Böylece reformcu anlamda İslâmî dinî ilkeleri geliştirmek siyasi bilinci yükseltmenin bir yoluydu; tersine, milliyetçilik Müslüman hissiyatıyla motive oluyordu.

İslâm'ın milli kimliklerle ortaklığı birçok ülkede mümkün oldu. Mali'de 1960'ta Başkan Modibo Keita reformist dernekleri bastırdı, fakat Arap ve İslâmî eğitimin gelişmesi, Arap ülkeleriyle daha yakın ilişkiler, Suudi Arabistan ve Kuveyt'tin yardımları eski politikalara dönmesine yardım etti. Onun halefi, Musa Traore, Mali İslâmî Birlik ve İlerleme Derneği'ni finanse ederek, İslâmî meseleleri halletmek adına kullandı. Medrese eğitimi 1970'lerde bir hayli yaygınlaştı ve 1980'lere geldiğimizde medreseler milli eğitim sisteminin önemli bir unsuru



Mopti'de Cuma Günü, Mali.

haline geldiler. Milli Eğitim, Adalet, İçişleri, Din İşleri ve Dış İşleri'ndeki bazı görevler Arapça konuşan kişilere verildiyse de devlet elitleri hâlâ laiklerden ve Frankofonlardan oluşuyordu. İslâmcılar, İslâm'ın Batı emperyalizmine karşı Afrika'nın doğasını temsil ettiğini iddia ettiler. İslâm sonuçta Mali'nin milli dini oldu.

1987'de Yukarı Volta, Burkina Faso adını aldı. Bir askerî darbeden sonra 1991'de anayasal cumhuriyet idaresi kuruldu. Burkina Faso'da Arap yanlısı ve İslâmcı akım Avrupa tarzı modernliğe bir karşı kültür ve ayrıca ülkenin bir Müslüman nüfusunu oluşturan dağınık grupları birleştirmenin bir yoluydu. Hemen İkinci Dünya Savaşı'nın akabinde başlayan Medrese eğitimi de, –o günlerde her ne kadar çok az sayıda insan ikinci aşamaya geçebiliyorsa da– şimdi Müslüman nüfusun yarısına hizmet veriyor. İslâm ayrıca camilerin yapılmasıyla, ulusal televizyonlardaki vaazlarla, Müslüman bayramlarının resmî olarak

tanınmasıyla ve Arap dünyasının desteğiyle güçleniyor. Medrese eğitimi, siyasi iktidardan uzaklaştırılmış ve şeriat temelindeki bir devletten yana olan alt orta sınıfa hitap ediyor. Bununla birlikte, İslâmî hareketler çok sayıda fraksiyonlara ayrılıyor.

Fildişi Sahilleri

Fildişi Sahilleri'nde Vehhabîlik sadece ulusal politikayı değiştirmedi, etnik ve İslâmî kimliklerin tanımını da dönüştürdü. Burada Dyula, oturmuş bir Müslüman cemaatini oluşturuyordu. Onlar Korhogo'nun Koko bölgesinde yaşıyor, geçimlerini dokuma ve ticaretten sağlıyorlardı. Baba soyuna dayalı kabileler halinde örgütlenmişlerdi. Dyula moitelere (İslâm'a sıkı bağlı olan morylere) ayrılmışlardı, Arapça metinlerin muhafazasını ve naklini öğreniyorlardı, kökenleri 15. yüzyıldaki el-Hacj Salim Suwari'ye dayanıyordu. Tun Tigi klanları ise dinî kutlamalara katılırdı ancak İslâmî kanunları katı bir şekilde gözetmiyordu. Dinî bilgi insanları olmaktan ziyade savaş ve siyaset insanlarıydılar. Âlimler, İslâm'ın siyasetten ayrı olduğunu söyleyerek var olan rejimi destekliyorlardı; diğer bütün Dyulalılar herhangi bir gruba veya partiye bağlı olmakta serbesttiler. Ticaniye ve Kadiriye Dyulalılar arasında çeşitli merkezlerini açmışsalar da organize olmuş kolektif gruplar değillerdi. Üyelik, gönüllülük esasına dayanıyordu ve katılımcılar genelde dinî değerlerin tanınmasını isteyen yaşlı insanlardı. Farklı etnik gruplardan yeni insanlar, İslâm'ı seçince İslâm etnik-azınlık dini olmaktan çıkıp, ülke genelinde daha çok sayıda insanın dini olması yolunu açtı. Müslüman olmak artık Dyula mory veya Tun tigi soy bağlarına sahip olmaktan çıkıp İslâmî kanunlara bağlılık olarak yeniden tanımlandı. Tun tigi klanları İslâm'ı yaşamakla ilgili konumlarını geliştirme baskısıyla karşılaştılar, bunun neticesinde vaazlar giderek tipik İslâmî merasim olarak dansın yerini aldı.

Bu değişim, Fildişi Sahilleri'nde 1940'ların sonlarında başlayan Vehhabîlik tarafından beslendi. Bu akım, ticaret yollarıyla yayıldı ve özellikle ana şehirler olan Abidjan, Bouake ve

Bamako'ya tesir etti. İlk mühtediler zengin tüccarlar, gemiciler, girişimciler ve bunlara bağlı işçilerdi. Vehhabîler, Arap taraftarı ve sömürgecilik karşıtıydılar. Ayrıca ulusal bağımsızlık için yürütülen savaşın içinde yer almışlardı. Yeni entelektüeller, Dyula mory soybağına dayalı kültürün değerini küçümseyerek, geleneksel akrabalık ve etnik yönelimler yerine İslâm'ın evrenselliğini vurguladılar. Vehhabî vaizler sihri, türbe ziyaretlerini, velilere tapınmayı ve geleneksel bazı ritüelleri eleştirdiler. Her ne kadar Vehhabîlik zengin sınıf arasında yayılan bir akım olarak başlamışsa da, giderek alt sınıfta ve dine yeni dönenler arasında yayıldı. Bunlar için Vehhabîlerin evrenselcilikleri ve ırk, kast ve toplumsal kökeni önemsemeyişleri cezp ediciydi. Çoğunluğu Gineli göçmenler oluşturuyordu. 1990'lara geldiğimizde Vehhabîliğin radikalizmi ve mezhepçiliği azalmış, onlar da artık diğer Müslümanlarla namaz kılmaya başlamışlardı. En azından dışarıdan bakıldığında Müslümanların birliğine bir dönüş söz konusuydu.

İslâm'ın güç kazanmasıyla birlikte, Katolik eğilimi olan Houphouet-Boigny, Müslümanları hükümete dâhil etmek için İslâm Yüksek Kurulu'nu oluşturdu. İmamlar, 1990'da yeniden seçilmesi için onu desteklediler. Ancak onun 1993'te ölmesiyle birlikte kuzeyli Müslümanlar, çoğunluğu oluşturan Hıristiyanlar ve güneyli animistler iktidar için mücadele etmeye başladılar. Abidjan'da Müslümanlara karşı gösteriler, saldırılar başladı ve camiler yakıldı.

Gana

Kumasi, eski tip Müslüman cemaatin ve reformizm tarafından ortaya atılan meydan okuyuşların bir örneğini oluşturuyor. 19. yüzyılda onun, Ashanti hükümetine kâtipler, büyükelçiler, siyasi danışmanlar, askerler ve dinî büyücüler sağlayan güçlü bir Müslüman cemaati vardı. Müslümanların, muskalarına verilen değer yüzünden nispeten büyük bir etkileri vardı ve onlar Ashanti elitleriyle evlilikler yaptılar. Yerel Müslümanların yanısıra Kumasi'ye inek, deri ve elbise getirip de

karşılığında altın tozu, tuz ve kola nut alan Hausa ve Mosi tacirler vardı.

1986'da İngilizler Ashanti İmparatorluğu'nu işgal ettiler, Kumasi'yi aldılar ve 1900-01 tarihleri arasında Gana'nın kuzeyinde manda yönetimini ilan ettiler. Altın ocaklarını ve Altın Sahil'deki kakao ekim alanlarını geliştirdiler, kuzeyden güneye olan göçü sınırlamayan yolu açtılar, Kuzey Gana, Hausaland, Yukarı Volta, Togo, Dahomey, Nijer ve Mali'den yüzlerce işçiyi çektiler. Çoğu göçmen Müslüman değildi, fakat kısa zamanda İslâm'ı ve Hausa dilini benimsiyorlardı. Bu nüfus, Zango'da veya Kumasi'nin Müslüman mahallerinde yoğunlaşıyordu. Etnik farklılıklar kendi reislerini seçen soy bağları üzerinden sürdürülüyordu. Reisler hayati bir öneme sahipti çünkü hastalara ve fakirlere yardım ediyor, yiyecek ve barınma ihtiyacını karşılıyor, yetimleri gözetiyor, mirası denetliyor, evlilik ve ölümlerle ilgileniyor, İslâmî ve örfi hukuktaki anlaşmazlıkları gideriyorlardı. İngilizler, halkın reislerini ve onların mahkemeleri organize etme hakkını tanıyordu. *Şarkin*'i yani Zango'nun şefini tayin ediyordu. Bağımsızlıkla birlikte İslâmî cemaat yeniden kuruldu. 1957'de Kwame Nkrumah reisi görevden aldı, *Sarkin* Zango olarak Mutawakilu adıyla anılan İçişleri Bakanlığı'nın kontrolü altında, hükümet ve halk arasındaki ilişkiyi doğrudan kuracak birini getirdi. İslâm Konseyi hükümet kontrolünün bir aracı olarak kuruldu. 1996'da Nkrumah'ın gitmesiyle birlikte Müslüman cemaatler yeniden kendi reislerini seçtiler.

1966'dan beri Zango'nun toplum yapısı ortak İslâm kimliğini vurgulama yönünde gelişti. Etnik bağlar genelde ilk göçmen nesil arasında daha güçlüydü, fakat ikinci ve üçüncü nesiller kendilerini dar görüşlü gruplarla tanımlamak yerine daha geniş düşünen Müslüman kimliğiyle tanımladılar. Mahalle, okul ve gençlik grupları çok etnisiteli temelde kuruldular. İslâm'ın Hausa biçimi standart hale geldi. Evlenme ve isim verme törenleri, Hausa biçimini izledi. Bayramlar, cenaze törenleri, merasim günleri, camilerde topluca ibadet de etnik-ötesi dayanışmayı pekiştirdi. Gittikçe artan bir biçimde etnik-soya bağlı reisler

şehir doğumlu, eğitimli genç kuşaktan liderler tarafından yönetilen modern hareketlerin meydan okumasıyla karşı karşıya geldi. Gana'da bu hareketler Ahmediye, Gana Müslüman Misyonu, İslâmî Araştırma ve Reformasyon Merkezi, Batı Afrika İslâmî Dayanışma Derneği, Gana İslâmî Sorunlar Yüksek Konseyi ve Gana Müslüman Temsilciler Konseyi'ni içeriyordu. Bütün bunlar İngilizce-Arapça okulları ve misyoner faaliyetlerini finanse ediyorlardı.

Güney Afrika Müslümanları

Güney Afrika'da nüfusun %2'sini oluşturan ve sayıları yaklaşık 325.000 olan üç ana grup vardır. Cape Malaylar, 7 yüzyılda Endonezya takımadasından gelmişler. Hintli Müslümanlar 19. yüzyılda buraya gelen sözleşmeli işçiler, esnaflar, tüccarlar ve işportacılardan oluşuyordu. 1860'tan sonra işçiler, Malawi ve Zanzibar'dan gelmeye başladılar. Biraz da yerlilerden mühtediler vardı.

İlk Müslüman grup, Hollanda Batı Hindistan Şirketi'nin Cape'de 1652'de kurulmasından sonra, Güneydoğu Asya adalarından geldi. İlk Müslümanlar, yerli San ve Khoilere karşı Hollandalıların yerleşim yerlerini korumak için getirilen Amboyan Mardyckerlerdi. Hollandalılar aynı şekilde Afrika'nın ve Asya'nın her tarafından mahkûmlar kadar Müslüman köleler de getirdiler. Hollanda yönetiminde Müslümanlar halka açık yerlerde ibadet edemiyorlardı. Bu da Müslümanların Sufi geleneğe bağlanmalarına ve ibadetlerini evlerinde yapmalarına yol açıyordu. Ancak 1798'de İngiliz yönetiminde ilk caminin yapılmasına izin verildi. 19. yüzyılda herhangi bir cemaate bağlı olmayan bireysel imamların görev aldığı başka camiler de yapıldı. Müslümanlar, İngilizlere doğuda Xhosalılarla yaptıkları savaşta destek oldukları için caminin yapılacağı arsayla ödüllendirildiler. Buna rağmen, genelde Cape'de Müslümanlar devletle muhalif bir ilişki içerisindeydiler. 20. yüzyılda Cape'deki Müslümanlar ırk ayrımına dayalı yasalardan etkilendiler. Çoğu Müslüman, Cape Town merkezinden ve iş bölgelerinden çıkarıla-

rak kenar mahallelere yeniden yerleştirildi. Yeni yerleşim yerlerinde yeni camiler inşa edildi. Mesela 1945'te kurulan İslâm Hukuk Konseyi [Muslim Judical Council (MJC)] gibi Müslümanları tek çatı altında toplamaya çalışan örgütlenmeler başarısız oldular. MJC, şeriatı İslâm cemaatinin yasası yapmak istiyordu, fakat bu girişimleri bağımsız davranan imamların direnişiyle karşılaştı.

Transvaal'deki Müslümanlar, Hindistan'dan İngiliz Dönemi'nde sözleşmeli işçi, işportacı ve esnaf olarak geldiler. Transvaal'deki ilk cami, 1887'de Pretoria'da yapıldı. Çoğu dinî önder Hindistan'dan getirildi ve bunlar genelde çok muhafazakârdılar. Her caminin âlim veya hocası dinî konularla ilgilenirdi, fakat camilerin devlet otoriteleriyle ilişkilerini tüccarların ve işportacıların etkili komiteleri düzenliyordu. Natal'da da çok sayıda Müslüman vardı, onların ataları da şekerpancarı sahalarında çalışmak için Hindistan'dan gelmişlerdi.

Günümüzün bağımsız Güney Afrika'sı dinî haklarını sağlama almış durumda. Müslümanlar okullarda ve resmî dairelerde dinî hizmet görmek için düzenlemeler yapılmasını talep edebiliyorlar. Müslüman Gençlik Hareketi, İslâm Çağrısı ve Kıble gibi yeni örgütlenmeler oluşturmuş durumdadır.

OTUZBİRİNCİ BÖLÜM

DOĞU AFRİKA'DA İSLÂM

Doğu Afrika ülkeleri bu bölümde pratik olduğu için birlikte gruplandırılmış olsa da her biri farklı tarihsel tecrübelere sahiptir. Sudan'ın tarihi Kuzey Afrika ve Ortadoğu-Arap ülkelerinkine benzer. Bir buçuk yüzyıldır Sudan, modern bir devlet olarak gelişmeye devam ediyor. Ülkenin kuzey bölgeleri Arapça konuşan bir Müslüman nüfusa ve güçlü bir İslâmî harekete sahipken; güney bölgeleri Arapçılık, İslâm ve merkezî devlete dayalı asimilasyona karşı direnen gayrimüslim Afrikalılardan oluşmaktadır. Somali ise kabilecilik, İslâm ve Arapçılık unsurlarının ulusal kimliği oluşturması bakımından Sudan, Arap Ortadoğusu, Kuzey Afrika ülkelerine ve Moritanya'ya benzemektedir. Etiyopya, uzun bir devlet konsolidasyon tarihine sahiptir. Fakat bu oluşumlar, Müslümanlarca değil, Hıristiyanlar tarafından gerçekleştirildi. Etiyopya'da Müslüman nüfus gayrimüslim bir devletle birleşmeye karşı direndi, fakat yakın zamanlara kadar bu karşı koyuşlarını dinî ifadelerden ziyade seküler argümanlarla ifade ediyorlardı. Kenya, Tanzanya, Uganda ve diğer Doğu Afrika ülkelerinin tarihleri ise, aksine, Batı Afrika örneğini takip eder: 20. yüzyıldaki başat model sömürge rejimlerinin oluşumu ve daha sonra bunların seküler milli devletlerle yer değiştirmesi söz konu-

sudur. Bu devletlerde İslâm, yerel cemaat ve toplumsal teşkilatlanmanın temeli olsa da iktidarın veya milli kimliğin temel bir bileşeni değildir.

Sudan

19. yüzyıla geldiğimizde modern Sudan devletini oluşturan bölgelerin uzun bir Müslüman saltanatlar tarihi, büyük bir Müslüman nüfusu ve gelişmiş dinî kurumları bulunuyordu. 19. ve 20. yüzyıllarda bölgesel birliktelikler ve devlet gücü sürekli olarak artmaya devam etti. Bu durum, Sudan'ın, Mısır'ın Osmanlı hükümdarı olarak bilinen ama artık bağımsız bir idareci olarak 1820'de Funj Sultanlığı'na son veren ve 1830'da Hartum'u bir başkent olarak kuran Muhammed Ali tarafından fethedilmesiyle başladı. Mısır hükümdarları daha sonra 1871'de Yukarı Nil'i ve Ekvator vilayetlerini, 1873'te Bahr-el Gazal'ı ve 1874'te Darfur'u alarak topraklarını genişlettiler.

Kurulan yeni rejim, Sudan'da o zamanlar Mısır'da uygulanmakta olan modernleşme ilkelerine veya Tanzimat'a uygun olarak yönetimi sürdürdü. Güney bölgelerinden yerel bir ordu toplandı ve ülke, memurların köylü reislerinden vergi topladığı idari bölgelere ayrıldı. Mısırlılar, devlete bağlı ticaret tekeli kurdular ve köle sahipliği bir devlet işi oldu. Muhammed Said Dönemi'nde (1854-63) devletin ticaret tekeli sona erdiğinde Avrupalılar akasya sakızı, devekuşu tüyü ve fildişi ticaretini ele geçirmek için Sudan'a yoğunlaştılar. 1863'te İsmail Paşa, demiryollarını, vapurları ve telgrafı kurup işletmek için Sudan'da –daha sonra Mısır'da– Ticaret ve Komisyon Şirketi'ni kurdu. Gelişmiş bir ekonomi devlet gelirlerinin artması ve idarenin merkezileşmesinin temelini oluşturuyordu.

Mısır yönetimi, Müslüman dinî elitleri kendine tabi kılmaya çalıştı. Mısırlılar yerli fakihlerin özel finansal ayrıcalıklarını kaldırdılar ve bazı tasavvufi tarikatları baskı altına aldılar. Bunun yerine çoğunluğu Mısırlılardan oluşan bir 'ulema' yapısını teşvik ettiler. Diğer unsurlardan sadece El-Ezher'den mezun olan yerli Sudanlı öğrenciler bu yapıya dâhil olabiliyorlar-

dı. Yerli dinî liderlerin çoğu Maliki mezhebine bağlı olmalarına rağmen, Mısır'ın meşru dinî yönetimi Hanefi fıkhını uyguladı. Mısırlılar ayrıca çoğu şehirde bir yerel mahkeme *(meclis mahalli)* ve Hartum'da da bir temyiz mahkemesi *(meclis al-abdan)* kurdular.

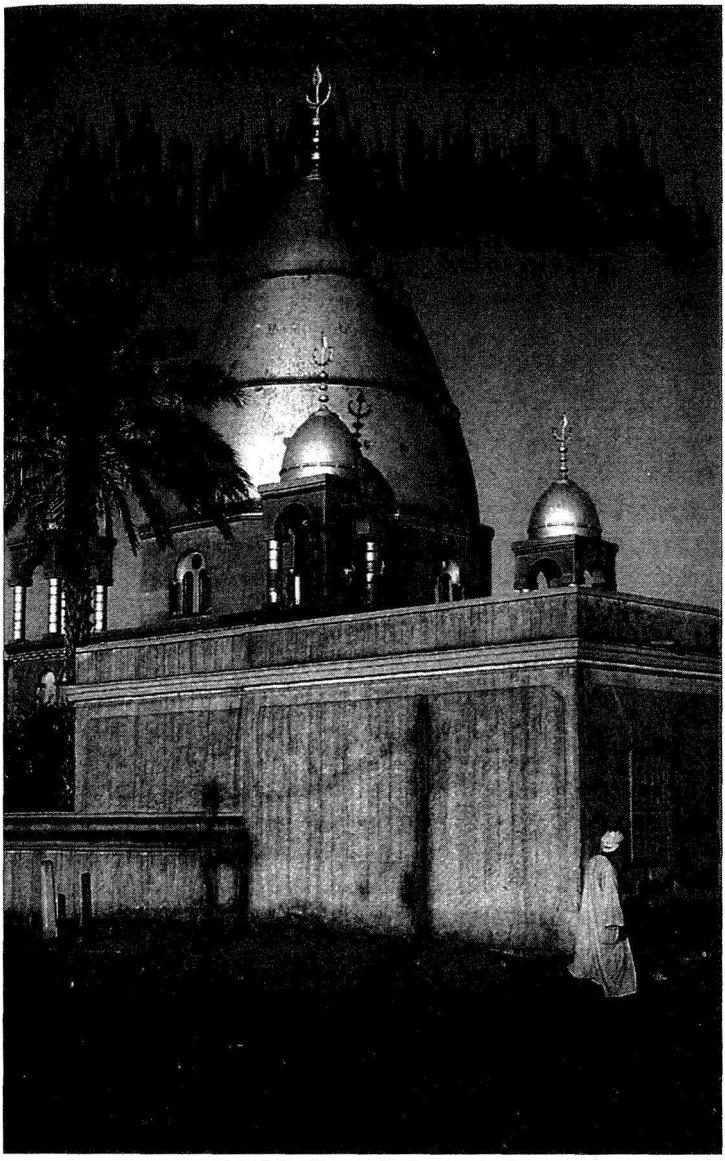
Yabancı yönetim tarafından yerli şeyhlerin ve kabile reislerinin zayıflaması reforme edilmiş tarikatların yayılmasına yol açtı. 18. yüzyılın sonlarında reformist tarikatlar, Mekke ve Medine'den gelen hacılardan etkilenerek büyük bir ilerleme sağladılar. Şamaniye tarikatı, 1800'lerde buraya geri dönüş yapan Şeyh Ahmed el-Tayyip bin el-Beşir tarafından tebliğ edildi. Ahmed b. El-Beşir'in reformcu öğretileri, tanınan bir şeyh ailesinin varisi olan ve tarikata yeni koyduğu kurallara göre çekidüzen veren Muhammed el-Meczub (1796-1833) tarafından Sudan'a tebliğ edildi. Hatmiye, Muhammed Osman el-Mirghani (1793-1853) öğretileriyle yayıldı. Bu tarikatlar, İslâmî hukuka bağlı, Fakihlerin müritler ve şeyhler olarak geleneksel bir şekilde kutsanmasına karşı çıkan yeni bir İslâmî dindarlık konseptini temsil ediyorlardı. Tarikat, siyasi olarak hızla önemli bir hale gelmeye başladı. Hatmiye, ülke genelinde bir ağ kurdu ve Mısır yönetimiyle işbirliği yaptı. Şamaniye de geniş bir ağ kurdu fakat yönetimden uzak kalarak yerel halkın yanında yer aldı. Meczubiye, silahlı direnişi önerdi. Böylece, Mısırlıların devlete dayanan bir İslâmî idareyi empoze etme çabalarına rağmen, sufizm Mısır hâkimiyetine karşı yerel bir muhalefeti temsil etmeye devam etti.

Şammaniye'nin dindar bir mensubu olan Şeyh Muhammed Ahmed, beklenen kurtarıcı Mehdi olduğunu ilan ettiğinde ve gerçek İslâm'dan dem vurduğunda nihayet yarım yüzyıl süren bir Mısır yönetimi baskıcı Türk memurlarına karşı şiddetli direnişi kışkırtmış oldu. Ancak o, ilahi bir esinle kadınların kapanması ve toprağın dağıtımı gibi konular üzerinde durdu ve şeriat öğretisine göre geleneksel Sudan dinî pratiklerini gözden geçirmeye çalıştı. O, muskaların takılmasına, sigara ve alkolün tüketilmesine, kadınların cenazede feryat figan ağlamalarına, dinî törenlerde müzik çalınmasına ve türbelerin ziyaret edilme-

sine karşı çıktı. Peygamber'in hicretini yaşamak için takipçileriyle birlikte kendilerine ensar (Peygamber'e yardımcı olanlar) diyerek Kordofan dağına çıktılar; askeriyesi, hazinesi ve meşru idaresi olan devrimci bir devlet kurdular. Bu mehdici devrimin ilk destekleyicileri de dindar müritler, ordunun büyük kitlesini oluşturan Baqqara göçmenleri ve farklı kabileler oldu.

1885'te Mehdiciler General Gordon ve Hartum'u ele geçirdiler. Mehdi Abdullah b. Muhammed'in ölümünden sonra halifesi bir devlet kurma planı yaptı. Onun halefliği karizmaya dayalı devrimci bir hareketin olağan bir rejime dönüşmesine işaret ediyordu. Mısır hâkimiyetine karşı çıkan Mehdiciler, merkezileşmeyi savundular. Yeni idareci bütün enerjisini askerî güç kurmak, Türko-Mısrî mali sistemini uygulamak ve hükümet denetimini kırsal bölgelerde de yoğunlaştırmak için kullandı. Uygulamada bu bürokrasinin ve geçmişte yaşanan rüşvet olaylarının geri gelmesi anlamına geliyordu. Mehdiciler ayrıca İslâmî pratikleri uluslararası standartlara uygun olarak yenilemeye, yerel fakih ve evliyaların geleneksel şekildeki kutsanmışlıklarını bastırmaya çalıştılar. Buna tepki olarak Darfur'da Ebu Jummayza olarak bilinen yerel bir Müslüman fakih, yerel fakihlerin ve kabile mensuplarının etkilerini devletin ve uluslararası reformist dinî tarikatların tasallutuna karşı tekrar artırmaya çalıştı.

Mehdici devlet, İtalyan, Fransız ve İngiliz gücünün yayılmasına da karşı mücadele vermek zorundaydı. 1898'de Anglo-Mısır ordusu Omdurman Savaşı'nda Mehdicileri bozguna uğratmıştı. Bu zafer, 1899-1955 yılları arasında veya ortak bir Anglo-Mısır hâkimiyetine yol açtı. Mısır orduyu ve idari yönetimi finanse etti, fakat genel olarak askerî ve sivil kontrolü İngiliz idarecilerine bıraktılar. Lord Kitchener ve onun halefi Sir Reginal Wintage döneminde (1900-1916), İngilizler geriye kalan muhalifleri de yendiler ve 1916'da Darfur bölgesini Sudan'a dâhil ettiler. Yüksek makamlarda İngilizlerin, alt kademelerde Mısırlı ve Sudanlıların olduğu yerel bir idare sistemi kurdular. Bununla birlikte yenilmelerine rağmen Mehdiciler büyük bir desteği korudular. Kabileciliğin üstesinden gelmeye yardımcı ol-



Mehdi'nin Türbesi, Omdurman, Sudan.

muşlardı ve sonradan da Sudan milliyetçiliğinin ve devletinin gelişmesinde önemli bir rol oynadılar.

Müslüman olmamalarına rağmen İngilizler geçmişteki Mısır rejiminin dinî politikalarına döndüler. Kuzeyde 1901'de Ulema Heyeti oluşturarak ulema sistemini yeniden kurmaya çalıştılar. Camileri ve hac organizasyonlarını finanse ettiler, Mısırlı hâkimlerin ve bazı el-Ezher'de eğitim almış Sudanlıların görevli oldukları İslâmî mahkemelerde İslâm yasalarının uygulanmasını teşvik ettiler. Sudanlı hukuk bilginleri Gordon Kolej'den ve Omdurman'da 1912'de kurulan Eğitim Enstitüsü'nden mezun oluyorlardı. Ulemaya müsamaha göstermesine rağmen Anglo-Mısır hükümeti sufizme karşıydı. Burada Mehdiciler yerel türbeleri zaten harap etmişlerdi, İngilizler de bunların yeniden inşa edilmesine izin vermiyorlardı. Ancak yine de tasavvuf karşıtı politikalarını uygulayamıyor ve tarikatların yeni cami ve okullar açmasına karşı direnemiyorlardı.

Birinci Dünya Savaşı esnasında İngilizler yumuşamaya ve siyasi destek almak için Hatmiya'yı desteklemeye başladılar. Bazı tereddütlere rağmen, Mehdiciler İngiliz yönetimini kabul ettiler ve hatta desteklediler. Ensar, hareket alanını kırsal bölgelerden şehirlere doğru genişletti, bir gazete çıkardı ve barışçıl bir cihat kavramı üzerinde durdu. 1924'te Hatmiye, Mehdici devletin restorasyonu için İngiliz hâkimiyetinin devamından yana olduğunu ilan eden rakiplerinin başarılarından yeterince rahatsız olmuştu. Aynı zamanda laik-ulusalcı bir akım da doğdu. 1920'de Sudan Birlik Cemiyeti kuruldu ve bağımsızlık çağrısı yaptı, onu askerî erkân tarafından desteklenen Beyaz Bayrak Cemiyeti takip etti, 1924'te de ulusalcı gösteriler düzenlendi. Buna rağmen entelijensiya iki farklı dinî akıma bölündü ve 1940'lara kadar ayrı bir üçüncü güç olmayı başaramadı.

Dinî liderlerin ve ulusalcıların artan etkilerinden rahatsız olan İngilizler, 1924'te kentliler ve kabile reislerine dayanılarak sağlanan güvenle, dinî liderler ile kentli elitlere karşı dengeleyici yeni bir yönetim politikası uyguladılar. Şehir elitini eğitimden ve istihdam etmekten kaçınmak için bürokrasiyi küçülttü-

ler ve güneyde bölgesel ayrışmayı beslemek için İngilizce eğitimi teşvik ettiler. Buna rağmen, 1936'lara geldiğimizde onlar dolaylı yönetim sisteminin çalışmadığını fark ettiler. Çünkü kırsal bölgelerde yeterince güçlü kabile örgütlenmeleri yoktu. Yeterli derecede kırsal destek almakta başarısız olunca onlar da kentli entelijansiyaya yöneldiler. Böylece ulusal ve dinî direniş fırsatlarını artırdılar. 1938'de Mezunlar Genel Kongresi, yönetimde Sudanlı çalışanların sesine yer vermek için kuruldu ve 1943'te Mehdiciler tarafından ele geçirildi. İlk politik parti ve Hatmiya'nın bir uzantısı olan Ashiqqa Partisi 1943 yılında kuruldu. 1944'te Mehdicilerin lideri ve Mehdi'nin oğlu olan Seyyid Abdurrahman Ümmet Partisini kurdu. Bu parti bağımsızlıktan yanaydı fakat yine de İngilizlerle dostça ilişkiler içerisindeydi. Böylece İslâmî yerelcilik sorunu gerilerken ulusal bağımsızlık meselesi merkezî önem kazandı, İslâmî hareketler ulusal siyasi partilerin temeli oldular. Müslüman dinî liderler hâlâ halkın desteğini alabilen insanlardı.

Buna rağmen özgürlüğe giden yol hâlâ çetrefilliydi. Britanya kendi sömürge gücünü bırakmakta gönülsüzdü, fakat 1947'de ulusal meclisin ve idare konseyinin kurulmasını, İngiliz genel idarecinin veto hakkını korumak şartıyla, önerdiler. Güneyli liderler, milli birlik içindeki yerlerinden kuşkuluydular ancak 1947'de yapılan Juba Konferansı'ndaki birlik fikrini kabul ettiler. Kuzey Sudanlı dinî ve milliyetçi gruplar, Mısır'la birlik konusunda aralarında ayrılığa düştüler. Hatmiye ve nehir kesimlerini temsil eden Ulusal Birlik Partisi (NUP) Mehdiciliğin geri dönüşünden korktuğu için Mısır'la ittifakı tercih ettiler. Ensar ve Mehdiciler doğrudan bağımsızlık istiyor, Mısır ve Sudan birliğine de karşı çıkıyorlardı. 1953 seçimleri ülkenin tamamen bölünmüş olduğunu gösterdi. NUP Sudan parlamentosuna hâkim olmasına rağmen Ümmet Partisi Darfur, Kordofan, Mavi Nil ve güney bölgelerinde güçlüydü. Ümmet Partisi, düzenlediği büyük kitle gösterileriyle Mısır ile birlik yapmanın sivil bir savaşa yol açacağını açık bir şekilde gösterdi. Bunun sonucunda NUP, Nasır'dan yana hayal kırıklığına uğradı ve Mısır'ın emelleri konusunda kuşkuya düştü. Ocak 1954'te İngilizler ik-

tidarı Sudanlılara devretti ve 1956'da Sudan resmî olarak bağımsızlığına kavuştu.

Bağımsızlığına kavuşan Sudan istikrarlı bir milli rejim kuramamıştır. Bunun iki farklı nedeni vardır. Birincisi, ülke içindeki mezhep ve fırka bölünmeleri ile Arap-Müslüman Sudan kimliği düşüncesine bağlı hareketler ve laik Sudan milleti düşüncesine bağlı askerî elitler arasındaki derin ayrışmaydı. Diğer önemli etken ise kuzey ile gayrimüslim güney arasındaki bölünmeydi. Sudanlıların yaklaşık %40'ı Arap-Müslümanlardan oluşuyordu, fakat Dinka, Nuer, Shilluk vs. içeren Nil, Nilo-Kushutik sakinleri nüfusun yarısından fazlasını teşkil ediyordu. Kuzeyliler, güneylileri bağımsızlık öncesinde siyasetten, Mısır ve Britanya ile müzakerelerden dışlıyorlardı. Bundan dolayı Arap olmayan güneyliler bölgesel özerklik ve hatta bağımsızlık çağrısı yapan Sudan Afrika Ulusal Birliği (SANU) gibi siyasi partiler kurdular. Üniter Arap-İslâm anlayışına sahip Sudanlılar ile Hıristiyan ve animist Sudanlılar arasındaki ihtilaf bugün bile devam ediyor.

1954'te parlamenter sistem kuruldu ve hemen sonra General İbrahim Abbud tarafından darbe yapıldı. 1958'de bir askerî konsey hükümet üzerindeki kontrolü ele geçirdi, siyasi partileri ve sendikaları lağvetti, Hatmiye'nin inayeti ve Ensar'ın hoşgörüsüyle merkezî kontrolü sağladı, Arap-İslâm kimliğini güney bölgelerine yaydı. Askerî düzen güneyli, komünist, Müslüman kardeşliğini ve öğrenci direnişini provoke etti. Bu da güneyde gerilla savaşına, kuzeyde ise öğrenci ve sokak gösterilerine yol açtı. 1964'te Abbud istifa etmeye zorlandı ve onun yerine sivil bir koalisyon hükümeti başa geldi. Bu yeni hükümet ülkeyi 1964-69 tarihleri arasında idare etti; fakat bu yeni hükümet de din ve laiklik gibi kimlik, kuzey ve güney gibi coğrafi ayrıma dayalı ülkenin problemleriyle baş edemedi ve nihayetinde Cafer Numeyri tarafından yapılan askerî bir darbeye maruz kaldı.

Numeyri, parlamentoyu feshetti, bir devrim komuta konseyi oluşturdu ve ülkenin adını Sudan Demokratik Cumhuriyeti olarak değiştirdi. 1970-1972 yılları arasında komünistleri dağıttı, Hatmiye ve Ensar partilerini ezdi ve güneyle, Afrikalı kim-

liğini ve özerkliğini tanıyarak ilgilenmeye karar verdi. Her ne kadar savunmalarını, dış politikalarını ve ekonomilerini ulusal hükümetin uhdesinde bırakmış olsa da, Numeyri Bahr-el Hazal, Ekvator ve Yukarı Nil bölgelerinin kendi kendilerini yönetmelerine izin verdi. 1976'dan sonra Numeyri rejimi birkaç safhadan geçti. Bir ara Batı merkezli oldu. Mehdicilerle tekrar iletişime geçti, Mısırla iyi ilişkiler kurdu ve Nil kenarındaki büyük ölçekli tarımı finanse etti.

Eylül 1983'te Numeyri hedef değiştirdi. Sudan'ı tamamen Müslümanlaştırma çabası içerisine girdi. Bunun daha önce bir örneği yaşanmıştı – 1964'te General Abbud, yönetimi ve eğitim sistemini Araplaştırmıştı ve yabancı misyonerleri sürgün etmişti, İslâm'ı resmî din ve Arapçayı resmî dil kabul eden 1968 Anayasası'na imza atmıştı. Fakat Numeyri'nin programı salt bunların ilanı olmanın ötesine geçti. İslâmî ceza yasalarını (hudud) geri getirdi, İslâm hukukunu güçlendirdi, kendini "masum imam" ilan etti. Ayrıca o güneyi Müslümanlaştırmak için büyük bir mücadele başlattı. Ancak Numeyri, 1985'te iktidardan uzaklaştırıldı ve dört yıl ülkeyi idare edecek olan Seyyid Sadık el-Mehdi liderliğindeki ılımlı koalisyon hükümeti oluşturuldu. Daha sonra 1989'da da Ulusal İslâmî Cephe (NIF) lideri Hasan el-Turabi ve onun askerî müttefiki General Ömer el-Beşir iktidarı ele geçirdiler.

Turabi, ulus devlet kanalıyla da olsa uluslararası bir İslâmî düzeni hayal eden ve devleti, İslâmîleştirmenin bir aracı olarak değerlendiren olağanüstü birikimli bir siyasetçiydi. İlk yazılarında İslâmî bir sözleşme, İlâhi yasalara bağlı bir hükümet ve İslâm'da tecdit (reform) öneriyordu. Ona göre sadece İslâm kitleleri harekete geçirebilirdi. Demokratik ve seçime dayalı bir yönetim sistemini kurmaya çalışırken bir yandan özel sektöre saygı göstermek bir yandan da temel ekonomik sektörleri yöneten bir devlet kurmayı istedi. Medyayı çok iyi kullanabilen bir devlet, Müslümanların en iyi hocası olabilirdi. Turabi şu konularda modernistti: Modern teknolojinin faydasına inanıyor, İslâm fıkhının tarihi şartlara göre yorumlanmasını ve kadınların modern hayata bütünüyle katılmalarını istiyordu.

1980'nin ortalarından itibaren Turabi askeriyede, yargıda, eğitimde ve iş dünyasında önemli bir ağ kurdu. NIF okulları, klinikleri ve camilerini; Faizsiz İslâmî Banka'yı, İslâmî Dava Organizasyonu ve İslâmî Afrika Yardım Ajansı'nı finanse etti. 1995'te Turabi, devlet üzerindeki hâkimiyetini pekiştirdi. Ancak iktidara geldiğinde Turabi otoriter ve baskıcı bir yönetim tesis etti. Muhalif liderler birer birer hapse atıldı. Yönetimi eleştirmek yasaklandı, halka doktrin telkini ve denetim sistemi uygulandı. Sivil devlet memuru kadroları ve sendikalar gayrimüslimlerden temizlendi ve yerlerine NIF'li kadrolar getirildi. Okullarda İngilizce yerine Arapça ön plana çıkarıldı.

Kadınlara yönelik hükümet politikası dramatik bir şekilde değişti. Sudan bağımsızlığına kavuştuğunda kadınlar ülkenin gelişmesine potansiyel olarak katkıda bulunabilecek memur, doktor ve öğretmen olarak değer görmüşlerdi. Buna rağmen NIF hükümeti, Batı'yı taklit etme anlamına geleceğini düşündüğü için, kadınların serbest olmasına sıcak bakmadı ve onları önemli pozisyonlardan uzaklaştırdı. NIF'e göre kadın sadece yaptığı iş, erkeğin gücüne bir halel getirmezse çalışabilirdi. Kreşler, sağlık ve yardım kuruluşları kadınların rahat çalışabileceği alanlar olarak belirlendi. Kadınların örgütlenmeleri yasaklandı. Hükümet sanat ve müzik eğitimine, kadın ve erkeğin birlikte dans etmesine yasak getirdi. Kamusal alanda haremlikselamlık uygulandı. Kadınlara İslâmî kıyafet kurallarına uymadıkları gerekçesiyle dayak atıldı.

Turabi rejimi güneye karşı uzlaşmaz bir tutum sergiledi ve gayrimüslim nüfusu Araplaştırma ve Müslümanlaştırmada ısrarcı oldu. Kısmen Sudan Halkı Liberal Hareketi tarafından temsil edilen güneyliler, kendilerini Afrikalı ve Hıristiyan olarak tanımladılar ve azınlıkların haklarını koruyan çoğulcu bir devletin kurulmasını istediler. Çoğunlukla sürgünde olan ve Ulusal Demokratik İttifak çatısı altında bulunan Sudan muhalefeti de etnik ve dinî çoğulculuktan yanaydı. Bu farklı gündemleri uzlaştırmanın bir yolu görülmüyordu. Farklılıklara karşı mahrum bırakma ve göçe zorlama taktiklerini içeren sivil bir savaş yürütülüyordu. Petrolün bulunması çatışma dozunu ar-

tırdı ve hükümet güçlerinin güneylileri topraklarından çıkarmasına yol açtı. Siyasi kriz böyle devam ederken General Beşir 12 Aralık 1999'da darbesi yaptı. Beşir, Turabi'yi görevden aldı ve kendisinin başkanlık yetkilerini kısıtlaması beklenen parlamentoyu bundan iki gün önce feshetti.

Somali

Somali, Arap-Müslüman kabile yapısına sahip olması hasebiyle Moritanya'yı andırır. 18. yüzyılda Somali kabileleri büyük oranda Müslüman ve Arap'tı. Somali, 1891'de modern bir devlet halini almaya başladı. Bu tarihte ülke Britanya ve İtalya arasında ikiye bölünmüştü. İtalya himayesi altındaki devlet hayli bürokratik bir yolla yönetiliyordu ve sulama, demiryolları, karayolları ve okulların yapılmasından yanaydı. Fakat İkinci Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla birlikte İngilizler, İtalyan-Somali topraklarını işgal ettiler ve Somali devletinin istikbali olabilecek her şeyin kontrolünü ellerine geçirdiler. Sömürge güçlere karşı ilk Somali muhalefeti 1935'te Somali Ulusal Cemiyeti'nin kurulmasıyla başladı. Bu cemiyet modern eğitime, Somali farklılıklarının üstesinden gelinmesine ve halkın birleştirilmesini hedefliyordu. 1937'de Somali Memur Sendikası ve 1943'te Somali Gençlik Cemiyeti kuruldu. 1950'de Somali toprağı, Birleşmiş Milletler Mütevelliliği olarak İtalyanlara tekrar geçti. 1960'ta kuzey ve güney bölgeleri birleştirildi ve Somali toprakları bağımsızlığına kavuştu. Yeni hükümet eski İngiliz ve İtalyan sektörlerini birleştirmeyi başardı.

Somali tek kültür ve tek dile sahip olan bir millettir. Ülke bütünüyle Müslümanlardan oluşuyor. Ülkede Somali ve Sab diye iki soy vardır. Bunlar da bir dizi karışık boylara, birliklere ve alt birliklere, kabile ve kabile bölümlerine ayrılmaktadırlar. Kabile burada en yaygın siyasi örgütlenme biçimidir. Kabile başkanı hem savaşçı hem de manevi gücüyle yağmuru yağdırandı; halk tarafından dinî ve büyülü bir güce sahip olduğuna inanılıyordu. Arap olmadıkları halde, kabilelerin güçlü Müslüman kimlikleri vardı ve soylarını Muhammed'e dayandırıyorlardı.

1950'lerde İtalyan ve İngiliz Somali'sinde oluşmaya başlamış olan siyasi partiler böylece kabileciliği temel alıyordu. Somali Toprakları Ulusal Cemiyeti, Isaq grubu; Birleşik Somali Partisi, Dir ve Darod gruplarına dayanıyordu. Buna rağmen Somali dilinin yeni yazı biçimin geliştirilmesi milli kimlik için sembolik bir odak yarattı.

Somalililer aynı zamanda başlıca Sufi tarikatların –Kadiriye, Ahmediye ve Salihiye– taraftarıydılar. Kadiriye daha 15. yüzyılın başlarında Harar'da yayılmaya başladı. Onun kollarından biri olan Üveysiye, Doğu Afrika'nın tamamında etkindi. Ahmediye, Ahmet b. İdris el-Fasi (1760-1837) tarafından kuruldu ve Somali'ye Ali Maye Durogba tarafından getirildi. Muhammet b. Salih tarafından 1887'de kurulan Salihiye ise Mekke'den dönerek İslâm'ın arındırılmasını vazeden Muhammet b. Abdullah (Abdille Hasan)'ın sivrilmesine yol açan tarikattır. O, Hıristiyanlara ve İngiliz hâkimiyetine karşı savaş ilan etti. Fakat 1908'deki geçici barış onun Somali içinde küçük ve yarı özerk bir devleti idare etmesine yol açtı. İngilizler sonunda 1920'de bu hareketi bozguna uğrattılar.

Kırsal hayata meyilli olan Kuzey Somaliler içinde Sufiler birbirine bağlı kabileler halinde yaşıyorlardı ve ihtiyaçlarını işledikleri topraklardan karşılıyorlardı. Kendi atalarını Sufi evliyalar olarak kabul eden hâkim kabilelerin soylarınca evlat edinilmişlerdi. Bu örneklerde Sufi cemaatler genellikle arabuluculuk yaptıkları kabile gruplarının arasında kurulmuşlardı.

Tarımın fazla hayvancılığın az olduğu Somali topraklarının güneyinde ise kabile yapısı daha gevşek, devlet organizasyonu daha güçlüydü. Soy daha az önemli olduğundan Sufiler kabilelerle karşılaştırıldığında, tarıma dayalı topluma dayanışma ruhu kazandırmaktaydılar ve göreceli olarak kabileler karşısında daha güvenli bir konuma sahiptiler. Bu sufiler, kabilelere öğretmenler olarak evlilik, mülkiyet ve sözleşme konularında İslâm hukukunu uygulayan yargıçlar olarak hizmet ediyorlardı. Aynı zamanda kabileler arasında aracılık yapıyor ve arabulucu olma rolü oynuyorlardı. Yerli Sufi bir şeyh öldüğünde genellikle türbesi kutsal addedilir ve ziyaret mekânı olurdu. Sufi tarikatların

yanı sıra insanlara dinî hizmet veren ve kutsanan sayısız insan vardı. Dinî liderler rekabet eden kabileler arasında köprü vazifesi görürler, klan ve kabileler arasında bazı birliktеliklerin kurulmasına müsaade ederlerdi.

Somali hükümeti bütün büyük hizipleri ve yerel oluşumları ulusal devlet içinde birleştirmeye çalıştı. Aralarındaki düşmanlıklara rağmen, bütün büyük gruplar kendilerini daha geniş Somali ulusunun bir parçası olarak gördüler. Kabile yapısının akıcılığı, esnek bir şekilde siyasi pazarlık yapmaya ve koalisyon kurmaya müsaade ediyordu. Bu nedenle, burada sosyal ayrışma sadece bölücü bir rol değil, aynı zamanda birleştirici bir işlev görebiliyordu.

1966'da General Siyad Barre bir askerî darbe yaptı ve yönetime el koydu. Somali'nin bilimsel sosyalizme bağlı olduğunu ilan etti ve destek için yüzünü Sovyetler Birliği'ne çevirdi. Soy ve kabile bağlarını bastırmaya çalışarak ulusal birlik çağrısı yaptı. Devlet başkanı etrafında bir kült yaratılmaya başlandı. 1975'te Müslüman dinî liderler idam edildi ve kadınlara, erkeklere tanınan aynı yasal haklar verildi. Okuryazarlığı artırmak ve göçmenleri devlet çiftlikleri ve toplama yerlerine yeniden yerleştirmek için büyük bir çaba harcandı. Buna rağmen soy eğilimleri devam etti ve sonuçta yönetim de kendini hem sosyalist hem de Müslüman saydı.

Somali'nin en büyük siyasi sorunu Somalililerin yerleşik oldukları Kenya, Cibuti ve Etiyopya'daki toprak iddiasıydı. Bu iddiaları komşu ülkeler tarafından reddedildiği gibi Afrika Devletleri Organizasyonu, sınırları değiştirmeye yönelik hiçbir talebi karşılamaya istekli değildi. Fransızların Cibuti'den çekilmesi ve Etiyopya devriminin patlak vermesiyle, Eritre, Bale ve Ogaden'deki Somali gerillaları buraları Etiyopya kontrolünden çıkarmak istediler. Takip eden bölgesel ve uluslararası savaşta Sovyetler Birliği, Etiyopya lehine Somali'yi terk etti ve böylece –Rusların ve Kübalıların desteğiyle– Etiyopya, Somali'nin saldırılarına karşı direnebildi. Etiyopya ile yapılan savaş Somali'nin İslâmî kimliğine vurgu yapmasına yol açtı. 1991'de Siyad Barre devrildi ve böylelikle Somali, o zamandan itibaren merkezî

hükümetsiz kaldı. Klan temelli milisler ülkeyi yönetmeye başladılar, Birleşmiş Milletler ve Amerika müdahaleleri de hiçbir işe yaramadı.

Etiyopya ve Eritre

Sudan gibi Etiyopya da keskin bir şekilde Müslüman ve gayrimüslim halklar arasında ikiye bölünmüştür; bugün, Müslüman nüfusu toplam nüfusun üçte biri ile yarısı arasında bir oran oluşturuyor. Ülkede Müslüman ve Hıristiyan gruplar yüzyıllarca bir çatışma içerisinde yaşadılar. 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başı gibi İslâm'ın bölgesel olarak yayılması ve Müslüman prensliklerin güçlerinin artması, buradaki Hıristiyan gücünün altını oymakla tehdit etti. Ancak 1831'de Teodros Hıristiyanları birleştirmeyi, Kudüs, Mekke ve Medine'yi almayı, İslâm'ı ilga etmeyi ve barış krallığını kurmayı hedefleyen programıyla Etiyopya tahtına çıktı. Ancak ölümünden sonra (1867), Şoa'nın yöneticisi ve 1889'da krallar kralı olacak olan II. Menelik (1867-1913) onun yerine geçti. Güçlenmiş bir Hıristiyan-Etiyopya krallığı Harar, Sidamo, Arussi, Bale ve Eritre'deki Müslüman azınlıkları asimile etmek için tekrar harekete geçti. Kendini yenilemiş olan Etiyopya Krallığı aynı zamanda Avrupa sömürgeciliği tehdidini de kontrol etmeyi başardı. 1885'te İtalyanlar, Kızıl Deniz sahilindeki Massawa'yı işgal ettiler, 1896'da İtalyanları hami sayan Uccialli Antlaşması'nı imzaladılar, ancak bu anlaşmada Menelik yine de bağımsızlığını koruyordu.

1913'te Menelik'in ölümünden sonra, 1930'da merkezileşmeyi büyük oranda sağlayan Haile Selassie başa geçinceye kadar ülke uzun bir hükümdarsızlık dönemi geçirdi. Selassie, eğitimli avam kamarası kadrosu oluşturmakla soyluluğun gücünü by-pass etmeye çalıştı. Ancak Etiyopya, Eritre ve Somali'nin dâhil olduğu İtalyan Doğu Afrika İmparatorluğu'nun kurulmasına yol açarak onu kaçmaya zorlayan 1934 ve 1935 İtalyan işgaliyle çalışmaları sekteye uğradı. 1941'de İngilizler Etiyopya direnişinin organize olmasına yardımcı oldular ve Hai-

le Selassie'nin tekrar tahta geçmesi için geri gelmesini sağladılar. Merkezileşme süreci tekrar başladı. Çünkü Selassie bölgesel rakiplerini mağlup etti, kilisenin gücünü frenledi, papazların kendisine tabi olmasını sağladı. Asker ve vergi toplayan elitlerden oluşan soyluluğu temellerinden sarstı. Bu merkezileşmeye rağmen, yerli yönetici aileler yaygın bir şekilde güçlü olmaya devam ettiler.

Çoğu üçüncü dünya ülkesinde olduğu gibi, siyasi merkezileşme sosyal değişime yol açtı. Selassie, eski soyluluğun bir uzantısı olan yeni memur sınıfının işbaşına gelmesini sağladı. 1950'lerde askerî memurlar, lise ve üniversite mezunları, sendika başkanları vs. bunların yerini aldılar. 1950 sonrasının elitleri, daha yaşlı kuşağın yozlaşmasından rahatsızdılar. 1974'te baş gösteren yaygın grev, gösteri ve askerî isyanlar, hükümeti çözen ve iktidardan indiren Asker Koordine Komitesi veya *Derg* tarafından yönetilen yeni bir rejimin doğmasına yol açtı. 1975'te Derg, kendilerini Marksist-Leninist ideolojisiyle tanımlayan, mülkiyetin kamulaşmasını öneren, toprak reformu isteyen, kuzeyde soy bağları ve güneyde vesayet sistemini kaldırmaya çalışan radikaller tarafından ele geçirildi. 1978'de Mengistu Haile Mariam, Sovyetler ve Küba'nın desteğiyle Etiyopya Demokratik Halk Cumhuriyeti'ni kurdu. Ayaklanmalar yaygınlaşmaya başladı. 1994'teki yeni anayasa ülkeyi yarı özerk etnik dillere dayalı devletlere böldü, fakat merkezî devletin çökmesi, içinden çıkılması zor yerel bir çatışmaya sebebiyet verdi.

Bazı Müslümanlar bu karışıklığı Etiyopya devletine direnmek için fırsat olarak gördüler. Çünkü 19. yüzyıldan beri Etiyopya'daki Müslümanlar, her ne kadar 1931 Anayasası onlara eşit mülkiyet, memur olma ve dinî bayramları kutlama hakkı tanımış olsa da, kamusal alandan dışlanıyorlardı. Buna rağmen Müslümanların bu memnuniyetsizliği Somali ve Gala halkının isyan ettikleri Bale bölgesinde kendini bariz bir şekilde dışa vurdu. Suudi Arabistan'ın desteğiyle Afarların sultanı Ogaden de ayaklandı. Batı Somali Özgürlük Cephesi de özerklik talebini dile getirdi. Fakat Etiyopyalılar mu-

halefetin büyük bir kısmını susturmayı başardılar ve Somali istilasını geri püskürttüler. Ayrıca, ülkenin diğer bölgelerinde Hıristiyan ve Müslümanlar arasındaki bölünme dine dayanmak zorunda değildi. Çünkü onlar aynı evliyaları ziyaret ediyorlar, evlenebiliyorlar, bir dinden diğerine özgürce geçebiliyorlardı ve hatta akrabalık bağları nedeniyle beraber yaşayabiliyorlardı.

Nüfusunun bir yarısının Müslüman, diğer yarısının Hıristiyan olduğu Eritre süregelen muhalefetin merkezi oldu. Sınırlar ilk kez İtalyanlar tarafından belirlendi, Tigray kabilelerinden oluşan Müslüman nüfus, ancak 1940'larda siyasi bilinç kazanmaya başladı. Eritre, 1952'de bölgesel özerklik temelinde Etiyopya ile federasyona gitti. Ancak Selassie onu Etiyopya'ya entegre etmeye çalıştı. 1957'de resmî diller olan Arapça ve Tigriniye kaldırıldı. Bu da öğrenciler, işçiler ve aydınlardan oluşan Eritre Özgürlük Cephesi'nin (ELF) kurulmasına yol açtı. 1962'de bu akım Eritre Hükümeti tarafından bastırıldı ve Eritre resmî olarak Etiyopya tarafından ilhak edildi. Buna cevap olarak ELF belirli bir ideoloji vurgusu yapmadan, Kahire'deki sürgün lideri ile yerli ve dinî liderler tarafından desteklenen askerleri tarafından yeniden örgütlendi. Daha sonra 1970'te bu durumdan memnun olmayan radikal ideolojilere sahip gruplar, Eritre Halkın Özgürlük Cephesi'ni (EPLF) kurdular. Müslüman kimlikten ziyade radikal bir ideolojiye dayanan bu pati Habeşi-Etiyopya elitinin hükümranlığına karşı çıkan Eritre Hıristiyanlarıyla koalisyona gitti. EPLF ulusal demokratik devrim, halk mücadelesi ve toplumun devrimci dönüşümünü savundu. 1977'de EPLF ve ELF ortak bir hedef olarak bağımsızlık üzerinde uzlaştılar. Nihayet Etiyopyalılar ve Eritreliler beraber hareket ederek Mengistu'yu bozguna uğrattılar ve 1993 Referandumu'yla da EPLF'in başkanı Isayas Afework liderliğinde Eritre'nin bağımsızlığını sağladılar. Ama yine de Etiyopya'yla sınırlar yüzünden 1998'de başlayan ve 2000'de biten başka bir savaş oldu.

Swahili Doğu Afrika

19. yüzyılda Doğu Afrika sahili, Savahili Müslüman medeniyeti havzasıydı. İslâm kültürünün en önemli kenti Zengibar'dı. Bu şehir Uman idarecisi olan (1804-56) İmam Seyyid Said b. Sultan tarafından fethedilmişti ve bölgedeki tek İslâm devletinin başkentiydi. Müslüman nüfus sahil kentlerine ve kıyıdan uzak adalara yoğunlaşmıştı, büyük ölçüde Savahili dilini konuşan insanlardan ve kendi cemaatlerini oluşturan (jamat-bandis) Hindistanlı Müslümanlardan oluşuyordu. Zengibar'ın kadı ve müftülerinin çoğu Güney Arabistanlıydı. Zengibar ve Lamu medreselere sahip, yüksek eğitim merkezi konumundaydılar. İç bölgelerdeki Somalililer, Müslüman olmuşlardı fakat diğer yandan başta Lake bölgesi ve Kango olmak üzere ticaret yolları üzerinde sadece nadiren Müslüman yerleşim yerleri vardı. İç bölgelerdeki Müslümanlar, Savahiliceden etkilenmelerinin yanı sıra Bantuca konuşuyorlardı.

19. yüzyılın sonlarında Zengibar, Tanganyika, Kenya, Uganda ve diğer bölgeler üzerinde Avrupa mandaları ve kolonileri kuruldu, bunlar bölgenin siyasi tarihine yeni bir yön verdi. Batı Afrika'da olduğu gibi sömürge yönetimleri seküler milli devletlerin oluşmasına yol açtılar. Bu devletlerde Müslümanlar büyük bir azınlık grubunu temsil etmelerine rağmen rejimlerin ideolojik ve siyasi karakteri üzerinde söz sahibi değillerdi. Yine Batı Afrika'da olduğu gibi sömürge yönetimi, beyaz yerleşimci kolonileşmesi ve Hıristiyan misyonerlik nüfuzu, fiilen İslâm'ın yayılmasını hızlandırdı. Ticaret, iç bölgelerdeki insanları sahil kentlerine taşıdı. Bu insanlar buralarda Müslüman oluyor ve kendi anayurtlarına dönerek başkalarına da İslâm'ı tebliğ etmeye başlıyorlardı. Ayrıca Avrupa yönetimi de İslâm'ın yayılmasını tercih etti çünkü İngilizler ve Almanlar, Müslümanları memur, polis, asker ve öğretmen olarak çalıştırıyorlardı. Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu'nun müttefiki olan Almanlar, Müslüman çıkarlarının hamisi gibi davrandılar. Görünüşe göre siyasi istikrarsızlık, farklı insanlar için ortak bir kimlik ihtiyacı, sosyal ve siyasi örgütlenme için yeni te-

mellere duyulan ihtiyaç İslâm'ın yayılmasını kolaylaştırdı. Ayrıca Savahilicenin karma bir dil olarak *(lingua franca)* Kenya, Tanganyika, Uganda, Kuzey Rodesya, Madakaskar, Doğu Kango ve diğer Doğu Afrika bölgelerinde kullanılmasıyla da İslâm daha fazla ilgi gördü.

Müslümanlığa bağlılıklarla Sufi tarikatların yayılması beraber gelişti. Kolonyal dönem esnasında Doğu Afrika'daki büyük Müslüman azınlıklar bu Sufi cemaatlere yöneldi. Muhammet Maruf (1853-1905) liderliğindeki Şazeliye, sahil boyunca tebliğ merkezleri kurdu ve yenilikçi İslâm uygulamalarını öğretti. Uveysiye'nin alt birimince temsil edilen ve Şeyh Üveys el Barawi (1847-1909) tarafından kurulan Kadiriye, Zengibar'ı üs edinmiş, fakat tebliğ faaliyetlerini Tanganyika, Kenya ve Doğu Kango'ya kadar uzanan bir alanda yürütüyordu. Uweysiye, Savahili ve Bantu dilini konuşan insanlar arasında yaygındı. Müslümanları tarikata kazandırıyor ve paganların Müslüman olmasını sağlıyordu. Dahası onlar Güney Tanganyika'da Müslümanların Alman karşıtı direnişine önderlik ettiler. Şeyh Uweys, Salihiye tarikatıyla türbeleri ziyaret etme ve ölen evliyanın Allah ile kul arasında aracı olup olmayacağı konusunda çıkardığı polemikle ünlü oldu. Uweys, reformist öğretinin hilafına bu ziyaretlere karşı muhafazakâr hoşgörülü bir bakış açısı geliştirdi. 1909'da bu fikirlerinden dolayı öldürüldü.

Zengibar

Müslümanların konumu ülkeden ülkeye göre değişiyordu. Zengibar, Araplar tarafından idare ediliyordu. Çünkü ülkenin büyük bir kısmı onların topraklarından oluşuyordu. Sosyal hizmetlerin çok kısıtlı olduğu ülkede, hükümet ve polis gücünün denetimi de onlardaydı. Kapalı bir aristokratik toplum oluşturuyorlardı. Ticaret Hintli-Pakistanlıların kontrolü altındaydı. Yerli Afrikalı çoğunluk çok sayıda kabile gruplarına ayrılmış olsa da, büyük ölçüde kendilerine Şiraziler diyen zanaatkârlardan, balıkçılardan ve işçilerden oluşuyordu. Anavatan Doğu Afrika'dan gelen göçmenler Zengibar kentinde yoğun-

laşmışlardı ve güçlü bir siyasi birlik duygusu geliştirmişlerdi. Araplar, Afrikalıların statü ve siyasi güçlerini artırmak için giriştikleri her harekete karşı çıktılar. Zengibar Aleviye, Şazeliye ve Kadiriye tarikatlarının merkeziydi. Şehrin bir güçlü 'ulema' geleneği vardı, fakat evliya türbelerini ziyaret etmek, onlara mevlit okutmak ve bayramlar ortak faaliyetlerdi.

İngilizler ülkeyi kurulu saltanat ve Arap elitleriyle yönetme taraftarı olmalarına rağmen, yine de toplum yapısındaki uzun vadeli değişimleri ve bu yapının içindeki güç dengesini desteklediler. İngilizler, köleliği kaldırmakla Sultan'ın gücünü zayıflattılar ve Arap elitlerin ekonomik temellerini yıktılar. Araplar, tarım arazilerinin kontrolünü Hintli sermayedarlar ve tacirlere kaptırdılar. Aynı zamanda İngilizler, karanfil ve baharat ekimlerine de engel olmamaya çalıştılar. Köleler, işgücüne sahip aşağı tabakadan köylülere dönüştürüldü ve ülkeye Nyamwezi işçiler getirildi. Kölelerin özgürleştirilmesi yeni bir Afrika elitinin doğmasına ve toplumun farklı bir biçim kazanmasına yol açtı. Afrikalılar, toprak mülkiyeti edinmeye başladılar. 1930'larda Araplar, Hintliler, Şiraziler ve anayurdu Afrika olan göçmenlerin kurdukları siyasi oluşumlar ortaya çıktı.

İkinci Dünya Savaşı, bir bağımsızlık hareketinin yanı sıra Zengibar toplumunun farklı kesimleri arasında açık bir siyasi mücadele başlattı. İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda adalı Arap ve Afrika nüfusları, askerlerin savaştan dönüşleri ve Mısır ile Filistin'deki son gelişmelerden gelen haberlerin sonucunda giderek politize oldular. İngiliz siyasi reformlarının ve 1948 liman işçileri grevinin de hareketlendirici bir etkisi oldu. 1956'da kurulan Zengibar Ulusal Partisi, Arap çıkarlarının ve Arap azınlığın en büyük savunucusu oldu. Aynı dil ve kültür, dindarlık, etnik gurur ve önceki siyasal hâkimiyete vurgu temelinde birleşerek İngilizleri sürmeye ve Arap-İslâm devletini kurmaya çalıştılar. 1957'de kurulan Afro-Şirazi Birliği yerli köylülerin ve anakara göçmen çalışanların dili oldu.

1950'lerde çok partili siyasi sistemin oluşmasıyla birlikte Araplar hükümet üzerinde kontrolü sağlamak için en azından yeterli derecede Afrikalı desteğini kazanmaya çalıştılar. On-

lar çok-uluslu bir devlet ve İslâm'a bağlı bir dayanışma sağlamak için bir kanaat iklimi oluşturdular. Sonunda Arap partileri 1961 ve 1963'teki seçimleri kazandılar. Buna rağmen 1963'te hükümet partisi muhalefeti bastırmak, Afrika polis gücünü reddetmek, onları Arap ve Asyalılarla ikame etmek suretiyle kendini zayıf duruma düşürdü. Arap cephesi aynı şekilde büyük bir güç kaybetti çünkü artık asker ve toprak sahibi bir elit sınıfına değil, bunun yerine memurlar, gazeteciler ve siyasetçilerden oluşan daha genç bir kuşağa dayanıyordu.

Bu katı rejim, bağımsızlıktan hemen sonra 1963 yılının Aralık ayında hükümeti ele geçiren, toprağı ve büyük iş kollarını millileştiren, Doğu Bloku ülkeleriyle dış ülkelerle bağlar kuran ve Arap topluluğunu büyük oranda zayıflatan Afrika devrimcileri tarafından saldırıya uğradı. 1964'teki darbe, Zengibar ve Tanganika'nın birleşmesine yol açtı. Zengibar, Tanzanya'nın bir bölgesi olarak Müslüman fakat artık Arap kimliğine vurgu yapmadan varlığını sürdürdü. Kur'an kursları ve İslâm Enstitüsü İslâm'ın ve Arap dilinin öğretilmesini sürekli hale getirdi. Gelişen İslâmî reformist etkilere karşın medrese eğitimi güçlendirilmektedir.

Tanzanya

Tanganika'ya, 1885'te bu ülkenin hamisi olduğunu açıklayan Almanya tarafından ilk bölgesel hükümet kurma hakkı tanındı. Alman yönetimi çok yoğun bir yerli direnişin karşısında kurulmuştu. Buşiri ayaklanmasının başını çekenler, Alman vergilendirme sistemine ve denetimine karşı kendi menfaatlerini korumaya çalışan köle tüccarlarıydı. Makonde platosunda Yao halklarının direnişi 1889'a kadar sürdü. Tabora'nın Unyanyembeleri 1893'e kadar Almanlarla savaştılar; Hehe Krallığı ticaret yollarının kontrolünü elde etmek için 1898'e kadar Almanlarla çarpıştılar. Ancak Hehe Krallığı'nın bozguna uğratılmasından sonra Almanlar sistematik yönetim ve vergilendirme şekli kurabildiler. Kendi polisi ve yargı gücü olan yirmi iki bölgeden oluşan ve bir merkez valisine sahip merkezî bir yönetim

kurdular. *Akidalar* veya Arap ve Savahili kökenli memurlar, yerel reislerin olmadığı yerlere tayin edildiler. Almanlar kahve, sisal keneviri, kauçuk ve pamuk havzalarını ekmeye çalıştılar. Afrikalılar, vergi borçlarını ödeyebilsinler diye peşin para ile satılan ürünler yetiştirilmeye zorlandılar. Bazı bölgelere Almanların yerleşmesi teşvik edildi ve beyazlar, buralarda Afrikalıları zorla çalıştırdılar. Ekonomik sömürü yeni isyanlara sebebiyet verdi. 1905'te Güneydoğu Tanganika'daki Maji Maji ayaklanması başladı ve büyük bir destek gördü. Bu isyan vahşice bastırıldı, fakat sonra Alman idareciler işkenceyi kaldırarak, eğitim ve sağlık reformlarını kurumsallaştırarak Afrikalıların husumetini dindirmeye çalıştılar.

Birinci Dünya Savaşı'nda Almanları yendikten sonra, İngilizler, Milletler Cemiyeti'ni temsilen 1919'da Tanganika'nın çoğunun kontrolünü ele geçirdiler. Ruanda ve Brundi, Belçika'ya verildi; Kiyunga, Mozambik'e katıldı. İngilizler daha barışçıl bir yolla da olsa daha etkin Afrika direnişiyle karşı karşıya kaldılar. İngiliz tarım ve eğitim politikaları yeni bir sınıfın oluşmasına yardımcı oldu ve devlet memurları, zengin köylüler ve geleneksel reislere rakip olarak yetişen eğitimli gençler tarafından Afrika yardım kuruluşları oluşturuldu. 1920 ve 1930'larda bunlar ulusal siyasi örgütlenmelere doğru evrildiler. (1920'de kurulan) Tanganika Afrika Derneği devlet tarımı ve piyasa politikaları konusunda duyarlı olan çiftçiler tarafından desteklendi, 1954'te Gana Geleneksel Halk Partisi modeli temelinde, bir ulusal siyasi koalisyon olarak, Tanganika Afrika Ulusal Birliği (TANU) adını aldı ve yeniden yapılandı. Etnisite, ırk ve din farkı gözetmeksizin, Tanganika'nın birliği temelinde, kendi kendini yönetmeye çalışan, bir kitlesel hareket başlatmaya önayak oldu. TANU, 1958 ve 1959'da genel seçimleri kazandı ve Tanganika 1961'de bağımsızlığına kavuştu.

Julius Nyerere liderliğindeki Tanganika, vatandaşların refahına ve onuruna kendini adamış bir milli toplum oluşturmaya çalışan çok başarılı Afrika devletlerinden biriydi. Tanzanya eşitlik, demokrasi, âdemi merkeziyetçilik, sosyalizm ve siyasi toplumda tam toplumsal katılım değerlerini benimsedi. Temel

kavram *ujamaa* veya cemaat olarak özetleniyordu. Bununla beraber, bu idealler ile TANU'nun gücü merkezileştirme, güçlü bir devlet memuriyeti oluşturma ve disiplinli bir kitle kontrolü sağlama yönelimi arasında sürekli bir gerilim vardı. 1967 Arusa Deklarasyonu'nda Nyerere kendi demokratik siyasi toplum vizyonunu tekrar vurguladı. O ekonominin âdemi merkezileştirilmesi ve siyasal iktidara popüler katılım açısından gerçek anlamda bir Afrika bakış açısı belirlemeye çalıştı. Ayrıca o bürokratik elit sınıfını zayıflatmak için emek ağırlıklı tarımsal gelişmeyi ve özgürce dış borçlanmayı teşvik etti. 1970'lerde yepyeni kırsal gelişme programları uygulandı, fakat sonuç almakta yetersiz kalındı.

Zengibar'ın aksine Tanganika'daki Müslüman cemaatler devletin himayesi altında organize olmamışlardı. Her ne kadar İngilizler, Tanganika'yı Zengibar'ın resmî İslâmî yapısından uzaklaştırmışlarsa da, Sufi İslâm yabancı idareye karşı bir yerli reaksiyon biçimi olarak bütün bölgeye yayılmıştı. Cemaatler arasındaki rekabet Müslümanlar arasındaki ihtilafı artırsa da, tarikat ve kurumları organize eden temel, İslâm olmaya başlamıştı. Müslüman cemaatler sonra yavaş yavaş ulusal bir siyasi harekete angaje oldular. 1934'te Tanganika Müslüman Birliği (MAT) kuruldu ve onun aracılığıyla Sufi liderler TANU'nun aktif destekçileri oldular. 1957'de sadece Müslüman çıkarlarını ifade etmek üzere için Tanganika Bütün Müslümanlar Birliği kuruldu, fakat Müslümanların büyük bir çoğunluğu ulusal partiyi desteklemeye devam ettiler. 1960'ta Müslüman elitlerin de seçilebilmesi için hükümet Tanzanyalı Müslümanlar Yüksek Konseyi'ni kurdu.

Bangamoyo'da Şeyh Ramiya'nın durumu Sufizmin hem yerel düzeydeki rolünün ne olduğunu hem de ulusal politikalarla nasıl bütünleştiğinin bir örneğini veriyor. Shaykh Ramiya, tüccar ve toprak sahibi olan, dinî eğitim alan ve büyük bir yerel itibar kazanan eski bir köleydi. O, İngilizlerle birlikte çalıştı ve memur olarak tayin edildi. Ekonomik, dinî ve siyasi konumundan aldığı güçle Ramiya, Kadiriye tarikatının bir kolunu kurdu. Onun çoğu takipçileri cemaatin sosyal dayanışmasından ve güç-

lü bir patrona sadakatten faydalanan Afrikalılardan oluşuyordu. 1938'de oğlu ve aynı zamanda takipçisi olan Şeyh Muhammed, Peygamber'in sadece Arapları temsil etmediğini –bu Müslüman cemaatinin Afrikalı kimliğini vurgulamak için– bütün ırkların insanı olduğunu ilan etti. Şeyh Muhammed, takipçilerini ulusal siyasi partiye katılmaya teşvik etti ve kendisi de bir yerel temsilci oldu. Bağımsızlıktan sonra Nyerere onu *hâkim* (yerel idareci) olarak görevlendirdi. Şeyh Muhammed böylece eski Şirazi kabilesinin gücünü yerinden ederek Tanzanya ulusal siyasi elitin bir tarafı haline gelen Afrikalı Müslüman lider oldu. Kendi takipçilerini dinî bir cemaat şeklinde örgütlemek suretiyle yerel cemaat benzeri yapıları ulusal siyasi rejimle irtibatlandırdı. Tanzanya devleti Adalet Bakanı'nı ve yargıçlarını atayarak Müslümanların siyasi desteğini tanıdığını gösterdi. Tanzanya da Müslümanlar ülke nüfusunun üçte birini oluşturuyor.

1985'te Nyerere emekli olunca politikasının ne kadar başarısız olduğu ortaya çıktı. Ulus kurma süreci ekonomik durgunluk, işsizlik, Asyalı Şiiler, Ummanlı Araplar, Şiraziler ve Afrikalılar arasındaki toplumsal anlaşmazlıklarla zayıflatılmıştı. Zengibar'ın eski başkanı olan Ali Hasan Mwiniyi başkanlığında kurulan yeni hükümet Nyerere'nin politikalarını tersine çevirdi. Çok partili sistemi kurdu ve ekonominin özelleştirilmesini sağladı fakat bu sadece ekonomik çöküşe sebep oldu. 1993'te Hıristiyan okullarına karşı anti-Hıristiyan gösteriler ve saldırılar başladı. Laik ulusal devletin çöküşüyle birlikte Müslüman kimliğin tanımında Müslümanlar arasında yeni bir rekabet başladı. Daha önce TANU'yu destekleyen Sufi Şeyhlerin etkisi azaldı ve Arap dünyasında deneyim kazanmış yenilikçi öğretmenlerin etkisi göreceli olarak arttı.

Kenya

Tanganika bir Afrikalı toplum olarak gelişirken, Kenya beyaz yerleşimcilerin ülkesi oldu. 1888'de İngiliz Doğu Afrika Şirketi tarafından alındı, 1904'te ayrı bağımlı bir devlet oldu ve 1918'de baş koloni olarak ilan edildi. 1900 ve 1919 yılları arasında ül-

ke zorla denetim altında tutuldu ve Avrupalı yerleşimciler için hazır hale getirildi. Güney Afrika, Yeni Zelanda, Avustralya ve Kanada'dan getirilen beyazlar dağlık bölgelere yerleştirildi, Afrikalılar ise vahşi doğanın hâkim olduğu bölgelere itildiler. 1923'ten 1952'ye kadar İngilizler ayırmaya dayalı bir gelişme politikası uyguladılar. Beyazların sömürüsü için en iyi toprakların ve maden kaynaklarının korunmasını sağlamak amacıyla Afrika rezervlerini manipüle ettiler. Ayrıca tıbbi, eğitime dayalı ve ekonomik hizmetlerde beyazları desteklediler. Bu ayrımcılığa rağmen İngiliz misyoner okullarında ve askeriyede bir Afrika elit tabakası oluştu, bunlar Doğu Afrika Derneği'ni, Cavirondo Vergi Mükellefleri ve Yardım Derneği'ni kurdular, 1944'te de Jomo Kenyatta liderliğinde Kenya Afrika Birliği kuruldu. Afrikalılar kâfi derece iş, eğitim imkânı ve toprak talep ediyorlardı. 1952'de beyazlara ve beyaz yönetime karşı bir gerilla savaşı olan Mau Mau isyanı başladı. Bu mücadele, 1959'da mevcut ırka dayalı bölgesel sınırların kaldırılmasına, 1963'te Kenya Afrika Ulusal Birlik Partisi liderliğinde bağımsız bir Kenya devletinin kurulmasına yol açtı. Kenyatta, 1978'de öldü ve yerine 2001 yılına kadar iktidarda kalan İkinci Başkan Daniel Arap Moi geçti.

Kenya'daki Müslüman nüfus, toplam nüfusun %6'sını oluşturuyor fakat bu bile Afrikalı, Asyalı ve Arap toplumlarını ihtiva edecek derecede fazla çeşitlilik arz ediyor. Sahil bölgelerinde Müslüman nüfus Zengibar'la yakın ilişki içerisinde. İçerdeki Müslüman nüfus Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra sahil bölgeleriyle girdikleri ticari ilişkiler sonucunda İslâm'ı seçen Kikuyu, Masai ve Paru halklarından oluşuyordu. Okullara ve hastanelere destek veren çok sayıda İslâmî yardım kuruluşu, örneğin Kenya Müslüman Yoksullara Yardım Derneği, vardı. Müslümanların etkisi, Savahilice konuşan bölgelere yoğunlaşmalarından ve eleman devşirme ve siyasi ağ kurma temeli olarak Sufi cemaatlerin yokluğundan dolayı sınırlıydı. Ancak yine de bazı Müslüman gruplar eğitimde ve davalarını yürütmekte çok etkindiler. Suudi Arabistan'dan dönen öğrenciler de ölüye Kur'an okumaya ve mevlit kutlamalarına karşı çıkarak farklı bir faaliyet yürüttüler. 1992'de de daha radikal kesimler, Kenya İslâm

Partisi'ni (IPK) kurdular. Müslümanlar Yüksek Konseyi de onu hükümet güçlerine karşı korudu.

Uganda

Uganda'da sömürge devleti, aynı zamanda, bağımsız bir Uganda'nın ortaya çıkması için gerekli şartları da hazırladı. Buganda, 1893'te İngiliz mandası oldu ve 1900'de Uganda anlaşması bütün ülkeyi İngiliz hâkimiyetine soktu. 1914'te İngilizler geriye kalan kabileleri de kontrol altına aldılar. İktidar mücadelesi için İngilizler, Protestanlarla yakın ilişkiler kurdular ve İslâm'a bir bariyer oluşturması için Hıristiyanlığın yayılmasını teşvik ettiler. İngilizlerin denetiminde Uganda eğitim sistemi oluşturuldu, dinî çizgiler paralelinde bölündü. Katolik ve Protestanlar, hükümetin toprak tahsisi konusunda kayırıldılar. Müslümanlar memuriyete atanma, okul ve camilerine hükümet desteği alma konusunda ayırımcılığa tabi tutuldular. Kenya'nın tersine İngilizler, beyaz yerleşimcileri topraktan uzak tutuyorlardı. Pamuk ve kahve üretimine dayalı kırsal ekonomiyi tercih ediyorlardı. Büyük ölçüde yabancı kaynaklı, buralara ticaret için gelmiş olan Hintliler, Avrupalılar ve Araplardan oluşan küçük bir kent nüfusu da oluşmuştu.

Afrikalıların protestoları erken gelişti. 1920'de Genç Buganda Derneği, Afrikalıların hükümete katılmasının mücadelesini verdi. Uganda Afrika Çiftçiler Derneği, Hintli ve Avrupalı tüccarlara karşı Afrikalı köylülerin menfaatlerini korumak için kuruldu. Buna rağmen milliyetçilik ve İngilizlere karşı militan direniş sınırlı kalıyordu, çünkü Uganda'da Afrikalılar topraktan tam anlamıyla kopartılmamışlardı ve İngilizlerin dolaylı yönetim sisteminden dolayı yabancı müdahalesine fazla maruz kalmıyorlardı. Bununla birlikte 1952'de Uganda Ulusal Kongresi bağımsızlık çağrısı yaptı. Önde gelen yerel yönetici olan Uganda Kabakası (Kralı) ve Protestan elitler, ülkede en etkin güçler olarak ortaya çıktılar. 1960'ta, başka kabilelerin ve halk gruplarının isteklerini temsil etmek üzere Uganda Halk Kongresi kuruldu. 1962 seçimleri, Buganda saltanat gelene-

ğinden gelen II. Mutesa'yı iktidara taşıdı, takip eden birkaç yıl içinde Uganda Halk Kongresi memurlar üzerindeki denetimini sıkılaştırdı, sendikaları tasfiye etti ve bir ordu kurdu. 1966'da Milton Obote orduyu kullanarak gücünü pekiştirdi, anayasayı kaldırdı, hükümet başkanlığı görevini üstlendi. 1966-71 yılları arasında Uganda sivil bir idareye sahip olmasına rağmen, askerin ağırlığı devam ediyordu. 1971 Haziran askerî darbesi General Idi Amin'i iktidara taşıdı. Idi Amin'in gücü Uganda ordusundaki Nubi (Nubian) kuvvetlere dayanıyordu. Köken olarak Sudanlı olan bu grup, kendilerini diğer ırklardan üstün, farklı ve nüfusun diğer kısmına karşı kırgın görüyorlardı.

Uganda'da İngiliz yönetim politikasının husumetine rağmen İslâm, Arap tüccarların, Sudanlı askerlerin ve Savahili bağlantıların sonucunda yayılmaya devam etti. 1930'lara geldiğimizde Müslümanların sayısı yaklaşık olarak 122.000 idi. Buganda'nın eski Kabakası olan Mbogo, İslâm toplumunun başı oldu. Ancak Müslümanların çıkarlarını geliştirmekte göreli olarak çok az başarı kaydetti. Örneğin camileri desteklemek için idareden toprak alma işini beceremedi. Onun 1921'de ölümünden sonra Müslümanlar Kibuli ve Butambia adında iki mezhebe ayrıldılar. Bu bölünme, liderlik yarışı ve Cuma namazını müteakip olarak öğlen namazının kılınıp kılınmamasına dair doktrinel bir sorundan kaynaklandı. Tartışılan bir başka konu da evlilik sicil memurları ile öğretmenlerin otoritesi konusundaydı. Mezhep bölünmesi, İslâmî eğitim reformunu ve Müslüman cemaatin genel gelişimini engelledi. İkinci Dünya Savaşı'yla birlikte tartışmaları yatıştırmaya yönelik büyük çabalar sarf edildi. 1944'de hizipçiliğin üstesinden gelmek ve eğitim programlarını birleştirmek üzere Uganda İslâmî Eğitim Derneği kuruldu ve 1948'de taraflar uzlaştırıldı. Doğu Afrika Müslüman Yoksullara Yardım Cemiyeti, okul ve cami yapmak, Müslüman öğrencilere burs sağlamak üzere kuruldu. 1950'de bağımsızlık hareketinin gelişmesiyle birlikte Müslümanlar hükümette daha fazla görev aldılar ancak 1965 yılına gelindiğinde bile hâlâ çok az bir etkileri vardı. Bazı Müslümanlar devlet ile Müslüman nüfus arasında aracılık yapıyorlardı ancak bu politikacıların Müslü-

man toplum içinde derin bir meşruiyetleri yoktu. Böylece devlet Müslümanlar üzerinde tam anlamıyla kontrolü sağlayamadığı gibi Müslümanların devlet üzerindeki kontrolü daha fazla artmıştı. Genel itibariyle devlet Müslüman gruplar arasında arabulucu olma ve eğitim fonu bulma, bakanlıklara atama yapma ve sembolik tanınma gibi Müslümanların taleplerini yerine getiren hami olarak hareket ediyordu.

Müslümanlar dindaşları olan Idi Amin'in (1971-79) rejimi altında hükümet desteğinden yararlandılar. Uganda Müslüman Öğrenciler Derneği ve Uganda Müslüman Yüksek Konseyi, Müslümanları devlet çatısı altında organize etme aracı olarak kuruldular. Amin, Arap ve İslâm yanlısı siyaset izledi. Sürgündeki Asyalılardan alınan mülk, Uganda Müslüman Yüksek Konseyi'ne tevdi edildi. Buna rağmen Amin Müslüman toplumu harekete geçirme konusunda önceki hükümetler kadar başarılı olamadı. Onlar ne bir birlik içerisindeydiler ne de devlet aygıtına tabiydiler. Amin'in mahkumiyetiyle birlikte çoğu Müslüman ülkeyi terk etti, muhalifleri tarafından da birçok cami ve okul tahrip edildi. 1986'dan beri Yoweri Kaguta Museveni yönetimi ve Uganda Yurtsever Hareketi ülkenin iç politikasını stabilize ettiler. Müslümanlar Uganda toplam nüfusunun %15'ini oluşturuyor.

1960'larda Doğu Afrika'nın diğer eski kolonileri olan Ruanda, Brundi, Malawi ve Kango bağımsız devletler olarak ortaya çıktılar. Doğu Afrikalı tebliğciler, Arap, Savahili ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra buraya gelen Pakistanlı tüccarların etkisi altında Müslüman azınlıklar oluştu. Bu ülkelerde Müslümanlar sayıca sınırlı, yoksul ve az eğitimliydiler, ulusal siyaset üzerindeki etkileri de yetersizdi.

Şii Cemaatler

Doğu Afrika Müslüman nüfusu içerisinde aynı zamanda İsmailîler, Rohriler, İsna-aşeri Şia ve Ahmediler'den müteşekkil küçük ama önemli Hint kökenli Müslüman cemaatler de vardı. Hintli Müslümanlar ilk defa onları vergileri toplayıcısı, finans danışmanı olarak atayan ve ticaretle uğraşmayı teşvik eden Say-

yid al-Sa'id (1804-56) tarafından Zengibar'a getirilmişlerdi. İngilizler de Gujarat'tan ve diğer Hint bölgelerinden Hintlilerin buraya göç etmelerini ve ticaretle uğraşmalarını teşvik ediyorlardı. Getirilen Hintliler, ilk olarak işçi veya bakkal çırakları olarak çalıştılar, zamanla Savahiliceyi öğrendiler ve biraz para biriktirip kendi dükkânlarını açtılar. Hindistan'a evlenmek için gidip döndüklerinde ise mutlaka yanlarında çalıştırmak üzere akrabalarını getiriyorlardı. İngiliz ve Almanlar tarafından iç hat demiryollarının açılmasıyla birlikte İsmailîler de büyük oranda iç bölgelere taşındılar. Hintliler, 1900 ve 1960 yılları arasında önemli miktarda modern yatırımlar yapan oldukça gelişmiş bir toplum oluşturdular. Laik eğitim almış olan kadınlar örtünmekten muaftır. Topluluk hastaneler, spor kulüpleri, kütüphaneler, toplantı salonları ve hastaneleri işletmeye devam ediyordu. Ayrıca topluluk sosyal sigorta, tarım ve konut projeleri için yatırım mutemetlikleri oluşturdu. Ağa Han, belirli bir konsey hiyerarşisi çerçevesinde bu topluluğu yönetiyordu. İlke olarak mutlak bir otoritesi vardı, tayinlerde mutlaka onun onayına gerek duyuluyordu. İsmailî cemaati ve faaliyetleri ise küçük bir elit tarafından idare ediliyordu. Doktorlar, mühendisler ve profesyonellerden oluşan yeni bir eğitimli kuşak yavaşça eski ticaret aristokrasisinin yerini aldı. 1954 Anayasası, laiklik ve din işleri, eğitim, sağlık, yardım, vergi ve endüstri konularına eğildi. Anayasa aynı zamanda aile ve evlilik gibi kişisel konularla ilgili düzenlemeler de içeriyordu. 1964'te yapılan bir madde değişikliğiyle çok evlilik yasaklandı, evlilik yaşı kadınlar için 16 ve erkekler için 18 olarak belirlendi. Boşanma konusunda da kadınlara erkekler karşısında eşit haklar tanındı. Ancak vesayet, evlat edinme ve doğan çocuğun nesebi gibi konular Doğu Afrika'nın yerel adetlerine göre belirleniyordu.

Bohra Şiası ticarette hayli etkindir. Cemaat tüccarlardan, metal ve saat işçilerinden oluşur. Bohra toplumu hiyerarşik bir şekilde yapılanmıştır. Doğu Afrika'nın en büyük reisi Mombasa'da ikamet ediyor; okullarda ders veren ve küçük çapta dinî hizmetleri yerine getiren mollalar, yerli amiller tarafından denetleniyorlardı. 1951 ve 1955 yılları arasında Da'udi

Bohra Cemaat Kuruluşu diye adlandırılan yeni bir cemaat organizasyonu meydana geldi. Bu topluluk, 18 yaşını doldurmuş erkeklerden oluşuyordu. Onlar tarafından camiler, toplantı evleri, okullar, kulüpler, klinikler ve emlaktan oluşan cemaat mallarını denetlemek üzere yönetici bir konsey seçilirdi. Cemaat yardımlarla, bağışlarla ve üyelik gelirleriyle destekleniyordu.

İsnaaşeri Şii cemaati aynı zamanda güçlü bir örgütlenmeye sahiptir. Yerel topluluklar de cemaatler şeklinde örgütlenmişlerdir. Her birinin uzman bir konseyi, mütevelli heyeti, malları ve etkinlikleri yöneten komiteleri vardır. Doğu Afrika'nın yerel cemaatleri temsil eden yüksek bir konseyi vardır. 19. yüzyılın sonlarında Kuzey Hindistan'da bir Müslüman mezhep olarak kurulan Ahmedilerin bile Doğu Afrika'da küçük, fakat etkin taraftarları var ve güçlü bir şekilde tebliğ faaliyetinde bulunuyorlar. Kur'an mealini Savahili dilinde ilk kez yapanlar da onlardır. Her ne kadar Asyalı cemaatler hayli modernleşmiş olsalar da, yine de dışa kapalı ve mezhepçidirler ve Afrika toplumunun tamamıyla bütünleşmiş durumda değiller.

Böylece Doğu Afrika'daki Müslümanlar etnik kökenleri, dinî yorumları ve mezhepsel örgütlenmeleri itibariyle epey farklı ve ayrışıktırlar. Sudan ve Somali'yi bir kenara bırakırsak bütün Doğu Afrika sathında Müslümanlar, devlet gücünü kontrol edemeyen küçük siyasi azınlıklardır. Doğu Afrika yönetimleri de kendilerini İslâmî olarak tanımlamıyorlar zaten. Tanzanya'da Müslümanlar katı bir siyasi denetim altında tutuluyor. Uganda'da yakın zamandaki iktidar mücadelesinde de Müslümanlar yenilmiş durumdalar. Müslümanlar siyasi bir azınlık olarak dinî konular üzerine yoğunlaştılar; eğitime ve yardıma dayalı çok sayıda dernek kurdular.

Evrensel İslâm ve Afrikalıların Farklılığı

19. yüzyıl boyunca Müslümanlar tüccarlar, tebliğciler ve savaşçılar olarak yayılıyorlardı. Sudan bölgesinde Müslüman yönetimler güçlendiler ve yeni halklar İslâm'ı seçti. Müslümanlar, Sudan'dan Gine ormanları ve Batı Afrika'nın sahil bölgelerine

sokuldular. Nijerya ve Senegal'de çok sayıda insan Müslüman oldu. Doğu Afrika'da da Galalı, Somalili ve başka insanlar Müslümanlığı seçtiler.

İslâm'ın askerî yayılmasına 1882 ve 1900 yılları arasındaki Avrupa işgali bir set çekti. Ancak, sömürge yönetimi İslâm'ın barışçı yolarla yayılmasını engelleyemedi. Aslında sömürge yönetimi, siyasi güvenliği ve ticari imkânları sağlamakla ve şehirciliği yaygınlaştırıp tüccarların ve çalışanların göçünü artırmakla İslâm'ın yayılmasını da kolaylaştırmış oldu. Günümüzde Müslümanlar Moritanya, Senegal, Gine, Mali, Nijer ve Somali'nin ezici çoğunluğunu oluşturuyorlar. Nijerya, Burkina Faso, Fildişi Sahilleri ve Sierra Leone nüfusunun yarısından fazlasına; Gana ve Tanzanya'da da önemli bir azınlık grubuna sahipler.

İslâm'ın hızlı bir şekilde yayılması Müslüman inançları, cemaat örgütlenmeleri ve Müslümanların devletlerle ulusal toplumlarla ilişkileri konusunda önemli sonuçlara yol açtı. 19. yüzyılda İslâmî akımların önemli bir hedefi İslâmî bir devlet ve kapsamlı bir İslâm toplumu oluşturmak iken, sömürge yönetimi bunun yerine seküler veya Müslüman olmayan ulusal devletlerin güçlendirilmesine çalışıyordu. Hemen hemen bağımsız Afrika yönetimlerinin hepsi din dışı bir ideolojiye dayalı seküler bir milli kimliği benimsedi. Moritanya, Kuzey Sudan ve Somali'de olduğu gibi, nüfusunun ezici bir çoğunluğunun Arap olduğu veya Arap kimliğine sahip çıkıldığı yerlerde ulusal kimlik kendini İslâmî terimlerle ifade ediyordu. Sadece Sudan, Müslüman bir devlet olduğunu ilan etti. Nijerya'da da İslâm kimliği ulusal politik sistemle bütünleşmiştir, İslâm cemaat örgütlenmeleri ve adalet kavramları siyasi ve sosyal iktidar için iç mücadelede önemli bir rol oynamaktadır. Başka yerlerde seküler elitler, Müslüman nüfusa küçük veya büyük olmalarını önemsemeden toplumsal unsurlar olarak bakıyorlar. Bütün Afrikalı Müslümanlar ekonomi, eğitim ve dış siyasi çıkarları için devletin koruması ve himayesini arayan toplumsal gruplar olarak örgütlenmişlerdir.

Müslüman cemaatler farklı şekillerde örgütlenmiştir. Geleneksel 'ulema' ve hukuk/şeriat okulu teşkilatlanması sade-

ce Sudan'da bulunur. Başka yerlerde Sufi tarikatlar İslâmî örgütlenmenin asli biçimini oluşturur. Moritanya, Senegal, Gine, Mali, Nijerya, Somali ve Alt-Sahra Afrika'sının diğer kısımlarında yerel düzeyde ya Kano'daki gibi farklı etnik yapıları ya da Somali'deki gibi farklı kabile yapılarını bütünleştirme temelinde çalışırlar. Onlar aynı şekilde mensuplarını Senegal'deki Muridiye ya da Ibadan'daki Hausa örneklerinde olduğu gibi ibadet, manevi huzur ve ekonomik rekabet için örgütleme işini yürütüyorlar. Veya Senegal ve Nijerya'daki Ticaniye, Tanzanya'daki Kadiriye, Sudan'daki Hatmiye ve Libya'daki Senusiye örneklerinde olduğu gibi siyasi yönetim için örgütleme işini görürler.

Örgütlü tarikatlar dışında Sufi aileler, bazı sülaleler ve şeyhler de ayrıca önemli bir toplumsal rol oynuyor. Somali'de Sufi sülaleler kabile grupları arasında önemli bir irtibat kuruyor. Gine ve Batı Afrika sahilindeki eğitimli tebliğci aileler, Müslüman yerleşimin ve İslâmî eğitimin temelini oluşturuyor. Gine Batı Afrika'sının birçok bölgesi ile Sudan ve Tanzanya'da Müslüman cemaatler kutsal şahsiyetler ile hürmet gösterilen türbeler etrafında kurulmuşlardır.

Afrika şehir ve kasabalarında Müslüman dernekler, öğrenci birlikleri ve kulüplerin sıra dışı bir çeşitliliği vardır. Bazıları Doğu Afrika'daki İsmailî ve Bohra cemaatleri gibi azınlık gruplarına aittir. Bu gruplar din, yardım, eğitim ve ekonomik faaliyetler konusunda kendi aralarında oldukça çeşitlilik arz eden cemaat yapıları oluştururlar. Diğer dernekler Nijerya, Gana ve Sierra Leone'deki kuzeyli göçmenler gibi, etnik azınlıkların bir uzantısıdır. Ancak, bu tür dernekler aile, kabile ve etnik yapılardan ayrı değiller, aksine bu yapıların içinde birleşmişlerdir. Batı Afrika'daki Dyula cemaatleri ve tebliğci yerleşimleri için İslâm, Müslüman tüccarları beraber yaşadıkları diğer insanlardan ayırt eden aile, meslek ve dile dayalı bir kimliğin bir parçası ve çizgisidir. Benzer şekilde İslâm, Güney Nijerya'da Müslüman cemaatleri tanımlamak için Hausa etnisitesiyle özdeşleştirilir. İslâm, Moritanya, Somali ve Sudan'daki Araplar arasında kabilesel, etnik ve dilsel özellikler ile bütünleşmiştir. Bir Somalili Arap veya Berber olmak, tanım itibariyle, Müslüman ol-

mak anlamına gelir. Bu örneklerde de İslâm sadece etnisiteyle bütünleşmiş değildir, aynı zamanda Moritanyalı, Sudanlı ve Somalili siyasi toplumlar kendilerini İslâmî saydıkları ölçüde ulusalcılıkla da bütünleşmiştir.

Buna rağmen şehirlerdeki bütün Müslüman dernekler etnik nitelikli değildir. Onların çoğu çalışma grupları, tartışmalar ve bazı toplu etkinlikler düzenleyen belirli bir öğretmenin liderliği etrafında kurulmuş küçük kulüplerdir. Bu kulüp faaliyetleri en az bir okul yönetmek kadar ciddi veya en az bir kahve sohbeti kadar eğlenceli olabilir. En dikkat çeken şehir dernekleri, İslâmî reformlara ve eğitime adanmış modernist gruplar tarafından kurulanlardır. Sudan Afrikası'ndaki Vehhabîye ve bazı Nijerya modernist grupları bunların başlıca örneklerini teşkil ediyor ama bunlar söz konusu ülkelerin genelinde bulunmaktadır ve Müslümanların modern eğitimi dinin gerekleriyle birleştirme çabalarının en önemli desteğini oluşturur. Son zamanlarda sözde Vehhabîye'nin veya reformist derneklerin etkisi, Suudi Arabistan ve diğer Arap ülkelerinin finansal ve lojistik destekleriyle, çok artmıştır. Bu dernekler, duruma bağlı olarak, sosyal ve dinî pratiklerin tecdit edilmesi ve İslâmî devletlerin oluşması için çalışırlar. Uganda veya Kongo gibi Müslümanların azınlık oldukları yerlerde eğitim dernekleri Müslüman cemaatlerin temel biçimleri haline gelmiştir.

Dolayısıyla Müslüman cemaat yapıları yerel akrabalık ve köylü gruplarının geleneksel biçimlerinden, Sufi sülalelere, tarikatlara, eğitim derneklerine ve modernist reformist cemaatlere kadar büyük bir çeşitlilik arz eder. İslâmî cemaat örgütlenmesi hem azınlık etnik kimliğini güçlendirmekte hem de farklı kabile ve etnik gruplar arasında bir bağ vazifesi görmektedir. Bu örgütlenme devlet otoriteleriyle işbirliğinden tutun pasif çekilme, pasif direniş, aktif katılım ve hatta devrimci eyleme kadar çeşitlilik arz eden siyasi amaçları temsil eder. Müslüman inanç ve kimliği toplumsal bağlama bir hayli uyarlıdır ve özellikle siyasi iktidarın gerçekliklerine cevap verebilecek niteliktedir.

Müslümanlar gayrimüslim devletleri kendi cemaat örgütlenmeleri için siyasi bir zemin olarak kabul etmişseler de, son za-

manlarda Müslüman cemaatler ile devlet arasındaki ilişkiler sorunlu hale gelmişti. 1970'ten beri Nijerya, Senegal, Gine, Somali, Sudan ve diğer yerlerdeki Müslümanlar, devletin sistematik olarak İslâmî eğitimi desteklemesini, İslâmî yasaları uygulamasını ve İslâm kimliğini kabul etmesini talep ediyorlar. Örneğin, Sekou Toure ve Demokratik Parti tarafından idare edilen ve uzun süreli bir ülkeyi modernleştirme ve kadınların konumunu güçlendirme çabaları tarihine sahip olan Gine, İslâmî bayramları organize etmeye ve Futa Jalun militan İslâm mirasını devralmaya başladı. Nijerya ve Senegal'de devlet ile devletin İslâmî idealleri temsil etmesini talep eden Müslüman cemaat liderleri arasında büyük bir gerilim var. Sudan'da Numeyri ve Turabi, ülkenin güney bölgelerine İslâmî kimliği kabul ettirmeye çalıştılar. Etiyopya ve Çad'daki Müslüman azınlıklar siyasi özerklik ve devlet iktidarı için mücadele ediyorlar.

Müslümanların dinî eğilimleri sosyal örgütlenme biçimleri gibi farklılıklar arz eder. Halk İslâm'ının bazı biçimleri oldukça birleştirici (syncretic) ve Afrika animist ve ruhçu inanışıyla bütünleşmiş durumdadır. Bu bütünleşen noktalarda Müslüman takvimi, bayramları, doğum kutlama, sünnet, evlilik ve ölüleri anma ritüelleri tamamen benimsenmiştir. Diğer yandan, her ne kadar ilke olarak İslâm, Afrika inanç sistemine meydan okusa da, pratikte Afrikalıların düşüncelerini bütünüyle değiştirmek yerine taşıdıkları düşünceleri mantıklı hale getirme ve İslâmîleştirmeye çalışmaktadır. Buradaki İslâm bir yandan Allah'ın mutlaklığını vurgularken, öte yandan aracı ve yardımcı güçlerin çeşitliliğine müsamaha göstermekte, kehanet, efsunculuk ve büyücülükleri kabul etmektedir. Afrika ruhları, cinler ve ruhsal kültler olarak tarif edilir. Örneğin, Songhay'ın Holey'i, Hausa'nın Bori'si, Etiyopya, Somali ve Sudan'ın Zar kültleri Müslümanları büyük oranda etkilemiştir. Onlar özellikle kadınlar için arınma ve avunma kaynağıdır. Müslümanlar hastaların tedavisinde ve zenginlik arayışında büyü pratiklerini tasvip ederler. Pagan seremonileri ve sanatsal ifadeler de aynı şekilde duygusal bir rahatlama sağlar. Müslüman dinî liderler böylece bazı katı dinî ilkeleri insanla-

rın büyüye olan hâlihazırdaki talepleri ile dengelemenin zorunlu olduğunu gördüler.

İslâm'ın uyumcu, özümseyici (asimilasyoncu) ve farklı inançları bütünleştirici (syncretic) biçimlerinin yanı sıra Müslümanların standart şeriat temelli uygulama ve inancı da vardır. Şeriat burada çok önemli etkilere sahiptir. Örneğin, ceza hukukunda yaralama ve ölümden doğan sorunlarla ilgilenir. Ataerkil aile yapısını ve mirasını güçlendirmeye çalışır. Bireyi toplumsal çıkarlara öncelediği için, şeriat kendilerini ve servetlerini aile baskısından kurtarmak isteyen yeni Müslüman olanlar tarafından tercih edilmektedir. Ancak, Somali, Fulani ve başka yerlerde olduğu gibi toprak ve çiftliklerin birden fazla kişiye ait olduğu yerlerde şeriatın görüşleri göz ardı edilir. Dolayısıyla şeriatın yayılması yerel sosyal yapılara, bireylerin ve rekabet eden tarafların çıkarlarına bağlıdır. Bazı durumlarda, örneğin, ticaret ve mülkiyet konularında şeriata başvurmak geleneksel adetlere dayanmaktan daha avantajlıdır.

Şeriatın evlilik pratikleri üzerinde güçlü bir etkisi vardır. Evliliği bireyler arasında gönüllü bir anlaşma olarak tanımlamakta ve her ikisine de temel sorumluluklar yüklemektedir. Aynı şekilde boşanmayı erkek için kolaylaştırmaktadır. Müslüman evliliğinde kadına verilen *mehir*, farklı Afrika halkları tarafından da kadına boşanma veya kocanın ölümü durumuna verilen bir karşılık olarak benimsenmiştir. Bu durumda normalde gelinin ailesine ve velilerine verilen başlık parasının yerine geçmiştir. Bununla birlikte evliliğin temelde akrabalık grupları arasında bir ittifak olarak görüldüğü yerlerde, şeriata rağmen dulun miras olarak kalması veya kardeşlerin birbirinin yerine geçmesi (berdel) önemli olmaya devam etmektedir.

Reformist İslâm, dinî inanç ve pratiklerin başka bir önemli türüdür. Uyumcu İslâm ve şeriata dayalı İslâm'ın her ikisi Afrikalıların davranış kodlarını çözmeye ve dönüştürmeye çalışırken, reformist eğilim ise Afrika geleneğinin dışında kalmaya çalışırdı. Tamamen Kur'an ve sünnete dayanarak Afrika ruhlarına tapınmaya ve muska yazmaya karşı çıkan reformcular, Afrika'ya evrensel düzeyde standart İslâmî inanç ve uy-

gulamayı getirirler. Reformist akımlar, Arap dünyasında eğitimin gelişmesi, yeni bir İslâmî entelijensiyanın oluşması, medreselerin kurulması ve yaygınlık kazanması, dinî eğitim derneklerinin yayılmasıyla birlikte daha fazla ses getirecek bir düzeye geldiler. Din eğitimli ve bağlantılı insanlar, dindaşlarının bile dinî pratiklerinin gözden geçirilmesini ve seküler rejimlerin İslâmî devletlerle yer değiştirmesini talep ederler. Bununla birlikte, reformizm kimi zaman modernizmle karışır. Örneğin Freetown, Lagos ve Dakar eğitim dernekleri, Müslüman kimliğini modern ve Batı medeniyetine uyarlamaya ve Müslümanları laikleşmiş milli Afrika toplumlarıyla bütünleştirmeye çalışırlar.

Sonuç olarak, İslâm'ın farklı (mezhepsel) biçimleri vardır – Müslümanların bu azınlık grupları belirli doktrinlere bağlıdırlar. Bunlar İsmailî, Bohra ve diğer azınlık cemaatlerinden müteşekkildir. Pan-Afrika bakış açısında İslâm, tek bir dinî anlayış değil, birbirlerine ne kadar uzak olurlarsa olsunlar aynı kimlik bilincine sahip olan dinî cemaatlerin bir takımyıldızını oluşturur.

Alt-sahra Afrika İslâmı'nın çeşitliliği çok geniş bir siyasal ve toplumsal davranış alanını gösterir. Müslümanlar daha 19. yüzyılda Sudan Afrikası ve bütün Batı Afrika'da İslâmî devletler kurmak istemişlerse de, bugün sadece Sudan, Moritanya, Somali gibi sadece Müslüman nüfusun göreceli olarak homojen ve Arap olduğu yerlerde açıkça Müslüman devletler vardır. İslâm, ilke olarak kapsamlı bir siyasi düzen tasavvuruna sahip olmasına rağmen, geleneksel İslâmî ideal siyasal aktüaliteye uyarlanmıştır. Afrika'da Müslüman cemaatler ibadet, eğitim ve yardımlaşmaya dayalı dernekler şeklinde örgütlenmişlerdir. İslâm esasında bütün daha küçük bağlılıkları yok eden bir din olsa da, Afrika'da Hausa, Berber-Somali, Arap, Mossi, Dyula ve diğer dilsel ve etnik yapıların bir tamamlayıcısıdır. Prensipte İslâm vahye dayalı evrensel bir din olduğu halde, Afrika'da sonsuz sayıda farklı yerel şekillere bürünmüştür. Buna rağmen, her yerde, Afrika yerelliklerine karşı İslâm'ın evrenselliğini vurgulamada artan bir eğilim vardır.

Batı'da İslâm

OTUZİKİNCİ BÖLÜM

AVRUPA VE AMERİKA'DA MÜSLÜMANLAR

Avrupa ve Amerika'daki Müslüman nüfusu son derece farklıdır ve büyük oranda coğrafi açıdan kolaylık sağlayacağı için biz bu farklı nüfusu tek bir bölümde ele alacağız. Bu insanlar, geldikleri yerler, yaşama şartları, adetleri, kendilerini Müslüman olarak tanımlama tarzları ve Avrupa-Amerikan toplumlarındaki yerleri açısından farklılık arz ederler. Avrupa'da kritik ayırım Balkan Müslümanları ile Batı Avrupalı Müslümanlar arasındadır. Balkan Müslümanları, Türk hakimiyeti ile 14. yüzyılda ve sonrasındaki göçlere ve Osmanlı döneminde Müslüman olan yerel nüfusa dayalıdır. Batı Avrupalı Müslümanlar ise büyük oranda yakın zaman göçmenleridir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Pakistanlılar, Hintliler ve daha az oranda Araplar İngiltere'ye; Kuzey Afrikalılar ve küçük gruplar halinde Batı Afrikalılar, Türkler ve İranlılar Fransa'ya; Türkler Almanya'ya geldiler; ayrıca çok sayıda başkaları da vardı ki bunlar ya önceki kolonyal imparatorluktan ayrılmış ülkelerden iltica edenler ya da dönemlik işçilerdi. Bunların çoğu yeni ülkelerinde kaldılar, aileler kurdular ya da kendi aileleriyle buluştular ve günümüzde Batı Avrupa nüfusunun küçük ama önemli ve gelişen parçasını teşkil etmektedirler. Küçük bir göçmen kitlesi Birleşik Devletler'e Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve sonrasında geldi; ancak mev-

cut Müslüman nüfusun çoğunu Hindistan, Pakistan, Filistin, Lübnan, İran, Irak ve diğer ülkelerden Birleşik Devletler'e son çeyrek yüzyılda gelen göçmenler teşkil eder. Amerika'nın Batı Avrupa'dan farkı, çoğunluğunu siyahların teşkil ettiği dikkat çekici sayıdaki Amerikalının İslâm'a girişidir.

Doğu Avrupa

1990'larda Balkanlarda yaklaşık olarak 8.250.000 Müslüman vardı. Bu toplam nüfusun yaklaşık yüzde 13'ünü teşkil ediyordu. Arnavutluk nüfusunun yüzde 70'i, Bosna-Hersek'in yüzde 45'i, Makedonya'nın yüzde 30'u (çoğu Arnavut), günümüz Yugoslavya'sının yüzde 20'si (Kosova'daki Arnavutlar ve Sancak'ta Sırp-Hırvat dilini konuşan Slavlar dâhil), Bulgaristan'ın yüzde 13'ü ve Romanya'da (Tatarlar) ve Yunanistan'da küçük azınlıklar Müslüman'dır. Tümüyle Arnavutların sayısı 4.000.000'dan fazladır, Bosnalıların sayısı 2.350.000 ve Bulgaristan, Makedonya, Yunanistan ve Romanya'da Türkler ise 1.050.000 kişi civarındadır.

Bu bölgede Müslümanların mevcut durumu 19. asırda Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması, Yunanistan, Sırbistan, Romanya ve Bulgaristan'da Ortodoks Hıristiyan milliyetçiliğinin yükselmesi ile şekillenmiştir. Müslümanlar, siyasi koruyucularını yitirdiler ve 1878 Türk-Rus savaşı, 1912-14 Balkan Savaşları ve yine Birinci Dünya Savaşı sonrasında büyük gruplar halinde Osmanlı İmparatorluğu'na veya Türkiye'ye göç ettiler. Birinci Dünya Savaşı sonrası yerleşimi esnasında Yunanistan'daki Müslümanlar, Türkiye'ye göç ettirildiler ve Anadolu'da yaşayan Ortodoks Hıristiyanlar Yunanistan'a gönderildiler. Hâlâ Müslümanların büyük çoğunluğu, devleti Hıristiyan nüfusun hâkimiyeti altında gören çoğunlukların bulunduğu devletlerde azınlık olarak kalmıştır. Tüm Balkan ülkelerinde Müslümanların sekülerleştirilmesi yönünde güçlü akımlar vardı. Müslüman nüfus hem İslâm'ı yaşamaya devam eden insanları hem de pratikte yaşamadığı halde geçmişi itibariyle ya da kültür ve etnik açıdan kendilerini Müslüman olarak gören insanları kapsamaya başladı.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Balkan devletlerinin çoğu Müslümanları cezaya çarptıran ve İslâm'ı baskı altına almaya çalışan komünist partilerin eline geçti. Enver Hoca (1946-85) yönetiminde Arnavutluk, İslâmî kurumları ortadan kaldırdı. Komünist rejimlerin yıkılmasıyla birlikte onların homojen milletler yaratma programları başarısız oldu ve etnik-dini kimlikler ile çatışmalar yeniden dirilmeye başladı. Yugoslavya'da, 1980'de Tito'nun ölümü Federal Yugoslavya devleti unsurları arasında artan bir gerilime yol açtı. Arnavutlar, Kosova için yerel otonomi veya "cumhuriyet" statüsü istediler ve bu bölgenin kontrolü için Sırp milliyetçileriyle çarpıştılar. 1991'de Makedonya bağımsızlığını ilan etti; bunu Slovenya, Hırvatistan ve Bosna-Hersek izledi. Yalnızca Karadağ ve Sırbistan, 2000 yılında iktidarı çöken ve yakalanan Slobodan Miloseviç'in yönettiği Yugoslav Federasyonu'nda kalmaya devam etti. Sırbistan ve Hırvatistan savaşa giriştiler. Bosna, bir iç savaşın içine çekildi. Avrupa-Amerikan NATO müdahalesi, 1995'de savaşa bir son verdi ve savaşın ayırdığı bölgelerin yeniden inşasında yeni çabalara yol açtı. Bu bölgede, NATO'nun müdahalesi ve işgaline değin yaşanan yoğun çatışmalar, Sırp ve Arnavutları Kosova'da karşı karşıya getirdi. NATO'nun siyasi rehberliği altındaki Makedonya, Arnavutlar ve Slavlar arasındaki bir iç savaşın eşiğinde sendelemektedir.

Bosna

Osmanlı hâkimiyeti altındaki asırların sonrasında, Bosna, 1878 yılında Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun parçası haline geldi. Bosnalı Müslümanlar için Osmanlı İmparatorluğu bir sığınak olmuştu ve Osmanlı'nın geri çekilmesi derin bir hayal kırıklığına yol açmıştı. Avusturyalılar, Bosnalı Müslümanları maaşı ödenen ve vakıfların kontrolünü üstlenen danışma komitesini oluşturan *reisü'l-ulema*'nın otoritesi altında organize ettiler. 1909'da Müslüman yönetim düzeni özerklik kazandı. Bosnalı elitler Osmanlıcayı yüksek statü ve Müslüman kimliğin bir işareti olarak korudular. Aynı zamanda seküler eğiti-

mın genişlemesi, okuma formasyonu ve siyasi kulüpler yeni bir aydınlar sınıfına yol açtı. Hem dinî hem de seküler entelektüellerden hareketle bir Bosna etnik kimliği kavramı oluştu, bu kısmen dinî kısmen milliydi ve Sırp-Hırvat kimliklerinden farklıydı. Halkın çoğunluğu Sırp ve Hırvatların kendilerini "millileştirme" çabalarına direndiler. Onlar Boşnakça konuştular, Arapça ya da Kiril alfabesi ile yazdılar.

1918'de Yugoslavya'nın kurulmasıyla birlikte Bosnalılar, Müslüman eğitim ve hukuk kurumlarının özerkliğini ve yönetimini isteyen Yugoslav Müslüman Organizasyonu'nu oluşturdular; ne var ki 1929'da askerî darbe sonrası Kral Aleksander Sırplılaştırma politikası izledi ve Bosna-Hersek'i birlik içinde böldü. Bölge, İkinci Dünya Savaşı esnasında Hırvatistan tarafından ele geçirildi. Ustatas Hırvatları ve Çetnik Sırpları tarafından yakalanan onbinlerce Bosnalı, savaş esnasında öldürüldü.

1945 yılında komünist rejimin oluşumu çok sayıda Bosnalının Türkiye'ye göçünü teşvik etti. Komünistler, 1952'de tarikatları yasakladılar, Müslümanların okul ve camilerini kapattılar ve vakıfların gelir kontrolünü ele aldılar. Bununla birlikte 1957'den 1969'a kadar Müslüman hiyerarşi yeniden organize edildi. 1966'dan sonra Başkan Tito, hoşgörülü bir milletler politikasını benimsedi ve Bosnalıları Yugoslav devleti içinde ayrı ve eşit bir millet olarak tanıdı. Tasavvuf tekkeleri yeniden açıldı, Müslüman okul ve cami inşaatları –her ne kadar bu Bosna-Müslüman kimliğinin seküler karakterini temelden değiştirmese de– yeniden başladı. Yeni politikalar açıkçası yerel Sırp ve Hırvat siyasi baskılarını dengelemeye yönelikti, zira Müslüman kimliği, Arnavutlar ve Türkler arasında ya da Sırpların baskın olduğu bölgelerde yaşayan Müslümanlar arasında teşvik edilmiyordu.

1990'da komünist yönetimin çöküşü ile birlikte Bosnalı Müslümanların Demokratik Eylem Partisi, Aliya İzzetbegoviç'in başkanlığında, bağımsız, seküler, çok uluslu Bosna devletini kurmak istedi. Bosna'nın bağımsızlığının ilanı Bosna ve Hersek'te yaşayan Sırpları Sırp Cumhuriyeti'ni ilana, Müslümanlarla savaşa ve Müslümanların bölgeden sürülmelerini amaçlayan "etnik temizlik" çabasına sevk etti. Savaş, Bos-

na Müslümanlarının korkunç işkence ve tecavüze maruz kalmaları ve kitlesel ölümleri ile ön plana çıktı. Sırp saldırısı ayrıca camilere, tarihi binalara ve Bosna kimliğinin işaretlerini yayma çabasındaki diğer tüm yapılara yöneldi. Birleşmiş Milletler müdahale etmek istedi, ancak BM ordusunun ambargosu yalnızca Sırpların işine yaradı ve barışı koruyan güçler etkisiz oldu. Daha sonra Hırvat-Bosna ittifakı, NATO hava saldırısı desteğiyle, savaşa bir son verdi. 1995'te Kasım Dayton Anlaşmaları ile Bosna, biri Müslüman-Hırvat ve diğeri Sırp olmak üzere iki devlete bölündü. Hâlâ NATO güçleri siyasi istikrar oluşturma ve farklı milletlerin bir arada yaşamasını sağlama amacıyla bölgede bulunmaktadır.

Savaş, Bosnalı Müslümanların İslâm ile özdeşleştirilmelerine katkı yaptı. Komünist yönetimin çöküşü, Müslüman ülkelerden gelen uluslararası destek ile BM ve NATO'nun azınlık haklarını desteklemesi, Müslüman kimliğinin sağlamlaşmasına yardımcı oldu. Cihat ve şehit gibi kavramları kullanan Müslüman söz dağarcığı Bosnalıların söyleminin parçası oldu. Müslüman öğretimi ve pratiği yeniden başladı; Saraybosna, Müslüman yayın hayatının önemli bir merkezi oldu.

Arnavutlar

Arnavutluk'ta İslâm ve Müslümanların kimliği bir sorun değildir ve İslâm, Arnavut milliyetçiliği ile eşit tutulmamaktadır. Arnavutluk nüfusunun yaklaşık yüzde 55'i Sünnidir; yüzde 15'i ise Bektaşidir. Kuzeydeki nüfusu teşkil eden Ghegler, Sünni ve Katolikler şeklinde; güneydeki Tosklar ise Bektaşi ve Ortodokslar şeklinde bölünür. 1967'den 1990'a değin tüm dinî faaliyetler yasaklandı, ancak bu faaliyetler 1990'da Başkan Ramiz Alia tarafından yeniden ihya edildi. Suudi Arabistan, Körfez ülkeleri, Türkiye ve Malezya'nın –ve dışarıdaki Arnavutlar'ın– önemli katkılarıyla camiler, medreseler, Sufi tekkeleri ile zaviyeleri ve kütüphaneler yeniden inşa edildi; ancak bunlara devam edenler hâlâ seyrektir. Bektaşiler, İran'dan bazı yardımlar almaktadırlar. İslâmî kültürel ve dinî ihyaya rağmen, siyasi

kimlikler milliyetçi kavramlarla dile getirilir; Arnavutluk, Kosova ve Makedonya'da yaşayan Arnavutları birleştirecek bir genel Balkan Arnavutluk devletine yönelik gittikçe artan bir ilgi söz konusudur.

Yugoslavya'nın Kosova bölgesinde Arnavutlar, tıpkı Bosnalılar gibi, Yugoslav devletini asla kabul etmediler ve kendi kimliklerini ve bölgesel iddialarını korudular. Kosova-Arnavut kimliği dinî terimlerden ziyade etnik açıdan tanımlandı. 1974 Yugoslav anayasası Kosova'yı Yugoslav federasyonu içinde özerk bir bölge olarak tanıdığı halde, 1980'li yıllarda Kosova'nın kontrolüne yönelik Arnavut-Sırp çatışmasında yoğunlaşma görüldü. 1990'larda nüfusun yüzde 85'ini Arnavutlar oluşturuyordu ve okullar, mahkemeler ve medya tamamen Arnavutların elindeydi. Okullar, Yugoslavya ile entegrasyona karşı koymak için merkez teşkil ediyordu. Arnavutlar kültürel özerkliğe sahip olsalar da, bağımsızlık ya da daha büyük Arnavutluk için milliyetçi tutkuyla yanıp tutuşuyorlardı.

1989'da Yugoslavya Başkanı Slobodan Miloseviç, Kosova'dan özerkliği kaldırdı. Polis baskısı ve medyadan Arnavutların dışlanması ve diğer önemli durumlar bunu takip etti. Sırplar, bölgeyi kolonileştirmek istediler ve Arnavutları göçe zorladılar. Buna tepki olarak Arnavutlar, İbrahim Rogova tarafından yönetilen ve bağımsızlık isteyen bir yeraltı hükümetini kurdu; daha radikal unsurlar ise Kosova Özgürlük Ordusu'nu organize ettiler. Çatışma arttıkça ve tekrarlanan diplomatik çabalar bölgeyi sakinleştirmekte başarısız oldukça, Sırpların Arnavutlara karşı saldırısı NATO müdahalesine yol açtı. Mart-Haziran 1999 arası, Amerika ve müttefikleri Sırbistan'ı bombaladılar, bu esnada Sırp güçleri Arnavut nüfusunu dışarıya sürmek için son bir çaba sergilediler. Sonuçta NATO, Sırbistan'ı NATO işgalini kabullenmeye zorladı; bölge şu an müttefik yönetim altındadır. Arnavutların çoğu etnik milliyetçi kimliği sürdürmektedir ve bazıları İslâm'ı modası geçmiş Osmanlı mirası olarak reddetmektedir; ancak diğer Kosova Arnavutları kendilerini İslâmî milliyetçi terimlerle tanımlamaya başlamışlardır.

Makedonya, dâhili etnik ve dinî mücadele içine giren Balkan

devletlerinin en yenisidir. Önceden Yugoslav Cumhuriyeti'nin özerk bölgesi olan Makedonya 1991'de bağımsız oldu. Müslümanlar nüfusun yaklaşık yüzde 30'unu teşkil etmektedir, buna Arnavutlar (yaklaşık yüzde 20-25) ve Türkler (yaklaşık yüzde 4-5) dâhildir. Etnik ve dil açısından Slav olan ve Pomak ya da Torbeşi ve Roman (Çingene) olarak adlandırılan diğer Makedonyalı Müslümanlar kendilerini ya Türk ya da Arnavut olarak tanımlama eğilimindedir. Arnavutların kültürel otonomi talepleri, Arnavutça'nın Sırpça yanında milli bir dil olarak tanınması ve etnik gruplar kondominyumu olarak tanınan bir devlette ortak statü, Slav-Makedonya milliyetçilerinin sert direnişiyle karşılaşmaktadır. 2000 ve 2001'de NATO, sivil savaşın patlak vermesini engellemeye ve siyasi bir uzlaşma sağlamaya çalışıyordu. Makedonya'da çatışmalar dinî değil milli terimlerce ifade edilmektedir.

Bulgaristan

Bulgaristan'da Müslümanlar yaklaşık 1.25 milyon civarındadır ve nüfusun yüzde 13'ünü teşkil ederler. Bunların çoğu Türk ve önemli bir kısımı da Roman ve Pomak'tır. Bulgaristan'da Müslümanlar ayırımcılık ve kötü muamele dalgalarına maruz kalmaktadırlar. Bulgaristan, 1878'de bağımsız olduğunda yeni liderleri ülkeyi Batılılaştırmak ve Osmanlı mirasını silmek üzere belirlenmişlerdi; çok sayıda Müslüman 1878'de ve 1912-13 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'na gittiler. Ancak Türk köylerinin nüfusu, Hıristiyan elitler için bir tehdit olarak görülmediğinden olduğu gibi kaldı. 1944'de Komünist Parti iktidara geldiğinde dinî kimliği seküler ve sosyalist kimlikler lehinde bastırmaya çalıştı. 1950'li yılların sonlarından 1985'e değin devlet, Müslümanların farklı etnik kimliğinin altını kazımaya çalıştı. İslâmî kültürel ve dinî pratikler yasaklandı. Türk ve Müslüman adları ile Türkçe'nin sokakta kullanımı yasaklandı ve komünistler, bir Türk seküler aydın eğitimi aracılığıyla asimilasyonu teşvik ettiler. Baskılar, 1950-51'de ve 1989'da yarım milyon insanın kitlesel göçüne yol açtı.

Komünist rejimin çökmesi, Müslüman kimliğinin hem dinî hem de etnik biçimlerinin yeniden imarı için bir fırsattı. 1989'dan sonra genelde kendilerini Bulgar olarak gören Pomaklar güçlü kan ve iş bağlarını koruyarak, İslâmî bilgi ve pratikleri yeniden canlandırarak kendi ayrılıklarını sürdürdüler. Uzak köylerde yoğunlaşmış olmaları ve (inşaat işleri hariç) seyyar satıcılık veya ticaret gibi insanları ailelerinden koparan işlerden uzak durmaları sayesinde onların ayrıcalıklı kimliği olduğu gibi kaldı. Ekonomik zorluklar, şimdi bu toplulukların en büyük tehlikesidir.

Balkan Müslümanları, Türkiye'ye siyasi korunma ve iltica amacıyla bakmaktadır ve Türkiye, dinî ve Osmanlı tarihinin hatıraları nedeniyle kendisini bunlarla akraba bir ülke olarak görmektedir. Türkiye, Müslüman-Türk toplumunu koruma ve Kıbrıs'ın Yunanistan ile birleşmesini önleme adına Kıbrıs'ın bir kısmına askerî müdahale gerçekleştirdi, Trakya'daki Müslümanlar hakkında Yunanistan ile antlaşma yaptı ve Balkanlardan gelen mültecileri kabul etti; ancak buna karşılık bölge ile ilgilenirken son derece dikkatlidir. Türk dış politikasını belirleyenler, Balkanların Hıristiyan ve Müslüman ittifakları şeklinde aşırı kutuplaşması tehlikesinin farkındadır.

Batı Avrupa

Doğu Avrupa'da İslâm'ın derin köklere sahip yerel bir varlığı olduğu halde, Batı Avrupa'ya Müslümanlar ancak 19. yüzyılda gitmeye başladılar. Bosnalılar Viyana'ya, Türkler Paris'e diplomat ve öğrenci olarak gittiler. İngiliz Silahlı Kuvvetleri'nde Hintli askerler ile Yemenli ve Somalili denizciler Liverpool ve Londra'ya yerleştiler. Cezayirli işçiler, Birinci Dünya Savaşı öncesi Marsilya'ya gittiler, savaş süresince ve sonrasında Fransa, Cezayirli işçileri metropole getirdi, daha sonra Paris'te bir caminin ve Bobigny'de bir mezarlığın açılmasına izin verdi. İç savaş döneminde koloni ülkelerindeki öğrenciler, kolonici başkentlere gelebilmek için fırsat bulabildiler. Rusya ve daha sonra Sovyetler Birliği'nde, iki dünya savaşı esnasında ya-

kalanan Müslümanlar bazen Alman ordularında kendilerini buldular.

Müslümanların Batı Avrupa'ya yoğun göçü, kısmen kolonici imparatorlukların çökmesinden ve daha çok Avrupa ekonomisinin başarısından ve işçilerin sonuçta iş bulabilmelerinden ötürü 1950'li ve 1960'lı yıllarda başladı. Bunlar çoğunlukla inşaatlarda ve ziraat işlerinde çalışan vasıfsız ya da az vasıflı işçilerdi ve genel olarak ailesiz gelenlerdi. 1973 sonrasında Avrupa genelindeki ekonomik gerileme işçi göçüne son verme ve hatta yabancıları kendi anavatanlarına geri dönmeye ikna çabalarına neden oldu. Daha sonra hükümetler, ailelerin halen Avrupa'da olan işçilere katılmasına izin verdi, bu ise yeni bir göç dalgasını teşvik etti. 1980'lerden sonra göçmenlerin başat kaynakları iş arayan yabancı illegal insanlar ile sığınak arayan siyasi mültecilerdi. Bu göçmenler, her ne kadar bazıları illegal yabancıların statülerini düzenlemek için dönemsel çabalardan yararlar sağlamışlarsa da, ekonomik durgunluk döneminde iş gücüne entegrasyon noktasında çok daha büyük zorluklarla karşılaştılar. Buna karşın 1990'lı yıllarda göçmenler, genel olarak bilgisayar ve yazılım endüstrilerinde yeteneklerini ispatlayan profesyonellerden oluşuyordu.

Müslümanların Batı Avrupa'ya katılımı

Her göçmen nesli ve tipi, gidilen ülke ile farklı bir ilişkiye sahiptir, ancak tümü için kritik şekillendirici etkiler ise yeni ülkenin vatandaşlık yönündeki politikaları, yerleşik halkın göçmenlere karşı tavrı ve göçmenlerin daha geniş bir topluma katılabilmesi için kurumsal mekanizmalardır.

Avrupa ile Amerika'nın göçmenlere karşı tavrında dikkat çekici farklar vardır. Birleşik Devletler, tarihsel olarak daimi yerleşim ve Amerikan toplumunda asimilasyon beklentisiyle gidenlerin teşkil ettiği bir göç ülkesidir. Asimilasyon tarihsel olarak şunları içermiştir: anavatandaki dilin kaybedilmesi, toplumsal alanda etnik farklılıkların önem arz etmemesi ve göçmen kültürlere ait sembollerin toplumsal alanda değer kaybet-

mesi. Bu husus, özel alanda dinî kimliğin, toplumsal alanda Amerikan siyasi kimliğiyle bağdaşacak biçimde benimsenmesi ile dengelenir. ABD, İslâm'ı, Yahudi-Hıristiyan-İslâmî geleneğin bir parçası şeklinde, yerel bir din olarak tanıma yolunda görünmektedir. Siyasiler kilise, sinagog ve caminin üçlü otoritesine işaret etmeye başlamışlardır.

Birçok Avrupa ülkesinde göç, tarihsel olarak daimi yerleşime ve milli nüfusa entegrasyona götüren bir şey olarak düşünülmemiştir; ancak zamanla açığa çıktı ki, Müslüman göçmenler dönemsel işçiler değil, daimi vatandaşlardır. Bu durum Avrupalıları kendi vatandaşlık politikalarını düşünmeye, etnik, dinî ve milli kimliklerini yeniden formüle etmeye zorladı. Geniş göçmen nüfusuyla başa çıkma ihtiyacı içinde Avrupa devletleri çok değişik politikalar benimsediler. Hukuki yükümlülükler –ki bu her bir ülkede değişir– vatandaşlığın yükümlülüklerini ve imkânlarını tanımlar. İngiltere ve Fransa'da göçmenler, 5 yıl, Almanya'da 8 yıl ikamet sonrası vatandaş olabilirler. Her üç ülkede dil ve halk geleneklerini bilme ile iyi karakterli olma yükümlülüğü vardır; ancak pratikte vatandaşlık en kolay İngiltere'de elde edilmektedir. Fransa yüksek derecede bir asimilasyonu istemektedir. Alman kanunları resmî memurlarına milli çıkarlar için vatandaşlığı sınırlama yönünde geniş bir takdir yetkisi vermektedir.

Vatandaş olmayan ebeveynlerin çocuklarıyla ilgili kanunlar değişiklik arz ederler. Birleşik Devletler'de bir çocuk, ülkede doğduğu için otomatik olarak vatandaş sayılır. İngiltere'de vatandaş olmayanların çocuğu şayet ebeveyn "yerleşir" veya zaman sınırı olmaksızın hukuken vatandaş olursa vatandaş sayılır, ancak yerleşimi olmayan vatandaşların çocukları 10 yıllık bir vatandaşlık sonrasında veya ebeveyn yerleşirse vatandaş olabilirler. Fransa'da bir çocuk, şayet ebeveyni Fransa'da doğmuşsa, vatandaşlığa uygun görülür; lakin yakın zamandaki bir yasamaya göre bu çocuk 11-18 yaşları arasında 5 yıl Fransa'da kalmış olmalı ve resmî olarak vatandaşlık için başvurmalıdır. Almanya'da Ocak 2000 yılından itibaren bir çocuğun doğumundan itibaren vatandaş olabilmesi için en azından

ebeveynden birinin 8 yıldır hukuken yerleşik olması gerekmektedir. Bu, genel politikada temel bir değişikliktir. Yeni kanun yürürlüğe girinceye değin, Almanya vatandaşlık için Alman etnik geçmişi gerekli görmüştü. Birleşik Devletler, İngiltere ve Fransa geçmiş bağları nedeniyle bir başka ülkenin vatandaşları olup "doğallaştırılan" vatandaşlara ikili vatandaşlık hakkını verdi; ancak Alman kanunları Almanya'da doğmuş ve 23 yaşına gelmiş kişilerden bu ülkelerden birini seçmesini istemektedir.

Vatandaşlık elde etme çabalarından ayrı olarak, her bir ülkede göçmenler yeni vatanlarına entegre olabilmek için çok farklı stratejiler benimsemektedirler. Göçmenlerin vatandaş olduğu yerlerde –sözgelimi Amerika, İngiltere ve Fransa'da– bu insanlar kendi ilgilerini ifade edebilmek için normal siyasi kanallara sahiptirler. Birleşik Devletler'de Müslümanlar göçmenlerin çıkarları için lobi yapmak üzere dernekler kurmaktadırlar. İngiltere'de yerel hükümetlere katılım ve etki yapma, lobileri oluşturma ve açıkça tanınma hakları topluma katılabilmek için tipik ifade araçlarıdır. Müslümanlar iş konusunda ayrımcılıktan muaf olmayı istemektedirler. Hakaret karşısında kanunların kendilerini korumasını ve toplumsal alanda kendi dinî kimliklerinin meşru sayılmasını talep etmektedirler. Fransa'da ticari örgütler ve ırkçılık karşıtı hareketler Fransız toplumunda bir mekân edinebilmenin rotasıdırlar. Almanya'da katılımın ilkesel araçları birlikler, mesleki gruplar, okullar ve Berlin ile Bremen gibi daha liberal bazı Alman federal yönetimlerin eğitim politikalarıdır.

Aynı ölçüde önemli olan hususlar, yaygın kültürel tavırlar ve bunlardan kaynaklanan politikalardır. Kabullenme, asimilasyon ve uyum derecesi farklı ülkelerde değişiklik arz eder. Belçika ve Hollanda, paralel dinî toplulukları devlet yapısı içinde kurumsallaştırmaktadır. İsveç, İngiltere ve ABD, çokkültürlülüğe en açık ülkeler olarak görünmektedir. İngiltere çokkültürcüdür; ırk ve etnik kimliklerin ifadesini kabullenmekte ve açıkça desteklemektedir, ancak buna karşın bir azınlık topluluğu tanımlarken, ırk konusundan farklı olarak, dinî eğilimlere güç-

lü bir direnç söz konusudur. Çok-kültürcü toplumlar kültürel çoğulculuk ve çokkültürcülük –farklı toplulukları özel alanda kabul etme ve onların toplumsal alanda geçerliliği– arasında gidip gelmektedir.

Fransa, seküler bireylerden oluşan sivil toplum idealini korumakta ve bireyselcilik lehinde çokkültürcülüğe direnmektedir. Fransa'da göçmenler yalnızca tam bir dil asimilasyonu ve Fransız laikliğini benimseme ya da dinî özel sınırlar içine hapsetme şartlarına bağlı kaldıklarında "Fransız" olabilirler. Fransa, beden siyaseti içinde toplumsal kolektivitelere az tolerans göstermektedir. Almanya ise göçmenleri kabul eden liberaller ile devletin göçmen, işçi ve refah siyasetlerini protesto eden sağcılar arasında bölünmüş durumdadır.

Ev sahibi ülkeler, beklenmeyen göçmen nüfusları ile birlikte yaşama tarzını bulmakta büyük zorluklar çekmektedirler. Göçmenlerin büyük kısmı –ki bunlar şimdi daimi vatandaştır– Avrupa toplumlarının bireyleri asimile etme ve grup kimlikleri ile farklı din ve kültürlerin ortak haklarını tanıma kapasitelerini test etmektedir. Avrupalıların çoğu Müslümanları tek bir etnik grup şeklinde düşünmekte ve İslâm'a beden siyasetinde ayrımcılığı tehdit eden köktenci bir din olarak bakmaktadır. Büyük sayıda Müslümanın varlığı İslâm'ın Avrupa kurumları ile uyuşması sorununu ve buna karşın Avrupa'nın çoğulcu toplumları kabullenme kapasitesi hakkında soru(n)ları ortaya çıkardı. Kaddafi ve Humeyni gibi şahısların iktidara gelmesi, terörist olaylar ve Taliban'ın Afganistan'da ortaya çıkması gibi uluslararası gelişmeler Müslüman karşıtı duyguları uyandırdı. Salman Rushdie olayı birçok kimseyi Müslüman değerlerinin Avrupa liberal değerleri ile uyuşmazlığı inancına sevk etti.

1970'li yılların sonlarından 1990'lı yılların başlarına değin göçmenlerin varlığına karşı güçlü bir reaksiyon vardı. Güçlü sağcı partiler Fransa, Almanya, Avusturya, İtalya ve diğer ülkelerde göç olayını, göçmenlere iş verilmesini ve göçmen toplulukların maddi olarak desteklenmesini protesto ederek ortaya çıktılar. İşlerin ve diğer kaynakların dağıtımı konusunda fikir

çatışmaları söz konusudur. Çoğu Avrupalı; göçmenleri –eğitim yoluyla asimile edilecek aşağı halklar şeklinde– koloni halklarını gördükleri gibi görmektedir ve kendi medeniyetlerinin yalnızca Avrupa terimleriyle tanımlanabileceğini kabullenmektedirler. Bu yaklaşımların gerisinde ekonomilerin küreselleşmesi, kontrol edilmeyen göç ve milli kültürlerin kaybedilmesi tehlikesi yatmaktadır. Bu eğilimler, 1990'ların sonuna doğru azalmış görünmektedir; nedeni ise muhtemelen karşılıklı kısmi saygının kombinasyonu, göçmenlere yönelik ölümcül saldırıların ve (Almanya'da olduğu gibi) ırkçı siyasi partilerin güçlü bir şekilde bastırılması ile muhtemelen Avrupa'da daimi Müslüman varlığı gerçeğiyle yavaş bir uzlaşmadır.

Müslümanların bütün bu olup bitenleri bireyler ve topluluklar olarak nasıl tecrübe ettikleri, ülkeden ülkeye ve hatta her bir ülkenin kendi içinde dahi değişiklik arz eder. Bu durum, ev sahibi ülkelerdeki kurumların, siyasi bağlamların ve sosyal tavırların farklılığına göre büyük değişiklik göstermektedir. Benzer şekilde göçmen nüfusun kültürleri, kimlikleri ve amaçları da bu değişiklikte rol oynamaktadır. Göçmenler açısından bakıldığında yerleşim süreci, sosyal ve dinî adetlerin pratiği, hukuki tutum, toplumsal organizasyonlar ve ev sahibi toplumlarla ilişkiler bağlamında sorular üretmektedir. Göçmenler kadınların kıyafeti, eğitim ve iş konusunda farklı geleneklerle ilgilenmek zorundadır. Kendi çocukları üzerinde çelişen etkilerle yüzleşmek zorundadır ki, bu husus dil, dinî pratik, eğitim, sosyal tavırlar, farklı cinsiyetle ilişkiler noktasındaki tercihlerinde ebeveynlerin otoritesine direnmeye başlayan çocukları kapsamaktadır. Göçmenler, Avrupalı ev sahibi ülkelere bu tür sorunlarla baş etme çabalarında uzlaşı sağlamak için dönmektedirler ve camiler, okullar, helal et, kadınlar için başörtüsü, Müslüman aile hukukunun tanınması, kaynaklara, sosyal hizmetlere, devletin kayırmasına erişebilme, siyasi kabul görme ve halkın toleransı gibi şeyleri talep etmektedirler.

Hukuki konular özellikle karmaşıktır. Müslüman göçmenler kendileriyle birlikte sadece bir hukuk sistemi değil, geldikleri ülkeye göre değişen farklı sistemleri –şeriat, geleneksel ku-

rallar, modern yasama ve halen yürürlükte olan idari pratikler getirdiler. Aile tartışmalarında aşağıdakilerden hangisinin tatbik edileceği konusunda ayrılıklar yaşanmaktadır: gerçek hayat pratiği, şeriat, anavatandaki hukuki kurallar, yeni vatandaki hukuki kurallar. Çocuğu üstlenme ve miras tartışmaları da karşılıklı evliliklerden kaynaklanmaktadır.

Bunlarla baş edebilmek için Müslümanlar camiler, halk merkezleri ve sosyal organizasyonlar oluşturdular. İlki, yerel, kırsal, bölgesel ve etnik temelli birliklerdi. Anavatandaki hükümetler, siyasi partiler ve hareketler Avrupa'da kendi uzantılarını oluşturdular. Sözgelimi Suudi Arabistan ve Libya, camileri ve toplulukla ilgili projeleri finanse ettiler ve Avrupa'daki Müslümanlar için imamlar gönderdiler. Diyanet İşleri Başkanlığı, Almanya'da Müslüman Türklerin dinî ve eğitim faaliyetlerini teşvik etmeye ve yönlendirmeye çalışmaktadır. Sonunda İngiltere, Belçika ve Fransa'daki Avrupa hükümetleri göçmen toplulukları organize ve temsil etmek için dernekler ve meclisler kurdular. Bu gruplar Müslümanları temsil etmekte veya kuşatmakta yetersizdirler ve dâhili bölünmelerin yanı sıra ev sahibi toplumların kurumsal ve siyasi dirençleri nedeniyle kösteklenmektedir.

Fransa

Koloni ülkelerden takviye nedeniyle, Cezayirli askerler ve işçiler Birinci Dünya Savaşı esnasında önce Fransa'ya geldiler. Cezayir Bağımsızlık Savaşı sonrası Harkis diye adlandırılan ve Fransa'yı destekleyen Cezayirliler, 1962'de Fransa'ya gönderildiler. Kuzey Afrikalılar, İkinci Dünya Savaşı sonrası 1974'e değin büyük sayılarda geldiler. 1970'li yıllarda Türkler ile Mali, Moritanya ve Senegal'den siyah Afrikalılar Müslüman varlığını artırdılar. Yalnızca 1974 sonrası Kuzey Afrika ve Sahra'nın aşağısından gelen göçmenler kendilerini daimi vatandaş olarak düşünmeye başladılar ve 1989'dan sonra Türkler de onları izlediler. 1980'lerde Fransa'da doğan Mağripliler de Fransız kimliği içinde asimile olma eğilimi vardı; ancak Türkler, Malezyalılar ve Pakistanlılar kendi anavatanlarına dönme rüyası-

na bel bağladılar. 1990'da Fransa'da, çoğu Marsilya, Lyon, Paris ve Lille'nin endüstri kasabalarında yoğunlaşmış olarak, 3 milyonun üzerinde Müslüman vardı. Buna 850.000 Cezayirli, 400.000 Harkis, 450.000 Faslı, 200.000 Tunuslu, 200.000 Türk, 100.000 Senegalli, Malili ve diğer Batı Afrikalı ile 450.000 *beurs* yani Fransa'da Müslüman aile içinde doğanlar dâhildir.

Fransa'ya giden göçmenler ilk önce kendilerini etnik ve milli terimlerle tanımlama eğilimindeydi. Ancak, Fransız hukuku dinî birlikler için özgürlük sağladığından Müslümanlar, etnik temele dayansa da, hemen çok sayıda ibadethaneler, camiler ve toplumsal birlikler kurdular. Bunların birçoğu anavatan hükümetleri ve siyasi partileri ile bağlantı kurdu. Buna karşılık olarak, ev sahibi ülkelerdeki hükümetler ve partiler Fransa'da kendi vatandaşlarını organize etmeye çalıştılar. Cezayir'den FIS, Tunus'dan en-Nahda, Fas'ın Sultan'ı ve Türk Diyanet'i Fransa'da göçmenler arasında aktif haldedirler. Batı Afrikalılar Sufi kardeşliği ve Türkler de Nakşibendiler ile yakınlık kurdular. Etnik değil, İslâmî yönelişe sahip dinî ve siyasi birlikler de aktiftir. Bunlar Tebliğ, Paris Camisi, Müslüman Öğrenciler Derneği (Ihvan-ı Müslimin Cemaati ile ilişki içindedir), İslâmî Organizasyonlar Birliği, Camiler Federasyonu, Müslümanlar Milli Federasyonu (FAS)'nu içermektedir. Fransız siyasi pratiğinden ötürü, tüm Müslümanlar için bir milli dernek oluşturma baskısı vardır, ancak bütün bunları koordine edecek bir bünyeyi oluşturmak çok zor görünmektedir. Hükümetin Müslüman topluluklarını yapılandırma çabası, seküler bir devlet tarafından dinî topluluk şeklinde organize edilen etnik azınlıkların birliği gibi bir paradoks oluşturmaktadır.

Eğitim, Müslümanlar için kritik bir konudur. Devletin okul sistemi çok sıkı şekilde laiktir ve Fransa, çocukları Fransa Cumhuriyeti'nin din dışı değerleriyle sosyalleştirme noktasında uzun bir geçmişe sahiptir. Her ne kadar Fransız hukuku dinî kurumların kendi okulları için devlet desteği almalarına izin verse de, hiçbir Müslüman okulu bu sistemin altında kurulmamıştır. Fransa'da camiler ilave Arapça ve dinî bilgiler vermektedir.

"Başörtüsü" olayı Müslüman öğrencilerle Fransız okul yöneticileri arasında henüz yerleşmemiş ilişkilerin en tartışmalı işaretiydi. Creil kasabasında bir Fransız Lisesi müdürü Müslüman kız öğrencilerden başörtülerini çıkarmalarını istedi. Laikçi kavramsal yapı, toplumsal alanda farklılıklara izin vermiyordu. Kız öğrenciler başlarını açmayı reddedince okuldan atıldılar. Devletin, yargı organı başlangıçta her okula kendi politikasını belirleme izin verdi, ancak daha sonra bu kuralını değiştirdi ve başörtüsü ile kız çocukların derse girmelerine izin verilmesini emretti. Bu halkta bir gerilime yol açtı, Müslüman ve Fransız kamuoyunu kutuplaştırdı. Fransız laikleri okul sistemlerinin ideolojik yükümlülüğünü, Müslümanlar ise kendi dinî özgürlüklerini savundular. Bu tartışma, Müslüman öz bilincini radikalleştirdi ve sayıları artacak şekilde kız öğrenciler başörtüleriyle okullara gittiler. Fransız kamuoyu başörtüsünden, Cezayirli köktencilere yönelik sempatinin siyasi bir ifadesi ya da kadınlara baskı ve entegrasyona engel olması dolayısıyla korkmaya başladı. Jean-Marie Le Pen tarafından yönetilen sağcı göçmen karşıtı hareket yerel seçimlerde dikkat çekici bir başarı kazandı. Bu konu 2000 yılında Fransa Anayasa Mahkemesi'nin, başörtüsü takmaya –bir dinî tebliğ şekline bürünmedikçe– izin vermesiyle çözüldü. Fransız kamuoyu şimdi Müslüman varlığına karşı daha toleranslıdır, ancak İslâm hakkında bütünlüklü olarak olumlu bir görüşe sahip değildir.

Fransa'da Müslümanlar kendi eski kültürlerini yitirme ve yeni bütüncül bir kimlik değil, çok sayıda kimlikler oluşturma süreci içindedirler. Fransız okullarına giden ikinci ve üçüncü nesil Mağribiler ailelerinkinden farklı değerler üretmektedirler. Sosyal ve ekonomik açıdan asimile olan gruplar, her ne kadar bireysel olarak dinî pratikleri yerine getirseler de, Fransızlaşma ve entegrasyon eğilimindedirler. Bazı araştırma bulgularına göre göçmenler sosyal ve mesleki açıdan entegre olmakta, yüksek oranda karşılıklı evliliği tecrübe etmekte, bireyler olarak görülmeyi istemekte, diğer Arap ve Müslümanlarla çok az bir ortak duyguya sahip olmakta ve yeniden formüle edilen bir Arap kimliği yaratmaya hiç ilgi duymamaktadır.

1990'lardaki araştırmalar gösterdi ki, mülakata katılan Müslümanları yüzde 70'i Fransız toplumuna entegre olmayı ve İslâm'ı özel bir din olarak pratik etmeyi umdular. Yaklaşık yüzde 25'i tamamen sekülerdi ve herhangi bir toplumsal İslâmî kimliğe sahip değildi. Yüzde 25-30'u İslâm'ın toplumsal tezahürünü istedi ve minareleri, bayramları, Ramazan'ı ve helal yiyeceği tercih etti. *Le Monde*'un Ekim 2001 sayısında açıklanan son kamuoyu yoklamasına göre, mülakata katılanların yalnızca yüzde 16'sı kendilerini Müslüman bir geçmişe sahip olarak tanımladı; yüzde 36'sı dinsel pratiği olmayan Müslümanlar olduklarını söyledi; yüzde 42'si pratik Müslüman olarak kendilerini gördü. Pratiği olmayan Müslümanlar teknik veya yönetim işlerinde çalışan orta sınıfa mensup görünmektedirler. Pratikte Müslüman olanlar ise en az ve en çok eğitimli insanları içermektedir. Ramazan'a saygı gösterenlerin sayısında artış vardır. Müslümanlar, İslâm'dan vazgeçmeksizin entegre olmanın mümkün olduğu sonucuna varmış görünmektedirler.

Bununla birlikte güçlü bir karşı akım ise, 1990'larda yeni bir İslâmî kimliğin, toplumsal ayrılıkçılığın ve Fransız toplumundan soyutlanmanın tezahürüdür. Siyasi bir alternatif olarak İslâmcılık, büyük ihtimalle entegrasyonun başarısız olduğu yerlerde kazanım elde edecek görünüyor. Dini birlikler kasabalardaki düzensizlik ve yabancılaşmaya bir yapı kazandırmaya, siyasi otoritelerle ilişkilerde aracılık yapmaya ve bir "Müslüman" etnik yapı oluşturmaya çalışmaktadırlar. Dışlanmış, işsiz, ayrıma maruz kalmış Arap ve siyah gençlik İslâmî yapı altında yeni bir toplumsalcı alt kültür oluşturmaktadır. Bazı açılardan yeni İslâmî diriliş Fransız toplumunun ön yargılarına, işsizliğin zorluklarına ve kültürel otantikliğin kaybına karşı zarara uğrayanların bir protestosudur. Öğrenciler, işçiler ve gençler yeni bir tüm-Müslümanlar kimliği içinde etnik sınırları aşarak bağlantı kurmaktadırlar. Bu alt kültür içinde erkek kardeşler, kız kardeşleri kontrol etmeyi (kızlar daha kolay asimile olma eğilimindedirler) ve başarısız olan ebeveynlerin yerini almayı istemektedirler. Her ne kadar erkekler ayrıcalıklı bir Müslüman görünüşe sahip olmasalar da, kadınların topluluğu simgeleye-

cek şekilde muhafazakâr bir Müslüman giysisi içinde olmalarında ısrarcıdırlar. Kadınların kontrolü, onların kültürel kimliğinde esaslı bir nokta olmaya başlamıştır. Müslüman halk vaizleri –ki bunlar çoğu kez yabancı ve elit göçmenlerdir– ve hatta Fransız hükümeti, toplumsal sözcüler bulmaya ve bu kimliği şekillendirmeye çalışmaktadırlar. Hepsi organizasyon yokluğu ve isyanın ruhuyla başa çıkmayı zor bulmaktadırlar. Yeni İslâmî istekler, dışlayıcı Fransız toplumuna karşı bir reddiye ve karşı koyma işaretidir.

Fransa'daki yeni İslâmcı kimliği başka anlamlara da gelmektedir. O, kendi anavatanlarının milliyetini temel kimlikleri olarak kabul etmeyen ve böylece bu ülkenin siyasi otoritelerinin kendi adlarına konuşma hakkını reddeden Mağribiler için siyasi mobilizasyon şeklidir. Kısmen Batılı değer ve kimliklere bir alternatif üretme çabasıdır. Diriliş; bir anlamda ulusları aşan, küresel çapta bir İslâm anlayışıyla yakınlaşmanın ortaya çıkışıyla, zühde ve samimiyete dayalı İslâm anlayışını sergileyen Tebliğ ile İslâm'ın siyaseten aktif şeklini ön plana çıkaran İhvan-ı Müslimin gibi uluslararası hareketlerce teşvik edilmektedir.

Bir Fransız Müslüman nüfusu varken, ülke çapında bir Müslüman topluluğu yoktur. Müslüman göçmen nüfusun kimliğini, "mirastan yoksun kentin mi yoksa asimile edici ortamın mı" belirleyeceği ve Fransız toplumu içindeki rollerini tanımlayacağı cevabı belirsiz bir soru olarak durmaktadır.

Almanya

Almanya'da çoğu yabancı işçi, 1960'larda Türkiye'den geldi. Türk ve Alman yetkililerin işbirliği ile planlı bir hükümet-endüstri işçileri olarak işe alındılar. Göçmen Türk ve Kürtler, Cologne'den Essen'e uzanan endüstri kemerinde, Hamburg, Stuttgart, Karlsruhe ve Frankfurt'ta yerleştiler. Çok sayıda İranlı, Kuzey Afrikalı Arap ve Yugoslav mülteciyse daha sonra geldiler. Almanya, Türk işçilere sınırlı bir sosyal yardım sağladı, geçici olarak burada bulundukları ve daimi yerleşimci olmaya-

cakları varsayımınca ve yalnızca Alman kökenli etnik gruplara vatandaşlık izni veren Alman kanunları gereğince Türklere vatandaşlık vermedi. 1974'ten sonra Almanya yeni işçilerin girişini durdurdu, yalnızca ailelerin birleşmesine izin vererek daimi yerleşimci göçmenliğin zeminini oluşturdu. Yaklaşık 80 milyon toplam nüfusun 2-3 milyonunun Müslümanlarca oluşturulduğu tahmin edilmektedir.

Almanya'daki Türk ve diğer Müslüman göçmenler, Avrupa'nın diğer yerlerinde olduğu gibi, ayrımcılıkla ve onları iş ve kültürel tanınma açısından rakip olarak gören Almanların açık düşmanlığı ile karşılaşmaktadırlar. Türk göçmenler, fırsat eşitliğini, taciz ve ayrımcılığa karşı korunmayı, İslâm'ın diğer dinlerle eşit statüye sahip olmasını ve hepsinden öte Alman milliyetine nüfuzu (vatandaşlığa kabulü) talep etmektedirler. Türkler, bir yandan Alman vatandaşı olma ve diğer yandan da Türk vatandaşlığını sürdürmek için ikili vatandaşlığı istemektedirler. Yeni Alman yasası yerleşenlerin doğal vatandaş olmasına izin verdi, ancak vatandaşlığın birleştirilmesini zorunlu kıldı.

Sosyal taleplerini ileri sürerlerken, bireyler birbirinden çok farklı Müslüman kimliklerini benimsediler. Almanya'da, diğer Avrupa ülkelerinde olduğu üzere, "Müslümanlar" zorunlu olarak dindarlığı ima etmeyen bir kültürel guruba işaret eder. Bu tabirin altında varsayılan Müslüman kimlikleri Türk, Kürt ve diğer etnik ve milli ilişkilerdir. Göçmen gençlik hâlâ Alman toplumunda marjinaldir ancak bir kültürel senteze doğru ilerledikleri görülüyor. Ne Alman ne de Türktürler, onlar başörtüsü ile kot pantolonu birleştirmektedirler.

Türk topluluğu, din birlikleri, hastane, ordu, hapishane ve medya gibi kurumlarda temsil edilmektedir. Devlet dinî dernekleri sosyal yardımlaşma konularında yükümlülüğe sahip birimler olarak görmekte ve gelirlerini kiliselere, yuvalara, hastanelere ve diğer hayır kurumlarına dağıtmaktadır. Ne var ki Müslümanlar bu sisteme bütünüyle dâhil edilmemiştir. Müslümanlar, kayıtlı dernekler ve kuruluşlar oluşturmalarına rağmen toplumsal hukukun ortak temsilcisi olarak tanınmayı sağlayamadılar.

Türk göçmenleri, bunun yerine Türkiye'den bile daha özgürce Almanya'da işlem görebilen bir geniş tabanlı dernekler ağı kurdular. Bu dernekler, Türk-İslâm kimliğini ve Türk devletinin laik yapısıyla uyum içinde olan bir İslâm anlayışını teşvik eden Türkiye'nin Diyaneti'ni, yani Diyanet İşleri Kurumu'nu kapsamaktadır. O, Türklerin Avrupa içinde asimile olmasını engellemeye ve anavatana bağlılığı korumaya çalışmaktadır. Diyanet, camileri ve okul müfredatını mali açıdan desteklemekte, imamlar atamakta ve dinî yayınlar dağıtmaktadır. Yalnızca Diyanet tarafından atanan imamlar Almanya'da resmî olarak kabul edilmektedir. Diyanet eğitimde seküler bir eğilimi teşvik ettiği için, çoğu ebeveyn çocuklarını cami okullarına göndermeyi tercih etmektedirler.

Türkiye'de kökleri olan gayriresmî hareketler, Türk göçmenleri etkilemekte yarışmaktadırlar. Bu hareketler, Süleymancıları, (Refah Partisi ile bağlantılı) Milli Görüşçüleri, Nurcuları, Nakşibendi Türk İslâm Merkezlerini ve Türkçü Milliyetçi Türk-Demokrat İdealist Dernekler Federasyonunu içermektedir. Milli Görüş; İslâm devleti fikrini teşvik etmekte ve Türkiye'nin İslâm hukukunu benimsemesini istemektedir. 200.000 üyesi olduğunu ileri sürmektedir. Metin Kaplan tarafından yönetilen Halife Devleti hareketi yaklaşık 1300 üyeye sahiptir, Müslüman dünya ile birleşmiş haliyle Türkiye'de bir İslâmî hükümetin oluşmasına çalışmaktadır. Bu iki hareket Almanya'dan ziyade Türkiye'ye yönelik faaliyet gösteren sürgündeki ayrılıkçı toplulukları temsil ederler. Almanya'daki diğer Müslüman hareketler, İhvan-ı Müslimin Derneğini, Ceza-yir'in FIS ve GIA'sı ile Hizbullah, HAMAS temsilcilerini, Şii misyonerlerini, Dünya Müslüman Ligini, Ahmediye hareketini, yabancılaşmış gençlik ve yabancı öğrenciler arasında muhtemel Bin Ladin askerlerini kapsamaktadır. Bu gruplar dinî hizmetler, hac, eğitim, Alman bürokrasisi için yardım ile Arapça'dan bilgisayara değin her şey hakkında kurslar teklif etmektedirler. Birleşik bir Müslüman organizasyonunu oluşturma çabaları bir türlü başarılı olamamıştır.

Eğitim, Müslüman topluluklar için kritik bir sorun olarak

durmaktadır. Alman federal eyaletleri (*Länder*), devlet okullarında din ve yabancı diller konusunda öğretmenler ve yönerge sağlamakla yükümlüdür. Dini gruplar müfredat sağlamaktadır. Bremen ve Berlin eyaletlerinde dinî topluluklar öğretmen yetiştirme dâhil, programlardan da tamamen sorumludurlar, buna karşılık eyalet mali destek ve öğretmenlerin maaşının yüzde 80'ini vermektedir. Ne var ki eyalet eğitim otoriteleri, öğretmenler ve ders programı için standartları onaylamak zorundadır ve Müslümanlar için bu programların gerçekleşmesine karşı direnmektedirler. Alman resmî makamları ayrıca kilise okullarına benzeyen özgür Müslüman okullarının kurulmasına karşı çıkmaktadırlar. Temel ilgi, camilerdeki siyasi faaliyetlere yöneliktir. Alman hâkimleri Müslüman eğitiminin gerçek bir dinî eğitimi temsil edip etmediği ya da onun bir ideolojik ve siyasi bir telkin olup olmadığı konusunda sorular ortaya atmaktadırlar. Berlin'de 1998 yılında bir mahkeme, İslâm Federasyonu'nun okul sistemine katılım sağlayabileceğini kural haline getirdi ancak İslâm Federasyonu'nun siyasi amaçları olan Milli Görüş ile bağlantılı olmasından ötürü bu karar uygulanamadı, buna Diyanet tarafından da itiraz edilmektedir. Müslümanlar, okullarda ibadet özgürlüğünü ve biyoloji derslerinde kız ve erkeklerin ayrılmasını istemekte ve Alman kamuoyunun –dinden çok siyasi hedeflere hizmet ettikleri ve cinsiyet eşitsizliğine ima da bulundukları gerekçesiyle– direnciyle karşılaşmaktadırlar.

Tartışmalar devam ederken, Müslüman toplulukları kendi müfredatlarını otoriteleri tatmin edecek şekilde düzenleme baskısı altındadırlar. Bu, onların inançlarını şekillendirmekte ve İslâm'ı kolektiflikten çok bireylerin özel inançları biçiminde anlaşılmaya sevk etmektedir. Sözgelimi 2000 yılının Şubat ayında bir Berlin mahkemesi Alevileri halk okullarında dinî yönerge sunabilecek bir dinî grup olarak tanıdı. Büyüklerin küçüklere sözlü olarak inançlarını aktarma geleneğine dayanan Aleviler, 1980'lerde dinî kimliklerini neredeyse tümüyle yitirdiler. Şimdi bir topluluk kimliğini koruyabilmek için bir öğretilebilir din yaratmak zorunda kaldılar.

Augsburg'ta Müslümanlar hakkında yapılan bir alan çalışması, dinî kimliğini ve dinî topluluklarla ilişkisini sürdüren Müslümanların farklı dinî ve siyasi yönelimlere sahip olduğunu göstermektedir. Sufi mistisizminin reformize edilmiş türünü yeşerten Nurculuk ile manevi ve sosyal olarak aktif dindarlığı temsil eden Tebliğ gibi bazı hareketler tümüyle dinî bir yöneliş içindedir. Nurculara göre, yükselen bilinç siyasete öncelik arz etmelidir; onlar ilkelere sarılmayı ve tavizden kaçınmayı vurgularlar. Kitle desteğini almak için çaba göstermezler, yalnızca entelektüellere yaklaşırlar ve hocalarla öğrenciler arasında güçlü bağları teşvik ederler. Tebliğ cemaati –misyoner vaaz hareketi– saf bir manevi tutumu temsil eder, dinî değerlerden taviz vermemek için din ve siyaseti birbirinden ayırır.

Kutsal metinlere ağırlık veren diğer hareketler ise dinî ve dünyevi ilgilerin birbirinden ayrılamayacağını kabul ederler. Dini farkındalık siyasi güce dayanmak zorundadır. Manevi amaçlı hareketler tipik olarak kadro yapısına, hiyerarşik biçimde organize olmuş dâhili bir gruba sahip olup sıradan yandaşlarından ve kendilerine sempati besleyenlerden ayrılırlar. Süleymancılar kendi Kur'an okullarını pragmatik siyaset yoluyla desteklemeye çalışırlar, örneğin Süleyman Demirel tarafından yönetilen Doğru Yol Partisi ile işbirliği yapmak gibi. Refah Partisi ile bütünleşen Milli Görüş Hareketi de stratejik yönelime sahip olup kendi kimlik hedeflerini teşvik etmek amacıyla siyasete katılmaya isteklidir.

Taktikler farklı olsa da, bu Müslüman Türk hareketlerinin genel amacı Türkiye'de toplumu Müslümanlaştırmaktır. Augsburg'taki tüm gruplar kendi amaçları için mücadele etme ve bu mücadelede Alman zeminlerini koruma çabasındadırlar, ancak Müslümanların Almanya'daki acil sorunlarına daha az ilgi göstermektedirler.

Alman toplumu, göçmenlerin konumu hakkında büyük oranda ikiye bölünmüş durumdadır. Liberal Almanlar onların güvenlik ve kültürel kimlik haklarını savunmaktadır. Yerleşimciler yerel seçimlerde oy kullanma hakkına sahiptirler ancak çoğu Alman, etnik olarak Alman olmayanı gerçek vatandaş

saymayı reddetmektedir. Güçlü bir sağcı hareket, göçü ve göçmenler için sağlanan iş ve refah unsurlarını protesto etmektedir. Bu eğilimler, dikkat çekecek biçimde 1990'larda Almanların yeniden birleşmesine eşlik eden gerilimle birlikte arttı. Yeni Nazi hareketi, özellikle işsizlik sorunu çeken ve hâlâ depresyon halinde olan Doğu Almanya'da, göçmenlere karşı saldırılara ve cinayetlere yol açtı. Her ne kadar mahkemelerde ciddi cezalara ve siyasi baskılara maruz kalsa da, göçmen karşıtı şiddet kritik bir sorun olarak varlığını sürdürmektedir.

İsviçre'de Müslümanların durumu, Almanya'dakine benzer. Türkler, İslâm'ın etnik mirasına yönelmekte ve Diyanet, Milli Görüş, Süleymancılık, Nurculuk gibi Türkiye temelli hareketlerle yakınlık kurmaktadırlar. Araplar, evrenselci İslâm'a yönelmektedir. Geneva'daki Müslüman Kardeşler (İhvan-ı Müslimin) ve Suudi camileri, İsviçre sosyal hayatına katılımla birleşecek bireyselci Müslüman kimliğinin yeniden doğuşunu teşvik etmektedirler.

İngiltere

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra İngiltere, İngiliz Milletler Topluluğu vatandaşlarına göç amacıyla açıldı ve göçmenler, işçi sıfatıyla 1950'lerde gelmeye başladılar. 1962'de uygulanan sınırlamaları ön görerek, Pakistanlı, Gucarati, Keşmirli, Puncaplı, Kıbrıslı Türk, Malezyalı, Faslı, Yemenli ve Batı Afrikalı insanlardan oluşan büyük bir göç ortaya çıktı. 1968'de İngiltere'de aile bağlantısını gösteremeyen İngiliz pasaport sahiplerine daha ileri bir sınırlama getirildi ve göç siyasetinde vurgu, ailelerin birleşmesi noktasına kaydı. Sonra 1970'lerde büyük bir Güney Asyalı dalgası Doğu Afrika'dan geldi. 1968 nüfus sayımı bir milyon Müslüman'ın İngiltere'de varlığını ortaya çıkardı ve bugün, Müslüman nüfus yaklaşık 1,5 milyon civarındadır. Çoğu Londra, Birmingham ve Yorkshire'daki Bradford'da yaşamaktadır.

İlk nesil göçmenler arasında, din, etnik kimliğin bir parçası olarak yer aldı. Sözgelimi, Pakistanlılar kendi gıda ve giyim mağazalarına, televizyon ve radyo programlarına, camile-

re ve okullara sahiptirler. Müslüman göçmenler, organize hayır kurumları olarak kayıtlı olan farklı dinî hareketlerle ilişki içindedirler. Güney Asyalılar ya Barelwi ya da Deobandi geleneğini izlerler. Bangladeşliler, Barelwi geleneğini temsil eden Brick Lane camiinde ibadet ederler; sosyal ve topluluk ihtiyaçları Bangladeş Refah Derneği tarafından yönetilir. Pakistanlılar, Deobandi geleneğini temsil eden East London camiine giderler, Suudi Arabistan ve Pakistan'dan destek görürler. Sosyal ilişkilerini düzenleyen Müslüman Gençlik Organizasyonu ile ittifak halindedir. Deobandi camileri ile ilişki içindeki Tebliğ Cemaati, hareket halindeki Müslümanlar için uluslararası bir kimliğin oluşturulmasına katkı yapmaktadır. Hareket, yeni ülkelerdeki Müslümanları sorumlu vatandaşlar olmaya çağırmaktadır. İngiltere'deki Cemaat-i İslâmî Müslümanlara yönelik siyaseti etkileme amacıyla organize olmuş bir baskı gurubudur. İslâmî Vakıf, İngiltere İslâmî Misyon ve Genç Müslümanlar ile bağlantı içinde, kendi ideolojisini yaymaya çalışmaktadır; ancak çok az bir taban desteğine sahiptir. Ayrıca sufi tarikatlar da vardır.

Bununla birlikte, Müslüman organizasyonların çoğu yereldir ve okul, cami, yiyecek ile cenaze işleriyle ilgilenmektedir. Bradford ve Leicester'de Müslümanlar şehir çapında organize olmuşlardır. Bradford Camileri Meclisi, farklı Müslüman topluluklarının genel sesi olma amacıyla koordinasyonu sağlayan bir bünyedir. O, Müslüman öğrencilerin özel ihtiyaçları için okul yetkilileriyle müzakereler yapmaktadır. Müslüman Organizasyonlar Birliği ve Camiler Meclisi gibi farklı ulusal organizasyonlar vardır, ancak İngiltere'deki Müslümanlar, Avrupa'nın diğer yerlerinde olduğu gibi, birlik halinde değildirler ve genel olarak kuşatıcı bağlılıkları tanımamaktadırlar.

1980'lerden sonra İngiltere'deki Müslümanlar kendi kimliklerinin dinî boyutlarını yeniden güçlendirme eğilimine girdiler. Cuma namazlarına katılma, Ramazan'da oruç tutma ve helal et tüketimi yaygınlaştı. Toplumsal konularla ilk ilişki 1980'lerde Müslüman gençlik için okullar istemekle gerçekleşti. Eğitimi daha iyi bir hayata hazırlama noktasında çok değerli görürken, Müslüman ebeveynler İngiliz okullarının sekülerliğinden hoş-



Rüşdi karşıtı bir gösteri, Londra.

nut değillerdi ve onların kültürel tarafsızlığı ile sosyal farklılığını kendi dinlerinin gerçekliği hakkındaki İslâmî kanaate bir itiraz olarak gördüler. Kendi çocuklarının ırkçı tutumlara maruz kalmalarından ve kız-erkek öğrencilerin karışmasından korktular. Dini kontrol altında isteğe bağlı olarak sınıflanan, ancak İngiltere Kilisesi, Katolik ve Yahudi okulları gibi devlet desteği gören Müslüman okullarını açmak istediler. Yerel çoğunluğunu Müslümanların teşkil ettiği yerlerde yerel otoriteleri bypass etmeye ve merkezî hükümetten Eğitim Reform Eylemi'nde izin verildiği şekliyle doğrudan destek almaya çalıştılar. Halen sosyal arenada dinî ve eğitim ihtiyaçlarını karşılamak ve bunları ayrımcılığa karşı korumak için kanunlara başvurmaktadırlar. Kimileri ise Müslüman aile hukukunun İngiltere'de tatbik edilmesini istemektedir.

Müslüman kimliğinin açığa çıkma eğilimi, ulusları aşan bir boyuta sahiptir. Müslüman aktivistler, Müslümanların kendi etnik ve ulusal bölünmeleri aşmasında, ortak dinî pratik ve inançları benimsemesinde ısrar ederler. Bunların küçük bir

grubu, katı bir dinî hayat üzerinde ısrarcı olup Batılı hayat tarzını tümüyle reddederler. Norwich'te sağlık yardımlarını, okulları, İngiliz mahkemelerinin aile hukukuna dair yargılarını benimsemeyi reddeden bir Müslüman topluluğu vardır.

Rushdie (Rüşdi) Olayı, Müslümanların İngiltere'deki konumu için berraklaştırıcı bir andı. *Şeytan Ayetleri*'nin Peygamber Muhammed'e yönelik zımni hakaretleriyle birlikte yayımlanması Müslümanları kızgınlıkta birleştirdi ve mevcut dine saygısızlık kanunları altında korunma ve kitabın piyasadan toplanması taleplerini ortaya çıkardı. Bradford Camiler Meclisi tarafından yönlendirilen Müslümanlar, kitap yakma seremonisi düzenlediler ve bu protestolara dünya genelinde Müslümanlardan destek geldi. İran'da Ayetullah Humeyni Rushdie'yi ölüme mahkûm etti. İngiliz kamuoyu bu kızgınlık ifadelerine karşı konuşma özgürlüğü ile tepki gösterdi; Müslümanların İngiliz karşıtı, özgürlük karşıtı ve modernlik karşıtı görüşlere sahip bir köktenci blok olduğu şeklinde algı söz konusuydu. Müslümanlar daha ileri derecede, Körfez Savaşı'nda Saddam'ı açıkça destekleyerek İngiliz kanaatiyle soğukluk yaşadılar. Müslümanlar ve İngilizler birbirlerinin konumunu anlamadılar ya da Rushdie olayı üzerindeki kızgınlıklarının derinliğini kavrayamadılar.

Buna rağmen 1990'larda İngiltere'deki Müslümanlar siyasete atıldılar ve İngiliz kamuoyunda giderek artan bir ilgi çektiler. Bir şemsiye kurum olarak İngiltere Müslüman Meclisi 1997'de ortaya çıktı ve ilk Müslüman parlamento üyesi seçildi. Üç Müslüman Lordlar Kamarasına atandı. 1998'de Müslümanlar, Hıristiyan ve Yahudiler gibi, devlet destekli okullarla ilgili haklar elde ettiler; 2001 nüfus sayımı dinî bağlılık sorusunu da içerdi ve İslâmî çalışmalar İngiliz üniversitelerinde filizlenmeye başladı. İngiltere de aktif bir Müslüman yayını söz konusudur. Bu kazanımlara rağmen onların yabancılaşma hisleri hâlâ çok güçlüdür, tıpkı Müslümanlar ile diğer İngilizler arasındaki zıtlıkların sürmesi gibi. Leicester'de yaşanan kargaşa, çözülmemiş sosyal ve siyasi sorunların derinliğini göstermektedir.

Müslüman kimliklerinin gelişimi, Londra Waltham Forest Borough'da yaşayan Pakistanlılar arasındaki bir alan çalışma-

sıyla açığa çıkarıldı. Bunlar oldukça muhafazakâr bir topluluk olup, büyükler kendi anavatanlarıyla kan bağı ve yerel ilişkilerini sürdürmekte ve çocuklarının geniş bir İngiliz toplumunda asimilasyonunu engellemeye çalışmaktadırlar. Babalar, erkek kardeşler ve anneler, kızlarının ve kız kardeşlerin erkeklerle buluşma ve evlenme eylemlerini kontrol etmek istemektedir, zira bu bir onur ve topluluğun sınırı sorunudur. Buna zıt olarak, genç nesil eylem özgürlüğü alanını genişletmek istemektedir; çoğu, İngiliz hayat tarzını yaşamak ve ailelerine saygı göstermek istemektedir. Ayrıca onlar kendi asimilasyonlarının zaten İngiliz ırkçılığı ve İslâm korkusu tarafından engellendiğini görmektedirler. Birbirine kenetlenmiş Pakistanlı topluluklardan gelen, ancak kendilerine kuşkuyla bakan bir Batı toplumu içinde yaşayan ve buna uyum sağlayan bu insanlar kendi karışık kimlikleri hakkında karmaşık duygular içindedirler.

Kimlik ikilemlerinden uzaklaşmanın bir yolu İslâm'a artış gösteren bir bağlılıktır. İslâm'a yeniden bağlanma Kur'an ve hadisleri okuyup tartışma, cami ibadetlerine katılma, Ramazan'da oruç tutma, alkol ve domuz etinden sakınma, yalnızca helal et yeme, gece kulüplerinden uzak durmayı gerektiren bir sosyal tutum, karşı cinslerin buluşmasına sınır getirme veya karşı çıkma ile tanımlanmaktadır. Bazı gençler, İslâm'ı pratikte yaşamadıkları halde, İslâm'ı kendi kimlikleri ve bütüncül hayat sistemi olarak onaylamaktadırlar. Onu rehberlik, ahlakilik, disiplin ve merhamet kaynağı olarak görmektedirler. Kadınlar, doğru olarak anlaşıldığında, İslâm'ın kendileri için uygun olduğuna inanmaktadır. Belki İngiltere'deki genç erkek ve kadınların yenilenen bağlılıklarının altında yatan temel faktör şudur: Bu bağlılık çok akışkan bir kültürel ortamda kesin bir dayanak noktası ve değişmez gerçekler sunmaktadır. Dahası İslâm'ın evrensel ilkelerine vurgu ve Müslümanların küresel kimliği genç İngiliz Müslümanların daha dar etnik kültürleri reddetmesine izin vermektedir. İslâmî kimlikler, gençlere ebeveynlerinden ayrılarak daha geniş bir topluluğa katılıma izin vermektedir. Din, kimliğin temellerine zarar vermeksizin onların ufuklarını genişletmektedir.

Alternatif olarak, çoğu genç insan, İslâm ile bağ kurmaksızın, kendilerini Britanyalı Pakistanlı ya da Britanyalı Asyalı olarak düşünmektedir. Genç Pakistanlılar, kendi ebeveynlerinin otoritelerine ve kültüre çok yakından bağlı oldukları halde, hassas düzeltmelerle kendi ufuklarını genişletmektedir. Aileler-içi evliliğe karşı gittikçe artan bir direnç söz konusudur, özellikle bu durum Pakistan'da hâlâ geçerli olan partnerlerle önceden belirlenmiş evlilikleri içerdiği için. Evin dışında insanlar İngilizce konuşmaktadır. Asya rap'ı popülerdir. Bhangra müziği –Puncabi ve Batı üsluplarının bir karışımı– daha geniş bir kimliğe doğru hareketi sembolize etmektedir. Asya kimliğine ve İslâm'a dönüş, aile ve topluluk bağlarından taviz vermeksizin daha geniş bir dünyayı aralamaktadır.

Hollanda

Hollanda'da Müslüman göçü 1960'larda başladı. Türkiye, Tunus, Fas ve Yugoslavya ile ikili anlaşmalar yapan Holanda hükümetinin teşvik ettiği işçilerin görevlendirilmesi ve ailelerin birleşmesi planı, Müslüman işçileri ve ailelerini ülkeye getirdi. 1989'da Hollanda'da yaklaşık 400.000 Müslüman vardı. Burada da Müslümanlar çok farklı yönelişlere sahiptiler. Birçok Türk-İslâm derneği, çok sayıdaki Faslı derneği ve sufi tarikatlar ile Tebliğ Cemaati Hollanda'da faaliyet içindedirler. Cami okullarında bilgilendirme faaliyeti oldukça yaygındır ve 1990'da Müslümanlar, diğer dinî gruplara paralel olarak devlet destekli okullar açabilmişlerdi.

Hollanda hükümeti, geçici işçiler olarak göçmenler kavramından uzaklaşıp onları etnik azınlık olarak görmeye başladı ve bu bağlamdaki siyaseti çok-kültürcülüğü, kanun önünde eşitliği teşvik etmeyi ve sosyal ve ekonomik yoksunluğu aşmayı amaçlamaktadır. Hollanda siyaseti, göçmen grupların farklı kültürel mirasını korumaya çalışmakta ve dinî özel okulları, radyo ve tv yayınlarını, topluluk organizasyonunu hükümetin desteklemesine izin vermektedir. İkinci başlık altındaki camiler için bile devlet desteği söz konusudur. Bununla birlik-

te Hollanda otoriteleri, imamların dışarıdan görevlendirilmesini engelleme kararını aldılar; buradaki korkuları bu imamların Müslümanları entegrasyondan vazgeçirme çabaları, kadınların kariyer yapmalarına karşı çıkmaları ve Müslüman nüfus üstünde yabancı kontrolünün bir şeklini temsil etmeleriydi. 1998 tarihli bir tasarı, imamların Hollanda'da yetiştirilmesi için enstitü açmaya yöneliktir, ancak Müslümanlar bu görevi, kendi amaçlarına göre yerine getirecek şekilde özel üniversiteler kurmaya çalışmaktadırlar.

İsveç

İsveç, Türk, Arap ve Pakistanlılardan oluşan bir Müslüman nüfusa sahiptir. İsveç'te Müslüman geçmişi olan insanların yarıya yakını kesinlikle dindar değildir ve yaklaşık yüzde 35'i ılımlı bir perspektife sahiptir. İsveç, devlet kilisesine verdiği desteğe paralel olarak dinî okulları desteklemektedir, ancak anavatan ülkelerle herhangi bir resmî ilişkiyi tanımayı reddetmektedir.

Derin biçimde Protestan değerlerine dayanan İsveçliler göçmenlerin bireyler olarak asimile olacaklarını varsaydılar, ancak şimdi kolektif hakların tanınması talepleriyle karşılaşmaktadırlar ve Müslümanlar bunu kendi değer ve kültürlerini korumanın tek yolu olarak görmektedirler. İsveç, Fransız aydınlanması ve evrensel olarak geçerli, eşit haklara sahip bireyleri öngören liberal İngiliz toplum kavramından, etnik ve dinî toplulukların gruplar olarak haklarını tanıyan bir topluma geçiş talebiyle ağır bir şekilde yükümlenmektedir.

Müslümanların ortamları diğer Avrupa ülkelerinde değişim göstermektedir. Belçika'da devlet, dinî otoriteleri okullarda, hastanelerde ve sosyal yardımlaşma ajanslarında aracı olarak tanımaktadır. Burada Müslümanlar için sorun, tanınan bir dinî topluluk statüsünü kazanmaktır. Avusturya, Müslümanların bilgilendirme çabasına devlet programının bir parçası olarak izin vermektedir. İtalya, Arnavutluk'tan, Kuzey ve Doğu Afrika'dan gelen yüz binlerce Müslüman'ın varlığı ile ilgilenmek zorunda olduğunu daha yeni fark etmeye başlamıştır.

Avrupa'da Göçmen Kimlikleri: Geniş Bir Cevaplar Yelpazesi

Müslümanlar için temel sorun onların kendilerini Avrupa bağlamı içinde nasıl tanımlayacaklarıdır. Ayrı bir toplumsal ve hukuki hayat sürüp özerk topluluklar olarak tanınmayı talep edecekler mi? Daha radikal aykırı bir siyasi İslâm'ı destekleyecekler mi? Çokkültürlü bir toplumun parçası olacaklar mı? Bireyler olarak asimile olacaklar mı? Bu sorulara kesin cevap vermek zordur. Her ne kadar çeşitli çalışmalar yapılmış olsa da, kimlik tercihleri ve toplumsal konular hakkında Müslümanların kanaatini gösteren neredeyse hiç istatistik veri yoktur.

Hem göçmen hem de ev sahibi toplumların aralarındaki ilişki konusunda muğlâk oldukları bu karmaşık ortamda, Müslümanların kimlikleri birçok yönde değişim göstermektedir. İlk nesildeki genel eğilim, anavatan ile yakın bir kültürel, sosyal, dinî ve siyasi bağları sürdürmekti. Göçmenler etnik kimliklerini dilleri, adetleri ve dinî ritüelleri sürdürerek koruduular. İngiltere'deki Pakistanlılar, anavatan topluluklarıyla evlilik, ticaret ve dinî bağlantıları korudular ve sıklıkla eski vatandaki bir köy ya da komşuluğu temsil eden yerel meclislerle Barelwi ve Deobandi camilerini finanse ettiler. Almanya'daki Türk ve Kürtler, kendi bağlılıklarını Diyanet, Milli Görüş, Süleymancılar, Nurcular ve Türk devletini temsil eden diğer hareketler, zıt partiler ya da Türkiye'deki sufi kardeşlikleri arasında paylaştırdılar. Fransa'daki Cezayirliler, Faslılar ve Tunuslular tipik olarak camileri milli gruplarla, açık ya da gizli biçimde anavatandaki hükümet veya siyasi partilerle işbirliği içinde organize ettiler. Bireysel hareket yerine ortak dayanışma yoluyla düşünme eğilimi gösterdiler ve yeni çevreyle başa çıkmakta geleneksel etnik ve milli kültürlere yeniden yaslandılar. Bununla birlikte çok sayıda göçmen zıt yönlerde hareket etti. Ev sahibi toplumda asimile oldular hatta tamamen gözden kayboldular. Bu durum, özellikle Fransa'daki ikinci nesil göçmen aileler için geçerlidir.

Müslüman kimliğini koruyan şahısları asimile etmek için farklı seçenekler söz konusudur. Bazı göçmenler geldikleri ül-

kelerin toplumsal alanında asimile olurlar, buna karşın İslâmî ritüelleri izlemeseler ve toplulukla bağ kurmasalar da şahsi kimlikleri açısından Müslüman kalırlar. Diğerleri, toplumsal alanda asimile olsalar da, İslâmî ritüelleri düzenli olarak izleyip izlememelerine bakmaksızın, kendilerini zahit Müslüman olarak görürler. Diğer asimile olmuş Müslümanlar ise İslâmî değerleri ve davranışları, İslâm ve Avrupa değerlerini sentezlemek için yeniden yorumlayabilirler, böylece yeni melez bir Batı-İslâm kimliği, bir Avrupa İslâm'ı, Avrupa'nın seküler, bireyselci ve sivil değerlerine uyum sağlayan bir liberal İslâm şeklini ortaya çıkarırlar. Bu Müslümanlar, İslâm kültürünün senkretik, diaspora versiyonunu formüle ederek gettolaşma ve asimilasyon arasında bir ara süreci tanımlarlar. Bu insanlar için İslâm, ümmet, cemaat veya devlet ile zorunlu bir bağ olmaksızın, kendi perspektiflerini ve teşhislerini seçen bireylerin sekülerleşmiş, şahsileşmiş dinidir.

Aktif ve pratiği olan Müslümanlar arasında farklı ihtimaller söz konusudur. Bir seçenek, İslâmî ritüelleri tatbik etmek, camilere gitmek ancak siyasetten uzak durmaktır. Hindistan'da kurulmuş olan ve Avrupa ile Amerika'da faaliyet gösteren misyoner hareketi olarak Tebliğ Cemaati bu konumu temsil eder. Onların İngiltere'deki ilk misyonu 1946; Birleşik Devletler'de 1952; Fransa'da ise 1962'de gerçekleşti. Güney Asya Müslümanlarının göçünü izleyerek, Tebliğciler Londra, Paris, Brüksel ve Toronto'da camiler inşa ettiler. 1980'lerde İngiltere'de Dewsbury'de bir Dünya Kongresi gerçekleştirdiler. Misyon adına kendi olağan hayatlarını bırakarak seyahat eden Tebliğciler İslâm'ın Batı medeniyetine mutlak üstünlüğüne inanırlar, materyalizm ve tüketim kültüründen kaçınırlar, siyasi hayattan uzak dururlar. İslâm'ı yayan misyonerler ve militanlar, İslâm'ı dar kültürlerden ayrı evrensel din kabul ederler; İslâm'ı özel etnik topluluklardan ve dinî kültürden ayırırlar, ancak bireyler için hayatı Avrupa'da düzenleyecek bir mekanizma olarak içtihat hakkını ileri sürerler.

Diğer seçenek, İslâm'ı toplumsal bağlamda tatbik etmektir. Bazı Müslümanlar, Avrupa ve Amerika'da ayrılıkçı yerle-

şim bölgeleri, genel toplumdan uzaklaşan küçük ütopyacı topluluklar oluşturdular ki bu durum, okullar, kolektif organizasyon ve hukuk sistemlerinin tanınması gibi tesisleri ve hususları gerekli kılmaktadır. Bunların amaçları çokkültürlü toplumlarda ayrıcalıklı kimliklerini korumaktır. Avrupa'daki diğer Müslümanlar geçici yerleşimlerini zamansal bir sürgün olarak düşünmekte, anavatan ya da Daru'l-İslâm'da gelişim mücadelelerine odaklanmaktadırlar. Bazıları misyonerlik görevini üstlenmekte ve kendi yerleşimlerini Avrupalıların İslâm'a dönüşü için bir zemin olarak kullanmaktadır.

Güçlü bir yeni akım, etnik Müslüman kimliklerini İslâm inancının dünya genelinde ortak noktalarına dayanan evrensel bir Müslüman kimliğine doğru çevirmektir. Göçmen ailelerin ikinci nesli, sık sık ebeveynlerinin etnik ya da milli İslâmî adetlerini reddederler. Farklı geçmişlere sahip Müslümanlar olarak ilişkiye girdiklerinde, gelenekler üzerinde yeniden düşünülmekte ve ortak İslâm normları yeniden keşfedilmektedir. Yeni İslâmî hareketler anavatanla ve yerel kültürle olan bağlarını koparmaktadır. Evrenselci İslâm kimliği paradoksal imalara sahiptir. Dünya genelinde bir Müslüman yakınlığı hissini sağlarken, gerçekte tarihsel-kültürel muhtevaya çok az sahip olan soyut bir İslâm versiyonudur. Dahası uluslararası karakterine rağmen, ev sahibi toplumlara entegrasyonu kolaylaştırmaya hizmet etmektedir, çünkü o yabancı etnik milli bağlılığı atlayarak çok dinli milli toplumlarda hâkim olan Avro-Amerikan din kimliğine uygun düşmektedir. Buna rağmen Müslümanlar uluslararası, kozmopolitan, küresel Müslüman kimliğini Avrupa değerlerinden uzak durmak için kullanmaktadırlar. Bu, sıklıkla entelektüellerin ve öğrencilerin tercihidir; ayrımcılık, suç, uyuşturucu, işsizlik ve şiddet ile mücadele eden göçmen nüfusun marjinalleşmiş ve dışlanmış unsurları için bir çıkış yolu ya da alternatif İslâm üreterek toplumsal hizmetlerdeki başarısızlığın üzerini örtme şeklidir.

Sonuç olarak Müslüman halkların birliğinin ve gücünün restorasyonunun bir yolu olarak zühde dayalı pratikler yerine siyasi amaçları vurgulayan yeni İslâmcılar söz konusudur. Tam

bir İslâmî sosyal ve siyasi dayanışma, Batı'ya düşmanlık, cihada –ve terörizme– bağlılık siyasi bir protesto biçimi olarak İslâm'dan kaynaklanmaktadır. Okulların, siyasi partilerin ve göçmenler arasındaki birliğin zayıflığı, dine kolektif kimliği tanımlamak için daha geniş bir alan sağlamaktadır.

Amerika'da Müslümanlar

Amerikalı-Müslüman nüfusu hem göçmenlerden hem de önemli ölçüde Amerikalı mühtedilerden oluşur. Müslüman göçmenlerin ilk halkası Amerika'ya, Birinci Dünya Savaşı sona ermeden önce, Filistin, Lübnan ve Suriye'den geldi. Genel olarak bekâr ve vasıfsız işçi olan bu insanlar evlenmeye ve asimile olmaya yöneldiler. 1921 ve 1924'de Amerikan hukuku göçmenlerin yolunu kesti, ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasında 1947 Göç Akdi, artan sayılarda göçe izin verdi. Yeni dalga Müslüman göçmenler 1945-1967 arasında gelen öğrenci ve profesyonellerden oluşuyordu. Bunlar da orada evlenmeye ve Müslüman kimliğini silikleştirme ya da kaybetme eğilimine girdiler. 1965 Göç Akdi, geçmişteki kota sistemlerini ortadan kaldırdı ve geniş yeni bir akış yolunu açtı. Siyasi krizler Hindistan, Pakistan, Bangladeş, Filistin, Lübnan, İran ve Kuveyt'ten Amerika'ya göç dalgalarını gönderdi. Şia ve kısmen Bohra ve Nizariler Hindistan, Irak ve İran'dan geldi. Amerika'daki Müslümanların nüfusunun 5,5 milyon olduğu tahmin edilmektedir; bunların yaklaşık yüzde 30'u Afrikalı-Amerikalı, yüzde 33'ü Arap, yüzde 29'u Güney Asyalı, yüzde 5'i Türk ve yüzde 3'ü İranlıdır.

New York, 300.000-600.000 arasında bir Müslüman nüfusa sahip olup, bunların çoğu Queens ve Brooklyn'de yaşamaktadır. Birinci Dünya Savaşı öncesi Polonyalı, Rus ve Litvanya'lı Müslüman nesline Pakistanlı, Bangladeşli, Arnavut, Mısırlı ve Endenozyalı Müslümanlar katıldı. Metropolitan Detroit, yaklaşık 300.000 Arap nüfusa sahip olup bu sayı Müslüman ve Hıristiyanları kapsamaktadır; Lübnan'lı Müslümanlar Dearborn'da büyük bir topluluk oluştururlar. Chicago'da yaklaşık 300.000 civarında Müslüman nüfusu vardır. Chicago'ya

Müslümanlar, ilk kez 19. asrın sonunda Lübnan, Filistin ve Suriye'den geldiler. Hint-Pakistan alt kıtasının bölünmesi, Ortadoğu savaşları, Bangladeş'in Pakistan'dan ayrılması, Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Bosna'daki savaş, Chicago'ya birbiri ardınca mülteci akınına yol açtı. Bu göçmenler genel olarak iyi eğitimli profesyoneller, doktorlar, mühendisler, eğitimciler, bağımsız iş adamları ve öğrencilerden oluşuyordu. Bu insanlar, camiler, okullar, kültürel ve toplum merkezleri ve kitapevleri gibi önemli tesisler oluşturdular.

Los Angeles tahminen 500.000 Arap, Hint-Pakistanlı ve İranlıya ev sahipliği yapmaktadır. Los Angeles'ta temel iki İslâm merkezi vardır: Güney California İslâm Merkezi (ki bu merkez, İslâm'ı Amerika şartlarına uyum sağlayacak hale getirmesiyle ünlüdür) ile Orange County İslâm Toplumu. Sünni, İsna Aşeriye, Nizari, Ahmediye ve diğerlerinden oluşan çok farklı Müslüman gruplar için sayısız bağımsız camiler vardır; hatta etnik ve milli topluluklar için bile bağımsız camiler vardır. Lübnanlı, Pakistanlı, Doğu Afrikalı, Iraklı ve İranlıların kurduğu farklı Şii camileri vardır. Etnik topluluklar içinde de derin dinî ve sosyal farklılıklar mevcuttur. Ayrıca etnik ve dinî kimlikler arasındaki sınırlar belirsizdir. Birleşik Devletler'deki İranlıların çoğu Müslüman değildir. Başlıca İranlı Müslümanlar siyasi sürgüne uğrayanlardır, seküler ve milli terimlerle teşhis edilirler. San Francisco körfez bölgesinde Arap, İran, Türkiye ve Afganistan'dan gelen köklü bir Müslüman nüfusu vardır. San Diego, 20.000-50.000 arasında Müslüman göçmeni barındırır; Kürt, Somalili, Afgan, Arap ve Güney Asyalı olmak üzere. Arnavut Müslümanlar iki dinî kuruma sahiptir: Cami, burada haftalık ibadetler, bayram kutlamaları, evlilik ve cenaze merasimleri icra edilir ve Bektaşi tekkesi; Chicago, New York, Detroit ve diğer yerlerdeki şubeleriyle birlikte ibadet, şahsi ibadetler ve sosyal destek için hizmet verir.

Amerikalı Mühtediler

ABD'ndeki Müslüman nüfusun ikinci unsuru Amerikalı mühtedilerdir. Bunlar İdris Şah, Hazret İnayet Şah, Subud ve

Bava Muhyiddin hareketleri ile Nimetullahi ve Nakşibendi gibi geleneksel Ortadoğu Sufi tarikatlarının yayılmasıyla tasavvuftan etkilenen insanlardır. Amerikalılar ayrıca İslâm Milleti (Nation of Islam) ve Ahmediye gibi ortodoks olmayan hareketlere de katılırlar. Afrikalı-Amerikalılar, mühtedi nüfusun önemli bir parçasını teşkil ederler; Beyaz Amerikalılar tarafından kendilerine zorla giydirilen aşağılanmış kimlikten kaçınmak için İslâm'a yönelmektedirler. Beyaz-Hıristiyan kültüre alternatif olarak İslâm, eşitlikçi ve evrensel toplulukla bağlantısı nedeniyle Afrikalı-Amerikalılara cazip gelmektedir.

Moorish Science Temple of America, kendilerini İslâmî terimlerle tanımlayan ilk Afrikalı-Amerikalı gruptur. Noble Drew Ali onun kurucusuydu. Onun inancına göre, siyahların acıları beyazların baskılarından kaynaklanıyordu; siyahlar, Müslüman ve Afrikalı kimliğini yeniden keşfetmek, köle adlarını kendi doğru adlarıyla değiştirmek, doğru kültür ve dinlerine dönmek ve maddi şartlarını düzenlemek durumundadır.

İkinci grup, 1930'da Detroit'e göç eden Wallace D. Farad tarafından kurulan Nation of Islam (NOI)'dır. O, kendilerinin Tanrı tarafından seçildiğini, Asya halkının, Tanrı'nın ilk halkı ve medeniyetin kurucuları olan Şabaz kabilesinin torunları olduğunu, Amerika'ya kaçırıldıklarını ve köleleştirildiklerini öğreterek Afrikalı-Amerikalılara onurlarını iade etmeye çalıştı. Onun öğretisine göre, siyahlar beyazlara üstündür çünkü onlar Tanrı'nın bizzat yarattığı varlıklardır; oysa beyazlar aşağılık şeytanın yaratıklarıdır. Üstat Farad, takipçileri tarafından hülul etmiş Tanrı ve Elijah Poole (sonra Elijah Muhammad adını aldı) ise onun peygamberi olarak kabul edildi. 1932'de Üstat Farad ortadan kayboldu ve Elijah Muhammed NOI'nin liderliğini üstlendi; daha sonra siyahları Tanrı'nın seçtiği güç ve iyilik halkı, beyazları ise ahlaken bozulmuş olarak betimleyen bir mitoloji geliştirdi. Elijah Muhammed, basit bir hayat tarzını uyguladı ve siyah iş adamlarını topluluğu desteklemeye teşvik etti. Bu hareket, Batılılaşmayla yıkılan bir kültürü restore etmeyi ve ayrı bir siyah milleti yaratmayı hedeflemektedir.

Küçük yaşta bir gangster olarak hayata atılan Malcolm X, ti-

pik bir mühtedi idi – aşağılanan bir hayattan iman sayesinde kurtulan, siyah ayrımcılığının ve beyaza duyulan kinin ateşli bir vaiziydi. Bununla birlikte Mekke'ye hacca gittiğinde beyaz Müslümanların misafirperverliği ve yaklaşımı üzerine şu kanaate vardı: NOI'nin ideolojisi dünya genelinde anlaşıldığı şekliyle asıl İslâm'dan sapmıştır; asıl İslâm ırkları aşmakta, hem siyah hem de beyazları kuşatmaktadır. 1964'te NOI ile yolunu ayırdı ve kendi Müslüman Camii Inc.'nu kurdu. 25 Şubat 1965'te New York'ta öldürüldü; üç NOI üyesi bu cinayeti işledi.

Ölümüyle birlikte NOI iki kanada ayrıldı. Çoğunluk, Warith Deen Muhammad (Elijah'ın oğlu)'in taraftarları ayrımcı anlayışı terk ettiler ve küresel İslâm'ın pratik ve inançlarıyla entegrasyona giriştiler, beyazları kabul ettiler ve siyahların Afrika bağlarına vurgu yaptılar. Hareketin adı Amerika Müslüman Misyonu şeklinde değiştirildi. Ne var ki Louis Farrakhan kendisini Messiah Elijah'ın peygamberi olarak ilan etti. Farrakhan, siyahların üstünlüğü, milli ayrımcılık, beyaz ve Yahudilere düşmanlık vurgusuyla birlikte NOI'yi yeniden diriltti. Hareket üyelerinin hayatlarına bir disiplin getirdi: kadınlar için katı bir giysi kuralı, alkol, uyuşturucu ve kumardan uzak durma. Fruit of Islam onun temel milisi idi. Buna rağmen Farrakhan son zamanlarda Cuma namazlarını ve Ramazan'ı benimseyerek standart İslâm'a yaklaştı. 2000 Şubat'ında Warith Deen Muhammad ile birlikte birleşme toplantısına katıldı ve Müslümanların birliğinden yana tercih koyduğunu ilan etti. NOI zahiren genel İslâm anlayışına yaklaşırken, bu hareketin kelamcıları zahiri ve batını Kur'an arasında ayırım yaparlar ve kendi dinî farklılıklarını savunurlar. Farrakhan hem ayrımcı mirası benimsemekte hem de geleneksel Müslümanlarla birleşmeye çalışmaktadır.

Diğer Afrikalı-Amerikalı hareketlerin bazıları Hanefi mezhebi ve Darul İslâm hareketi gibi dünya çapında İslâm ile yakınlaşan Sünnilerdir. Bir grup Amerikalı mühtedi, Afrikalı-Amerikalı onurunu restore etmek için 1940'ların sonu ve 1950'lerin başında ütopyacı bir topluluk olarak Darul İslâm'ı kurdular. İslâm ile Afrikalı-Amerikalı milliyetçi siyasi bilinci birleştirdiler. New York ve Brooklyn'de camiler serisi etrafında merkez kuran top-

luluk, doğu sahili boyunca yaklaşık otuz dinî grup şeklinde yayıldı. Amerika toplumuna güvenmeyen ve ondan bağını koparmış olan Darul İslâm, 1982'de bir sufi hareketi içinde çözüldü.

Bunun yanı sıra NOI'nin İslâm, siyah milliyetçiliği ve diğer Amerika din geleneklerini harmanlayan uzantıları vardı. The Allah's Nation of the Five Percenters, 1969'da öldürülen Charles "Pudding" 13X tarafından kurulan ve NOI'den ayrılan bir gruptu. Bu mezhep, İslâmî sembolizmi, siyah üstünlüğünü ve popüler kültürü harmanladı ve rap müzik aracılığıyla genç Afrikalı-Amerikalılarla iletişim kurdu. The Five Percenter mezhep taraftarları kendilerini gerçekten adil olanların halefi olarak gördüler. Onlar kutsal metinlerdeki harf ve sayıların yorumlarına dayalı bir mistik teoloji öğrettiler. Topluluk, en fazla 1960'lı ve 1970'li yıllarda rağbet gördü, Afrikalı-Amerikalı Müslümanlar, siyah milliyetçiler, Sünni Müslüman olup milliyetçiliği reddedenler ve Warith Deen Muhammad gibi asimilasyoncuları kapsadı.

NOI, özellikle Afrikalı-Amerikalılar arasında rehabilitasyon programları ve toplulukların düzene girmesi açısından geniş bir saygı gördü; buna karşılık güçlü beyaz karşıtlığı ve antisemitik konumu itibariyle hayli tartışıldı. Afrikalı-Amerikalı yaklaşım İslâmî ayrımcılığa ve İslâmcı milliyetçiliğe romantik ve ütopyacı olarak bakmaktadır ve asimilasyon ile entegrasyonu tercih etmektedir. Ayrıca İslâm'a düşman olan ve Amerikalı siyahlar için Afrikalı ve Nilotik (Nil ve Sudan) miras kavramını yerleştirmeye çalışan Afrika-merkezli seküler milliyetçiler ile yaşanan bir gerilim söz konusudur. Benzer şekilde Amerika'da doğan siyahlar ile göçmenler arasında yüksek bir gerilim vardır. Amerikalı Müslümanlar, evanjelik geçmişe sahip olup, kutsal metinlerin yorumunda daha bireyselci ve özgür eğilim gösterirken, göçmenler yaklaşımlarında daha etnik ve kolektivist eğilime sahiptirler. Amerikalı Müslümanlar, göçmenleri ırkçılıkla suçlarlar ve doğru İslâm'ı etnik adetlerle karıştırdıklarını ileri sürerler; buna karşın göçmenler, siyahların İslâm'ı doğru yaşamadıklarını söylerler. Sünni Müslümanlar ayrıca Amerikan siyah milliyetçiliğini ve ayrımcılığı reddederler.

Etnik geçmişe bakmaksızın Müslümanlar, Amerika'daki ortama farklı tepkiler vermekte, asimilasyon, uyum ve ayrımcılığa farklı yaklaşımlar sergilemektedirler. Şu tür sorular üzerinde yoğun tartışmalar vardır: Müslümanlar, kendi kimliklerini kaybetmeksizin Amerika toplumunun parçası olabilir mi? Amerikalılar İslâm'ı çokkültürlü bir toplumda pozitif bir güç olarak kabul edecekler mi? Müslümanlar eşit haklar isteyip diğer taraftan farklı bir kimliği koruyacaklar mı?

İki eğilim dikkat çekicidir. İlki, geniş Amerika toplumunda asimilasyon ve hatta gözden kaybolma eğilimidir. İkinci Dünya Savaşı öncesi göçmenler, sözgelimi Detroit'teki Türkler ve Kürtler, Amerika'nın genel akımı içinde büyük oranda massedildiler. Hint alt-kıtasından ve Doğu Afrika'dan gelen İsmaililer, kendi anavatanlarıyla yakın bağlarını korusalar da, Amerikan aile sosyal normlarını, ticari davranışlarını ve giyim tarzlarını benimsediler. 1960'lardaki göçmenler ise bu tür uyumu reddettiler ve geleneksel hayat tarzlarını korudular. İkinci Dünya Savaşı sonrası geniş göç akımı, göçmenlere kendi anavatanlarıyla yakın bağlarını, etnik kimliklerini, Müslüman adetlerini ve sosyal pratiklerini sürdürmek için topluluklar halinde yerleşme imkânını verdi. Her ne kadar İslâm ve etnik adetler arasında kısmi ayırımlar yapsalar da. Geleneksel göçmenler, anavatanlarında anladıkları şekliyle İslâm'ı yaşamak istediler. Bunların çoğu kendilerini milli, etnik-bölgesel ve hatta köye dayalı olarak tanımladılar ve anavatanlarındaki ailelerine, topluluklarına ve hükümetlerine yönelik siyasi ve dinî bağlılıklarını sürdürdüler.

Bazı göçmenler etnik kimliklerini ve adetlerini korumaya çalışsalar da, en güçlü eğilim yeni çevrede yaşamanın bedeli olacak şekilde daha fazla Müslüman olmaktır. Bu tutum, Amerika'da Müslüman kimliği ve Müslümanların rolü üzerinde farklı tepkilere neden olmaktadır. Bazı Müslüman liderler, Amerika'da Müslümanlar için mesken tutulacak bir yer olmadığına inanırlar ve anavatanlarında İslâm devleti kurmak üze-

re dönüş öğüdünü verirler. ABD'nde varlıklarını, Peygamber'in Medine'ye olan hicreti gibi, anavatanlarında bir İslâm toplumunu yaratmak ve organize etmek için dönüşe hazırlayacak bir göç olarak görürler. Pek çok başka topluluksa kendilerini ABD'de daimi olarak görürler ve Amerikalıları İslâm'a döndürme amacını güderler. Da'wa, Müslümanların gerçek İslâm pratiğine yeniden kavuşması ya da imanın yeşermesi ve gayrimüslimlerin İslâm'a çağrılması çabasıyla ülkede hayli aktif taraftarlara sahiptir. Da'wa hareketleri Tebliğ Cemaatini, Suudi Arabistan tarafından desteklenen Selefiye'yi ve Şii olan Kho'i vakfını kapsamaktadır. Bu görüş, Müslümanların Amerika'da, asimile olmaksızın cami ve okullar etrafında oluşan özel yerleşim merkezlerinde yaşamaları gerektiğini ileri sürmektedir. Müslüman kurumların güçlendirilmesi üzerine odaklanıyorlar. İsmail Faruki, Müslüman entelektüel kurumları öncülük yapmaya teşvik eden önemli bir sözcüydü ve Müslümanların ABD'ye ahlak ve kurtuluş getirdiğini düşündü. Daha yaygın görüş ise Amerika'nın meşru bir anavatan olabileceği idi. 20. yüzyılın başlarında yaşayan kelamcı ve reformist Reşid Rıza, Müslümanların gayrimüslim ülkelerde İslâm'ı yaşama ve insanları İslâm'a döndürme imkânı olarak kalmaları fikrinde bir otorite olarak alıntılanır. Şayet Müslümanlar kendi dinlerini yaşarlarsa, yeni ülke Dar'ul İslâm'ın bir parçası olarak düşünülebilir. Bu tür durumlarda Müslümanlar geldikleri ülkelere zarar vermemelidirler; Banka hesaplarında faiz alabilirler ve devlet kurumlarında çalışabilirler.

Diğer Müslümanlar, ortak tevhidi değerlere vurgu yaparak, Amerika'nın sosyal ve siyasi hayatına enerji dolu katkıya çağırırlar. Fazlur Rahman, modernist İslâm'ın ve farklı din mensupları arasında dostça ilişkilerin öncü savunucusuydu. Seyyid Hüseyin Nasr, Sufiliği Kuzey Amerika toplumunda İslâmî kimliğe bir dönüş yolu olarak teşvik etmektedir. Uyumcular ise İslâm'ı Amerikan hayat tarzına uyum sağlamış bir yaşamı savunmaktadır.

Müslüman reformizmi, Selefiye ve uluslararası Sünni İslâm; İslâm'ın en yüksek ve en evrensel ilkelerine, Müslümanla-

rın dünya genelinde dostluğuna ve dayanışmasına yaptığı vurgu nedeniyle özellikle gençlerden, her zamankinden daha fazla destek görmektedir. Şeriat merkezli düşünen Sünniler, etnik ve bölgesel farklılıkların önemini azaltırlar ve ortak Müslüman kimliğine yönelirler. Sünni evrenselcilik, Amerika'nın kilise ve devlet ayrımına yaptığı vurgu ve asimile olan kitleler arasındaki meşru dinî farklılıklarını kabul etmesiyle uyum içindedir.

Müslümanların Amerikan kimliği ile ilişkisi, ayrılık ve asimilasyon derecesine dair daha geniş sorunlar gündelik ilişkilerine yansımaktadır. En acil aile sorunu, çocukların özerkliği ve onların toplumdan uzaklaşması ya da Amerikan hayatının cazibesi ile bozulmaları korkusudur. Göçmen topluluklar, ailelerde ebeveynin kontrolünü korumaya çalışmaktadırlar. Ebeveynler genelde kendi çocuklarının eş seçiminde rol oynamaktadır ve bu şekilde sıkça evlilikler düzenlenmektedir. Kızlar daha çok evde büyütülmekte, dışarıdaki faaliyetleri kısıtlanmakta, genel olarak erkeklerle buluşmaları yasaklanmaktadır, delikanlılara ise –bunlar para kazanmak için eğitim almak zorundadırlar– daha fazla göz yumulmaktadır. Eşler, genelde anavatandan bulunmaktadır. 1970'lerdeki bir araştırma, gençler arasında ebeveynin otoritesinin, karşı cinsle arkadaşlığın sınırlanmasını ve düzenlenen evlilikleri kabullenme noktasında açığa çıktığını belirledi. Bu durumun, orta sınıf ve profesyonel insanlar arasındaki ekonomik konumun ve statü merakının, ailenin ve topluluğun sınırlarını aşma konusunda güçlü bir baskı oluşturmamasıyla kesin bir ilişkisi olmalıdır.

Eğitim, can alıcı bir konudur. Bazı ebeveynler İslâmî okulları seçmektedirler. Bunlar, kendi çocuklarına ayrı bir okul eğitimi sağlamakta ve topluluğun dışında sosyalleşmelerine izin vermemektedir. Okullar, gençleri kendi inançlarını ve öz kültürlerini içinde tutacak şekilde düzenlenmektedir. Pek çok aile çocuklarını akşam ve hafta sonu destekleyici okullara göndermektedir. Bazıları halk okullarını geliştirmeye ve bu okulların öğretmenlerini İslâm hakkında eğitmeye çalışmaktadır, çocuklarını Amerikan hayatıyla başa çıkabilmeye hazırlanmaları için halk okullarına göndermenin önemini ve çocuklarının Müslü-

man topluluğun dışında arkadaş edinmelerine izin verilmesini savunurlar. Bugün, ABD'nde topluluk liderlerini yetiştirmeyi amaçlayan birkaç kolej ve lisansüstü okul vardır.

Bununla birlikte, göçmenlerle Amerika'nın yerli toplulukları arasında kadınların statüsü ve davranışı konusunda büyük görüş ayrılıkları söz konusudur. Genel bir kanaat olarak kadınların mütevazı giyinmeleri, sosyal davranışlarında özgürce seçim yapmaları ve erkeklerin baskı kurmaması benimsense de, göçmen topluluklar daha gelenekçi olup kadınların davranışlarını sınırlama eğilimi göstermektedir. Derborn'daki kadınların davranışları hakkında yapılan bir araştırmaya göre, erkekler –sık sık erkek kardeşler ve babalar– kadınlara ataerkil tutum içinde yaklaşmakta, kadınların tevazusu noktasında ısrar edilmekte ve evden uzak iş imkânlarına sınırlama getirilmektedir. Yemenliler arasında "zengin-köylü" anlayışı kadınları işten uzak tuttu ve erkek otoritesini devam ettirdi. Filistinli-Amerikalılar arasında, genç erkeklerin eğitimli olmaları beklenmekte, iş ve meslek hayatında başarılı olmaları istenmektedir. Bunlar, genel toplum içinde asimile olmakta ve Amerikalı kadınlardan eş seçmektedirler. Filistinli-Amerikalı kadınlar ise çok yakından kontrol altında tutulmaktadır. Aile şerefini sürdürmek ve anavatandan erkeklerle evlenmek üzere yetiştirilmektedir. Filistinli erkekler, güçlü bir ideoloji ekseninde, Filistinli-Amerikalı kadınların çok fazla Amerikalılaştığı, dik başlı oldukları ve milli kimliğin sürdürülmesine hizmet edecek Filistin bilincinden çok uzaklaştıklarını düşünmektedirler. Bu durum, Filistinli-Amerikalı kadınlar için evlilik sorununu doğurmaktadır.

İslâm'ı kabul eden kadınlar, kadınlara yaklaşım konusunda İslâmî ilkelerle yabancı kültür idealleri arasında ayırım yaparlar. Her ne kadar eşlerinin, ailelerinin ve kültürlerinin beklentilerine ayak uydurmaya çalışsalar da, çoğu Müslüman-Amerikalı kadın, –ailedeki rollerine zarar vermeyecek şekilde– kariyer yapmaları gerektiğine inanmaktadırlar. Kadınların erkeklerle birlikte ibadet etmesine ve imam olarak görev yapmasına izin verilmese de, bazı camilerde aralarında bir perde olacak şekilde aynı saflarda durabilmektedirler. Bazı camilerde kadınlar

geride, bazılarında balkonda durmakta, diğerlerinde ise ayrı bir odada televizyon yayını eşliğinde bulunmaktadırlar.

Başörtüsü, Müslümanlar arasında cinsiyet ilişkilerinin bir işareti olarak önemlidir; ancak buna ilaveten başörtüsü takma topluluğun kendi kimliğini sürdürme niyetini açığa vurmakta ve büyük toplulukların Müslüman adetlerine tahammülünü test etmektedir. ABD Anayasa Mahkemesi, farklı bir başörtüsünü dinî propaganda tehdidi, kilise-devlet ayırımına bir tehdit ya da seküler eğitime bir karşı koyma şeklinde algılama eğiliminde olup, bireysel tercihlerden ziyade devlet düzenlemesini uygun bulmaktadır.

Müslümanların özel ihtiyaçlarını ifade etmek ve Amerika'da Müslüman inancını sembolize etmek amacıyla uygun bir İslâm mimarisi yaratma çabası özel olarak dikkat çekicidir. Müslümanlar, dükkânların ön taraflarında, ofislerde, evlerde ve abdest alma yerleri eklemek, kıble tarafını gösteren işaretler koymak ve hat yazılarıyla süslemek suretiyle "İslâmlaştırdıkları" eski kiliselerde camiler yaparak işe başladılar. Amerika'da en yeni cami olarak inşa edilen ve 1957 yılında açılan yer Washington, D. C.'deki İslâmîc Center idi; daha sonra buna benzer yüzlercesi inşa edildi ve yine yüzlerce bina camilere dönüştürüldü. Bunların çoğu New York ve California'da, bazıları ise Michigan, Illinois ve Texas'tadır. Camiler genel olarak okul, toplantı salonları, kütüphaneler ve eğlence merkezlerini kapsamaktadır. Göçmen topluluklar anavatandaki geleneği ya da bazı geleneksel imajları tekrarlayan camileri tercih etmektedirler, sözgelimi Washington'taki Islamic Cultural Center gibi. Bazıları ise etnik gelenek ile Amerikan tarzını birleştirmektedir, sözgelimi New York'taki Islamic Cultural Center gibi. New Mexico, Indiana ve Oklahoma'da geleneksel mimariye ikonik referansta bulunmaksızın yerel çevreye uyum sağlayan yeni tarz camiler, herhangi bir etnik gruba işaret etmeyen çokuluslu toplantılarda İslâmî hassasiyeti yansıtan binalar vardır. Bu farklılıklar Amerika'daki Müslümanlar arasında kimliklerin farklılığını yansıtmaktadır.

Müslüman toplulukların yüzleştiği sorunlar liderlik sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Amerika'da imamlar sadece namaz-

larda öne geçmezler ve fıkhî tavsiyelerde bulunmazlar, ayrıca haham ve papazlar gibi, onlardan insanlara dinî ihtimam göstermeleri, topluluk faaliyetlerini organize etmeleri, okulları idare etmeleri, ihtilafları çözmeleri ve dışarıda İslâm'ın anlaşılmasını teşvik etmeleri istenir. Şimdiye kadar İslâm'ı çok daha iyi bildikleri için eski dünyadan çok sayıda müftü ve imam getirilmiştir, ancak bu imamlar Amerika şartlarına ayak uyduramamaktadır. Bunlar ayrıca, Amerikalı Müslümanlar ile para bağışlayanların dini, siyasi ve ideolojik çıkarları arasında köprü olan yabancı destekçilerin etkisi yüzünden sorun teşkil etmektedirler. ABD'de büyüyen imamlar İslâm hakkında yeterince eğitilmiş değildirler. Kritik ihtiyaç, Amerikalı imamları ve fıkhi danışmanları hem klasik dinî çalışmalarda hem de sosyal ve beşeri bilimlerde eğitebilmektir. Amerika Fıkıh Meclisi, giyim, evlilik, boşanma ve diğer konulardaki sorularla ilgilenmektedir.

Refah derecesi ve özgürlük, Müslümanları Amerika'ya çekti ancak onlar Amerikalıların İslâm'a yönelik ön yargıları, ayrımcılığı, kuşkuları ve olumsuz tavırları nedeniyle yabancılaştırıldılar. İran devrimi, Rushdie olayı, Körfez Savaşı, Afganistan'da Taliban'ın ortaya çıkışı ve Dünya Ticaret Merkezi ile Pentagon'a yönelik 11 Eylül saldırılarının bir sonucu olarak Müslümanların endişeleri arttı. Çok sayıda Amerikalı, hoşgörülerini yeniden dile getirseler de, Müslümanlar mevcut atmosferi İslâm'a düşmanlık olarak görmektedirler. Ayrıca sivil ve vatanperver asimilasyonlar karşısında zor durumdadırlar. Müslümanlar, oy kullanma, askere alınma, farklı evlilik ve boşanma hukuku, bankalar ve iş pratikleri konusunda özel sorunlarla karşılaşmaktadırlar. Amerikan okul ve iş yeri düzenlemelerinde ve Amerikan sosyal geleneklerinde İslâmî bayramların dikkate alınmaması, kızlar ve onların erkeklerle arkadaşlığı konusunda daha az kontrol edici sosyal pratikler ve babanın otoritesindeki zayıflaması nedeniyle zorluklarla karşılaşmaktadırlar.

Bu tür sorunlara karşılık olarak Müslümanlar, ortak çıkarlarını koruma amacıyla organizasyonlar ve lobiler oluşturdu-

lar. Arap Ayrımcılık-Karşıtı Komitesi ilk lobilerden biriydi. Etnik yaklaşımdan tüm-Müslümanlar uluslararasıcılığına geçişin işaretleri, çokuluslu Kuzey Amerika İslâm Çevresi, Müslüman Halkla İlişkiler Meclisi (1988); Amerikalı Müslümanlar Meclisi (1990); Amerikalı Müslümanların Dayanışması (1994) ve Amerika İslâmî İlişkiler Meclisi ile verildi. Amerikalı Müslüman Siyasi Koordinasyon Meclisi, siyasette Müslümanların ağırlığını hissettirmeye çalışan gruplar için bir şemsiyedir. Kuzey Amerika İslâm Toplumu ülke çapında eğitim malzemesi, kütüphaneler, çalışma mekânları, ev sahibi olma ve evlenme bürosu, kredi desteği ve yayınlar için destek sağlamakta, göçmenlere hizmet vermektedir ancak siyahlarca kendi ihtiyaçlarıyla ilgilenmeyen bir kurum olarak görülmektedir. Ülke çapında İslâmî Organizasyonlar Federasyonu, Suudi Arabistan tarafından desteklenen ve camilerle topluluklara yönelen bir şemsiye hareketidir. Müslüman Öğrenciler Birliği, milli, etnik ve dil bağımlılığının ötesinde tek bir İslâm kimliğini teşvik edici bir rol oynamaktadır. Yerel düzeyde bazı koalisyonlar oluşmaktadır. New York'ta Sünnilerle Şiiler aynı camileri kullanmaktadırlar. 1990'lardan itibaren Lexington Avenue'deki yıllık Müslüman Dünya Günü gösterisi, Müslüman varlığına dikkat çekti. Herkes tarafından benimsenen bir otoritenin veya hiyerarşi geleneğinin yokluğu, Müslüman toplulukların birleşmesini ve etnik gruplarla mezhep farklılıklarının üzerinde bir İslâm kimliğini tanımlamayı zorlaştırmaktadır.

SONUÇ

SEKÜLERLEŞEN İSLÂM VE İSLÂMÎ UYANIŞ

Yaklaşık beş bin yıldır Ortadoğulu ve İslâmî toplumlar, ilk olarak milattan önce üçüncü bin yılda eski Mezopotamya şehirlerinde ortaya çıkmış olan, soya, kabileye, dine ve siyasete dayalı kurumlar kümesi üzerine kurulmuştur. Kurumların bu şekilde yapılanışı İslâm öncesi Ortadoğu toplumlarının temelini oluşturuyordu ve Müslüman Ortadoğu toplumlarının oluşturulmasında da bir şablon oluşturmuştu. 1400 yıl önce Mekke'de peygamber Hz. Muhammed bu eski toplum modellerini yeni bir anlamla aşılayacak vahiyler aldı. Bu yeni din, Arap kabile toplumları içinde kurumsallaştı. Arapların Ortadoğu'yu fethetmelerinden sonra, Halifelik ve Sultanlık gibi en önemli siyasi kurumlar ve Sünni hukuk sistemi, tarikatlar ve Şii mezhepler gibi İslâmî cemaatler içine yerleşti. Ayrıca hem edebi kültür içinde hem de halkın düşünce ve gelenekleri içinde kök saldı. İslâm'ın kurumsallaşması yeni bir medeniyetin doğuşuna yol açtı.

Bu yeni medeniyetin dinî temeli kutsal kitapta ve hukukta açıklandığı, teolojide anlaşıldığı ve tasavvufta yaşandığı şekliyle İslâm'a inanmaktı. İslâm bir evren anlayışı, ahlaki kurallar, gündelik hayata yönelik hukuki normlar, insanın tanrıyla ilişkisini düzenleyen reçeteler, kişinin kendisini geliştirmesini sağlayacak mistik metotlar ve öz kimlik sembolleri sunuyor-

du. Gerçekte İslâm, tek bir tane değil birçok dinî ideali temsil ediyordu. Sünni Sufiler bu dünyada ahlaki ve ruhani bir yaşayışı geliştirmeye çalışıyorlardı. Şiiler, rehberlik ve kurtuluş için imamlara güveniyorlardı. Müslümanlar evliyalara saygı göstererek, bu kutsal kişilerin şefaatiyle ilahi kurtuluşa ulaşmaya çalışıyorlardı. Gnostik filozoflar ve tasavvufçular dinî kurtuluşun akli ve manevi kavramları sayesinde dünyevi gerçekliklerden uzaklaşmaya çalışıyorlardı.

Kabilelerin gerçekleştirdikleri fetihler, tüccarların seyahatleri ve dervişlerin gezginliği İslâm'ı Ortadoğu dışındaki halklara ulaştırdı. İslâm'ın yayılışı ve yeni ulusların İslâm'ı kabul etmesi Orta Asya, Hindistan, Güneydoğu Asya, Türkiye, Balkanlar, Kuzey ve Batı Afrika ve başka bölgelerde İslâm toplumların oluşmasını sağladı. Bu toplumlar kendi İslâm öncesi yerel medeniyetleri ile İslâm'ın evrensel yanlarını birleştirerek şekillendiler böylece, beşeri toplumlara bir üye daha katılmış oldu.

Ulema ve mutasavvıflar tarafından desteklenen bu dinî hayat tarzı ve kimliği yine soya, kabileye dayalı köy ve kasaba toplumları ve devletleri gibi daha kapalı topluluklar içinde tutundu. 17 yüzyıl itibariyle İslâm toplumları baştan başa Asya'nın büyük bir kısmı, Afrika ve Doğu Avrupa'da tümüyle kurumsallaşmıştı. Bunların her birinin ayrı bir yapılanışı (*geştalt*) vardı, fakat her biri daha önceki Ortadoğu anlayış ve kurumsal yapılarının bir versiyonu olarak anlaşılabilir.

Bütün bu farklılıklara karşın, İslâm hiçbir zaman modern dönem öncesi İslâmî toplumların şekillenmesinde tek ilke olmamıştır. Her biri İslâm dışı dönemlerde belirlenmiş kültürel kimlik, toplumsal örgütlenme, siyasi kurum ve ekonomileri devralmış ve devam ettirmişlerdi. İslâm devletlerinin askerî ve bürokratik kurumları, vergi sistemleri ve kültürel meşruiyetleri her zaman her bir bölgenin İslâm öncesi kültüründen devralınan İslâm dışı bir boyuta sahipti. Toplumsal örgütlenme, etnik kimlik ve kapalı toplumlardaki elit liderlik gibi durumlar da İslâm'dan kaynaklanmıyordu. Müslüman toplumların ekonomileri faize karşı çıkmak, dürüstlük, adalet ve yardımseverlik gibi bazı ahlaki düzenlemeler hariç neredeyse hiç İslâmî te-

rimler içinde düzenlenmedi. Bütün İslâm toplumlarındaki hâkim kültür, İslâmî kavram ve sembollerle İslâm dışı kurum ve kimliklerin bir karışımından oluşuyordu. Bütün bu farklılıklara rağmen İslâm, her zaman bu karmaşık toplumların önemli bir yönü olarak kaldı.

Modern Dönem Öncesi İslâm Toplumlarının Kurumsal ve Kültürel Özellikleri

İslâm toplumlarının en temel özelliği devlet yapısı ve dinî örgütlenmedir. Genel olarak İslâm toplumlarında devlet ve dinin bütünleşmiş olduğunu ve İslâm'ın siyasi olduğu kadar toplumsal ve ailevi konuları da belirleyen topyekûn bir hayat tarzı olduğunu söyleyebiliriz. Bu İslâmî bakış, hem yönetici hem öğretmen olan, hem dinî hem de dünyevi otoritenin kaynağı olan ve hem savaşta hem de ahlaki konularda toplumu yönlendirme misyonuna sahip peygamberin ve ilk halifelerin kişiliklerinde temsil edilmiştir. Bu ideal, bütünleşmiş bir İslâmî devlet ve toplum oluşturmaya yönelik reformist, ihyacı ve "halife yanlısı" hareketlerin teşebbüslerinde ilham kaynağı oldu. Kuzey Afrika'daki Fatimiler, El-Muraviler ve El-Muhad'da, İran'daki Safevi hareketinde ve benzer örneklerde olduğu gibi kabilelerin birleşmesine, fetihlere ve yeni imparatorlukların oluşturulmasına imkân sağlayan, İslâm'a bağlılığın olduğu kabileye dayalı topluluklarda bu hareketler yaygındı. 18. ve 19. yüzyıllarda benzer amaçlara sahip yenilikçi hareketler fetihlere ve şu anda Nijerya'daki Sokoto Halifeliği ve Sudan'daki Mehdi devleti örneklerinde olduğu gibi devletlerin kurulmasına neden oldu. Bu ideal çağdaş İslâmî hareketler tarafından farklı terimlerle yeniden dile getirilmektedir.

Müslüman toplumların çoğu bu ideale uymadı hâlâ da uymamaktadır ve hem geçmişte hem de bugün bu toplumlar resmî ve dinî kurumların ayrı olması üzerine kurulmuşlardır. 8. ve 9. yüzyıllardaki halifelik zaten imparatorluğa ve seküler bir siyasi rejime dönüşmeye başlamıştı, buna karşın Müslüman halklar dinî olarak tanımlanmış çok sayıda toplumsal grup

oluşturmaktaydılar. Bu grupların içinde fıkhi mezhepler, yenilikçi hareketler, Sufi silsileler, loncalar, türbe toplulukları, Şii mezhepler ve etnik dernekler de vardı. Bu tür gruplar devletten bağımsızdılar ya da zamanla bağımsız hale gelmiş, bunların çoğu hükümet içinde yer almaktan kaçınmışlardı; öncelikle dayanışma, ibadet, eğitim, hukuk, bireysel ahlâk ve İslâm'ın umumi değerlerini desteklemekle ilgileniyorlardı. Devlet kurumları ile dinî birliklerin kurumsal düzeydeki bu ayrılıkları daha sonra Abbasi Halifeliği, Selçuklu ve Memlük Sultanlıkları, Osmanlı, Safevi ve Moğol İmparatorlukları ve diğer İslâmî rejimler için bir standart haline geldi.

Buna karşın bu ayrım açık ve net olmadığı gibi aynı zamanda tam bir ayrım da değildi. Kurumsal düzeyde bu ayrım çok iyi tanımlanmış olduğu halde, kültürel anlayış içinde kişisel ve değerler sistemi düzeyinde hem devlet hem de dini ve toplumsal birlikler açısından derin bir belirsizlik vardı. Bir taraftan Müslüman devletler dünyevi seküler bir iktidarın araçları olarak kabul ediliyor ve üstün bir soya dayandıkları iddiasıyla, devlet himayesindeki sanatsal ve edebi kültürle ve evrensel kozmolojik ve felsefi kavramlara başvurularak meşrulaştırılıyorlardı. Kültürleri, yönettikleri tabakaların İslâm öncesi ve İslâm dışı unsurlarından gelmekteydi. Diğer taraftan, bu devletler aynı zamanda ilk halifeden beri devam eden tarihsel bir süreklilikten gelen İslâmî değerlere de sahiptiler. İslâmî ibadet, eğitim, hukuk ve cihadın savunucusu, koruyucusu veya destekçisi olarak rollerini İslâmî değerlere dayandırıyorlardı. Aynı zamanda, pek çok Müslüman topluluk devleti, insani ilişkilerin düzenlenmesi için Tanrı'nın isteğinin bir ifadesi olarak gördüklerinden, bu devletler doğal bir kutsal değere de sahiptiler. Bunların dinî değerleri hem İslâm'a hizmet ediyor oluşlarından hem de doğrudan dinî buyruktan kaynaklanıyordu.

Benzer şekilde, dinî cemiyetler küçük çapta toplumsal ve bireysel dinî uğraşları üstlenmiş olmalarına rağmen, siyasete bulaştılar. Dini liderler gerçekte dindarlığın siyaset dışı bir şeklini benimsemelerine rağmen, kavramsal olarak kendi kurumlarını, her şeyi kucaklayan İslâmî siyasi düzenin tümüyle dışında bı-

rakmayı tahayyül edemediler. Bir İslâm devleti, tam bir İslâmî hayat tarzının varlığı için prensipte zorunluydu.

Kavramsal belirsizlikler, devlet ve dinî kurumlar arasındaki ilişkilerin farklı kurumsal biçimleri içine taşındı. Osmanlı ve Safevi İmparatorluklarında devletlerin kendileri İslâm hukukunu, İslâmî eğitim ve toplumsal görevleri denetliyordu. Osmanlı ve Safevi monarşileri "ulema" bürokrasisi tarafından güçlü bir şekilde destekleniyordu. Bu imparatorluklarda dinî oluşumlar devletin fiili uzantıları haline geldiler, buna karşın İran'da dinî elit zaman içinde kendi bağımsızlığını iddia edebildi. Moğol Hindistan veya Mataram Cava'da dinî liderler, örgütlenmeler ve faaliyetler büyük ölçüde bağımsızdı ve resmî politikaları ve devlet himayesindeki kültürü eleştiriyorlardı.

Sonuçta modern dönem öncesinde iki alternatif İslâmî toplum anlayışı vardı. Bunlardan birincisi, devletle toplumu, siyasi alanlarla dinî alanları ayrılamaz bir bütün olarak birbirine eklemleyen "Halifelik"ti. İkincisi ise İslâmî hayatın gerçek temsilcileri olarak görülen büyük ölçüde bağımsız dinî örgütlenmeleri yöneten "Sultanlık" veya laik devletlerdi. Bunlardan birincisinde devlet, İslâm toplumunun bütün söylemlerini kuşatıyor olarak görülüyordu; ikincisinde ise İslâmî bir toplum, resmî ve dinî kurumlar olarak bölünmüştü. Dini topluluklar ile devlet arasındaki ilişki değişken ve karmaşıktı. Dini kurumlar bazen devlete bağlı ve onun hizmetindeyken, bazen de bağımsız ve devlete karşı düşmanca tavırlar içindeydiler. Bazen iktidardaki rejimlerin doğal meşruiyetlerini kabul ettiler; bazen ise bu rejimleri gerçek bir İslâmî toplumun karşısında görerek itiraz ettiler. Çoğunlukla devlete farklı bir gözle baktılar. Siyasi düzeni gerekli görmelerine rağmen, siyasete dâhil olmayı aşağıladılar. Toplumsal ve kişisel dinî meselelere yöneldiler. Siyasi gerçeklikleri kabul etmelerine karşın, gerçek halifeliğin yaşandığı daha güzel günler için geçmişe özlem duyuyorlardı ve adalet çağını arıyorlardı. Sonuçta modern dönem öncesi toplumlardan modern dönemdekilere sınırları çok belirgin bir devlet ve toplum yapısı miras kalmamıştı, tersine devlet ve toplum arasındaki ilişkilerle ilgili olarak geçmişten kalan, değişken bir yelpaze ve temel bir belirsizlikti.

Bu miras, 19. yüzyıldaki değişiklikler sayesinde 20. yüzyıldaki Müslüman toplumların yapısının içine de taşındı. Avrupa'nın emperyalizm ve ticari hâkimiyetine karşılık, Müslüman siyasi ve dinî elitler kendi toplumlarının yeniden inşası ile ilgili olarak alternatif kavramlar önerdiler, her biri kendi farklı kökenlerine dayanarak devlet ve din arasındaki ilişkiye yönelik farklı anlayışlara sahipti. Siyasi elitler aydınlar sınıfına dönüşmüş ve önce İslâmî modernizmi, daha sonra laik milliyetçiliği ve bazen sosyalizmi ile ulusal dönüşüm düşüncelerini benimsemiş ve devlet ve toplumla ilgili olarak laik hatta Batılı kavramları kabul etmişlerdi. Bu kavramlar bir taraftan tarihi siyasal kültürden ciddi bir şekilde uzaklaşırken, diğer taraftan da devleti onun İslâm'la ilişkisine bakmaksızın doğal meşruiyetine göre düzenleyen tarihsel kültür özellikleriyle de uyumludurlar. 19. ve 20. yüzyıllarda, resmî entelijansiya temel konumlarını ciddi bir şekilde değiştirmediler, siyasi kimliklerinin ifadesinde gelenekselden moderne doğru bir değişim olmadı. Batılı ideolojilerin ve Batıya ait siyasi metotların benimsenmesi siyasi elitler için hâkimiyetin İslâm dışı kozmopolit terimlerle ifade edildiği bir geleneğin devamıydı.

Dini elitlerin İslâmî devlet sisteminin çöküşü ve Avrupa egemenliğine karşı tepkisi, İslâmî reformizm ve İslâmî uyanış oldu. İslâm devletlerinin gerileyişi, Avrupalı nüfuzun artması ve İslâm toplumları içindeki güç dengelerinin değişmesiyle birlikte reformizm sülalelere, köy ve kabile topluluklarına devlet kontrolüne karşı direnmek için yeni olanaklar sağladı ve ekonomik ve ticari değişiklikler geçiren köy, zanaatkâr ve tüccar çevrelerine yeni kimlikler oluşturmak için yardım etti.

Yenilikçi hareketler, siyasi gerçekliklere yönelik olarak tarihsel dinî oluşumların çelişkili tavırlarını benimsediler. Bu hareketlerin bir kısmı siyasetten uzak durup eğitim ve dinî pratikler üzerine yoğunlaşma eğilimindeydiler. Bu durum Hindistan'daki Deoband, Tanzim ve Tebliğ, Endonezya'daki Mu-

hammediye gibi ticari orta sınıflar tarafından desteklenen hareketler için geçerliydi. Bununla birlikte, bazı hareketler dinî reformdan kazandıkları gücü İslâmî bir devlet oluşturmak için siyasi mücadele içinde kullanma eğilimindeydiler. Bunlar Senusilik ve Batı Afrikalı cihad gibi kabile çevreleri içinde ve sömürge karşıtı hareketlerdi.

Millet, Milliyetçilik ve İslâm

Sömürge egemenliğine karşı gerçekleştirilen mücadeleler ve her biri kendi içinde tarihsel İslâmî siyasi kültürün farklı bir biçimine sahip olan bazı Müslüman elitler arasındaki çatışmalar modern İslâm toplumlarını şekillendirdi. Birinci Dünya Savaşı ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra 1970'lere kadar bağımsız hale gelen bu devletlerde bu mücadelelerin sonucunda üç katmanlı bir toplum yapısı ortaya çıktı. Bu katmanlardan birincisi laik bir devletti, ikincisi mukabil bir biçimde farklılaşmış siyasi olmayan İslâmî oluşumlar ve üçüncüsü de bütünleşmiş bir İslâmî devlet ve toplumun yeniden inşa edilmesi taraftarı olan muhalefet hareketleriydi.

20. yüzyılın son çeyreğine kadar olan bölümündeki hâkim eğilim ulusal devletlerin siyasal entelijansiyanın nezaretinde güçlendirilmesi ve seküler terimler içinde meşrulaştırılmalarıydı. Bu devletlerin bir kısmı Osmanlı İmparatorluğu, İran monarşisi ve Tunus, Fas, Mısır ve diğer Sultanlıklar gibi eski rejimlerin dönüşümüyle ortaya çıkmışlardı. Bir kısmı ise Suriye, Irak, Ürdün, Endonezya, Malezya, Nijerya ve Senegal gibi genellikle sömürge yönetimlerinin feodal, kabilesel ve dinî muhalefeti bastırdığı ve devlet kontrolü altında farklı sınırların oluşturulduğu yeni bölgelerin kurulmasıyla ortaya çıkmışlardı. Sovyetler Birliği ve Çin Halk Cumhuriyeti, Müslüman nüfusları geniş gayrimüslim imparatorlukların içine katmışlardı. Yeni devletler, Suriye, Irak, Mısır, Ürdün, Cezayir, Pakistan, Endonezya, Nijerya, Sudan, Libya ve pek çok küçük Afrika devletinde olduğu gibi genellikle askerî elitlere dayanıyordu. Bu örneklerin neredeyse tümünde merkezî devlet ekonomi üzerin-

deki kontrolüyle güçlenmişti. Mısır, Suriye, Irak ve Cezayir'de olduğu gibi askerî elitler bir devlet kapitalizmi veya yeni hâkim sınıfı kayıran bir sosyalizm oluşturdular. Cezayir, Libya, Irak, Suudi Arabistan, Körfez ülkeleri, Endonezya ve Nijerya'da bu elitler, devlet kontrolü altındaki petrol geliriyle desteklendiler.

Bağımsız oldukları tarihten 1970'lere kadar çoğu ülkedeki bu resmî elitler seküler bir ideolojik kimliği benimsemişlerdi. Suudi Arabistan ve Fas'ı ayrı tutacak olursak devletler genelde kendilerini İslâmî kavramlardan ve kurumlardan bağımsızlaştırmışlardı. Birçok ülke İslâmî faaliyetleri devlet kontrolü altına alarak etkisizleştirmeye çalıştı. Mısır, Endonezya, Tanzanya ve Sovyetler Birliği'ndeki bakanlıklar, Müslüman liderleri Müslüman nüfusu kontrol etmek için aracılar olarak atadılar ve kullandılar. Genel olarak İslâm, resmî müesseselerden çıkarıldı. Hukuk ve eğitim, dinî oluşumlardan alınıp devletin kontrolüne bırakıldı veya özel hukuk ve eğitim için ikinci derecede önemli bir paralel sistem olarak bırakıldı. Sufilik, kabile toplumlarını siyasi amaçlar için örgütleyen bir sistem olarak neredeyse tamamen ortadan kalktı. Devlet gücünün merkezileşmesi Türkiye, İran, Orta Asya, Mısır, Suriye, Cezayir ve diğer bölgelerde kabile toplumlarını zayıflattı ya da tümüyle yok etti.

Devlet ve toplum arasındaki ilişkilerin dönüşümü yeni milliyetçi, liberal ve sosyalist ideolojilerle yeni ve meşruiyet sembolleriyle birlikte gerçekleşti. Bu durum kısmen bağımsızlık mücadelesinde liderliği üstlenen elitlerin sömürge iktidarı deneyiminin, eğitimin ve Avrupa ile olan ilişkilerin etkisiyle ve eski feodal ve dinî elitlere karşı mücadelede kendi bağımsız toplum anlayışlarını tanımlamak için geleneksel imparatorluğa özgü ya da dinî terimler yerine milli ve etnik kavramları tercih etmeleri gerçeğine dayanmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Cezayir'de olduğu gibi modernist ve yenilikçi Müslüman liderler bile İslâmî yeniliğe yönelik ümitlerini bunlara milliyetçi bir anlam katmak için siyasi mücadelenin gerçeklikleriyle harmanladılar. Bağımsızlık hareketlerinin kesintiye uğradığı Orta Asya gibi bölgelerde İslâmî modernizm, etnik ve ulusal kimliklerin geliştirilmesi ve devlet egemen toplumlarla bütünleşme

doğrultusunda yönlendirildi. Gayri İslâmî bir kimliğin korunmasıyla birlikte siyasi elitler İslâmî otoriteyi kabul etmekten kaçınmaya çalıştılar. Resmî işleri seküler kurallar içinde düzenlemek ve seküler kavramlarla ifade etmek suretiyle resmî elitler, kendilerini İslâmî hükümlerden korumuş oldular. Böylece, modern İslâm devletlerinin ideolojik eğilimi Ortadoğu, Güney ve Güneydoğu Asya ve Afrika'daki kısmen gayri İslâmî kavram ve sembollerle meşruiyet kazanmış olan imparatorluğa dayalı Müslüman rejimlerin tarihsel uygulamalarından çıkarılmıştı.

Milliyetçi bilince yönelik bu değişim 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılda yeni bir aydınlar sınıfının iddialarını ortaya koymak için edebiyata ve polemiğe dayalı taktikler olarak çok önemli hale geldi. Küçük, aile merkezli topluluk kalıplarının dışında kalan, şehirlere, uluslararası bağlantılara, yabancı dillere ve küresel siyasi meselelere dâhil olmuş geniş görüşlü, devingen, eğitimli kişiler; artık eski düzenin parçası olmayan insanlar ve kendileri için sadece yabancı elitlere tabi olma şeklinde konumlar sunulan sömürge yapısına sahip toplumlardakiler için milliyetçilik tek zihinsel sığınak haline gelmişti. Milliyetçi düşünce yeni elitin hem kendi toplumlarındaki imparatorluğa ait ve dinî elitlerine hem de sömürgeci yöneticilerin oluşturduğu elite karşı muhalefetini ortaya koyuyordu. Milliyetçilik, sömürgeci yöneticilerin tam olarak karşı çıkamadıkları bir iddiaydı çünkü Avrupalılar milliyetçiliği siyasi bir toplumun temeli olarak kabul ediyorlardı. Milliyetçi semboller aynı zamanda Müslüman olmayan azınlığın da sömürge karşıtı mücadele içine taşınmasını kolaylaştırdı ve kitleler üzerinde hâkimiyet ve liderlik kurma iddiasını da beraberinde getirdi. Kendi seküler, milliyetçi görüşleri temelinde aydınlar modernliğin aydın örnekleri olarak iktidara gelme hakları olduğunu iddia ettiler.

Bağımsızlıkla birlikte, milliyetçilik elitlerden kitlelere doğru yayıldı. Modern dönem öncesi İslâmî toplumlarda siyasi ve toplumsal kimlikler birkaç aşamada oluşturulmuştu. Her birey öncelikle yönetici bir elite, yerel bir aileye, bir sülaleye, kabile veya köy üyeliğine ve bir İslâmî kimliğe yönelik siyasi bağlılık-

lara sahipti. Dilsel ve etnik bilinçlilik toplumsal bilinç açısından genellikle ikinci derecede önemli özelliklerdi. Buna karşın modern milliyetçilik, şimdiye kadar önemsenmeyen bu faktörleri ön plana çıkardı. Türkler, Araplar, İranlılar, Malaylar, Özbekler, Tacikler, Kazaklar, Bengalliler, Afganlar ve diğer millet-lerde olduğu gibi çağdaş kimlikler tarihsel bağlar, etnik, dilsel ve İslâmî sembollerin birleşimi üzerine yeniden kuruldu, dilsel, etnik ve milliyetçi terimlerle yeniden şekillendirildi. Milliyetçilik daha önceden var olan aileye, köye ve dine dayalı oluşumlara duyulan bağlılığın yerini aldı ve ulusları daha geniş bir siyasi kimlik anlayışına dâhil etti. Kitleler kendilerini etnik, milli ve resmî siyasi kavramlar içinde algılamaya başladılar.

Devlet oluşumu kendi başına milliyetçi bilincin kaynağı idi. Güçlü Tunus, Mısır, Cezayir, Bangladeş ve Endonezyalı kimlikleri tümüyle ulus devletlerin kuruluşundan sonra şekillenmişti. Teorik olarak ulus devletler İslâm'ın evrenselliği ile ters gibi gözükebilir fakat gerçekte kolayca kabul edildi. Bu yeni devletlerde doğan ve eğitim alan –güvenliğini ve geçimini bu ülkelerden sağlayan– pek çok Müslüman, bu devletleri İslâm adına eğitime ve misyonerliğe yönelik faaliyetler için uygun bir çatı olarak gördüler. İslâm prensipte bir bölgeye ait olmamasına rağmen ulusal devletler genellikle İslâmî kimliklerin sınırlarını belirlediler.

Sekülerleşmeye yönelik eğilimlere rağmen İslâm ülkelerindeki milliyetçi hareketler her zaman İslâm'a değer vermeye ve onunla iç içe kalmaya devam ettiler. 19. yüzyıl Sufiliği ve İslâm modernizminin İslâmî esasları ulusal hareketlere dâhil edildi. Yeni Osmanlı modernistleri Jön Türk milliyetçiliğine teslim oldular. Kıtanın önceki elitlerinin çocukları tarafından yönetilen Aligarh modernistleri ve İslâm Birliği, ulusal bir devlet oluşumuna yöneldi. Muhammed Abduh'un Mısırlı öğrencileri 1890'ların başlarında Mısır'a özgü milliyetçi terimler içinde düşünmeye başlamışlardı. Şam'ın önde gelen aileleri Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı karşıtı bölgesel İslâmî reformist söylemlerden Arap milliyetçiliğine doğru bir değişim gösterdiler. Başlangıçta Selefi yenilikçilik tarafından beslenen

Tunus'taki Destour, 1930'larda yeni Destour sekülarizmine boyun eğdi. İslâmî yenilikçilik de Libya, Cezayir ve Fas gibi ülkelerde sömürge karşıtı hareketler ve ulusal devletlerin oluşumu için temel haline geldi. İslâmî yenilikçilik, yerel kimliklerin oluşumunda tümüyle etkili olan İslâmî ilkelere sadakat çağrısı yapması dolayısıyla milliyetçi siyasi hareketlerin ortaya çıkmasına yardım etmiş oldu. Müslümanları bölgesel mezheplerden, türbelerden ve şeyhlerden inancın daha soyut ilkelerine yönlendirmek suretiyle yenilikçilik, geniş kitlelerin ulusal siyasi mücadeleler içinde birleşmesi için zemin hazırlamış oldu. Tıpkı milliyetçilik gibi yenilikçilik de modern siyasi rejimlerin temeli olarak kültürel standartlar ile eğitime ve siyasi ve toplumsal eşitliğe yönelik düşünceler sağladılar.

Bunun dışında, İslâm dünyasındaki milliyetçiliğin manevi gücünün büyük kısmı milliyetçi hareketlerin İslâm'la sınırlandırılabilmesinden ve İslâm inancının gücünün milliyetçiliğin içine yönlendirilmesinden gelmektedir. Örneğin çoğu kişinin zihninde Türkler'i Türk yapan İslâm'dır. Türkiye'nin liderleri Cumhuriyet'i kurdu ve ülkeyi etnik olarak tanımlanan laik bir toplum olarak ifade etti ve İslâm'a resmî anayasa içinde hiçbir rol vermedi, buna karşın Türk halkı kendini İslâm'la tanımlamaya devam etti. Uygulamada çoğu Türk hem Türk hem de Müslüman şeklinde çifte kimliğe sahiptir veya kendi Türk milliyetçiliklerini İslâmî kimliklerinin bir ifadesi olarak algılarlar. Cezayir milliyetçiliği de Arap etnisitesi ve İslâm dininin bir kombinasyonu anlamında anlaşılmaktadır. Filistinliler, ulusal ve dinî kimliklerin bir kenetlenmişliğini sergilerler. Filistin Kurtuluş Örgütü Filistin devletini Hristiyan Filistinlileri de içine alan laik bir ulusal devlet olarak tanımlar fakat yıllardır Filistinlilerin Filistin ulusal kimliğine sadakatleri İslâmî semboller ve İslâmî ilişkiler içinde geliştirilmiştir. HAMAS da kendini İslâmî bir hareket ve hedefini İslâmî bir devlet olarak tanımlamasına karşın, Filistin Kurtuluş Örgütü'ne ve İsrail'e karşı çıkan bir Filistinli harekettir. İslâm ve Filistin ulusal kimliği tam olarak birbirinin yerine geçebilecek şeyler değildir, fakat birbirinden de ayrılamazlar. Aynı şekilde Malay-Müslüman, Boş-

nak-Müslüman ve bunun gibi etnik –ve dile dayalı– Müslüman kimliği ile birlikte kullanılan kimlikler vardır. Suudi Arabistan, Fas, İran, Sudan ve Pakistan gibi ülkeler kendilerini İslâmî ülkeler olarak tanımlamalarına rağmen bu ülkelerin vatandaşları İranlılar, Faslılar, v.b. şeklindedir.

Endonezya da ulusal ve İslâmî kimliklerin bir arada olduğu bir diğer versiyonu sergilemektedir. Burada sömürge karşıtı mücadele, laik ulusal hareketlerle İslâmî hareketler tarafından paralel olarak yürütülmüştür. Endonezya Ulusal Partisi'nin laik aristokrasisi laik bir Endonezya devletini savunurken, 'ulema' ve Müslüman entelektüeller İslâmî bir devlet isteyen iki siyasi parti, Sarekat İslâm ve Nahdatül 'Ulema' partilerini kurdular. Sonuçta, Endonezyalı kimliğin ulusal laik ve Müslüman unsurlarının nasıl bütünleştirileceği ile ilgili durum hâlâ çözülmemiş bir kriz olmaya devam ediyordu. Hem seküler hem de İslâmcı sömürge karşıtı partiler Hollanda'ya karşı mücadelede güçlerini birleştirdiler ve 1947'de bağımsızlığı kazandılar, fakat bağımsızlık sonrası Endonezya da 1955'teki seçimlere kadar iktidar mücadelesine devam ettiler, bu seçimler İslâmî partilerin toplu olarak bir çoğunluğu oluşturamadıklarını göstermiş oldu. Sukarno'nun yönetimindeki Endonezya: Allah'a inanmak, milliyetçilik, hümanistlik, demokrasi ve sosyal adalet şeklinde beş prensibe dayanan bir laik devlet olarak tanımlanmıştı. Bu beş ilke ulusal kimliğin temeli olarak evrenselci bir dinî düşünce yerine evrenselci humanizma düşüncesine kullanmaktadır. İslâm, Sukarno ve Suharto'nun resmî olarak seküler idaresi altında bile devlet bakanlıklarınca himaye edildi ve yenilikçi ve eğitime yönelik İslâmî hareketlere müsamaha gösterildi. Suharto rejimi son on yılında geniş bir İslâmî hareketi benimsedi. Devlet ve İslâm arasındaki yekpare bir ilişkiyi yeniden kurdu. 1999'da ilk defa bir İslâmî hareket lideri, Abdurrahman Vahid, cumhurbaşkanı seçildi. Siyasi itirazlara rağmen resmî anayasa içinde İslâm'ın rolü hâlâ tam olarak kararlaştırılmamıştı.

Sonuçta, milli kimlik ne tam olarak laik ne de sadece dinî idi. Milliyetçilik, vatandaşlık, etnisite ve din kavramlarını birbiriyle karmaşık bir ilişki içinde barındırıyordu, bu nedenle farklı ki-

şilerin aynı milliyetçiliği bu kavramlardan birine veya ötekine dayanarak veya farklı kombinasyonları içinde paylaşması ya da kendi kimlik anlayışlarını değişen siyasi koşullara göre belirlemeleri mümkün olabiliyordu.

Bağımsızlıktan sonraki ilk on yıl içinde yeni devletler İslâm'ın örgütlenmesini, uygulanmasını ve kavranmasını derinden etkilediler. Gittikçe laikleşen toplumlarda İslâm'ın alışılmış ortaklaşa yaşanan bir din olmaktan çok kişisel bir arayış ve sorumluluğa dayalı bir din haline gelmesine yönelik çok güçlü eğilimler vardı. Din, kamusal hayatta veya tabiatı açıklamada çok küçük bir role sahip olmasına rağmen ahlaki ve psikolojik ihtiyaçları karşılamakta büyük bir rol oynuyordu. Kişisel bir inanç ve toplumsal bir kimlik olarak İslâm, bir zamanlar bu tür inanç ve kimliklerin dâhil edildiği toplumsal ve siyasi kurumlardan çıkarılmaya başlanmaktaydı. Endonezya, Türkiye, eski Sovyetler Birliği ve diğer aşırı laikleşmiş toplumlarda İslâm siyasi içerikleri olmayan kişisel inançlardan oluşan bir din haline geliyordu. Diğer ülkelerde olanın tersine, İslâm dini bir anlama sahip olmayan kişisel veya etnik kimliğin bir şekli haline gelmişti. Pek çok insan aslında inanmadıkları halde "Müslüman"dılar. Bu kişiler soya veya aileye dayalı olarak ya da milliyetçi bir grupla ilişkili olarak ya da kişisel bir dindarlık içermeyen, bireysel bir tercihin bir sonucu olarak Müslüman'dılar.

İslâm ülkelerinin laikleştirilmesi de İslâmî kurumlar için önemli anlamlara sahipti. Bu kurumların siyasi amaçlardan çok toplumsal ve bireysel dinî ihtiyaçlara yoğunlaşmasına yönelik zaten var olan eğilim güçlendirildi. Batı Afrika, Mısır, Endonezya ve Malezya'da eski kabileye dayalı ve Sufi örgütlenme şekilleri ortadan kalkarken, toplu ibadet, eğitim, yardımlaşma ve sadece sosyalleşme veya görüşme için bir araya gelen kulüpler, yenilikçi dinî cemaatler ve etnik gruplar çoğaldı. Pek çok yerde bu yerel birimler bağımsızdılar fakat bunların bazıları –Batı Afrika'daki Ticanilik gibi– daha geniş hareketlerle bağlantılıydılar. Bu hareketlerin bir kısmı Endonezya'daki Muhammediye gibi yenilikçi veya Selefi hareketlerdi, bunların hedefi İslâm'ın doğru uygulanışını öğretmek, toplumsal refahı sağlamak ve

Müslümanlar arasındaki dayanışmayı güçlendirmekti. Bu organizasyonlar öğrenci, entelektüel, teknokrat, uzman ve tüccarlar tarafından büyük ilgi gördü.

Bu yenilikçi ve modernist örgütlenmelerin çoğu, Müslüman kitlelerin ulusal devletleri ve ulusal ekonomileri benimsemesinde önemli bir rol oynadılar. Yenilikçi ilkeler ertelemiş duygusal hazları benimsiyor ve dinî gerekliliğin temeli olarak soyut kurallara ve otoritelere itaati ve kendine hâkim olmayı vurguluyordu. Dünyayı İslâm'a göre yeniden düzenlemek için hazların bireysel sorumluluk anlayışı içinde bastırılmasını gerektirirler. Bu ilkeler halkın kabilelere, küçük cemaatlere olan bağlılıklarının ve evliyaların dinî otoritelerinin ulusal rejimlere devredilmesine yardımcı oldular. Siyasi ve sosyal eşitliği savunmaları, evrensel eğitime önem vermeleri nedeniyle modern sanayi toplumları ve disipline edilmiş davranışları benimsemeleri nedeniyle de şehirleşmiş toplumlarla da uyum içindeydiler. İslâmî reform hareketleri sadece İslâm toplumlarının sekülerleşmeyle uyumunu sağlamamış aynı zamanda daha karmaşık ve oldukça bütünleşmiş bir toplumsa sistemin gelişmesine de yardımcı olmuştu. Yenilikçilik inananları dünyevi faaliyetlere yönlendirse de, bu durum Protestan ahlâkının İslâmî muadili şeklinde değildi. Radikal Protestanizmin –insanın günahkar doğası ve kadercilik şeklindeki– kuramsal temeli Müslümanlar arasında görülmez; insan doğasının günahkarlığı ile ilgili psikolojik gerginlik yoktur.

İslâmî Uyanış

Sonuçta, bağımsızlığın en genel sonucu İslâmî-etnik toplumlara sahip laik devletlerin kurulmasıydı. Çağdaş milliyetçilik İslâmî bir temel üzerine kurulmuş olmasına karşın, İslâmî kimlik etnik ve ulusal sadakatlere dönüştürülmüştü. Etnik ve ulusal değerlere yönelik sadakat, İslâm'a duyulan bağlılıktan daha ağır basar olmuştu. Bununla birlikte 1970'lerden itibaren potansiyel İslâmî kimlikler kendilerini dünya çapında İslâmî bir uyanış içinde ifade etmeye başladılar. Bu diriliş genellik-

le "İslâmî fundamentalizm" olarak tanımlanmaktadır. Bu terimin Kur'an'a ve peygamberin öğretilerine geri dönme arayışında olan pek çok hareket için kısmen geçerliliği vardır, fakat öte yandan çok büyük bir çeşitlilik gösteren bu hareketler için bu terim en iyi ihtimalle bir şemsiye işlevi görür; bu hareketlerin kimi hoşgörüsüz ve dışlayıcı, kimi çoğulcu; kimi bilim yanlısı, kimi bilim karşıtı; kimi öncelikle ibadete kimi ise öncelikle siyasete yönelik; kimi demokratik, kimi otoriter; kimi barışçı, kimi şiddet yanlısıdır. "İslâmî uyanış" kavramını biz, yakın zamanda ortaya çıkan ve faaliyet gösteren bütün İslâmî hareketleri açıklamak için kullanacağız. "Yenilikçi", "Selefi" ve "Vehhabi" terimleri İslâmî inanç ve uygulamaya yönelik reformu üstlenen bu hareketlere işaret etmektedir. "İslâmcı", öncelikle siyasi gündemlere sahip hareketleri ve "cihadcı" ise temel taktileri şiddet olan hareketleri kastetmektedir.

Dini terimler içinde uyanış, felsefi ve dinî düşünce okullarını, kişisel dindarlık ve ibadeti teşvik eden hareketleri ve İslâmî uygulamaya yönelik reforma hizmet eden eğitim hareketlerini kuşatmaktadır. Bu hareketlerin birçoğu toplumsal bir eylemciye, toplumsal uyumu inşa eden bir topluluğa sahiptirler. Bu topluluk siyasi anlamda partiler ve lobiler gibi ulusal politika içinde yer alan, bir kısmı yarı askerî yardımcı güçlere sahip, hareketleri ihtiva eder. Aşırı uçlarda, iktidarın devrilmesiyle siyasi gücü ele geçirmeye yönelik çabaların bir parçası olarak suikast, bombalama ve diğer saldırılara başvuran hareketlerdir. Bu hareketlerin bir kısmı, faaliyetleri ibadetten siyasete kadar çok geniş bir yelpazeyi içine alan örgütlenmelerdir. Bu hareketler ulusal veya uluslararası olabilir. Belki de temel ayrım siyasi statükoyu kabul eden yenilikçi hareketlerle mevcut rejimi yıkmak gerektiğine inanlar arasındadır. Statükoyu kabul edenler eğitimin ve misyoner faaliyetlerin artan etkisiyle toplumlarını eninde sonunda dönüştürmeyi ummaktadırlar. Siyasi olarak temellenen hareketler ise gerçek bir İslâmî topluma yönelik çözümün devlet kontrolünü elinde tutmak olduğu görüşündedirler.

Kültürel anlamda İslâmî uyanış bireyselcilik, materyalist tüketicilik, kadının bağımsızlığı, cinsel özgürlük, dinî ve ahlaki

göreceelilik ve popüler kültür şeklindeki Avrupalı ve Amerikalı değerlerlere karşı muhalif bir saldırıydı. Bu hareketler Batılı etkilerin, babaların, din eğitimi verenlerin, yöneticilerin otoritesini yok edeceğine ve İslâmî inançları ve Müslüman kültürleri ortadan kaldıracağına dair duyulan korku tarafından yönlendiriliyordu. McDonald's, Coca-Cola, Bluejeans ve Amerikan tarzının diğer ikonları ile sembolize edilen Amerikan televizyonu ve sinemaları, cinsel ve tüketime yönelik alışkanlıklar çok büyük bir tehdit olarak görülmektedir.

Uyanış taraftarı hareketler arasında liberal İslâm İran, Mısır, Avrupa ve Birleşik Devletler'de önemlidir. Liberal İslâm dinî konular, içtihad ve İslâm'la modern toplumların bütünleşmesiyle ilgili bağımsız düşünceye duyulan ihtiyaca yaptığı vurguyla karakterize edilmektedir. Liberal yaklaşım Kur'an metinlerini yorumlamak için farklı yollara gerek duyulduğunu kabul etmektedir. Şeriatın sessiz kaldığı yerleri, liberal düşünürler Müslümanların karar vermesi için bir alan oluşturmaya yönelik ilahi bir amaç olarak görürler. Paris'te Muhammed Arkun ve İran'da Abdülkerim Süruş, bu düşüncenin önde gelen temsilcileri arasındadır. Her ikisi de vahyin ezeli gerçekleri ile dünyanın değişen koşullarını uzlaştırmak isterler. Süruş'a göre din ezelidir, fakat insanın dinî anlayışı koşullara göre değişir. Süruş, İslâmî öğretilerin şeriatla tanımlanıyor oluşuna itiraz eder. Hukuki gerçekçilik İslâm'ın özü değildir, İslâm'ın esası mistik aşktır. İran için İslâmî bir demokrasiyi tercih eder, İslâm'ın ideolojileştirilmesini, siyasal ve kimliğe yönelik hedeflere indirgenmesini kınar. Liberal düşünürler, modern devlet normlarının ve akılcılık, adalet, özgürlük ve insan hakları gibi evrensel insani değerlerin dinin tabiatında olmayan fakat dinî gerçeklikle uyumlu olabilecek konular olduğunu iddia ederler. Modern İslâm, çağdaş toplumların değerleriyle dinî gerçeklikleri bütünleştirmelidir.

Arkun gibi liberal Müslümanlar, İslâm'ın kişisel bir din olduğunu düşünürler ve Müslümanların toplumsal bir kontrole tabi olmaları gerekmediğini ya da kamu işlerinin İslâmî kanunların kontrolü altında olmasına gerek olmadığını düşünür-

ler. Bununla beraber, liberal Müslümanlar siyasi meselelerde yer almışlardır. 1980'lerde İslâmî hareketlerin partiler kurarak ve seçimlerde mücadele ederek ulusal siyasete girmeye çalışmalarını desteklemişlerdir. Siyasal katılım taleplerini İslâm'ın ilk dönemlerindeki şura (istişare) ve icma (oybirliği) ilkeleriyle meşrulaştırıyorlardı. Liberal Müslüman düşünürler kadınların eğitimi ve siyasal katılımını da desteklediler. Bununla beraber, ülke içindeki veya sömürge rejimlerinin baskıları karşısında liberal Müslüman düşünürler silahlı mücadeleyi bir zorunluluk olarak kabul ettiler. Böylece 1992'deki Cezayir seçimlerinin iptal edilmesinden sonra HAMAS, Hizbullah ve FIS meşru olarak kabul edildiler. Buna karşın Taliban baskıya, kadınlar etrafında sanal bir hapishane oluşturulmasına, azınlıkların baskı altında tutulmasına ve Müslüman erkeklerin sakal bırakmaları talebine karşı çıkan Liberal İslâmcıların karşı tezini temsil ediyorlardı.

Bu hareketler içinde daha yaygın olan İslâm'ı modern hayat tarzı için kapsamlı bir plan olarak destekleyen ve İslâm ahlâkını uygulamak için İslâmî devletler kurulmasını isteyen uyanış hareketleridir. Bunların ilki Mısır'daki Müslüman Kardeşler Topluluğu ve Pakistan'daki Cemaat-i İslâmî'dir, tarihleri 1930'lara ve 1940'lara kadar uzanırlar.

Uyanışçılar genellikle Arapça ve Kur'an eğitimini savunmaktadırlar, İslâmî ritüellerin yerine getirilmesi konusunda çok katıdırlar ve Sufi uygulamalardan, gelenekten veya büyüsel inançlardan derlenen yerel alışkanlıklara karşı çıkarlar. Tümüyle İslâmî bir toplumun kuruluşunu milliyetçiliğe, kapitalizme ve sosyalizme bir alternatif olarak görürler, böyle bir toplumun hem kişisel inanç hem de toplumsal hayat açısından hoşnutluk sağlayacağını düşünürler. Bu hareketler için İslâm, tüm bireysel ve toplumsal faydaları içinde barındıran eksiksiz ve aşkın bir hayat tarzıdır. İslâmî hareketler –kadın, eğitim, ekonomi, toplumsal yapı ve hükümet gibi– özel ve kamusal meselelerle ilgili her konuda modern ihtiyaçların kendi sahip oldukları geleneklerin temel figürlerinden karşılanabileceğini göstermek için çözümü İslâm'ın içinden türetmeye çalışır-

lar. Bu hareketlerin kolları Arapça ve Kur'an eğitimini desteklerler ve hükümetlerinin İslâmî bir duruşu benimsemesini isterler. Sekülarizmin hayal kırıklığına neden olması ve yabancı değerler yerine yerli değerler arayışı içinde olmaları bu güçleri postmodern bir İslâmî toplum tanımına sevk etmiştir.

İslâmî hareketlerin bu ütopik istekleri Halifelikle ilgili bir Müslüman idealini canlandırmıştır, fakat birçok açıdan bu istekler İslâmî kavramların modern koşullara tümüyle yeni bir uyarlamasıdır. Eski reform eğilimlerinden türemiş olmalarına rağmen bu hareketler 'ulema' veya Sufi olmayan liderler tarafından yönetilmektedirler. Bu hareketler artık mezhepler veya tarikatlara dayalı olarak değil, çalışma grupları, gençlik grupları, kadın dernekleri, spor kulüpleri, ekonomi kuruluşları, siyasi partiler ve milis birlikleri şeklinde örgütlenmektedirler.

1970'lerden beri eğitime, misyoner faaliyetlere yönelik ve uyanışçı hareketler daha da önemli hale geldi. Batı Afrika'da Vehhabi hareketi Mali, Gine, Gambia, Sierra Leone, Fildişi Sahilleri, Senegal, Gana ve Burkina Faso'da çok yaygın hale gelmiştir. Nijerya'da bu hareket Yan İzala tarafından temsil edilmektedir. Güney Asya'da Pakistan'da Davet-i İslâm'ı ve Hindistan'da da Ehl-i Hadis'i görmekteyiz. Benzer görüşler Mısır'da Ceammat-i İslâmî, Endonezya'da Muhammediye ve Genç Malay Müslüman Birliği ve benzer gruplar tarafından desteklenmektedir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte "Vehhabilik" Orta Asya'nın yakın zamanda bağımsız hale gelmiş ülkelerinde ve şeriat yönetimi altında bir köy büyüklüğündeki İslâmî Cumhuriyet olan Çeçenistan'da faal hale geldi. Ürdün'de Selefi hareketler İslâm'ın temel kaynakları olarak Kur'an'a ve sünnete geri dönüşü savunurlar, evlerde ve camilerde gayriresmî çalışma grupları, dersler, etütler düzenlerler ve yayın ve kasetleri kendi kitapevlerinde dağıtırlar. Mısır'da Müslüman Kardeşler Teşkilatı –hayırseverlik, profesyonellik ve toplumsal açıdan– sonunda siyasi bir partiye dönüşen resmî bir örgütlenme yapısı şeklinde kurulmuştur.

Bu hareketler çok sayıda cami, okul ve kamu binası inşa etmişlerdir. Toplantıları, yayınları ve konferansları desteklemiş-

ler ve gittikçe artan sayıda medrese mezunu vermişler ve adanmış düşünce, eğitim kadroları, misyoner çalışma ve siyasi liderlik şeklinde yapılanan diğer İslâmî mezhepleri üretmişlerdir. Yeni bir elit, gerçekte bir karşı elit ortaya çıkmış oldu, bunlar hem Batılı hem de geleneksel eğitim almış Müslüman liderlerdir. Suudi Arabistan ve Körfez Devletleri uyanış hareketlerinin desteklenmesinde lider rolü oynamış Sudan, Libya ve diğer Müslüman ülkeler de onlara katkıda bulunmuşlardır. İran, Şii faaliyetleri desteklemektedir.

Uyanış hareketleri yeni ve farklı kitlelere hitap etmektedir. Batı Afrika'nın tümünde tüccarlara, meslek sahiplerine ve göçmenlere hitap etmektedir. Nijerya'da Kano'da işçiler olarak kendi ekonomik çıkarlarını sağlamak için taşralı din adamlarının liderliği altında İslâmî grupları örgütleyen köylü göçmenlere hitap etmektedir. Malezya'da onları toprak sahibi olmaktan alıkoyan baskılara karşı direnmek için küçük ölçekli toprak sahibi köylüler İslâm bayrağı altında örgütlenmişlerdi. Mısır, Türkiye ve İran'da bu görüş eski zanaatkâr ve tüccar sınıfı tabakasına, İslâmî eğitim almış öğretmenlerin daha alt tabakada olanlarına ve yeni kuruluşlarla rekabet dolayısıyla yerlerini Batılı eğitim almış elite kaptırma tehlikesiyle karşılaşan memurlara hitap etmiştir. Aynı zamanda toplumsal olarak hareketli fakat ekonomik olarak güvence altında olmayan öğrenci, entelektüel, teknisyen, orta düzey bürokrat ve meslek sahiplerinden oluşan aydınlar sınıfına da ilgi çekici gelmekteydi. Mısır'da da İslâmî radikalizm tıp, mühendislik, eczacılık ve diğer yüksek eğitim gerektiren bölümlerin öğrencileri arasında güçlü bir destek buldu. Türkiye'de İslâmcı öğrenci grupları ve partiler teknik fakültelerde güçlüydüler, buna karşın sosyalist gruplar sanat fakültelerinde daha baskındılar. İran'da öğrenci liderliği devrime kadarki iç uyanışta çok önemliydi. Eğitimleri nedeniyle geleneksel toplumlardan kopmuş olan bu gruplar siyasi elitin bir parçası değildiler. Tıpkı köklerinden sökülmüş olan köylüler ve pazar esnafı gibi bu tabakalar da kendi endişelerini, kendilerini engelleyen –iç ve dış– güçlere karşı öfkelerini ve daha mükemmel bir geleceğe yönelik hayallerini ifade etmek için İslâm'a yöneldiler.

Yenilikçi hareketlerdeki büyümeye paralel olarak siyasi hareketlerde de dikkat çekici bir artış vardı. Bunların çoğu eğitime yönelik ve misyoner çalışmaların uzantılarıydı. Bu görüşlerin taraftarları İslâmî bir toplumun sadece eğitimle inşa edilemeyeceğine aynı zamanda siyasi güce de ihtiyaç duyduğuna inanıyorlardı. Siyasi olarak aktif İslâmî hareketler Türkiye'deki Saadet Partisi ve Fazilet Partisi'nde, Tunus'taki En-Nahda veya Rönesans Partisi'nde olduğu gibi, Mısır ve Ürdün'deki Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nda, Pakistan'daki Cemaat-i İslâmî, Malezya'daki Pas, Endonezya'daki PPP ve diğer partilerde olduğu gibi izin verilecek olursa siyasi sistem içinde nüfuz ve oy için rekabet etmek istediklerini ya da rekabet edeceklerini açıkça ifade eden demokratik tarzdaki hareketleri de içermektedirler.

Uyanışçı hareketler her yerde devleti ve popüler kimlikleri dönüştürmüştü. Birçok ülkede dinî ve etnik sadakat bileşimi üzerine kurulmuş olan ulusal kimlikler laik etnik yanlarını dinî olanlara terk etmeye başladılar. Kürtler, Berberiler ve diğer bazı gruplar arasında etnik kimlikler çok güçlü kalmaya devam ederken pek çok Endonezyalı, Malay, İranlı, Türk, Mısırlı, Cezayirli, Tunuslu ve diğer milletten Müslüman kimliklerinin İslâmî yönüne siyasi ve etnik yönünden daha fazla vurgu yapmaya başladılar. Toplumsal baskıya uygun olarak hükümetler de yaygın bir şekilde İslâm'a karşı daha olumlu tavırlar benimsediler ve daha önceki sekülerleşmeye yönelik talepleri gevşettiler. Bangladeş ve Malay kimliği örneklerinde İslâm'a olan vurgu artmış, buna paralel olarak da bu ülkelerin hükümetleri kendilerini İslâm'ın hamisi, destekleyicisi ve koruyucusu olarak ilan etmişlerdir. Endonezya, Suharto saltanatının son on yılında halkın İslâmî hassasiyetlerini kabul etti ve İslâmî hareketleri parlamentoya sokmaya ve rejimi İslâm'ın hamisi olarak tanımlamaya çalıştı. Zülfikar Ali Butto'dan beri Pakistan rejimleri kendilerini İslâmî bir sistemin kuruluşuna adamışlardır. Taliban 2001 sonunda bozguna uğrayıncaya kadar Afganistan'ı bir İslâm devleti haline getirmişti. Sudan, 1999 yılının Aralık ayına kadar Hassan el-Turabi'nin ve Milliyetçi İslâmî Cephe'nin kon-

trolü altında İslâmî bir devlet olarak ilan edilmişti. Moritanya şeriatı tek geçerli hukuk kaynağı olarak açıklamıştı. Nijerya'da Müslümanların talepleri kuzeydeki federal devletlerin pek çoğunun hukukunun şeriat olarak ilan edilmesine yol açtı. Mısır, Fas ve Ürdün'de iktidar elitleri kişisel olarak İslâmî bağlılıklarını tekrar teyit ettiler ve İslâmî hareketleri siyasi sürecin parçası haline getirdiler.

Diğer örneklerde siyasi uyanış hareketleri siyasi güç için şiddetli bir mücadeleye neden oldular. İran, Afganistan, Mısır ve Cezayir acı iç savaşların içinden geçti. Küçük gruplar suikast, darbe veya turistlere ve azınlıklara karşı şiddet ile rejimi karıştırmaya yönelik diğer çabalarda bulundular. Cihadcı veya militan neo-İslâm, Afganistan'da Rus işgaline karşı savaşan tekfire –Müslüman düşmanlarının dinden çıktığını iddia eden– ve iktidarı ele geçirmek için güç kullanmak gerektiğine inanan gazilerin geri dönüşüyle daha da gayrete geldiler. Mısır'da hükümet iktidarı ele geçirmek ve devleti İslâmîleştirmek isteyenleri bastırmak için onlarca yıl süren şiddetli bir çaba göstermiş gibi gözükmektedir, fakat İslâmî Cihad ve diğer terörist gruplar yeraltında kalmışlardır. Cezayir'de ordu FIS ve GIA'nın şiddetli muhalefetini bastırmaktaki en temel unsur olmuştur. Endonezya'da Suharto rejiminin yıkılması küçük radikal İslâmî grupların oluşumu için istenenden fazla imkân sağlamıştır, bu küçük gruplar, dışarıdaki adalardaki ayrılıkçı faaliyetleri, Hıristiyanlarla çatışmaları destekliyor, İslâmî bir ahlâk anlayışının uygulanmasına çalışıyor ve İslâmî bir devletin kurulmasını istiyorlardı. Bu grupların içinde Cihad askerleri, Hizbullah ve İslâmî Gençlik Cephesi de vardır. Özbekistan'da Özbekistan İslâmî Hareketi ve Tacikistan'da İslâmî Rönesans Partisi hükümetleri devirmeye çalıştılar.

Militan ve şiddete dayalı İslâmî hareketler de yaygın bir şekilde sömürge karşıtı çatışmaların içinde gözükmektedirler. Afganistan'da çok sayıda İslâmî grup Sovyetler Birliği'ne karşı uzun ve başarılı bir savaş verdiler fakat daha sonra birbirleriyle savaştılar ve sonunda da Taliban tarafından bastırıldılar. Çeçenistan da Rus idaresine karşı çok sayıda direniş hareketi ger-

çekleştirdi, Rus iktidarı büyük ölçüde askerî işgalle sürdürülüyordu. Keşmir'de Hizbul Mücahid ve diğer gruplar Hindistan yönetimine karşı terörist bir savaş yürüttüler. Filipinlerde Moro İslâmî Bağımsızlık Cephesi ve Ebu Seyf grubu bölgesel bağımsızlık için mücadeleye devam etmektedir. Hizbullah, HAMAS ve Filistin İslâmî Cihad örgütleri İsrail'e karşı savaşmaya devam etmektedirler. Çin'in Sincan bölgesinde Çinlilere karşı aktif bir direniş vardır.

Müslüman ve Müslüman olmayan nüfuslar arasında bölünmüş olan devletlerde siyasi çatışma, ayaklanma, gösteriler ve hatta iç savaş çok fazla olmuştur. Hıristiyan ve Müslüman kavgalarının olduğu Lübnan ve Nijerya ve güneydeki Hıristiyan ve Animistlere hâkim olmak için Müslümanların ve kuzeydeki Arapların yürüttüğü bir iç savaşın hüküm sürdüğü Sudan bu durumun örnekleridir. Her ikisi de Müslüman ve Hıristiyan nüfuslar arasında bölünmüş olan Çad ve Etiyopya'da da gerginlik çok fazladır. Bahreyn, Irak ve Suudi Arabistan'daki Sünni-Şii geriliminde de İslâmî saldırganlık etkendir.

İslâmî uyanışçılık 20. yüzyılın sonlarında önemli bir gelişme gösterdi, fakat bu gelişme aynı zamanda İslâm tarihindeki daha uzun süreli yapıları yansıtmaktadır. İslâm toplumlarında 9. yüzyıldan beri devlet ve din arasında fiili bir ayrım mevcuttu. Tarihsel olarak devlet iktidarın gerçekleştirilmesi için bir aygıt ve laik bir kurum olarak görülmüştür fakat aynı zamanda İslâmî yaşam tarzını da koruması, geliştirmesi ve desteklemesi hedeflenmiş ve beklenmiştir. Modern devlet bu görevi devralmıştır. Kendi seküler tanımı doğal olarak devletin siyasi ve ekonomik işlevlerine uygunken, –siyasi elitler, sömürge karşıtı hareketler, devlet oluşumu ve Müslüman devletlerin meşruiyeti için gerekli olan– milliyetçi ideolojiler aşkın çağrı içinde zayıf kalmak gerektiğini kanıtlamış ve Müslüman nüfusu siyasi bağlılıkları konusunda huzursuz ve daha yüksek bir kader için kendi istekleri içinde kararsız bırakmışlardır. Benzer şekilde yüzyıllardır İslâm, bireysel davranışların ve küçük çapta toplumsal hayatın ilkelerini düzenlemiştir fakat devlet üzerinde sadece dolaylı bir etkiye sahip olmuştur. Müslümanlar, kü-

çük çapta toplumsal hayat ve bireysel davranışların düzenlenmesinde olduğu kadar devletin de İslâmî ilkeler çerçevesinde düzenlenmesine dayalı ideal bir dünyanın özlemini –İslâmî bir evren arzusu– hâlâ duymaktadırlar. Sonuçta İslâmî hareketlerin öncelikli hedefi etik ve toplumsaldır, –pratikte öze ilişkin değilse de– devlet kontrolü programın ideal bir parçasını oluşturmaktadır.

Sonuçta, İslâmî uyanış din ve siyaseti bütünleştiren geleneği yeniden canlandırmaktadır. Bu gelenek bugün kırsal kesimdeki soya ve kabileye dayalı toplulukların olduğu kadar şehirli çalışan ve orta sınıf nüfusların da söylemi haline gelmiştir. Geçmişte devletler ve imparatorluklar dinî terimler içinde meşrulaştırılmışlar ve Müslümanların dinî çıkarlarını savunmayı ve şeriatı desteklemeyi üzerlerine almışlardı fakat dinî liderler kendilerini siyasetten uzak tutmuşlardı. Yeni İslâmî hareketler ise tersine dinî inanç ve birliği siyasetin içine kanalize etmektedirler. Yaşadığımız çağda ise dinî inançlar siyasi davalara yönelik her türlü taahhüdün temeli haline gelmiştir. Din ve siyasetin birleşmesi klasik İslâmî bir idealdir, fakat yakın zamanlarda bu ikisi yeniden bir araya getirilmiştir.

Ulusötesi İslâm

Bu hareketlerin yükselişi İslâm inancının ortak bir anlayışının dünya çapında artan bir bilinç oluşturmasına ve derin bir evrensel İslâmî sempati ve kimlik oluşmasına da yardımcı oldu. İslâmî uyanış ulusaşırı İslâmî hareketleri güçlendirdi, bu hareketler gerçek İslâmî uygulamanın pekiştirilmesi, halifeliğin veya cihanşümul İslâmî toplumun oluşturulması ve Müslümanların Müslüman olmayan –özellikle Batılı Hıristiyan ve Yahudi– kültürlere karşı zafer kazanması gibi farklı hedeflere sahip gruplardır.

Ulusötesi İslâm bir düzlemde kendini büyüyen evrensel İslâmî kimliğin bir biçimi olarak ortaya koyar. Artan iletişimin, medyanın, ulaşımın ve göçün bir sonucu olarak dünya toplumlarının artan bütünleşmesi her yerde aynı şekilde yaşanan tek

bir İslâm ile ulusal ve etnik alışkanlıkları aşan bir İslâm anlayışını anlamlı hale getirmektedir. Hac bu kimliğin birincil örneği olmaya devam etmektedir, fakat gittikçe artan bir şekilde şeriata dönmeyi isteyen İslâmî uyanış düşüncesi de paylaşılmaktadır. Müslüman azınlıkların durumu veya Afganistan, Filistin, Bosna, Çeçenistan ve bazı diğer bölgelerdeki Müslümanların dâhil olduğu çatışmalar şeklindeki ortak siyasi meseleler, Müslüman kimliğinin siyasi sınırları aşmasına neden olmaktadır. Küresel kimlik Avrupa ve Amerika'daki Müslüman gençler için önemli hale gelmiştir.

Bu duygu ulusaşırı örgütlenmiş Müslüman hareketlerin hızla çoğalmasıyla güçlenmiştir. Bu hareketler Kur'an üzerine çalışmayı destekleyen Rabitatül-Alemil-İslâmî (Müslüman Dünya Birliği)gibi yayın ve propaganda örgütlerini veya Cemaatül-Dava-i İslâmî (İslâmî Tebliğ Topluluğu) ve Tebliğci İslâm gibi davet cemaatlerini; Afrika'nın aşağı Sahra'sındaki Kadirilik ve Ticanilik gibi tarikatları kapsamaktadır. İslâmî Bankalar, Dünya Müslüman Gençlik Birliği, Müslüman Azınlık İşleri Enstitüsü, uluslararası bağları olan göçmen toplulukları ve diğer bazı örgütlenmeler küresel olgunun parçalarıdır. Ulusaşırı örgütlenmiş bu gruplar içinde çoğunluğu öncelikle dinî topluluklar oluşturmaktadır.

Bankalar dünya çapında finans sektörünün bir parçası oldukları için kısmen önemlidirler. Dünyanın herhangi bir yerinden veya herhangi bir yerine para yatırma ve transfer imkânı sağlarlar. İslâmî bankalar şeriat tarafından faizin yasaklanmasına ve mevcut şirketlere ortak olma ilkelerine dayalıdır. Borç alan kurum bunun karşılığında faiz vermek yerine mülkiyeti eşit olarak bankalarla paylaşırlar. Bununla birlikte, standart bankalarla rekabet konusunda İslâmî bankalar gittikçe daha pragmatik olmaya başlamışlardır. Belirlenmiş bir faiz oranı yerine, yatırımlar zaman içinde paranın değeri üzerine katılır ve borç verme belirlenmiş bir kâr üzerine kurulmuştur. Birçok banka, Müslüman âlimlerden oluşan bir kurulun denetimi altında Batılı finans danışmanları istihdam etmektedir ve uluslararası piyasalarda yatırım yapmaktadırlar. Bazı Batılı banka-

lar İslâmî şubeler kurmuşlardır. İslâmî bankacılık küresel bir olgudur, fakat gittikçe daha fazla Müslüman halkın kendini tanımlayışı için bir pazar projesinin çehresi haline gelmektedir.

Bununla birlikte, evrensel İslâm üzerinde ağır sınırlandırmalar vardır. Küresel Müslüman kimliği her zaman olmasa da çoğunlukla örgütlenmiş grup faaliyetlerini içine alır. Müslümanlar her ne kadar dünya ilişkilerini onaylasalar da, Müslümanların dinî hayatının gerçek özü siyasetin dışında kalır – ibadet, görüşme, karşılıklı yardım, eğitim, hayırseverlik ve diğer toplumsal faaliyetler için kurulan yerel cemiyetler bunun dışındadır. Buna ilaveten, uluslararası faaliyetlerde bulunan pek çok hareket gerçekte ulusal devletlerin uzantıları tarafından finanse edilmektedir. Örneğin, dünya çapında genişleyen, inanca yönelik faaliyetleri ve siyasi müdahaleleri finanse eden İslâm Konferansı Örgütü ve İslâm Kalkınma Bankası ulusal hükümetlerin ortak faaliyetleridir. Dünya İslâm Birliği, Suudiler tarafından finanse edilmektedir, İslâmî Davet Cemiyeti de Libya tarafından. İhvan-ı Müslimin veya Cemaat-i İslâmî gibi uluslararası hareketler farklı ülkeler içinde kollara sahiptirler, bu kollar birbirlerine entelektüel, lojistik ve finansal destek sağlamakta fakat buna karşın kendi ülkelerinin siyasi çatısı içinde bağımsız hareket etmektedirler. Dünya çapında bir Müslüman kardeşliği duygusu –ümmet– çok güçlü olmasına rağmen ve yine aynı şekilde dinî amaçlar için faaliyet gösteren çok sayıda oluşum var olmasına rağmen İslâmî siyasi grupların çoğu gerçekte ulusal devletler içinde sınırlandırılmışlardır. Siyasi anlamda İslâmî evrenselcilik ve ulusal devlet taraftarlığı birbirine karşıt değildir, aksine birbiriyle birleşmiştir.

Ulusaşırı Askerî ve Terörist Organizasyonlar

Evrensel yapıdaki veya ulusötesi İslâmî hareketlerin büyümesi şiddet boyutuna da sahiptir. 1980'lerde ve 1990'larda pek çok ülkedeki İslâmî muhalefet kimi zaman siyasi partiler şeklinde veya İslâmcı-milliyetçi ideolojiler aracılığıyla ve kimi zaman da İslâmî devletlerin ilan edilmesiyle ehlileştirildi ve ulusal siya-

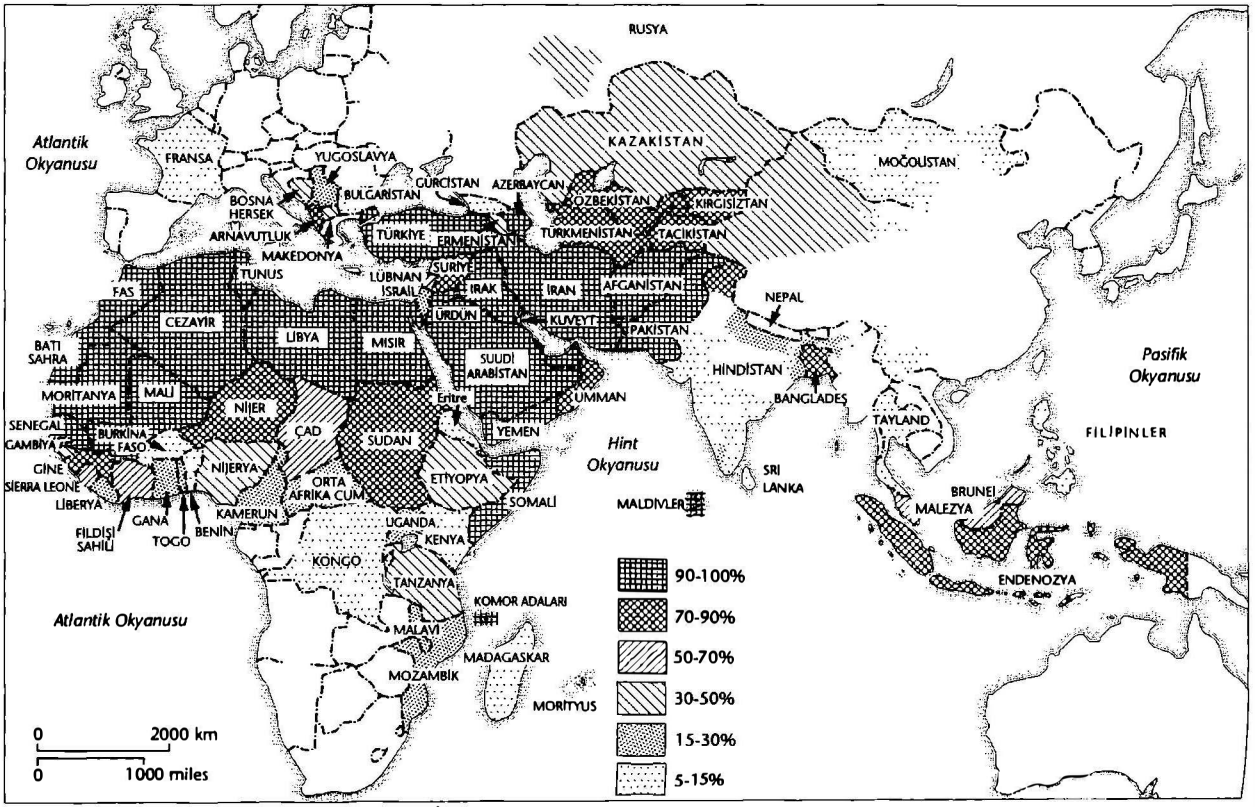
si sistemlerle bütünleştirildi. İslâmî hareketler Türkiye, Malezya ve Endonezya'da siyasi sistemin içine taşındı. Suudi Arabistan, Mısır ve Cezayir'de şiddetli İslâmî muhalefet tamamen bertaraf edilemediyse de siyasi olarak bastırıldı. Yeni İslâmî hareketler iki seçeneğe sahiptiler, ya hükümet içinde görev aldılar ya da bozguna uğratıldılar. Bunlardan bir kısmı barışçıl anlamlarla dinin dönüştürülmesini desteklemek için eğitime yönelik hedeflerin, yenilikçi ve Selefi öğretilerin arayışına devam ettiler.

Diğer kısmı ise Cezayir, Mısır, Lübnan, Filistin, Sudan, Çeçenistan, Afganistan, Keşmir, Pakistan, Filipinler, Malezya ve Endonezya'da sömürge karşıtı hareketleri desteklemeye yönelik çatışmaları sürdürdüler. Bu arada yeni bir eylemci tipi ortaya çıktı, bunlar bir cihaddan öbürüne taşınan, Sovyetler Birliği'ne karşı yürütülen Afgan Savaşı'nda yer alan fakat çoğunlukla Afgan olmayan tecrübeli savaşçılardan oluşuyorlardı. Savaşa hem çatışmalarda, hem lojistik ve maddi destek hem de örgütlenme konusunda yardımcı olabilecek kapasiteye sahiptiler. Afganlı olmayan bu "Afganlılar" Suudi Arabistan, Pakistan Gizli Servisi ve CIA tarafından Mücahit kamplarında eğitilmişlerdi. Sovyetler Birliği'ne karşı savaşmak üzere yetiştirilen bu "Afganlılar" Körfez Savaşı sırasında Irak ile, Cezayir'de GIA ile, Keşmir'de Hareket-i Ensari ile, Yemen'de Cihad Hareketi ile birlikte savaştılar. Filipinler, Çeçenistan, Mısır ve Bosna'da diğer bazı radikal gruplara katıldılar. Diğer uluslararası cihad savaşçıları kendi ülkelerinde muhalif hareketlerin bir parçası haline gelmiş ve yabancılaşmış Suudi, Mısırlı ve Cezayirlileri içine almaktadır. Bazı hücreler Avrupa'da ve Birleşik Devletler'de faaliyet göstermektedir. Bunların pek çoğu isimsiz gruplardır; bir kısmı Mısırlı el-Tekfir ve Hicre veya Cezayirli Tebliğ ve Mücadele'ye yönelik Selefi grupların şemsiyesi altındadır. Mücadele, aynı zamanda İslâm Dünyası'ndaki çürümüş yönetimlerin ilke olarak uluslararası destekçisi olması nedeniyle Amerika Birleşik Devletleri'ne karşı yürütülmektedir. 1993'de New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'nin, Tanzanya ve Kenya'daki Amerikan büyükelçiliklerinin ve bir Amerikan savaş gemisinin bombalanması ile Aden Körfezi'ne ve 11 Eylül 2001'de Dün-

ya Ticaret Merkezi'ne ve Pentagon'a yapılan uçak saldırıları en güçlü Batılı ülkelere karşı dünya çapında gerçekleştirilen cihad hareketlerinin örneklerindendir.

El-Kaide örgütünün düzenleyicisi Usame bin Ladin'in büyük ölçüde bu saldırıların arkasındaki beyin olduğu düşünülmektedir. Onun hareketi, Hıristiyan ve Yahudilere karşı mücadele için Dünya İslâmî Cephesi olarak isimlendirilmektedir. Umumi açıklamalarda bu hareketin hedefi, düşman hükümetleri devirmek ve kendi hakları için İslâmî bir rejim (veya rejimler) inşa etmektir. Siyasi olarak Amerikan güçlerinin Suudi Arabistan'dan çıkarılması, Irak halkının Amerika ve müttefiklerinin saldırılarından korunması, Filistinlilere İsrail'e karşı mücadelelerinde yardım edilmesi ve İslâmî hareketlerin dünya çapında desteklenmesi çağrısında bulunur. İslâm'ın en büyük düşmanı, dünyadaki baskıcı ve İslâm karşıtı rejimleri destekliyor oluşundan dolayı Amerika Birleşik Devletleri'dir. Afganistan'da Sovyetler Birliği'ne karşı kazanılan zaferle cesaretlenen Cihadcı Müslümanlar ABD'yi de yenilgiye uğratmak ve İslâm dünyasından uzaklaştırmak istemektedirler. Bin Ladin bütün Müslümanları –hem askerî hem de sivil kadroları– Amerika'ya ve onun her yerdeki müttefiklerine karşı ayaklanmaya ve cihad etmeye davet etmektedir.

Bununla birlikte, Bin Ladin'in rolü net bir şekilde tanımlanmamıştır. Doğrudan faal bir role sahip gibi gözükmemektedir, bunun yerine daha çok İslâmî militanlar için ilham kaynağı ve bir kahraman, onların şikâyetlerinin sözcüsü, İslâmî cihadın başlıca teorisyeni ve terörist eğitimin örgütleyicisidir. Cihad gruplarının desteklenmesinde, finanse edilmesinde –ve büyük bir ihtimalle düzenlenmesinde de– önemli bir rol oynamaktadır. Afganistan'da Taliban tarafından saklanmıştı ve Amerika Birleşik Devletleri ve onun kuzeydeki müttefikleri olan bir Afgan gücü koalisyonu tarafından bu hükümet 2001 Aralık ayında yıkılıncaya kadar bu rejimin hem askerî hem de mali destekçisi olmuştu. Onun hareketine karşılık Amerika Birleşik devletleri de terörist örgütlenmeleri bastırmaya yönelik dünya çapında bir mücadeleyi başlatmış oldu.



HARİTA 39. Müslüman nüfusun toplam nüfusa oranı.

TABLO 18
Ülkelere göre Müslüman Nüfusu*

İsim	*Toplam nüfus (1.000)*	*Veri tarihi*	*Müslümanların %'si*	*Müslüman nüfus (1.000)*
Afganistan	25.889	1997	99	25.630
			84 Sünni	21.750 Sünni
			15 Şii	3.880 Şii
Arnavutluk	3.490	1995	70	2.440
Cezayir	30.554	1990	99,5	30.400
Ermenistan	3.810		43	164
Avusturya	8.091	1995	2,1	161
Azerbaycan	8.051	1995	93,4 (çoğunluk Şii)	7.520
Bahreyn	691	1991	81,8	560
			61,3 Şii	420 Şii
			20,5 Sünni	140 Sünni
Bangladeş	129.194	1991	88,3	114 080
Belçika	10.249	1995	2,5	256
Benin	6.396	1992	20,6	1.318
World Fact Book			10,0	640
Bosna Hersek	3.836	1999	43	1.650
Brunei	336	1991	67,2	226
Bulgaristan	8.172	1995	13,1	1.070
Burkina Faso	11.946	1994	50	5.970
Burundi	6.055	1990	1,6	97
World Fact Book			10,0	605
Kamerun	15.422	1990	21,8	3.360
Kanada	30.770	1991	0,9	290
Orta Afrika Cumh.	3.513	1995	15	530
Çad	8.425	1993	53,9	4.540
Çin	1.265.207	1980	1,4	18.000
World Fact Book			2-3	25.236-37.854
Kamerus	578	1995	99,3	574
Kongo Dem. Cumh.	51.965	1995	1,4	730
World Fact Book			10	5.196
Hırvatistan	4.252	1997	1,3	50
KKTC	192	1996	96,4	184
Danimarka	5.339	1995	1,5	180
Cibuti	451	1995	97,2	440
Mısır	65.871	1990	90	59.284
World Fact Book	68.359		90	61.523
Eritre	4.136	1995	69,3	2.870

(*) Bu değerler *Britannica Book of the Year 2001 (Encyclopedia Britannica, Inc. Chicago, Londra, 2001)* cildinden alınmıştır. Özellikle farklılık olan durumlarda World Fact Book, 2001 (CIA)den alıntı yapılmıştır. Her iki kaynak arasındaki tutarsızlıklar belirtilmiştir.

TABLO 18 (devamı)

İsim	*Toplam nüfus (1.000)*	*Veri tarihi*	*Müslümanların %'si*	*Müslüman nüfus (1.000)*
Etiyopya	64.117	1994	32,9	21.094
World Fact Book			45-50	64
Fiji	819	1986	7,8	64
Fransa	58.835	1997	5,5	3.240
Gambia	1.367	1993	95	1.300
Gürcistan	5.020	1995	11	550
Almanya	82.225	1995	2,4	1.973
Gana	19.534	1991-2	14,4	2.812
World Fact Book			30	5.860
Yunanistan	10.562	1995	1,3	140
Gine	7.466	1983	86,9	6.350
Gine-Bisev	1.286	1991	46	590
Guyana	792	1995	9	71
Hindistan	1.014.004	1995	12	121.680
			9 Sünni	91.000 Sünni
			3 Şii	30.000 Şii
Endonezya	209.342	1990	87,2	182.546
İran	67.704	1996	99,6	67.433
			93,9 Şii	63.547 Şii
			5,7 Sünni	3.859 Şii
Irak	22.676	1994	97	21.995
			72,5 Şii	14.170 Şii
			34,5 Sünni	7.820 Sünni
İsrail	6.107	1999	14,9	910
İtalya	57.723	1996	1,2	700
Fildişi sahilleri	15.981	1988	38,7	6.180
World Fact Book			60	9.588
Ürdün	4.982	1995	96,5	4.810
Kazakistan	14.913	1995	47	7.010
Kenya	30.340	1995	6	1.820
Kuveyt	1.984	1995	85	1.686
			45 Sünni	893 Sünni
			40 Şii	793 Şii
Kırgızistan	4.895	1997	70	3.426
Lübnan	3.578	1995	85	1.686
			45 Sünni	893 Sünni
			40 Şii	793 Şii
Liberya	3.164	1995	16	506
Libya	5.115	1995	97	4.960
Makedonya	2.041	1995	30	610
Madagaskar	15.506	1997	7	1.090
Malavi	10.386	1995	20	2.080
Malezya	23.260	1980	52,9	12.300
Maldivler	285		100	285
Mali	10.686	1995	90	9.620

TABLO 18 (devamı)

İsim	*Toplam nüfus (1.000)*	*Veri tarihi*	*Müslümanların %'si*	*Müslüman nüfus (1.000)*
Moritanya	2.668	1994	99,5	2.650
Moritus	1.184	1990	16,3	190
Moğolistan	2.399	1995	4	100
Fas	29.067	1995	99,8	29.008
Mozambik	19.105	1995	28,2	5.390
World Fact Book			20,0	3.820
Myanmar (Burma)	41.735	1983	3,8	1.600
Nepal	24.702	1991	3,5	870
Hollanda	15.896	1997	4,3	690
Nijer	10.076	1995	88,7	8.940
Nijerya	123.338	1995	43	53.035
World Fact Book			50	61.669
Umman	2.416	1993	87,7	2.120
Pakistan	141.553	1993	95	134.475
			75 Sünni	106.170 Sünni
			20 Şii	28.310 Şii
Filipinler	76.320	1996	4,6	3.490
Katar	599	1995	95	570
Romanya	22.435	1992	0.2	45
Rusya	146.001	1995	10	14.600
Ruanda	7.229	1996	1	70
Suudi Arabistan	22.024	1992	96,6	21.275sünni
			93,3 Sünni	20.550
			3,3 Şii	725 Şii
Senegal	9.987	1988	92	9.190
Sierra Leone	5.233	1993	60	3.140
Singapur	3.278	1995	14,9	489
Somali	7.253	1995	99	7.240
Güney Afrika	43.421	1991	1,1	477
İspanya	40.128	1995	1,2	460
Sri Lanka	19.246	1981	7,5	1.450
Sudan	35.080	1992	72	25.258
Suriname	431	1995	19,6	85
Suriye	16.306	1992	86	14.023
			74	12.066 Sünni
			12	1.957 Şii
Tacikistan	6.312	1995	85	5.370
			80	5.050 Sünni
			5	320 Şii
Tanzanya	35.306	1997	37	13.060
Tayland	62.423	1996	5,3	3.308
Togo	5.019	1993	15	750
Tunus	9.593	1995	99,5	9.540

TABLO 18 (devamı)

İsim	*Toplam nüfus (1.000)*	*Veri tarihi*	*Müslümanların %'si*	*Müslüman nüfus (1.000)*
Türkiye	65.667	1994	99,8	65.535
			80	52.533 Sünni
			19,8	3.002 Şii
Türkmenistan	4.885	1995	87	4.250
Uganda	23.318	1995	16	3.731
Birleşik Arap Emirl.	3.022	1995	96	2.901
			80	2.417 Sünni
			16	484 Şii
İngiltere	59.714	1995	2,6	1.552
Birleşik Devletler	275.372	1995	1,9	5.232
Özbekistan	24.756	1995	88	21.790
Yemen	17.479	1995	99,9	17.460
			60	10.487 Sünni
			40	6.974 Şii
Yugoslavya	10.662	1995	19	2.030
Zambia	9.582	1995	1	95
Toplam minimum	1.270.735			
maksimum	1.324.493			

Terörizm, çağdaş İslâmî dünya içinde muğlâk bir konuma sahiptir. Pek çok Müslüman kendi adlarına yapılan bu terörist saldırıları reddetmektedirler, fakat militan radikaller Müslümanların çoğunun Amerikan politikasına karşı şikâyetlerini ifade ediyor oldukları için çok geniş bir sempatiye sahiptirler. Bu radikaller aynı zamanda yenilenmiş ve gerçek İslâm'ın öğretilmesini, okullar, camiler, klinikler, sosyal hizmetler, dinî organizasyonlar ve vakıfları destekleyen daha geniş siyasi-toplumsal hareketlerin inançlarını da paylaşmaktadırlar. Misyonerlik, eğitim, yardımseverlik faaliyetleri ile Selefi veya Vehhabi İslâm'ın desteklenmesi dünya çapında Suudiler ve Körfez Devletleri tarafından finanse edilmekte, Ortadoğu'dan Arap eğitimci, misyoner ve organizatörlerce desteklenmektedir. Her ne kadar İslâm dışı olarak kınansa da teröre yönelik şiddet İslâmî inanç ve uygulamanın desteklenmesi ve İslâmî nüfuzun genişlemesine yönelik bu geniş çaplı hareketin dolaylı da olsa en uç ifadesidir.

Bazı açılardan aşırılıkçı siyasal İslâm'ın ortaya çıkışı son yüzyılın tarihsel sürecinin bir sonucudur. İslâm pek çok Müslüman tarafından kendilerini bir arada tutan çok katmanlı algılayışın bir unsuru olarak görüldü. İslâm aileye, köye, iş ilişkilerine, kabilelere, aşiretlere, dil gruplarına, dinî mezheplere ve siyasi kimliğe eklemlendi. Karmaşık bir şekilde karşıt veya kesişen kimlikler siyasi tutum içinde bir ılımlılık faktörü olabiliyordu. Bununla birlikte, küçük cemaatlerin tarihsel yapılarının bozulması, halkların siyasi mücadele için yönlendirilmiş birbirinden farkı olmayan kitlelere indirgenmiş olması, "ulema" ve Sufi otoritenin güçten düşmesi, yeni bir radikal dinî aydınlar sınıfının ortaya çıkması, dünya çapında medya güçleri ve göç, pek çok insan için kendini İslâm'la ulus devletlerin seküler dünyası arasında kimlik tercihi yapmaya zorladı. Bu kutuplaşma dünya çapında yıkıcı sonuçlara neden oldu.

İslâm Toplumları ile Devletler Arasındaki İlişkilerin Çağdaş Örnekleri

Devletler, siyaset dışında kalan İslâmî kuruluşlar ve siyasi olarak aktif olan İslâmî hareketler arasındaki hassas ilişkiler ülkeden ülkeye değişiklik gösterirler. Bu farklılıklar her bir toplumdaki devlet ve dinî kurumların tarihsel gelişimi ile yakından ilişkilidir. Bu durum 19. yüzyıldaki ve 20. yüzyıl başlarındaki siyasi ve dinî elitlerle aydın sınıfı arasındaki çatışmalardan ortaya çıkmış gözükmektedir.

Birçok İslâm toplumu, Birinci Dünya veya İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsız hale gelmiş ve oldukça yüksek düzeyde laikleşmiş bir rejim, İslâmî toplumsal hayatın siyaset dışı güçlü formları, nispeten zayıf yeni İslâmî hareketler ve İslâm'ın sınırlı bir şekilde ulusal siyasi kimliğin içine işlemesiyle birlikte özerk bir döneme başlamışlardır. 1970'lerden itibaren uyanışçı ve siyasal İslâmcı hareketlerin etkisinin artmasıyla birlikte Türkiye, Tunus, Senegal ve Mısır, bazı farklılıklarla birlikte, kendi seküler kimliklerini oluşturdular. İslâmî bir ulusal kimlik ve İslâm karşıtı bir politika ile Cezayir, paradoks bir devlet

yapısı sergilemektedir. Malezya, Endonezya, Mali, Moritanya ve Bangladeş gibi pek çok ülke İslâmcı ulusalcı bir kimlik geliştirirken, buna karşın İran, Libya, Pakistan, Sudan ve Afganistan gibi bazı devletler kendilerini İslâmî devletler olarak ilan etmişlerdir. Bunlara ilaveten Suudi Arabistan ve Fas çok uzun zamandır İslâmî kimliğe sahip ülkelerdir. Tarihsel kurumlar ve kültürler arasındaki bu farklılıkları ve ilişkileri incelemek için burada birkaç örneği kısaca özetleyeceğiz.

Laikleştirilmiş Ülkeler ve İslâm Toplumları: Türkiye, Tunus ve Senegal

Türkiye laikleştirilmiş İslâm toplumlarının bir prototipidir. Bu ülke İslâm'ı kamusal hayattan uzaklaştırmış ve çoğulcu bir siyasi sistem oluşturmuştur, fakat birçok açıdan kalkınmanın modern şekli Osmanlı İmparatorluğu'nun kurumlarına dayanmaktadır. 19. yüzyıl itibariyle Osmanlı İmparatorluğu hem İslâmî hem de İslâm dışı terimlerle meşrulaştırılmış merkezî bir devlet sistemine sahipti. Merkezî ve birleşik bir Suni dinî kurumuna sahipti. Bürokratik yönetim, millet sistemi ve esnaf birlikleri sayesinde Osmanlı rejimi, tebasını bir dereceye kadar modern dönem öncesi İslâm toplumlarından farklı bir şekilde yönetmekteydi. 18. ve 19. yüzyıllar Osmanlı toplumunda önemli değişikliklere neden oldu, fakat bu değişiklikler devlet otoritesine dayalı düzenin 20. yüzyıla taşınmasına hizmet etti. İç ve dış baskılar Osmanlı elitini –askerî imkânları geliştirerek, yönetimi rasyonelleştirerek, merkezî hükümetin otoritesini yeniden güçlendirerek ve merkezî bir devleti desteklemek amacıyla gereken toplumsal ve kültürel değişiklikleri gerçekleştirerek– Batılı çizgiler paralelinde modernleşmeye teşvik etti. Bu yenilikler –askerî okul, tıp, mühendislik ve siyasal mezunu olan– yeni bir aydın sınıfını ortaya çıkardı, bunların her biri gittikçe daha radikal bir yenilik programını benimseyen başarılı nesillerdi. Birinci Dünya Savaşı sırasında yönetimde olan "Jön Türkler" Osmanlıcılık ve İslâm yerine sekülerleşmeyi benimsediler. Bu elitin Birinci Dünya Savaşı'ndaki mağlubiyetten

sonra hayatta kalan kısmı, Mustafa Kemal'in liderliği altında, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu üstlendiler.

Osmanlı dinî elitleri ne Avrupalı müdahalelere ne de resmî elitlerin seküler bir ulus devlet oluşturmaya yönelik kararlılığına karşı etkili bir tepki oluşturamadılar. Dini elitler yüzyıllar boyunca Müslüman hakların savunucusu ve savaşçı bir devlet olan otoriter bir rejimi benimsemiş devlete bağlı memurlardı. Osmanlı tüccar sınıfları da siyasi bir rekabet oluşturmaya yetecek derecede gelişme gösteremedi. 'Ulema'nın düşüncesi ne olursa olsun, Türk Müslüman kitlelerin duyguları ne kadar sarsılırsa sarsılsın Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu sırasında duyulan tek ses Batılılaşmış siyasi kurumun sesidir.

Cumhuriyet, sonuçta Osmanlı'dan merkezî hükümet ve güçlü askerî liderlik geleneğini, 19. yüzyıl boyunca devam eden yenilik ve modernleşme tarihini ve subaylar, yöneticiler, mühendisler, teknik uzmanlar ve entelektüellerden oluşan bir aydın sınıfını devralmış oldu. Modern Türkiye, tutarlı bir devlet yapısı ve devlet merkezli bir topluma yönelik güçlü bir bağ ile ortaya çıktı. Yeni rejim Türk toplumunu ve kültürünü geleneksel dinî örgütlenmeleri ve İslâmî kimliği bastırarak dönüştürmüş oldu. 1920'ler ve 1930'larda Türkiye bir modern sanayi ekonomisi için altyapı oluşturdu ve halk kitlelerini cumhuriyet rejiminin kültürel çerçevesi içine dâhil etmek için arayışlar içine girdi. Sıradan insanın İslâm'la bağını kırıp onları Batılı ve laik hayat tarzına dâhil etmeye çalıştı. Ekonomik kalkınma yeni işadamları grubu, fabrika müdürleri, kırsal toprak sahipleri, zengin köylüler, mühendisler, sanayi işçileri ve entelektüelleri de içine alan daha fazla farklılaşmış bir toplumsal yapı oluşturdu. İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde Türkiye birbiriyle rekabet eden siyasi partiler ve seçilmiş bir parlamentoya sahip mükemmel bir parlamenter rejime kavuştu, fakat ordu ülkenin gerçek yöneticisi olarak kalmaya devam etti. Ordu 1960, 1970 yıllarında ve 1980'den 1983'e kadar ulusal politikaya müdahale etti, 1983'te yeni yazılan anayasa ile askerin ülkenin kalkınmasını yönlendirmesine resmî bir imkân sağlayan Milli Güvenlik Kurulu oluşturuldu.

TABLO 19
Bölgelere Göre Müslüman Nüfusu (s. 836)

Bölge	*Müslümanların sayısı*	*Müslümanların toplam nüfusa oranı*	*Müslümanlar tarafından konuşulan başlıca diller*
Arap ülkeleri Arabistan, Bereketli Hilal, Mısır, Sudan, Mağrib (Libya'dan Fas'a)	284.000.000	Çoğunluğu Müslüman; birçok ülkede Hıristiyan azınlıklar var	Arapça (farklı lehçeleriyle), bir miktar Berberice
İran Platosu İran (ve Azarbeycan), Afganistan, Tacikistan	106.000.000	Nerdeyse tümüyle Müslüman; bir takım Hıristiyan, Yahudi ve Zerdüşt azınlıklar da mevcut	Farsça, Afganca, Baluçi, Kürtçe ve Türkçe
Türkiye ve Güneydoğu Avrupa Türkiye (Anadolu), Balkanlar, Kırım	74.000.000	Türkiye'de Müslümanlar, diğer bölgelerde Hıristiyanlar çoğunluğu oluşturur, Yahudiler azınlıktır	Türkçe, İslavca, Arnavutça ve bir miktar Rumca
Orta Asya Volga Havzası, Sibirya, Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan, Kırgızistan, v.s.	12.000.000	Müslümanlar Volga boyunca ve Kazakistan'da azınlıktadırlar; Cumhuriyetler büyük ölçüde Müslümandır fakat son zamanlarda Rus istilaları vardır	Birçok farklı şekilde Türkçe
Hint yarımadası Pakistan, Bangladeş, İndus Vadisi, Ganj Ovası, Dakka, Güney Hindistan, Seylan	317.000.000	Pakistan ve Bangladeş bölgelerinin çoğunluğu Müslümandır; diğer yerlerde Hindular, Hıristiyanlar ve Sihler arasında Müslümanlar azınlıktır; Hint nüfusunun yaklaşık dörtte birini oluşturur	Urduca, Pencabi, Keşmirce, Bengali dili, Gujara, Sintçe, Telegu, Tamil, Malayalam dilleri
Malezya ve Endonezya Burma'dan Endonezya ve Filipinler'e kadar	204.000.000	Çoğu adada büyük çoğunluğu; Budistler bir kısım Hindu ve Hıristiyanlar arasında paylaşılan Çinhindi'nde azınlığı oluşturur	Malayca, Sudan ve Java dilleri
Çin Kansu, Yanan ve Sincan hariç tüm eyaletler	18-35.000.000	Budistler ve Taoistler arasında azınlık oluşturur	Çince ve Türkçe
Afrika Aşağı Sahrası Doğu Sahili, Batı ve Orta Sudan karışık	1.300.000	Büyük ölçüde neredeyse tümüyle Müslümandır, Animist ve Hıristiyanlar arasında bölünmüş olan azınlıklar renk katar	Şavili, Havza, Somali, v.s.
Batı Avrupa	9.000.000	azınlıklar	çeşitli
Kuzey Amerika	5.500.000	azınlıklar	çeşitli

M. G. S. Hodgston'dan alınmıştır, *Venture of Islam*, 1974. Nüfus Dağılımı Britanicca'nın 2001 yılı sayısından alınmıştır (Encyclopedia Britannica, Inc., Chicago, London, 2001).

Bununla birlikte, tepeden dayatılan bu değişimler çok az kabul gördü. Bu değişimler, ülkeyi modernleşmiş şehirli elit ve İslâm'a bağlılıkları hiçbir zaman ciddi bir şekilde azalmayan kırsal kitleler olarak ikiye ayırdı. Devlet laik olmasına karşın Türk halkı, kendini Müslüman olarak tanımlamaya devam etti ve Cumhuriyet dönemi boyunca da halk camilerdeki ibadetlerini ve türbe ziyaretlerini sürdürdü. 1960'lar ve 1970'lerde devletin ve toplumun yeniden İslâmîleştirilmesine yönelik hareketler ve partiler giderek güçlendiler. Said Nursi Hareketi, Nakşibendi tarikatı ve bir İslâm devleti kurulmasını isteyen Milli Selamet Partisi daha aktif hale geldi. 1980'ler 1990'larda devlet mahkemelerin, vakıfların ve imamların eğitimin kontrolü yoluyla İslâm'ın kurumsallaştırılmasına çalıştı. Cumhurbaşkanı Özal, İslâmî hareketleri sisteme dahil etmeye çalıştı. Bununla birlikte, devletin İslâm'a yönelik hoşgörüsü sadece İslâmî muhalefetin büyümesini sağladı. Türk siyasi sistemi içinde mücadele eden, öğrencilerin, küçük şehir esnafının, taşralı işadamlarının ve köyden kente göç edenlerin desteğine sahip olan, Necmettin Erbakan'ın yönetimindeki Milli Selamet Partisi'nin devamı niteliğindeki, Refah ve Saadet Partileri oyların %20'sini kazandı – 1996 ve 1997'de kısa bir süre için Necmettin Erbakan Türkiye'nin başbakanı oldu. 1997'de Erbakan ordu tarafından iktidarı bırakmaya zorlandı. Refah Partisi kapatıldı ve bu partinin devamı olan Saadet Partisi'nin oyları yaklaşık %10 oranında düştü. Askerî bakış açısından İslâmî partiler "İran" tarzı radikal bir devrim ve Atatürk tarafından kurulan laik Türk Cumhuriyeti'nin yıkılması tehdidini taşımaktadırlar; bu muhalefet kendini çağdaş Türkiye'deki kaynakların ve iktidarın haksız dağılımına karşı çıkan taşralı, köylü toprak sahipleri, küçük kasabalı iş adamları, dindar Müslümanlar ve Kürtlerden oluşan bir koalisyon olarak ortaya koymaktadır.

Aynı zamanda, Türk hükümeti Kürtlerin özerklik ve milli bağımsızlık taleplerini bastırmaya yönelik çok uzun bir mücadele sürdürdü – 2001 yılı itibariyle hükümet bu mücadelede başarılı olmuş gözüküyordu. Bununla birlikte, uzun süren mücadeleler ve Türk toplumunun laikler, İslâmcılar ve Kürt-

ler şeklinde kutuplaşması toplumun ulusal kimliğini problemli hale getirdi. Müslümanların veya Kürtlerin siyasi ve kültürel taleplerine ordunun karşı çıkmasının gerisinde Türk ulusunun üniter ve homojen bir yapı olarak algılanması yatmaktadır. Türk milliyetçileri azınlık haklarına veya çoğulcu kültürel ve etnik kimliğe müsaade etmemektedirler. İktidarın baskıcı politikaları ve bu iktidarın otoritesine karşı Kürt ve İslâmcı sorgulamalar Türkiye'yi bir siyasi kimlik krizinin içine soktu. Türkiye demokratik bir toplum mu olacaktı yoksa askerî bir devlet mi? Üniter, seküler, homojen bir toplum mu olacaktı, yoksa İslâmî bir toplum mu ya da bağımsız etnik ve dinî cemaatleri kabul edebilen çoğulcu bir toplum mu?

Tunus da Osmanlı mirasına sahiptir ve seküler milli kimliğe yönelik benzer eğilimler gösterir. Tıpkı Türkiye gibi, Tunus da 19. yüzyılda güçlü bir merkezî devlete ve devlet kontrolündeki 'ulema' kuruluşuna sahipti. Ekonominin çökmesi ve dış borçların artması 1881'de bir Fransız Hamiliğinin kurulmasına neden oldu. 1920'lerde Fransız eğitimi ve İslâmî eğitim almış olan bürokratlar ve entelektüeller İslâmî reformizm ve anayasal bir rejim adına Fransız iktidarına karşı çıktılar fakat siyasi hedeflerine ulaşmakta başarısız oldular. Bu yüzden, Sahil bölgesinin yükselen Fransız ve Arap entelektüellerini temsil eden daha genç nesli, 1930'larda Düstur Partisi'nin yönetimini ele geçirdi. Eski elite muhalefet eden ve bağımsızlık adına hareket eden milliyetçi söylem İslâmî reformizmin yerini aldı. 1956'da Burgiba'nın liderliğindeki Düstur Partisi iktidara geldi, parti milliyetçi eğilimini korudu ve önce sosyalist ve daha sonra da karma bir ekonomi benimsedi.

Bununla birlikte Tunus, İslâm'ı halkın kimliğinin bir parçası olarak korudu. İslâmî kimlikteki bu ısrar devletin ve geri kalmış bir ekonominin başarısızlıklarına tepki olarak 1970'lerdeki İslâmî uyanışa ortam sağladı. 1988'de Nahda veya Rönesans Partisi olarak isim değiştiren Reşid Ganuçi liderliğindeki İslâmî bir parti 1989 seçimlerinde şiddetin terk edilmesi, cumhuriyetçi politikaların kabul edilmesi ve Tunus'un İslâmî, insani ve demokratik kimliğinin onaylanması konusunda büyük çaba sarf

etti. Parti hükümet tarafından derhal kapatıldı ve parti lideri de sürgüne gönderildi. Binlerce partili tutuklandı. Sonuçta Tunus da tıpkı Türkiye gibi modern bir devletin oluşumuna imkân sağlayan merkezî bir devlet gücü geçmişine ve resmî elite seküler bir kimlik sağlayan sömürgeci bir işgal tarihine sahiptir fakat laik iktidar ancak güçlü İslâmî hareketlerin bastırılmasıyla muhafaza edilebilmektedir.

Senegal tümüyle Müslüman bir toplumu yöneten laik bir rejimin ilginç bir birlikteliğini sergilemektedir. Modern dönem öncesinde Senegal çok sayıda gayrimüslim krallığa bölünmüştü bu krallıkların içinde bağımsız Müslüman topluluklar da vardı. 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılda Müslümanlar Senegambia bölgesinin kontrolünü ele geçirmek, Müslüman devletler kurmak ve halkı Müslümanlaştırmak için mücadeleye başladılar. Senegal Futa Toro, Hacı Ömer, Ma Ba ve diğerlerinin büyük cihatlarına sahne oldu. İslâmî bir devlet ve toplum birlikteliğinin 'Halifelik' geleneğine yönelik Senegal'deki bu son yankıları da 19. yüzyılın sonundaki Fransız işgaliyle birlikte ortadan kaldırılmış oldu.

Fransızlar tümüyle yeni bir siyasi yapı oluşturdular – Müslüman cemaatler bir Senegal devleti sınırları içinde tarikatlar şeklinde yeniden düzenlendi. Ticaniler, Müridiler ve diğer Sufi gruplar halkı toplumsal bir liderlik, manevi bir ortam sunan tarikatlara yönlendirdiler ve yine bu gruplar ekonomik faaliyetleri de düzenlediler. Örgütlenmiş cemaatler haline geldikten sonra Müslümanlar Fransızlarla iyi bir işbirliği ilişkisi gerçekleştirdiler. 1960 yılında Senegal bağımsızlığını kazanınca, iktidar Senegalli dinî liderlerle iyi ilişkiler içinde olan Batılı eğitim almış Senegalli siyasi elit tarafından devralındı. Böylece Senegal toplumunun modern yapısı resmî ve dinî elitler arasındaki tarihsel bölünme ve yine bunlar arasındaki işbirliği üzerine kuruluyorken, halk da Müslüman kimliğini devam ettirmiş oluyordu. Ancak son zamanlarda, bir Arap ve İslâmî kimliği benimseyen kentli meslek sahibi, bürokrat ve öğretmenlerden oluşan bir azınlığın devletin Müslümanlaştırılmasına yönelik baskısı vardır. Bununla birlikte, bu ihya talepleri siyasi sisteme zarar verecek seviyede

değildir ve İslâmî hareketler ya kendilerini Sufi gruplara dönüştürmüşlerdir ya da hükümetle işbirliği içine girmişlerdir.

İslâmî Milliyetçik: Mısır ve Endonezya

Mısır ve Endonezya "seküler" devletle İslâmî kimlik arasında farklı bir ilişki sergiler. Bu ülkelerin her ikisi de bir yandan Müslüman-ulusal kimliklere doğru yol alırken, bir yandan da devletin İslâmî muhalefeti bastırmaya yönelik gerçekleştirdiği kanlı iç savaşlar yaşamıştır.

Mısır toplumunun temel kurumları da, diğer birçok İslâm ülkesinde olduğu gibi, 18. ve 19. yüzyıl Osmanlı modelinden alınmıştır. Fakat İslâm'ın Mısır siyasi sürecinin bir parçası olmaya devam etmesi onu Osmanlı modelinden farklı kılar. 19. yüzyılın başlarında Mısır, iktidarın merkezileştirildiği ve ekonomik gelişmenin yeni toprak sahibi elitler oluşturduğu bir süreçten geçti ve "ulema" ile Sufi grupları devlet idaresinin otoritesi altına aldı. Bununla birlikte Mısır, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki merkezî eyaletlerden farklı olarak 1882 yılında doğrudan İngiliz iktidarının yönetimi altına girdi. İngiliz işgali yeni bir aydınlar sınıfının oluşumunu teşvik etti, bu aydınlar önce İslâmî reform ve yenilikçiliği benimsediler daha sonra da bağımsızlığın ideolojik temeli olarak laik milliyetçiliği sahiplendiler. 1922'de yerli Mısırlı toprak sahipleri, memurlar, gazeteciler ve avukatlar kısmi bir özerklik kazandılar ve liberal ilkelere dayalı anayasal bir monarşi kurdular. Bununla birlikte bu liberal rejim İngiltere'den tam bağımsızlığı sağlayamadı ve ekonomik adaletsizliğin oluşturduğu büyük problemleri çözmekte de başarısız oldu. Türklerin sahip olduğu Osmanlı mirasından, askerî kapasiteden, özgüvenden ve otoriteden mahrum olan Mısırlı elitler Türkiye'nin gerçekleştirdiği radikal laikleşme sürecinden de geçemedi. Bunun yerine, siyasi elitin otoritesi 1930'lar ve 1940'larda Müslüman Kardeşler teşkilatı tarafından tehdit edildi, Müslüman Kardeşler İslâm hukukunun uygulandığı bir hükümet kurulmasını, ekonominin İslâmî ve sosyalist ilkelerin kombinasyonundan oluşan bir sisteme göre düzenlenmesini ve İslâm'ın libera-

lizm veya komünizme karşı ideolojik ve siyasi bir alternatif olarak benimsenmesini savunuyorlardı.

Zaten iflas etmiş olan monarşi ve liberal rejim 1952'de Necib, Nasır ve Sedat'ın liderliği altındaki Hür Subaylar'ın darbesiyle yıkıldı. Mısır'ın bu yeni rejimi otoriter yönetimin daha ılımlı bir hale getirilmesini, ekonominin merkezileştirilmesini ve sosyalist bir ideolojiyi benimsedi. 1950'ler ve 1960'larda bu yeni rejim, tıpkı 1920'ler, 1930'lar ve 1940'larda liberal rejimin yaptığı gibi İslâm'ın etkisini ortadan kaldırıp laik bir kalkınma politikası arayışına girdi. Dini faaliyetleri devlet kontrolü altına almak için büyük çabalar sarf edildi. Müslüman Kardeşler teşkilatı gibi muhalif hareketler yasadışı ilan edildi ve dinî kurumların özgürlükleri kısıtlandı. Mısır'da İslâm hukuku uygulanmaya devam etmesine rağmen yasama, devlet kontrolü altına alındı. Çoğunlukla hükümet dinî hayatı kontrol etmeye çalıştı, kendi politikalarını desteklemek için 'ulema'yı kullanmak istedi ve İslâm'ı ulusal ve sosyalist programlarla tanımlamaya kalkıştı.

İslâm ve devlet arasında yakınlık oluşturmaya yönelik bu çabalar kısmen başarılı oldu. Tıpkı 1930'ların entelektüel ve siyasi çevrelerde İslâmî bir uyanışa neden olması gibi, Mısır 1970'lerde orta sınıf öğrenciler ve genç meslek sahibi insanlara hitap eden bir İslâmî uyanışa tanıklık etti. 'Ulema'nın ve İslâmî kurumların devlet kontrolü altında kalmalarına rağmen bağımsız vaizler, tebliğciler ve öğretmenler İslâm'a yönelişte yeni bir canlanışı güçlü bir şekilde gerçekleştirdiler. 1967'de İsrail'le yapılan savaşın kaybedilmesi, Filistin meselesinin çözümünde başarısız olunması ve ekonomik kalkınmanın gerçekleştirilememesi de Mısır'ın laik ve sosyalist politikalarının ciddi bir şekilde suçlanmasına neden oldu. Üniversitelerdeki İslâmî, reformist ve tebliğci gruplar ile sert siyasi gruplar hızla büyüdü. 1980'lerde militan eğilimler arttı. Müslüman Kardeşler teşkilatı üniversiteler ve meslek grupları arasındaki hâkim nüfuzunu yeniden tesis etti. Fakirler için yardımlaşma hizmetlerini finanse etti ve Mısır parlamentosunda temsilciler kazandı. Cihad yanlısı bir İslâmî grup, 1981'de Başkan Sedat'ı öldürdü. Müslüman radikallerle Müslüman olmayan Mısırlılar arasında çatış-

malar gerçekleşti ve 1990'larda devlet görevlilerine, subaylara, laik entelektüellere ve turistlere yönelik bir dizi terörist saldırı gerçekleştirildi. Hükümet, radikal muhalefeti büyük ölçüde bastırmıştır fakat buna rağmen Mısır kimliğinin İslâmî boyutuna yönelik resmî görüşte ciddi bir değişim söz konusu değildir.

Eski bir Osmanlı eyaleti olan Cezayir, Türkiye veya Tunus'dan çok Mısır'ınkine benzer bir gelişim göstermiştir. Tarihsel olarak Cezayir devleti ve onun çekirdeğini oluşturan 'ulema', Cezayir toplumunun sadece küçük bir bölümünü kontrol edebilmişti, buna karşın düzenli kabileler ve Sufilerin öncülük ettiği cemaatler toplumun geri kalanına hâkim olmuştu. Bunun dışında Fransız sömürgeciliğinin Mısır'daki etkisi Ortadoğu veya Kuzey Afrika'nın geriye kalanından çok daha derin bir etki bırakmıştır. Fransız işgali ve yekpare Avrupalı sömürgecilik eski toplum ve onun elitlerinin tümüyle ortadan kalkmasına, toprakların işgaline, halkın fakirleşmesine, eğitim kurumlarının ve kültürün yıkılmasına neden oldu. Fransız eğitimi almış entelektüeller, Komünistler tarafından yönlendirilen radikal işçiler ve yenilikçi Müslüman eğitimcilerden oluşan küçük bir aydınlar sınıfı ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra şekillenmişti.

Türkiye, Mısır ve Tunus'taki ulusal elitlerin nispeten birbiriyle ilişkili olmalarına rağmen, Cezayir'deki alt grupların hiçbiri ülkenin tümüne siyasi ve ideolojik liderlik yapabilecek kapasiteye sahip değillerdi. Cezayir'in bağımsızlık mücadelesi sırasında militan devrimci askerler idareyi ele aldılar. Cezayir'in bağımsızlık mücadelesini kazanan askerler parçalanmış bir toplumun içinde son derece merkezî askerî-bürokratik bir rejim ve toplumsalmış bir ekonomi kurdular. Askerî ve teknokrat elit geniş petrokimya ve ona bağlı yan sanayilerin geliştirilmesi üzerine yoğunlaştı ve tarımsal kalkınma ile köylü nüfusu ihmal etti. Sömürgecilik ve savaş dolayısıyla parçalanmış bir toplumda siyasi elit, Cezayir mirasını sağlam kalan tek parçasına –İslâm'a– başvurdu ve reformist İslâm'ı sosyalizmle entegre etmeye çalıştı. Bakanlıklar okulları, camileri, vakıfları ve din adamlarının eğitimini kontrol etmeye çalıştı fakat Müslüman gruplar özerkliklerini korumaya devam ettiler. Kötüleşen eko-

nomiyle birlikte ortaya çıkan yaygın hayal kırıklığı, hükümeti siyasi partileri tanımaya ve seçimleri kabul etmeye zorlayıncaya kadar, 1980'ler boyunca gösterilere ve ayaklanmalara neden oldu. 1990 mahalli seçimlerinin galibi Müslüman partilerin bir koalisyonu olan FİS'ti, fakat ordu bu sonucu kabul etmek istemedi ve sonraki seçimleri engellemek istedi. Bunu yüz binlerce hayatın kaybedilmesinden sonra ordunun iktidarda kalmasıyla sonuçlanan korkunç bir iç savaş takip etti. Ordu iktidarda kalmaya devam etti, bozguna uğrayan İslâmcı muhalefet ise yeraltına çekildi. Mısır'da olduğu gibi İslâmî-ulusal kimlik devletle her biri İslâm adına çağrıda bulunan muhalefet arasındaki süregelen bölünmeyi engelleyemedi.

Güneydoğu Asya'daki İslâmcı-Ulusal Toplumlar

Güneydoğu Asya'daki Müslüman toplumlar, laik ulusal rejimlerin himayesi altında bağımsız hale geldiler. Fakat bu rejimler faal ve rekabet halindeki İslâmî hareketlerle her zaman ilişkili halde bulundular ve adım adım laik kimlikten İslâmcı-ulusal kimliklere doğru evrildiler. Güneydoğu Asya'daki bu laik devletle İslâmî tehdit arasındaki kombinasyonun kökleri Hollandalılar tarafından değiştirilen Endonezyalı topluluklaın tarihsel yapıları içinde yer almaktadır. Daha önce Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içindeki ülkelerin aksine modern laik devletler, dinî elitlerin üzerinde hâkim olan güçlü devlet rejimlerinin tarihsel meşruiyeti üzerine kurulmuştu – bu meşruiyet 20. yüzyıldaki laik devlet hâkimiyetini meşrulaştırmak için dönüştürülmüştür. Güneydoğu Asya'daki tarihsel devletler zayıf ve merkezilikten uzaktı fakat İslâm dışı kültürel terimlerle güçlü bir şekilde meşrulaştırılmıştı. Bu ülkelerin siyasi güçlerinden çok İslâm dışı kültürel kimlikleri 20. yüzyıl ulusal toplumunun laikleştirilmesinin temelini oluşturmuştur. Benzer şekilde Endonezyalı ve Malezyalı toplumların tarihsel olarak farklı devletlere, farklı dinî ve kırsal çevrelere bölünmesi, gayriresmî toplumsal yapılara dayalı bağımsız dinî hareketlerin ortaya çıkmasına imkân sağladı.

Hollanda İmparatorluğu, devlet ve toplumun eski formundan yeni şekline dönüşümüne katkıda bulundu. Modern Endonezya devletinin coğrafi ve idari alt yapılarını kurdu. Hollanda vesayeti altında Endonezya aristokrasisi modern bir eğitim aldı ve laik fikirleri benimsedi. Böylece milliyetçi hareketlerin liderleri olacak şekilde aristokrasi kültürünün gayri İslâmî yönleri ile Batılı bir eğilimi birleştirdiler. Komünist Parti, aristokratların milliyetçiliğine tepki olarak Endonezyalı entelektüel ve işçileri laik fakat sosyalist bir toplum için mücadele etmek üzere örgütlediler.

Aynı zamanda Endonezya takımadaları ve Malezya yarımadasındaki büyük ekonomik değişim rekabetçi elitler ortaya çıkardı. Endonezya'nın çevre adalarında, Singapur'da ve Malezya limanlarında ekonomik değişim tüccar gruplarının ve kendi kültürel ve siyasi çıkarlarını İslâm'ın yenilenmesi ve modernleştirilmesi içinde ifade edebilen bağımsız toprak sahiplerinin sayısını artırdı. Endonezya'da reformist eğilimler iki yönde gelişti. Birincisi Muhammediye hareketinde ortaya konulduğu gibi dine ve eğitime yönelik reformlardı. Diğeri ise Sarekat İslâm'ın ortaya koyduğu siyasi hareketti. Bu modernist harekete karşılık taşralı 'ulema' taşradaki İslâmî kültürü koruyabilmek için kendi siyasi partilerini oluşturdular. Bu hareketlerin her biri aliran* veya entegre edilmiş toplum temeli üzerine kurulmuş olan bir milliyetçiliği inşa ettiler. Bağımsızlığını kazandığında, Endonezya toplumu birçok farklı ideolojik ve birbiriyle rekabet halindeki topluluğa bölünmüştü.

Endonezya'daki bu hareketler Hollanda idaresinden kurtulabilmek için başarılı bir mücadele gerçekleştirdiler, bağımsızlıktan sonra ise bağımsız Endonezya devletinin kimliğini oluşturmaya yönelik mücadele içine girdiler. Ordu tarafından desteklenen milliyetçi ve komünist politikacılar, Endonezya ulusunu pançasila** ilkelerine göre tanımlamaya çalıştılar. Değ-

---

(*) Malezya'da adalet, özgürlük ve dayanışma hedefli reform hareketi, kurucusu ve 1977-1991 yılları arasındaki başkanı Prof Dr. Chandra Muzaffar'dır.

(**) Endonezya'nın kuruluşunda Sukarno tarafından açıklanan beş dini, siyasi ve kültürel temel ilke.

şik İslâmî gruplar da Endonezya'nın İslâm devleti ilan edilmesini istiyorlardı. 1955 seçimlerinde bu İslâmî hareketler çoğunluğu kazanamadılar ve 1955 ile 1960 yılları arasında siyasi iktidardan uzaklaştırıldılar. İç savaşın başlaması ve 1965'de komünistlerin nerdeyse tümüyle imha edildiği katliamlardan sonra General Suharto'nun kontrolündeki laik eğilimli askerî elit iktidarı ele geçirdi.

Askerî rejim, partinin Diyanet İşleri'ndeki ve köylerdeki çıkarlarının korunması karşılığında laik iktidarı benimseyen dinî liderlerin partisi olan Nehdetu'l Ulema'yı yönetime dâhil etti. Böylece diğer Müslüman siyasi gruplar da sıkı bir şekilde hükümetin kontrolü altına alınmış oldu. Yenilikçi Müslüman grupların bir kısmının aktif bir şekilde rejime karşı çıkmaya devam etmesine ve İslâmî bir devlet kurulmasını şiddetle istemelerine rağmen, bu grupların çoğu siyasetten tebliğ çalışmalarına veya eğitime yönelik vaazlara ve dinî reformlara yöneldiler. Laik askerî rejimin hâkimiyetini kabul ettiler ve İslâm'ı siyasi bir hareketten çok toplumsal bir din ve kişisel bir inanç sistemi olarak tanımladılar, fakat Endonezya'ya İslâmî bir kimlik telkin etmeye yönelik kampanyalarına da devam ettiler. 1970'lerin sonlarında ve 1980'lerde İslâm, yükselen orta sınıfın tabanı haline gelmeye ve hükümet de yavaş yavaş okulların, camilerin, konferans merkezlerinin ve düşünce kuruluşlarının taleplerine cevap vermeye başladı. Nehdetü'l Ulema, İslâmî derslerin maddi destekleyicisi olarak nüfuzunu yeniden kazandı ve 1990'da Suharto Endonezya'nın Müslümanlaştırılmasını destekleyen Endonezyalı Müslüman Entelektüeller Topluluğu kurulduktan sonra İslâm'ın Endonezya'nın temel kimliği olduğunu kabul ettiğini ilan etti. Bununla birlikte, 1998'de Suharto rejiminin yıkılması siyasi bir boşluk oluşturdu, ordu zayıfladı, Müslüman Hıristiyan çatışmaları için ortam oluştu ve İslâmî bir devlet kurulmasını isteyen radikal Müslüman öğrencilerin ve milislerin taleplerine daha fazla izin verdi.

Malezya da İslâmî kimliğe yöneldi. Bu ülke çoğunluğu oluşturan Malay-Müslüman bir nüfusla önemli Çinli ve Hintli azınlıklar arasında bölünmüştü. Bağımsızlıktan beri hükümet ve

Birleşik Malay Ulusal Teşkilatı'nın yönetimi etnik Malaylara öncelik tanıyarak fakat azınlık topluluklarını siyasi sisteme dâhil ederek laik bir kimlik oluşturmaya çalıştılar. Bununla birlikte, Malay kimliğinin İslâmî boyutu Kelantan ve Trengganu eyaletlerinde Malay yanlısı İslâmî Parti'nin zaferleriyle birlikte daha önemli bir hale geldi, Malezya İslâmî Partisi'nin daha sonraki lideri, 1972'de Milliyetçi Cephe'ye dâhil oldu. Kırsal nüfusun şehirlere göçü ve orta sınıf şehirli nüfusun ve öğrencilerin artışı da artan bir İslâmî bilince neden oldu. İslâmî eğitimin ve propagandanın çok yaygınlaşması, tebliğci ve diriliş-çi hareketlerin yükselişi, devleti kendini yeniden İslâmî terimlerle tanımlamaya zorladı. Başbakan Mahathir'in (1991'den bugüne kadar) idaresi altında Malezya her düzeyde İslâmî eğitime desteğini artırdı, İslâmî finans kurumlarını geliştirdi ve Müslümanların çıkarlarını dış politikada savundu. Hâlâ Çinli ve Hint azınlıklarla bir denge kurulmaya ve Malezya'nın ekonomik kalkınmasının küresel ekonominin bir parçası olması için çalışılmasına rağmen, İslâm Malay kimliğinin ve Malezya resmî politikalarının en önemli boyutu olarak kaldı.

Yeni İslâm Devletleri

Önemli bir Müslüman nüfusa sahip bölgelerdeki modern ulus devletlerin çoğunluğunun laik ve İslâmcı-ulusal bir kimliği benimsemiş olmalarına rağmen, birçok devlet açıkça Müslüman bir kimliğe sahiptir. İran, Pakistan, Afganistan, Sudan ve Suudi Arabistan ile Fas'taki muhafazakâr monarşiler bu devletlerin içindedirler. Bütün bu devletler Müslüman sayıldıkları halde, farklı İslâmî anlayışlara ve Müslümanlıkları için farklı nedenlere sahiptirler.

İran

İran'da devletle bugünkü devrim rejimine yol açan dinî elitler arasında derin tarihsel bir sürtüşme vardır. Devletin 'ulema' üzerinde hâkim olduğu ve modern gelişmeyi kontrol ettiği Osman-

lı İmparatorluğu'ndan farklı olarak İran nispeten daha zayıf bir devletle nispeten daha güçlü bir 'ulema' kurumu arasında bitmeyen bir çatışma vardı. Safevi rejiminin düşüşü ve onun yerini Kaçar hanedanının almasıyla birlikte, dinî kurumların gücü artmıştı. Kaçarlar her ne kadar ülkeyi etkili bir şekilde kontrol altında tutamadılarsa da 150 yıl boyunca İran'ı yönettiler. 19. yüzyılın sonu itibariyle devlet ve dinî kurumlar, Rus ve İngiliz yayılmacılığıyla nasıl başa çıkacaklarına dair bir sürtüşmenin içine girdiler. "Ulema" ve diğer aydınlar hükümetin yabancı baskılara boyun eğmesine karşı kitlesel protestolar düzenlediler. Bu karşı çıkışlar 1891-92'de İngiliz sermaye sahiplerine verilen tütün tekeline karşı protestoyla sonuçlandı ve 1905-11 yılları arasında kısa süreli bir parlamenter rejimin kurulmasını sağlayan anayasal devrime neden oldu. Tarihsel olarak devletin zayıflığı ve dini, kabilesel ve diğer yerel cemaatlerin özerkliği devrimci hareketi İslâmî bir himaye altında örgütlemeyi mümkün kıldı.

İran tarihi 20. yüzyılda devlet ve din arasındaki çatışmayı tekrar yaşadı fakat bu defa kabileler ve etnik toplulukların rolü değişmişti. Modern İran devleti 1925'te iktidara gelen ve laik modernizm ve Fars milliyetçiliği üzerine bir rejim inşa eden Rıza Han (daha sonra Şah olmuştur) tarafından kuruldu. Merkezî bir ordu ve idare, sanayiye yönelik bir ekonomi, Batılı tipte bir eğitim ve hukuk sistemi için kurumlar oluşturdu. Bütün bunların yanında İran'daki kabilelerin gücünü de ortadan kaldırdı. Rıza Şah 1941'de istifa etmeye zorlandı ve yerine oğlu Muhammed Rıza Şah iktidara geldi ve 1979'a kadar iktidarda kaldı. Yenilenen rejim teknik olarak anayasaldı fakat Şah, gerçekte mutlak bir iktidar olarak hüküm sürdü. 1963'te toprak reformunu gerçekleştirmek, merkezî laik ulusal bir rejim kurmak, ekonominin, eğitimin ve toplumsal hayatın Batılı bir çizgide modernleştirilmesi için "Ak Devrim"i başlattı.

Pehlevi rejimi "ulema"nın gücünü azaltti fakat tamamen ortadan kaldıramadı. Laik eğitim, hükümetin dinî okulları denetlemesi, yeni yasal düzenlemeler, fonların azaltılması ve diğer tedbirler 'ulema'yı bir süre için devlet kontrolü altına sokmuş oldu. 1950'lerde devletin 'ulema'nın çıkarlarını zımnen destekledi-

ği, mahkemelerde görevlendirdiği ve hem toprak sahibi olmaları hem de evlilik yoluyla önde gelen ailelere dâhil olmaları için kolaylıklar sağladığı bir işbirliği dönemi bile yaşandı. Bunun karşılığında da 'ulema' Bağdat Paktı'nı destekledi ve hükümetin yabancı petrol şirketleriyle olan ilişkilerine anlayışla yaklaştı. Ak Devrim bu işbirliği sürecinde bir kırılmaya neden oldu, çünkü bu reform 'ulema'nın devletin otoritesinin güçlenmesiyle ilgili endişelerini artırdı ve özellikle teklif edilen bazı tedbirler 'ulema'nın düşmanlığına neden oldu. Daha iyi bir toplum oluşturulması için 'ulema'nın gerekli sorumluluğu üstlenmesine yönelik baskılar da aynı derecede önemliydi. Irak'ta bulunan Ayetullah Humeyni, monarşi karşıtı muhalefetin en önemli sözcüsü haline geldi.

"Ulema", entelektüeller, öğrenciler ve politikacılar etrafında yoğunlaşan dinî ve siyasi bilincin yeniden canlanması kısa süre içinde Şah'a karşı toplumsal bir kitle hareketine dönüştü. 1970'lerde İran ekonomisinin gerilemesi, siyasi baskı ve Amerikan desteğine açıkça bağımlı olunduğuna yönelik sansasyonlar, radikal gerilla gruplarının liberal politikacılar ve en sonunda Şah'ın rejimini yıkan seri halinde mitingler düzenlemek için kitle desteğini harekete geçirebilen "ulema" arasında bir koalisyon oluşturmasına neden oldu. Devrim, monarşiyi ortadan kaldırdı ve İran'da İslâmî bir hükümet kurdu. Böylece devlet ve dinî yapı arasındaki süregelen çatışma bir İslâm devletinin kurulmasıyla sona ermiş oldu.

Her ne kadar İslâmî bir görüntüye sahip ise de, 1980'den günümüze kadar devam eden İran İslâm Cumhuriyeti ulusal bir devlet olarak kalmıştır. Ülke çifte rejimle yönetilmektedir, bir tarafta seçilmiş bir cumhurbaşkanı –şu anda Muhammed Hatemi– parlamentodaki özgürlükçü çoğunluk çoğulcu demokrasiyi tercih etmekte ve modern İslâmî bir toplumu yasal bir şekilde yönetmektedir; diğer tarafta ise, Ayetullah Hamaney'in başkanlık ettiği dinî bir elit Muhafızlar Konseyi, parlamenter yasamanın şeriat ile uyumunu denetleyen ve gerekirse parlamenter yasaları ve hükümetin düzenlemelerini iptal edebilen konseylerden oluşan İslâm Cumhuriyeti'nin En Üst Menfaatleri Bakanlığı'nı denetleyerek devlet üzerinde otoriter bir kon-

trol sağlamaktadırlar. "Ulema" orduyu, istihbarat servisini, ahlâk polislerini, "gönüllü" polisleri ve ekonominin önemli sektörlerini kontrol etmektedir. Ulusal seçimlerde bozguna uğramasına rağmen dinî kurum hâlâ ülkenin kontrolünü öncelikli bir şekilde elinde tutmaktadır. İslâmî rejim idaresinde ekonomi başarısız olmuştur fakat kadınların görünümü ve faaliyetleri sıkı kontrol altında tutulmaktadır. Yeni rejim, İslâmî bir elite sahip olmasına rağmen İran devlet çıkarları hakkında güçlü hislerle idare ediliyordu, özellikle dış politika ile bürokratik ve askerî kurumlar da bu durum geçerliydi. Pehlevi Şah'ın İslâm öncesi rejimiyle dikkat çekici bir devamlılık vardı.

Bununla birlikte, İran tarihi Osmanlı İmparatorluğu'ndan farklıdır. Osmanlı'da devlet elitleri 19. yüzyıldaki değişimlerle birlikte laik bir toplum anlayışını benimsemiş, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra kabilesel ve etnik kökenli muhalefetle ciddi bir mücadeleye girmek zorunda kalmamış, dinî elitler üzerinde hâkimiyet kurabilmiş ve kendi ideolojik yaklaşımlarına uygun modern bir Türk devleti kurabilmişlerdi. İran'da ise tersine, kabile toplumları tarafından zayıflatılmış olan devlet kendisine muhalefet edebilen dinî kurumların birlikteliğine engel olamadı. 20. yüzyılda üçüncü bir güç durumundaki kabileciliğin ortadan kaldırılması devletle 'ulema' tarafından yönlendirilen toplum arasında bir kutuplaşmaya neden oldu. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin tarihsel gücü ve dinî kurumların devlete tabi halde bulunması devlet elitlerinin 20. yüzyılın kalkınma tarzına uygun bir yönetim imkânı sağladı. İran'da ise aksine, devletin tarihsel zayıflığı ve dinî kurumların bağımsızlığı İslâm adına milli devrimci bir mücadeleye neden oldu. Kurumsal güçlerin kendi özel tarihsel dengesine sahip oluşu İran'ın modern bir ulus devletin İslâmî bir versiyonunu üretmesini sağlamıştır.

Pakistan

İran'ın devrimci bir İslâmî devlet olmasına karşın, Pakistan muhafazakâr İslâmî bir askerî rejim tarafından yönetilmektedir. Pakistan, tarihsel köken olarak devlet, din, kabile ve etnik

kurumlar arasında Moğol döneminde yerleşmiş olan karşılıklı bir ilişki üzerine kurulmuştu. İmparatorluk sonunda İngiltere tarafından yıkılınca kıtanın bu kısmında toplumun gelişmesini sağlayacak İslâmî bir devlet ve kendi değerlerini anlatacak dinî bir kurum kalmamış oldu.

Müslümanlar, Moğol toplumunun sınıf, din ve etnik yapısını yansıtan farklı konumlarda yer alıyorlardı. Müslüman bürokrat ve toprak sahibi aileler İngiliz iktidarını kabul etmişlerdi ve kendi sınıfsal konumlarını muhafaza etmeye çalışıyorlardı. Önceki Moğol siyasi eliti Batılı tipte bir eğitimi kabul etmişti ve günün teknik, kültürel ve siyasi gereklerine uyumlu hale getirilmesi için İslâm'ın modernleştirilmesini öneriyorlardı. Aligarh, Müslüman Ligi ve Pakistan hareketi bu çevreden çıktı. Bu laikleşmiş toprak sahibi elit, memurlar, politikacılar ve gazetecilerin birleştirici bir sembol olarak milliyetçiliğin İslâmî bir şeklini tavsiye eden bir programdı. Laikleşmiş bu elitler dinî geleneğe dâhil olmadıkları halde İngiltere'ye ve çoğunluğu oluşturan, derin bir etnik duruşa sahip olan Hindu nüfusla, Müslümanlar arasındaki kabilesel ve bölgesel farklılıklarla rekabet içine girmeye zorlandılar.

Müslüman dinî liderler kendi programlarına sahiptiler. Bunlar Kur'an'a ve peygamberin öğretilerine dayalı bir şekilde İslâmî hayatı disipline ederek ve akılcı bir şekilde İslâm toplumunu yeniden yapılandırmayı hedefliyorlardı. Dini liderlerin çoğunun Lig'in önde gelen politikacılarının laikleşmesine karşı düşmanlık göstermelerine rağmen reform hareketi yarı kıtanın tümünde bir İslâm kimliği düşüncesinin oluşturulmasına yardım etti. Böylece –Hindu muhalefeti karşısında dağınık durumdaki Müslüman toplumu yeniden toparlayacak tek simge olan– İslâmî siyasi simgeler bağlamında temel laik durumu tanımlamaya çalışırken, dinî elitler ahlaki ve toplumsal reformlar üzerinde yoğunlaştılar.

Müslüman bir kimliğe sahip olmasına rağmen Pakistan derin dinî ve etnik farklılıklarca bölünmüştü. Sind, Baluçistan, Kuzeybatı sınır eyaletleri, Batı Pencap ve Bengal bölgelerinden oluşan Pakistan Pencalli, Bengalli, Patna, Sindi, Baluçi ve di-

ğer bazı etnik gruplardan oluşuyordu. Devletin en temel problemi yeni siyasi sınırlar gerçeğini karşılayacak ulusal bir kimlik oluşturmak ve çok sayıda etnik, dile ve ideolojiye dayalı farklılıklardan dolayı bölünmüş olan nüfus için benimsenebilir bir rejim üretebilmekti. Pakistan ve Bengladeş'in ayrılmasıyla birlikte Bengalli bölünme, milli birlik üzerinde hâkim oldu.

Ayrıca Pakistan daha kuruluş aşamasında İslâmî bir devletin ne anlama geldiğiyle ilgili çok geniş bir bölünmeye sahipti. Siyasi elit, İslâm'ı toplumsal ve milli bir tanım olarak kabul etti fakat nüfusun 'ulema' ve diğer dinî liderler tarafından yönlendirilen büyük bir kısmı yeni devletin anayasası, kurumları ve gündelik hayatın rutinleri İslâmî kanunlarca düzenlenen bir toplum inşa etmek için çalışması gerektiğine inanmaktaydı. Başarılı Pakistan rejimleri kendi meşruiyetlerini sağlamak için İslâm'a bağlılıklarını açıkladılar. 1970'lerin başlarında Başbakan Zülfikar Ali Butto Pakistan'ın İslâmî bir sosyalist cumhuriyet olduğunu ve bütün kanunların prensipte şeriata uygun olduğunu açıkladı. Butto'nun halefi olan Ziya ül-Hak, Cemaat-i İslâmî programını takip ederek tümüyle İslâmî bir sistemin, peygamber düzeninin, İslâmî bir politikanın, İslâmcı bankacılığın ve vergi sisteminin oluşturulmasını teklif ederek zayıf bir askerî devleti meşrulaştırmaya çalıştı. 1988'de ül-Hak'ın ölümünden sonra yeni bir askerî darbeyle sonlanan on yıllık bir hukuksuz kaos dönemi yaşandı. Ardından Afganistan'da Taliban'ı ve Keşmir'de Müslüman Mücahidleri destekleyen, General Pervez Müşerref'in mevcut rejimi yönetime geldi. Ancak Dünya Ticaret Merkezi'ne ve Pentagon'a yapılan saldırılardan sonra şiddetli Amerikan baskısı altında Taliban'a sırtını döndü. İslâm, zayıf bir ulusal kimliğin temeli olmaya ve hem Pakistanlı kimliğinin hem de hükümet politikalarının merkezinde yer almaya devam etmektedir.

Pakistan, Türkiye ve İran'ınkinden farklı bir tarihin ürünüdür. Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin tersine Pakistan'da devlet güçsüzdür; İran'dakinden farklı olarak da dinî elitler bütünlükten yoksundur; hem Türkiye hem de İran'dan farklı olarak etnik azınlıklar çok güçlüdür. Pakistan'da güçlü bir ulusal

kimlik ortaya çıkmamıştır. Devlet 1947'deki yarı kıtanın çoğulcu mirasını koruyabilmek için İslâm'a başvurmaya devam etmektedir. Pakistan'da İran'dakinden farklı olarak İslâmî uyanış siyasi olarak muhafazakâr içeriklere sahiptir.

Afganistan

İran ve Pakistan İslâm devletleri, bir ulus devlet yapısını sergilerken, Afganistan'ın İslâmî bir devlet olarak ortaya çıkışı etnik ve kabilesel bölünmenin derin tarihine çağdaş bir dönüşü gerçekleştir. Afganistan doğuda Peştun, güneyde Baluçi, kuzeyde Türkler, Tacikler, Türkmenler, Özbekler ve Hazarlar'dan oluşmaktadır. Tarihsel olarak krallar zayıf kalmış ve ülke kabile Hanları tarafından yönetilmiştir. 19. yüzyılın sonlarında Muhammedzai hanedanı yaklaşık yüz yıl sürecek olan toplumu birleştirme ve modernleştirme sürecini başlattı. Abdurrahman (1880-1901), modern bir ordu ve devlet bürokrasisi oluşturmak için Tanzimat reformlarını başlattı ve onun halefleri de yeni bir elit yetiştirmek, ekonomiyi geliştirmek ve kadının toplumsal statüsünü değiştirmek amacıyla okullar kurdular. 1960'ların ve 1970'lerin soğuk savaş döneminde Birleşik Devletler ve Sovyetler Birliği monarşinin ve geniş fakat oldukça gruplaşmış olan aydınlar sınıfının nüfuzu ile rekabete giriştiler. Gruplar arası çatışmaların bir sonucu olarak Halk grubunun komünist entelektüelleri 1979'da Sovyet yanlısı bir hükümet kurdular. Bu hükümete hem hedefleri İslâmî bir devlet kurmak olan uyanışçı Müslüman liderlerin yönlendirdiği Afgan direniş gruplarınca hem de Birleşik Devletler, Pakistan ve Suudi Arabistan'ın desteklediği gruplarca karşı çıkıldı. Hizbul İslâmî, Özbekler, Hazarlar ve Taciklerle birleşen Peştun savaşçılarını da içine alan muhalefet, Burhanuddin Rabbani tarafından yönlendirilen Cemaat-i İslâmî tarafından örgütlendi. Arap dünyasından ve diğer yerlerden gelen mücahidlerce desteklenen İslâmî direniş, Sovyet destekli hükümeti yenilgiye uğrattı ve Rusları ülkeden çıkardı. Fakat bunun hemen ardından bu mücahitler Taliban tarafından ülkenin kontrolünün çoğu ele geçiri-

linceye kadar devam eden bir iç savaşın içine düştüler. Taliban Pakistan'ın Kuzeybatı Cephe vilayetlerinden gelen Pakistan ve Usame bin Ladin'in el-Kaide örgütü tarafından desteklenen öğrencilerdir. Bunlar, kadınlar üzerinde cezai müeyyideyi güçlendiren İslâmî bir devlet yarattılar. 2001'in sonlarında Dünya Ticaret Merkezi'ne ve Pentagon'a yapılan uçak saldırılarının bir sonucu olarak Birleşik Devletler, Afganistan'la bir savaşa girdi ve Taliban'ı iktidardan indirdi. Afganistan'da birbiriyle rekabet halinde laik ve Müslüman aydınların olması ve dış güçlerin müdahaleleri hem İslâmî bir devletin kurulmasına hem de ülkenin büyük kısmının yıkılmasına neden oldu.

Suudi Arabistan

Suudi Arabistan ve Fas gibi muhafazakâr monarşiye dayalı Müslüman devletler de tarihsel gelişimin farklı modellerini temsil etmektedirler. Suudi rejiminin kökleri 18. yüzyıldaki İbni Suud ailesinin Arap yarımadasında hâkim olmasını sağlayabilecek bir kabileler koalisyonu oluşturmaya yönelik dinî bir reform hareketinde yatmaktadır. Vehhabi hareketi, aileye dayalı otoriteyle dinî otoritenin entegrasyonuna dayalı bir liderliği meşrulaştırdı. Suudi devleti, 19. yüzyılda parçalanmış olmasına rağmen 20. yüzyılda yeniden kuruldu ve benzer toplumsal ve ideolojik çizgilerde genişledi. Dini meşruiyetin devamı 1926 yılında Suudilerin Mekke ile Medine'yi ele geçirmesi ve kutsal beldelerin muhafızlığı iddiasıyla güçlendirilmiş oldu. Büyük petrol gelirleri Suudilerin toplumun bütün sektörlerinde istihdam oluşturmasına ve mali olarak desteklemesine imkân sağladı, kendi halkını müşteri haline dönüştürdü ve bütün dünyadaki İslâmî eğitim ve dinî faaliyetlere hamilik etti. Suudilerin eğitimi ve kamuoyunu kontrol ediyor olması, Suudi toplumunun ağırlıklı bir şekilde Arap ülkeleri dışında ortaya çıkan milliyetçilik ve laiklik dalgalarından neredeyse hiç etkilenmediği anlamına gelmektedir. Kendi otoritesini devam ettirebilmek için kraliyet ailesi toplumsal ahlâkın kontrolünü mutavviin denilen ahlâk polislerine, eğitim ve bilginin kontrolü-

nü de 'ulema'ya bırakarak İslâm'ın daha muhafazakâr bir biçimine yönelmiş oldu.

Bununla birlikte rejimin çürümüş hayat tarzını, Amerika ile olan askerî anlaşmasını ve Batılı güçlerin müdahalelerini eleştiren İslâmî bir muhalefet ortaya çıktı. Suudi Arabistan'da İslâmî yenilikçiliğe destek vererek siyasi bir destek sağlayan ve olağanüstü petrol geliriyle dönüşen bir kabile devleti, kraliyet ailesinin meşruiyetini sağlamak için İslâm'a bağlılığını yenilemektedir. Buna karşın devletin muhalifleri de bu devleti yıkmak için aynı İslâm'a başvurmaktadır.

Fas

Fas da Suudi Arabistan gibi İslâmî bir toplum olarak tanımlanmaya devam etmektedir. Bu toplumun da İslâmî kimliği sömürge öncesi dönemden günümüze kadar devam eden monarşinin devamlılığı üzerine kurulmuştur. 15. yüzyılın başlarında ve 16. yüzyılda Fas sultanları peygamber soyundan gelmeleri ve Sufi faaliyetlerde bulunmalarından dolayı saygı gösterilen dinî liderler olarak ortaya çıktılar. Yüzyıllar boyunca taşrada hâkim durumda olan güçlü kabile-Sufi koalisyonuna karşı merkezî olarak zayıf mahalli devlet varlığını devam ettirdi. 19. yüzyılda Avrupalı ticaretin yayılması –ve sonunda da Fransız işgali– devleti yıktı ve 1912'de bir yabancı himayesinin kurulmasına neden oldu. Bununla birlikte Fransızlar, Sultan'ı kendi iktidarları için göstermelik bir başkan olarak bıraktılar ve bu görüntünün gerisinde devlet aygıtını gerçekten güçlendirdiler, kabile koalisyonları ve tarikatların siyasi gücünü zayıflattılar.

Fas'ın bağımsızlık direniş ve mücadelesinin başı yerleşik burjuva ailelerinin çocukları tarafından çekiliyordu. Yenilikçiler entelektüelleri ve kentli işçileri Fransızlara karşı harekete geçirdiler ve 1940'larda Sultan'ın kendisi ulusal direnişin sözde lideri haline geldi. Sultan, geleneksel Sufi karizmasına İslâm'ın ve ulusun hamiliği rolünü de ekledi. 1956'da bağımsızlığın gelişiyle birlikte Sultan'ın otoritesi bağımsızlık mücadelesinde-

ki rolüyle güçlendi ve onu Fas'ta daha önce hiç görülmemiş bir siyasi figür haline getirdi. Sultan'ın da merkezileşmiş Fransız devlet güçlerine bağımlı olmasına rağmen Fas, laik bir aydınlar sınıfının oluşmasını ve diğer Kuzey Afrikalı ve Müslüman toplumlarla tarihsel devamlılığı koparan ekonomik dönüşümü ve rejim dönüşümünü gerçekleştiremedi. Fas devletinin milli bir İslâm devleti olan İran ve Pakistan'dan ziyade Suudi Arabistan gibi İslâmî muhalefete yönetimde yer veren ve bu muhalefeti dönüştüren ılımlı bir geleneksel İslâm devleti olduğu düşünülebilir.

Siyasi Azınlıklar Olarak Müslümanlar

Çok sayıda Müslüman toplum kendi yerel devletlerini kuramamışlar ancak dış güçler tarafından oluşturulmuş olan devletlerin içinde siyasi azınlıklar olarak kalmışlardır. Müslümanların hem nüfus hem de siyasi azınlık durumunda oldukları Çin, Hindistan ve Afrika'nın büyük kısmı bu durumun örnekleridir.

Bu örnekler de kendi içlerinde farklılıklar gösterirler. Bu örneklerin bir kısmında temel sorun karışık bir Müslüman ve gayrimüslim nüfusun kendi terimleriyle siyasi kimliğinin tanımlanabilmesi olmuştur. Sudan, Müslüman Kuzey'le gayrimüslim Güney arasında bölünmüştür. Müslüman Arap kuzey kesim diğer bölge üzerindeki siyasi kontrolünü ve dinî kimliğini genişletmeye çalışmaktadır. Nijerya'da kuzeydeki emirlikler 19. yüzyılda İslâmî kimliği benimsediler. Kuzey ekonomisinin ticarileşmesi ve uluslararası piyasalarda yeni bağlantılara sahip olması İslâm'ın tüccarlar, satıcılar, işçiler ve diğer seyyahların dinî olarak daha da yayılmasına yardım etti. 1930'larda ve 1940'larda tarikatlar Nijerya'daki birçok farklı etnik ve mesleki grubun daha kucaklayıcı bir toplumla bütünleşmesine yardım etti. Bununla birlikte İngilizler, eski Sokoto bölgesini daha geniş bir Nijerya devletinin parçası haline getirdiler. 1960'da bağımsızlığın gerçekleşmesiyle birlikte kuzeydeki Müslüman bölgeler, küçük bir farkla çoğunluğu oluşturan laik bir ulusal devlete dâhil oldular. Yirmi sene boyunca Nijerya'da şiddetli etnik

ve bölgesel çatışmalar oldu, fakat 1970'ler Nijerya federal devletine askerî yönetim ve petrol gelirlerinin kontrolü üzerine kurulu bir birlikteliği getirdi.

Bu karmaşık iktidar mücadelesi içinde Nijeryalı ve İslâmî kimlikler ideolojik alternatifler haline geldiler. Güney'e karşı Kuzey kendini Müslüman olarak tanımlar. Bununla birlikte Kuzeyli elitler merkezî hükümetin yönetiminde pay sahibi olan gayrimüslim Güneylilerle işbirliği yapabilmek için Nijerya'ya ait milliyeti kabul ederler. Elitlerin Nijer kimliğini öne çıkardığı ölçüde halk ve öğrenci grupları da askerî yönetime, ekonomik adaletsizliğe ve kültürel karışıklığa karşı İslâm'ı, direnişin bayrağı haline getirdiler. Nijerya'nın kuzeyinde İslâm şu anda bütün sınıfların siyasi kimliğinin bir parçasıdır fakat her bir sınıf veya çevre için farklı bir anlama sahiptir, İslâm hem devleti meşrulaştırmak hem de muhalefeti desteklemek için kullanılmaktadır.

1980'ler ve 1990'lar artan İslâmî şiddete tanıklık etti. 1970'lerdeki petrol fiyatlarında yaşanan patlama İslâmî canlanışı güçlendirdi. Müslümanlar toplumsal davranışların, ibadetin ve eğitimin İslâmî normlara uygunluğu hakkında daha hassas olmaya başladı ve şeriat hukuku, dinî bayramlar ve ulus devlet tarafından belirlenen Müslüman dış siyaseti konusunda artan bir şekilde ısrarcı oldular. Müslüman radikaller Nijerya'yı bir Müslüman kutsal diyarı haline getirmek istemektedirler. Doğu Guyana bölgesindeki Müslümanlar Havza'dakilere göre daha uyumlu olmalarına karşın güçlü uyanışçı hareketleri ve siyasi sistemin Müslümanlaştırılmasına yönelik talepleri de barındırmaktadır. 1999'dan beri sayısız kuzeyli devlet resmî kanun olarak şeriatı benimsemiştir. Müslüman militanizmi Hıristiyanlarla olan şiddetli gerilimi beslemektedir. 1980'lerden beri özellikle Mayıs 1999'da askerî yönetimin sona ermesinden itibaren Müslümanlarla Hıristiyanlar topluluklar arasında kuzeydeki eyaletlerin tümünde kargaşa ve sokak çatışmaları olmaktadır.

Gayrimüslim toplumlar içinde Müslümanların siyasal azınlık durumunda bulundukları diğer yerlerdeki problem kendi kimliklerini nasıl koruyacaklarıdır. Toplam nüfusun bir milyardan

fazla olduğu Hindistan örneğinde 140 milyonluk bir azınlığı oluşturan Müslümanlar özel bir öneme sahiptirler. Hintliler ve Müslümanlar arasındaki sürekli devam eden mücadeleler kendi azınlık statülerine dair Hintli-Müslüman bilincini büyük ölçüde artırmıştır. Asimilasyon veya Hindu çoğunlukla anlaşmaya yönelik çabalara rağmen Hintli Müslümanlar bu tür çabalara şeriatı koruyarak, Müslüman okulları kurarak ve Urduca ile kendi dinî pratiklerini koruyarak bağımsız bir toplumsal kimliği güçlendirmek şeklinde karşılık vermişlerdir. 1980'ler ve 1990'larda Suudi Arabistan'ın etkileri ile Tebliğ ve Ehl-i Hadis gibi İslâmî hareketlerin büyümesi Müslümanların kendilerini ifade etmelerini teşvik etti. Müslümanların siyasi çıkarlarını savunmak için İslâmî partiler kuruldu ve istihdam, eğitim ve kültürel meselelerde ayrıcalıklar elde edebilmek adına büyük partilerle pazarlıklar yapıldı. Bununla birlikte bu Hindu uyanışı devletin de bir Hindu devleti olmasına yönelik talepleri de ortaya çıkardı. Hindu aşırılıkçılar asimile edilemeyen bir azınlık olarak Müslümanların reddedilmesi için çağrıda bulundular. Hindistan dine dayalı etnik toplumsal kimlikler arasında kutuplaştı. Devletin laikliği, tarafsızlığı ve Müslümanları koruması her zamankinden daha fazla azalmış gözükmektedir.

Çin de farklı bir Müslüman azınlık tablosu sergilemektedir. Çin Halk Cumhuriyeti'nde Müslüman nüfus iki ana kategoriye ayrılmaktadır. 19. yüzyılda ele geçirilmiş olan Sincan'daki ve diğer Müslüman bölgelerdeki nüfus, Çinli bir idare altında Çinli olmayan farklı ve toplumsal bir kimliği sürdürebilmişlerdir. Han Çinlilerin yerleştirilmesiyle azınlık bölgelerinin kontrolünün sağlanmaya çalışılmasına rağmen 1980'lerden beri devlet, çeşitli faydalar sağlayarak azınlıkların desteğini sağlamaya çalışmaktadır. Bununla beraber bölgesel bağımsızlığa yönelik yeraltı direnişi ve onların talepleri 1990'lar boyunca büyümüştür.

İkinci Müslüman Çinli nüfus Huilerdir, bunlar yüzyıllardır fiziksel ve toplumsal özellikleriyle neredeyse Han Çinlilerden ayırt edilmeyecek şekilde geniş Han Çin toplumu içinde tümüyle asimile olmuştur. Huiler kendi yemek gelenekleri, aile törenleri, meslekleri, kulüp ve derneklere üyelikleri ve dinî

kimlikleri içinde kendilerini ifade edişleri ile ısrarlı bir farklılık bilincini muhafaza etmektedirler. Burada önemli olan ayrılık değil, Müslüman nüfusun kültürel etkileşim ve asimilasyon derecesi ve çok uluslu bir toplum içinde Müslüman kimliğinin ifade edilmesidir.

Müslüman Toplumlarda Kadının Rolü

Müslüman toplumların çağdaş dönüşümünde en önemli meselelerden biri kadının rolüdür. Müslüman toplumların tümünde kadın ve erkek kimlik anlayışında, aile içi rollerde ve kadının kamusal hayat içindeki yerinde önemli değişiklikler gerçekleşmektedir. Fakat bizim kısmen yeterli bilgiye sahip olamamaktan kısmen de bu meselelerin yoğun ve ideolojik tartışmalarla gölgelendiği için bu değişikliklerin doğasını anlayabilmemiz hâlâ son derece sınırlıdır. Müslümanlar kendi aralarında çok derin ayrılıklara sahiptirler. Dışardan bakanlar için Müslüman toplumlardaki hâkim vakar, güvenlik ve sevgi gibi kavramları kendi sahip oldukları değerlerden ayırmak zordur. Burada sadece Müslüman toplumlarda kadının rolüyle ilgili çağdaş tartışmalar içindeki temel yaklaşımların bir kısmını, gözleme dayalı bir şekilde özetlemeye çalışacağız. Burada anlatılanlar öncelikle Ortadoğu'daki Müslüman halklarla ilgilidir; diğer bölgeler oldukça farklıdır.

Modern Dönem Öncesinden 18. Yüzyıla Kadar Ortadoğu

Ortadoğu'da modern dönem öncesi aile yapısı, kadının rolü ve kadın kimliği kavramları çok az bilinmektedir, fakat bu konuda fikir verecek pek çok düşünce vardır. İslâm öncesi kadim Yakın Doğu toplumlarında yönetici sınıflar içinde kadınların hayatı izolasyon ve örtü ile ortaya konmaktadır. Kralların, kamu görevlilerinin ve önemli gayriresmî pozisyonlardakilere karşı kimi zaman ayaklanan savaşçıların ve kriz, savaş, siyaset ile ibadet sırasında bu yetkililerin yerine bakanların eşle-

ri erkeklerin işini yapmaktadırlar. Diğer sınıflardaki kadınlar tecrit edilmezler veya örtünmezler. Bu kadınların rolleri ev işleri, el sanatları, çocuk bakımı ve hafif tarım işleri şeklinde belirlenmişken, sulama, saban gibi ağır tarımsal işler erkekler tarafından yapılmaktadır. Kadınların mülkiyet sahipliğini de içeren ekonomik rolleri değişmemiş olmasına rağmen, muhtemelen eski tapınak toplumları ve imparatorluklarının ortaya çıkmasıyla birlikte statüleri ile siyasi ve hukuki hakları kötüleşti. Tek tanrılı dinler kadının aşağılanması ve erkeğe bağımlı hale getirilmesi için imkân sağladı; boşanma hakları erkeğe verildi.

Hem Araplar'ın hem de Kur'an'ın ahlâk anlayışı toplum içinde kadının konumuna büyük değer verdi. İslâm öncesi Arabistan'da kadınlar farklı statülerde yer alıyorlardı. Ataerkil temeller üzerinde düzenlenmiş olan aile grupları içinde kadınlar çok değersizdiler, nerdeyse kabileye ait bir eşya olarak görülüyorlardı. Diğer toplumlarda oldukça bağımsızdılar, çoğunlukla kendi kabileleri içinde yaşıyorlardı, eşleri de onları ziyaret ediyordu. Kadınlar ticaretle de meşgul oluyorlardı. Peygamberin eşi olan Hatice bağımsız bir işkadınıydı.

Kur'an, birbiriyle çatışan bu Arap gelenekleri arasında orta bir yol buldu. Genel olarak ataerkil aileler güçlendirildi, erkeğe verilmiş ayrıcalıklar geri alınmadı fakat aynı zamanda kadının statüsü de yükseltildi. Kadınlar artık sadece savaşçıların anneleri olarak görülmüyor, kendilerine tevazu, mahremiyet, vakar gibi dinî değerlerin yüklendiği kişiler olarak kabul ediliyorlardı. Kur'an, kadınlara mülkiyet hakkıyla birlikte hamileyken boşanmak durumunda bakılması hakkını da vermişti. Kur'an, karı koca arasındaki ilişkide karşılıklı iyilik taraftarıdır ve alelacele ya da düşünülerek yapılmış boşanmalara karşı da tavsiyelerde bulunur.

Kur'an'a dayalı değerlerin Müslümanların toplumsal değerlerini belirlediği dönem kısa sürdü. Arap fetihlerinden sonra, eski Bizans ve Sasani anlayışı ile hayat tarzı Araplara ve Kur'an'a ait değerler üzerinde hâkim oldu. Fetihler ve kölelik, çok kadınla evlilik, harem ve kadınların tahakküm altına alınışına yönelik bir geri dönüşe zorladı. Kadınların çok önemli toplumsal

rollere sahip olduğu Türkler ve Moğollar'ın fatihleri de Ortadoğu değerlerine yenik düştüler.

7 yüzyıldan 18. yüzyıla kadar devam İslâmî dönemde ideoloji ve teoride –ve büyük ölçüde uygulamada– Ortadoğu toplumları kadın ve erkek rolleri arasında nispeten keskin bir ayrım yaptılar. Aile ve ev içi işler kadınların alanıydı. Kadınlar yaygın bir şekilde el işleri, tarım ve hayvan bakımı gibi işlerde görev alıyor olsalar da, orta ve üst sınıf içinde ideal olan kadınların pazar, siyaset ve toplumsal hayatta erkeklerden ayrılmasıydı. Geniş aile ve sülalelerde kadınlar babaları, erkek kardeşleri, eşleri ve eşlerinin erkek arabalarının otoritelerine tabi idiler.

Erkek tahakkümü, yasal ve toplumsal yapılarla güçlü bir şekilde destekleniyordu. Evlilikler yaygın bir şekilde aileler tarafından ayarlanıyordu; gelinin erkek korumaları onun rahatından sorumluydular. Gelin, normal olarak kocasının evine taşınır ve onun akrabalarıyla birlikte yaşardı. İslâm hukukunda boşanmayı gerçekleştirmek konusunda kadın çok az hak sahibiyken erkekler geniş ayrıcalıklara sahiptiler. Boşanma durumunda belli bir yaşın üstündeki çocuklar erkeğe ve onun ailesine aitti. Bununla birlikte İslâm hukukunda kadının önemli ekonomik hakları vardı. Birçok durumda kadın bu haklarını kullanabilir ve kendi mülkiyeti üzerindeki kontrolünü devam ettirebilirdi, fakat bazı durumlarda toplumsal uygulamalar kadınların kendi mülkiyetlerini arttırma ya da miras alma imkânlarını kısıtlamaktaydı. İslâm hukukunun tersine, geleneksel yasalar kadının İslâm'ın kendisine vermiş olduğu eşinden veya diğer akrabalarından kalan mirası paylaşma hakkını kullanmasını ailelerinin engellemesine imkân veriyordu.

Modern dönem öncesi Ortadoğulu Müslüman toplumların ideolojik ve kavramsal dünyaları da erkek tahakkümünü istiyor ve meşrulaştırıyordu. Hâkim ideolojiler erkeği fiziksel olarak daha güçlü, daha zeki ve daha dayanıklı buluyor ve daha çok duygularına göre hareket eden kadınlar üzerinde erkeklerin hâkim olması gerektiğini savunuyordu. Kadınlar yaratılış olarak bir disiplinden yoksun olarak görülürken, erkeklerin

kültürel olarak kendilerine yüklenen bir disiplin içinde olduğu kabul ediliyordu. Erkeğin hâkimiyeti merhamet ve korumaya yönelik olmalıydı. Bu temel yaklaşım bir erkeğin, onun ailesinin, sülalesinin veya kabilesinin onurunun kadınların onurlu tavırlarına bağlı olduğu inancıyla desteklenmişti. Bu yaklaşımların bir sonucu olarak da kadının cinselliği onun kadınlığının en temel yönü haline gelmişti.

Bununla birlikte kadın ve erkek ilişkilerindeki anlayış önemli ekonomik ve toplumsal gerçeklikler dikkate alınarak değiştirilmelidir. Cinsiyetler arasındaki ilişkiler, erkeğin tahakkümü ve toplumsal ayrım şeklinde ifade edilen basit kavramlardan çok daha karmaşıktır. Geçmişte kadının "kamusal" alanda daha küçük bir role sahip olmasına karşın, modern dönem öncesinde bu "kamusal" alanın modern toplumlardakinden çok daha küçük olduğu ve ailelerin toplumsal hayat ve siyaset içinde çok daha büyük bir role sahip olduğu göz ardı edilmemelidir. Kadınlar yaygın bir şekilde ailenin toplumsal statüsünün yöneticisiydiler. Evliliklerin ayarlanması ve diğer ailelerle karşılıklı ilişkilerin devam ettirilmesinde kadınlar en önemli rollere sahiptiler. Eğitimli üst sınıf kadınlar Kur'an'ı ve hadisleri aile bağı içindeki kızlara öğretiyorlardı. Kadının söz sahibi olduğu alan sonuçta bugün görünenden çok daha fazlaydı.

Diğer faktörler de kadına aile içi meselelerde dikkate değer bir özgürlük –hatta tahakküm– sağlamaktadır. Karı koca arasındaki doğrudan ilişkilerde kadınların kişisel etkileri, kocalarını manipüle edişleri, kadınların komplo ve hileleri, kocalarını ihmalkârlık veya pasiflikle suçlayarak aşağılamaları ve oğullarını babalarına karşı doldurmaları, işte bütün bunlar erkeklerin aile içindeki iktidarlarını yıkmaya yaramaktaydı. Erkeklerin ev içindeki hayata, komşularının ve akrabalarının fikirlerine olan bağımlılığı da karı koca ilişkilerinin dengelemeye yardımcı olmaktaydı. Bunun dışında kadınlar diğer kadınlarla olan ilişkilerinde ve toplantılarında kendi toplumsal ve kişisel özerkliklerinin temellerine sahiptiler. Kadınların dünyası erkekleri küçümseyen ve dışlayan sembol ve ritüellerle doluydu.

Bunun dışında kadın ve erkek ilişkileri ve kadının kamusal alandaki yeri sadece kültürel sistemle belirlenmemekte, farklı ilişkiler içinde değişiklik göstermektedir. Osmanlı döneminde üst sınıf kadınlar daha çok haremle veya ev içi hayatla sınırlandırılmışlardı, fakat yine de kendi hayatlarını kontrol edebilecek ve kendi menfaatlerini geliştirebilecekleri kaynak ve imkânlara sahiptiler. Miras, çeyiz veya vakıf imkânlarından faydalanarak kendi mülkiyetlerine sahip olabiliyorlardı. Vakıflar kurabiliyor, tımarları, toprak vergilerini ellerinde tutabiliyor ve iş ortağı olabiliyorlardı. Osmanlı hanedanı içinde devlet egemenliği tecrübeleri de oldu. Memlüklü Mısır'da toprak vergilerini, bağışları, arazileri, iskâna ve ticarete yönelik mülkiyeti kontrol ettiler. Halep'te hem kendi evleri hem de ticari mülkiyetleri vardı. İktidarın hanedanlık içinde belirlendiği her yerde bürokratik devletlerde sahip olabilecekleri imkânlardan çok daha fazlasına sahip oldular. Eğitimli kadınlara dine, aileye ve siyasete dair meselelerle ilgili görüşlerinden dolayı değer verildi.

Alt sınıflardaki kadınlar da ekonomik faaliyetlerinden olayı belli bir ölçüde bağımsızlığa sahiptiler. Kadınlar hayvan yetiştiriciliği, tarım, el işleri ve ev sanayisinde önemli bir ekonomik role sahiptiler. Kırsal kesimdeki kadınlar hem kendi evleri için hem de pazar için çadır, yatak, giysi, hasır, kilim, çuval, çömlek ve sepet üretiyorlardı. Hastabakıcı, ebe, aşçı, fahişe, müzisyen, eğitimci ve tüccar olarak çalıştılar. Kadınların borç vermeleri ve pazar ağı içinde yer almaları bir gelir kaynağıydı. Bölgelere ve sınıflara göre çok önemli farklılıklar göstermelerine rağmen, kadınların ekonomik gelire ve mal varlığına katkıları, ailenin yiyeceğini ve diğer kaynaklarını bölüştürmeleri, kadınlara aile ve toplum içinde önemli bir güç kazandırmıştı. Alt sınıflardaki kadınlar çok fazla hareket imkânına sahipti. Örneğin 18. yüzyılda Musul'da kadınlar türbeleri ziyaret ederler ve Sufi ayinlerinde yer alırlardı. Kahire'de pikniklere giderler ve türbeleri ziyaret ederlerdi.

Yasal olarak bile mahkemelerin uygulamaları kanun metinlerinden farklı durumlar yaratmaktaydı. Varlıklı kadınlar güçlerini, boşanma ve nikâhı feshetme, çeyizi kontrol etme, çocuk-

ların velayetini alma ve kocaların diğer bir kadınla evlenmelerini engelleme gibi, katı şeriat yasaları içinde bulunmayan şekilde evlilikle ilgili avantajlar sağlamak için kullanıyorlardı. 17 ve 18. yüzyılda Suriye ve Filistin'de verilen fetvalar göstermektedir ki kadılar, erkeğin cinsiyet üstünlüğüne inanmalarına rağmen kadınların haklarının güçlendirilmesine, kadınların boşanma veya nikâhı feshetmeye yönelik imkânlarının genişletilmesine katkıda bulundular. Mezhepler arasında aile ilişkilerine yönelik kurallar büyük farklılıklar göstermekte ve mevcut durum içinde kazanılmış olan haklar manipüle edilebilmekteydi. Malikiler kadının ilk evliliğinde bir hami için ısrar ederken, Hanefiler kadınların kendi başlarına evlenmelerine izin vermektedir. Hanefiler evliliğin iptal edilmesi yönünde çok az özgürlük verirken, Malikiler bunun iptali, devam ettirilmemesine, bozulmasına izin vermişlerdi. Bununla birlikte kadınların seçenekleri erkeklerinkinden çok daha fazla sınırlıydı. Kadınlar hâlâ eşit olmayan güç ve eşit olmayan kanuni haklar çerçevesinde ve bulabildikleri gelişmeler içinde çalışmak zorunda idiler.

Sonuçta, kadın ve erkeklerin birbirleriyle ilişkileri ve birbirine karşı davranışlarında kendi toplumsal ve ekonomik rollerinin karmaşıklığına bağlı olarak farklı boyutlar vardır. Kadınlar sadece erotik objeler değil, aynı zamanda geçimin sağlanmasında ve aile ilişkileri içinde belli bir dereceye kadar ortaktılar. Dışarıdan bakıldığında erkek hâkim olarak görülmesine rağmen, kadın bastırılmış bir sınıf olarak düşünülemez. Kadınlar kendilerini erkeklerin çıkarlarının tersine çıkarları olan bir topluluk olarak görmezler. Kendilerinin aile ve toplumsal hayat içinde değerli, meşru ve öneli bir rol oynadıklarını düşünürler, rolleri erkeğinkinden farklı fakat onu tamamlayıcıdır.

Kadınlar ve Ulus Devlet Sisteminin Ortaya Çıkışı: 1900'lerden 1970'lere

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyıl kadının konumunda büyük değişiklikler meydana getirdi. Kadınlar, Avrupalı emperyalizmin sonuçlarından, ülke içindeki siyasi ve ekonomik reform-

lardan, Ortadoğu'nun yeni bir ekonomik yörüngeye dâhil olmasından ve evlilik ve cinsiyetle ilgili yeni düşüncelerin ortaya çıkması ile yayılmasından derin bir şekilde etkilendiler. Mısır ve Suriye'de Avrupalı ticaretin büyümesi ve nakit paraya dayalı ekonominin yayılması cinsiyete dayalı iş bölümünü güçlendirdi. Erkekler tarlalarda çalışırken kadınlar ev içi ekonomik faaliyetlerde bulunuyorlardı. Bununla birlikte, Avrupa'dan yapılan tekstil ithalatı zamanla pek çok yerli sanayinin yıkılmasına neden oldu ve kadınların atölyelerde, halı, ipek ve dokuma üretilen fabrikalarda çalışmaya sevk etti. 20. yüzyıl kadının daha çok tarım ve hayvancılığa itildiği eğilimleri değiştirdi, çünkü artık bu alanlar ücretli faaliyetler haline gelmişti ve bu durum da kadınları tüketiciler ve ihracata yönelik el sanatları üreten işçiler haline dönüştürdü. Ücretli işçilik, kadınları parça başı (götürü) çalışır hale indirgedi ve yabancı erkeklere aynı çalışma ortamında bulunmalarıyla ilgili ahlaki sorgulamalar arttı.

Avrupalılar ekonomik, askerî ve siyasi güçlerini bölge üzerinde genişlettikleri için İslâm dünyasında kadının sözde geri kalmış konumuyla ilgili düşüncelerini de ortaya koydular ve kendi sömürge faaliyetlerini haklılaştırmak ve meşrulaştırmak için bu fikirleri kullandılar. Gezginler, tüccarlar ve sömürge memurları aynı şekilde harem, çok kadınla evlilik ve peçe gibi konular üzerine durdular ve sömürge yetkilileri bu bölgenin siyasi ve ekonomik reformunun ancak kadınların haremlerden ve peçeden kurtarılıp onlara Batılı kadınların sahip olduğu (tek eşle evlilik hakkı da dâhil) haklar verildiğinde gerçekleştirilebileceğini iddia ettiler. İstanbul, Kahire ve Arap eyaletlerindeki iktidar elitleri kendi iktidarlarını güçlendirmek ve muhafaza etmek için çabaladıklarından kadın, evlilik ve aile konularıyla ilgili yeni standartlar ve düşünceler geliştirdiler.

Avrupalı bir eğitim almış, Avrupalılarla ilişki içinde ve sömürge yönetiminin siyaseti içinde yer alan Mısırlı entelektüel, meslek sahibi ve devlet memurlarının oluşturduğu yeni bir kuşak kendi toplumlarının ekonomik ve siyasi geleceği içinde kadının rolünü tartışmaya başladılar. Okullar, Batı'ya giden öğrenciler ve yazılı basın aracılığıyla bu fikirlerini yaydılar. Ba-

tılılaşmış aydınlar kadınlara eşit haklar verilmesini ve onların da erkeklerle tümüyle eşit haklara sahip olarak toplumda yer almalarını istiyor ve peçeye, tecride ve kadınların eğitimden mahrum kalmasına karşı çıkıyorlardı. Kadınların eğitimi onları boş ve anlamsız bir hayattan kurtaracak, iş sahibi olacak şekilde donatacak ve uyumlu bir evlilik yapabilmeleri ve çocuklarını yetiştirebilmeleri için geliştirecekti. Bu aydınlar, kadınların anne ve modern gençlerin eğiticileri olarak ev içi rollerini ancak modern bir eğitim alarak gerçekleştirebileceklerini iddia ediyorlardı. Daha da ileri giderek kadınların özgürlüğünün tüm toplumun özgürlüğü için gerekli olduğunu ve onların eşit haklara sahip olmasının –ve resmî görevlerde erkeklerle eşit rollere sahip olmalarının– modern ulus devletlerin oluşturulması için zorunlu olduğunu öne sürdüler. Yenilikçiler çekirdek aileyi düzgün ve modern bir toplumun zorunlu koşulu olarak görüyorlardı.

Aydınların kadın meselesini ele almalarının farklı nedenleri vardı. Öncelikle bu İslâm toplumlarını laikleştirme, din ve devleti birbirinden ayırma, İslâm hukukunun hâkimiyetinin azaltılması ve mevcut siyasi otoritelerin reddedilmesine yönelik teşebbüslerinin bir parçasıydı. Aydınlar kadının konumunu yükselterek kendi özgürlüklerini ve modernliklerini göstermek ve şahsi kazanımlarını ortaya koyarak kişilik değerlerini tasdik etmek istiyorlardı. Kadının konumu toplumun geri kalmışlığını vurgulamak için kullanıldı. Kadının statüsündeki değişiklik bütün toplum düzenindeki değişim taleplerinin bir sembolüydü.

Fakat ilk dönem modernistleri ve milliyetçileri "kadın meselesi"ni gerçek kadınlara bakmaksızın onları sadece kendi siyasi projelerinin sembolleri olarak ele aldılar. Osmanlı İslâmî kimliğinin yerine yeni bir Türk kimliğini yerleştirmek için Ziya Gökalp, İslâm tarafından sıkboğaz edilen kadının eski Türk toplumundaki yerini almasını önerir. Atatürk de yeni bir demokrasi ve özgürlük dönemi için koşul olarak kadının özgürlüğünü çok fazla desteklemekteydi. Kadınların eğitilmesiyle birlikte Türkiye Batı'yı taklit etmekten kurtulacak ve gerçekten kendisi olabilecekti. Mısır'da, Kasım Emin, kadınların eğitiminin

ulusun gelişmesi için anahtar olduğu şeklindeki Avrupalı yaklaşımı benimsedi. Emin, milletlerin başarılı veya başarısız oluşlarının kadınların konumlarına bağlı olduğunu iddia ediyordu. 20. yüzyıla gelindiğinde İran'da da kadınlar erkek teorisyenlerin zihinlerinde özgürlükten faydalanan kimseler olmaktan ziyade modernizmin bir sembolü idiler. Milliyetçilik, kadınlardan çok sık faydalandı fakat onların konumlarını düzeltmekte başarılı olamadı.

Kadınların konumlarının modernleştirilmesine yönelik olarak ilk taleplerin hanedan ailesi içinde tek evlilik, cariyeliğin kaldırılması ve kadınların hem evlilikte hem de toplumsal faaliyetler içinde daha fazla özgürlük içinde olmalarının istendiği Osmanlı toplumunda ilk reform uygulamaları 19. yüzyılda gerçekleşti. Kızlara yönelik ilkokul 1863'te kuruldu ve bunu 1870'lerde kurulan çok sayıda misyoner okulları takip etti. 1908 ve 1919 yılları arasında çok sayıda ortaöğretim kurumu eğitime başladı ve 1915'te üniversite kadınlara açılmış oldu. Birinci Dünya Savaşı sırasında kadınlar fabrikalarda, bankalarda, postanelerde, belediyelerde ve hastanelerde çalışmak zorunda kaldılar ve deneyimleri daha sonraki reformların yolunu açtı. 1924'de eğitim, her iki cins için de zorunlu hale getirildi. Türkiye'de tek eşli çekirdek aile bir ideal olarak ortaya konuldu ve pratikte de kabul görmeye başladı. Çok evlilik 1924'te kaldırıldı ve kadınlara da erkeklerle aynı boşanma hakları verildi, bunlar modern Türkiye'nin doğuşuyla birlikte eğitimli kadının ve tek eşli çiftlerin ortaya çıktığını göstermektedir.

Mısır'da İsmail Paşa (1863-79), kızlara yönelik ilk ilkokulu ve 1873'te de ilk ortaokulu açtı. Aynı zamanda tüm Mısır'da misyoner okulları ve özel okullar açıldı ve kızlarını okullara göndermek konusunda isteksiz olan üst sınıf Mısırlılar bile onlara Batılılardan özel ders aldırdılar. Mısır'daki sömürge yönetimi eğitim için mümkün olan en az miktarda harcama yapmasına rağmen resmî eğitim sistemi gelişmeye devam etti ve Mısırlı kız ve erkekler Avrupalı tarzda bir eğitim sistemin dâhil olmuş oldular. 1913 yılı itibariyle ilkokula giden 2600 kız öğrenci vardı ve bu da bütün öğrencilerin yaklaşık %12'sini oluştu-

ruyordu. Sonunda, 1929'da kadınların üniversiteye gitmelerine de izin verildi. İran'da üst ve orta sınıfa mensup kadınlar hâlâ erkeklerden tecrit edilmiş bir hayat sürmelerine rağmen büyük oranda eğitimlidirler. Türkiye'de ve Mısır'da olduğu gibi yüzyılın başında burada da misyoner ve yabancı özel okullar elit sınıfın kızlarına eğitim vermeye başladı ve 1918'de kızlara yönelik ilk resmî okul açıldı. Atatürk gibi Rıza Şah Pehlevi de tahtı ele geçirdiğinde devleti modernleştirme projesi olarak kadının statüsünde reform yaptı.

Eğitime yönelik reformların sonucu olarak kadınlar kendi çıkarlarını savunmaya ve –"sembolik" olanın tersine– "gerçek" kadınların ihtiyaç ve isteklerini dile getirdikleri platformlar oluşturmaya başladılar. Mısır, Türkiye, İran ve Suriye'de kadın gazeteleri çıktı. 1892'de İskenderiye'de *Genç Kadın* kuruldu ve bunu 1895'te Türkçe yayınlanan *Hanımların Gazetesi* takip etti. Kadınların eğitime ve yardımlaşmaya yönelik organizasyonları yayınlarla birlikte kuruldu. Eğitimli orta sınıf kadınlar da sosyal kulüp ve toplantıları başlattılar. Böylece kadınların menfaatlerini korumaya yönelik ilk hareketler ortaya çıkmış oldu. Osmanlı İmparatorluğu'nda bir Tanzimat ıslahatçısının kızı olan Fatma Aliye Hanım eş, anne ve Müslüman olarak kadınlar hakkındaki düşüncelerini yaymak için basını kullandı ve 1891'in başında da kadınlar hakkında bir kitap yayımladı. 1908 ve 1916 yılları arasındaki dönemde çok sayıda kadın derneği kuruldu ve bu derneklere kadınların seçilme haklarını ve 1908'de kurulan Kadın Haklarını Koruma Derneği de dahildi. Bazı örgütler de yardım faaliyetleri ile meşgul oluyor ve kadının konumunun Osmanlı toplumu içinde yükseltilmesini destekliyorlardı. Mısır'da Hüda Şaravi fakir kadınlara eğitim, iş, barınak ve dispanser sağlamak için Muhammed Ali teşkilatını kurdu. İran'da kadın teşkilatları ve süreli yayınlar kadınların eğitimin savundular, örtünmesini tartıştılar ve kadınların meslek eğitimi almalarını desteklediler. 1906'da kurulan Kadınların Özgürlüğü Derneği, Doğulu ve Batılı toplumlardaki kadınların farkları ve İran'da kadının konumu gibi başlıkların ele alınıp tartışıldığı bir forum imkânı sundu.

Toplumsal olarak faal olma fikri arkasından siyasi angajmanları da getirdi. Kimi kadınlar eş ve anne olarak idealleştirilen rolleri oynamaktan memnunken kimileri de bağımsız ülke siyaseti içine özgür bir şekilde katılabiliyor olmayı tercih ediyorlardı. Kadınlar ataerkil düşünceleri sorgulamaksızın veya feminist bir gündem oluşturmaksızın sömürge yönetiminden kurtulmaya çalışan milliyetçi erkeklerle birlikte milliyetçi hareketlere katıldılar. Türkiye'de Birinci Dünya Savaşı sırasında erkeklerin seferberliği işgücü içinde eşit olmayan imkânlar sunan bir ortamda kadınlara ihtiyaç duyulması anlamında geliyordu. Mısır'da kadınlara ait farklı siyasi gruplar Wafd Partisi ile birlikte şekillendiler. 1920'lerde Filistin'i savunmaya yönelik Kadın Komiteleri gösterilerde yer aldılar. 1923'te Mısırlı kadınlar Mısır Feminist Birliği'ni kurdular. İran'da 1890 Tütün ayaklanmasında ve 1905-11 anayasal devrim sürecinde kadınlar aktiftiler. Örneğin 1910'da Ulusal Bayanlar Topluluğu grev ve boykotlarda yer aldı ve İran'dan yabancıların çıkarılmasını istediler. Bu durum yalnızca feminist gündemin resmî gündem tarafından kuşatıldığı 1925'teki Rıza Şah'ın iktidarı sırasında olmuştu.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda Türkiye ve İran gibi yakın zamanda bağımsız hale gelmiş olan ülkeler kadınların konumunu değiştirmek konusunda en etkili güçler haline geldiler. Devletler ve iktidar elitleri kendi güçlerini pekiştirmek, kadınları işgücüne dahil etmek, kabile toplumlarının gücünü ortadan kaldırmak ve yeni milletlere sembolik bir kimlik kazandırmak için aile konusunu kullandılar. Çekirdek aile, sanayileşme ve devlet gücünün merkezileştirilmesi konularında geniş aileden daha uygun görüldü. Türk devletinin gözetimi altında İstanbul Üniversitesi 1921'de karma eğitime yönelik hale getirildi; ilköğretim 1924'de her iki cins için de zorunlu hale getirildi. 1926'da İsviçre medeni Hukuku'nun kabul edilmesiyle birlikte kadınlar Avrupa'daki kadınlarla aynı yasal haklara sahip olmuş oldular. Yeni aile kanunu tek eşle evlilik prensibini esas aldı, kadınlara boşanma haklarını sağladı ve miras meselelerinde de resmî olarak erkeklerle eşit haklar verdi. 1930'da

belediye seçimlerinde ve 1934'te de genel seçimlerde oy kullanma hakkı verildi.

İran'da Rıza Şah da benzer şekilde kadınların statülerini modernleştirmek için uygulamalar yürürlüğe koydu. 1930'larda eğitim ve eğlence alanları kadınlara açıldı. Peçe ve çarşaf yasaklandı. Erkeklerin aile meselelerinde önemli yasal ayrıcalıklarının korunmasına rağmen, evlilik yaşı belli bir standarda bağlandı, evliliklerin mahkemelerde onaylanması zorunlu hale getirildi ve çocuk yaşta evlilikler ile muta nikahı zorlaştırıldı. Bununla birlikte bütün bunlar uygulamaya geçmekten çok kâğıt üzerindeki başarılardı. Pehlevi rejiminin gerçekleştirdikleri bu reformlar ataerkil kültürü zayıflatmaya yetmedi ve bütün bağımsız kadın kuruluşları yerlerini devlet tarafından desteklenen bir Kadın Merkezine bıraktı. Şah'ın 1941'de tahttan indirilmesiyle daha önceki yıllarda elde edilmiş olanların neredeyse tümü kaybedilmiş oldu. Bununla birlikte 1950'ler ve 1960'larda kadınlar yeniden otoriter Pehlevi rejiminden bazı menfaatler sağlamaya başladılar. Yeni aile kanunları 1967 ve 1973 yıllarında yürürlüğe kondu; bu kanunlar çok evliliği ve erkeklerin tek taraflı boşanmalarını çok zorlaştırıyordu. Boşanma sürecinde bu kanunlar kadınlara eşit haklar veriyor olsa da ceza hukuku hâlâ bir erkeğe aile onuru adına zina eden karısı, kız kardeşi veya kızını öldürme hakkını veriyordu. Bunlar dışında, kadınlar genellikle yasal haklarını kullanabilecek ekonomik güce sahip değillerdi. Devlet hizmetinde çalışan kadınların –daha çok öğretmenlik, hemşirelik ve sekreterlik işlerinde– oranı %28'e yükselmiş olmasına rağmen, çalışma koşullarını düzenleyen yasalar 10 kişiden az işçi çalıştıran küçük dükkânlarda uygulanmıyordu ve çalışan fakir kadınlara da fayda sağlamıyordu. İran'da modernleşme süreci erkek tahakkümü ve kadınların ikinci sınıflığına neden olan yapıların dönüştürülmesi için yeterli olmadı. Demokratik kurumların eksikliği de gerçek bir kadın hareketinin oluşmasını engellemişti.

Mısır'da Nasır tarafından başlatılmış olan reformlar Ortadoğu'da kadın hakları açısından altın çağ olarak isimlendirilen dönem olmuştu. Mısır'ı sanayileştirmek, modernleştirmek

ve laikleştirmek adına Nasır kadınlar için oy kullanma, eğitim ve istihdam imkânı sağladı. Kadınlar, annelik ve çocuk bakımı ile desteklenen bütün mesleklere girdiler. Hükümet görevlerine seçildiler. Bununla beraber orduda hiç kadın olmadığı için devletin en yüksek pozisyonlarından dışlanmış oldular. Sedat, selefi tarafından oluşturulmuş olan tek parti sistemini yıktı ve özellikle de eğitimli, örgütlenme becerisine sahip ve gönüllü organizasyonlar içinde deneyim sahibi olan üst sınıf kadınların, hükümet içindeki katılımlarını genişletti. 1979'da Sedat kadınlar için parlamentoda 30 sandalye ve hükümet meclisinde de %10-20 oranında sandalye tahsis etti. Mübarek 1986'da Sedat'ın kota sistemini iptal ettiğinde, kadınlar itiraz için avukat, doktor ve mühendislerin sendikalarına başvurdular.

Farklı Ortadoğulu Arap ülkelerinde kadınlar farklı düzeylerde eğitime sahiptir ve farklı düzeylerde iş gücüne dâhildirler. Mısır, Irak, Lübnan ve Tunus gibi Arap ülkelerinde kadınlar sanayi sektöründe istihdam edilmektedirler. Mesela Irak'ta kadınların bu istihdamını kolaylaştırmak için devlet ev işlerini ve çocuk bakımını desteklemektedir. Kadınlar sendika ve federasyonlara da üye olmaktadır fakat bu teşkilatlar devlet tarafından sıkı bir şekilde kontrol edilmektedirler. Yönetim, eğitim ve tıp alanında mesleki niteliklere sahip olan kadınlar Mısır, Kuveyt ve diğer birçok ülkede devlet bürokrasisi içinde yer alabiliyorlardı. Tabi ki kadınlar gayriresmî sektörlerde, evde, yerel dükkânlarda, küçük iş yerlerinde çalışmaya devam ediyorlardı. Bununla birlikte en önemlisi, devlet kadınların sadece ekonomik durumlarını değiştirmekle kalmamış aynı zamanda eğitim, sağlık ve toplumsal refah programlarının yardımıyla geleneksel aile rollerini değiştirmiştir. Kadınlar kamu sektörünün müşterisi haline geldiler; kamu çalışanları önemli hizmetlerin temel kaynağı olarak ailenin erkek üyelerinin yerini almıştır. Kadınlar artan bir şekilde işçiler, öğretmenler, bürokratlar ve meslektaşlar olarak akrabaları olmayan erkeklerle bir arada bulunmaktadırlar.

Kadınlar siyasi olarak İran, Cezayir, Yemen'in devrime yönelik mücadeleleri ve Filistin hareketi içinde önemli hale gelmişlerdir. Bu hareketler kadınları gösteriler yapmaya, örgütlenme-

ye, konuşmalar yapmaya hatta savaşmaya teşvik etti, fakat devrim dönemi sonrasında bu ülkelerin bir kısmında kadınların aktif siyaset içinde olmasına tepkiler ve geri çekilme gerçekleşti. Genel olarak kadınların rolleri erkeklere yardım etmek olarak tanımlandı ve siyasi katılıma yönelik bütün hakları reddedildi. 1930'larda İran, Irak ve Mısır ülkelerinin tümünde kadın teşkilatları devlete bağlandı ve bağımsız faaliyetler yasaklandı. Milliyetçi hareketler muhalefetteyken feminist düşünceleri destekleme eğilimindeydiler; iktidardayken bu hareketleri yıkıcı olarak gördüler. Sadece Mısır ve İran'da 1960'larda kadınlara seçme hakkı verilmişti.

Filistin davasında kadınlar, hem toplum idealinin sembolleri olarak hem de Filistin'e karşı yürütülen mücadelenin savaşçıları olarak rol aldılar. 1936-39 ayaklanmalarında kimi zaman ön saflarda, çoğunlukla sağlık hizmeti sunarak, silah kaçırarak, üniformaları dikerek ve para toplayarak aktif bir ol oynadılar. 1948'den sonra kadınlar aktif bir siyasi rol oynamak yerine Filistin'in eski ahlaki ve kültürel değerlerini sergilemeye yönelik baskıya maruz kaldılar. Bununla birlikte West Bank ve Gazze Şeridi'nin İsrail ordusu tarafından işgal edilmesine karşı gerçekleştirilen intifada veya ayaklanmalarda kadınlar geleneksel cinsel kimliklerini veya aile içi rollerini gevşeterek tam olarak toplumsal alana taşınmış oldular. Her iki ayaklanma sırasında da kadınlar çatışmalarda yer aldılar, hatta intihar bombacısı da oldular. Aynı zamanda erkekler öldürüldüğünde, tutuklandığında, sürgün edildiğinde ya da hapsedildiklerinde kadınlar ailenin, sülalenin ya da toplumun başı olarak hareket ettiler.

Filistin bağımsızlık mücadelesi sırasında kadınların cinsel rollerini esnetmeleri erkekler tarafından tepkiyle karşılanmaktadır ve Filistinli feministler savaş biter bitmez kadınların geleneksel rollerine geri dönmeye zorlanmasından endişe etmektedirler. Filistin Ulusal Otoritesi altında kadınlar, erkeklerin kurmuş olduğu gruplara dahil edildiler ve hem seküler hem de İslâmî gruplar kadın hareketlerini ya asimile etti ya da motivasyonlarını bozdular. Filistin vatandaşlığı ataerkil ilkelere göre tanımlanmıştır.

Yasal ve ailevi meselelerle ilgili olarak 1950'lerden 1970'lere kadar İslâm ülkelerindeki eğilim kadının konumunu iyileştirilmesi yönündeydi fakat aile hukukuyla ilgili olarak hiçbir Arap ülkesi Türkiye örneğini takip etmedi ve modern medeni yasaların temeli olarak İslâmî yasalardan tümüyle vazgeçmedi. Bu noktada Türkiye'ye en yakın örnek Tunus'tur. Arap ülkeleri yabancı hukuk sistemlerini benimseyip İslâm hukukundan tamamen vazgeçmek yerine çağdaş ihtiyaçları karşılayabilmek için şeriatı yeniden yorumladılar. Devletler kimi zaman yasama yoluyla, kimi zaman yeni prosedürler getirerek, kimi zaman fıkıh mezheplerinin görüşlerini bir araya toplayarak ya da onların içinde tercihler yaparak yasal reformlar gerçekleştirmektedir.

Genel olarak geniş kabile bağlarına karşı aile bağı güçlendirildi, bunu sağlamak amacıyla kadınların evlilik için rızası şartı getirildi, çocuk yaşta evlilikleri engellenmek ve aile tahakkümünü minimuma indirmek için evliliğe yaş sınırı getirildi, erkeklerin hamiliği kaldırıldı ve suistimali önlemek için yardım mahkemeleri kuruldu ve gözaltı şartları düzeltildi.

Türkiye, Tunus, İsrail ve Sovyetler Birliği'nde çok eşle evlilik yasaklandı, diğer ülkelerde ise sınırlandırıldı. Fas ve Lübnan'da çok eşle evlilik doğrudan kısıtlanmadı fakat evlilik anlaşmasına kadınların kısıtlayıcı şartlar eklemesine imkân verildi. Tunus geçerli bir evlilik için her iki eşin de rızasını gerekli görüyordu, fakat Fas'ta hâlâ velisi kadının adına konuşmaktadır. Boşanma işlemleri kadının gücünü artırmaya yönelik olarak değiştirildi ve pek çok ülke erkeğin evliliği feshetme özgürlüğünü sınırlandırdı. Pek çok durumda boşanma erkeğin elinden alınmış ve evliliğin sona ermesi için mahkeme kararı gerekli görülmüştür. Sadece İran'da (devrimden önce) ve Güney Yemen'de tek taraflı boşanma tümüyle iptal edildi.

Yetim kalmış torunları varis kılmaya müsaade edilmesini saymazsak miras hukukunda hiçbir değişiklik olmamıştır. Mısır'da bu uygulama büyükbabaların kendi istekleriyle torunlarına vekâlet etmeleri şeklinde uygulandı; Pakistan'da yetim kalmış torunlara doğrudan bir hisse ayrılması şeklinde ger-

çekleştirildi. Çocuğun haklarının korunmasına yönelik benzer eğilimler vardı. Birçok ülke İslâm hukukuna göre belli bir yaştan sonra çocukların gözetimini kocaya vermek gerekmesine rağmen çocuğun velayetine karar verme yetkisini mahkemelere verdi.

Devlet yapılanmasının yanı sıra, ekonomik gelişme, şehirleşme ile modern bürokrasi ve sanayi kuruluşları da geleneksel ailelerin yıkılmasına, çekirdek ailenin artmasına ve kadınların iş gücüne dâhil olmasına katkıda bulundu. Çağdaş toplumlar, kadınlara sivil toplum kuruluşları, vakıflar ve sendikalar içinde önemli roller verdi. Aynı zamanda kitle iletişim araçları yeni değerler, tatlar, modalar ve zevkler ve bütün bunların ötesinde Batılı yaşam tarzını sunuyordu. Ortadoğulu ve Müslüman kadınlar kişisel bağımsızlığa, evleneceği kişiyi seçebilmeye, ayrı evde yaşamaya ve hem işte hem de aşkta kendisi olabilmeye önem vermeye başladı.

Değişimin derecesi muhtelif Ortadoğu ülkelerinde farklılık gösteriyordu. Birçok Ortadoğu ülkesinde kadınların ev hayatından uzaklaşması, eğitimlerinin ve iş hayatına katılımlarının artmasına yönelik eğilimler üst ve orta sınıfları etkiledi. Örneğin Türkiye'de yasal olarak tam anlamıyla bir eşitlik söz konusudur fakat sadece şehirlerde yaşayan üst –ve orta– sınıfa mensup kadınlar orta veya yüksek eğitim almakta ve profesyonel olarak istihdam edilmektedirler. Türk kadını tıp, hukuk ve diğer meslek alanları içinde önemli bir oranı oluşturmaktaydı. Aşağı tabakadaki kadınların konumlarında da değişim oldu fakat bu daha az dikkat çekici şekilde olmuştu. Kente göç eden taşralı kadınlar işçi oldular. Taşrada yaşayan alt tabaka mensubu kadınlar, erkeklerle çalışmak için Avrupa'ya gidince ziraatla meşgul oldular.

Arap ülkelerinde eğitim hem erkek hem de kız çocuklar için zorunlu hale getirildi fakat yine de kadınlar hem eğitim hem de okur-yazarlık konusunda erkeklerin gerisinde kalmaktadırlar. Pek çok kişi hâlâ kızların eğitiminin onların zorunlu ev işleri veya çocuk bakımı pahasına gerçekleştirildiğini ya da eğitim almalarının kızların ahlâklarını bozacağını ve iyi bir evlilik yap-

ma şanslarını azaltacağını düşünmektedirler. Sadece kızlar için olan okulların sayısı çok az olmasına karşın kız-erkek karışık okullar için hâlâ güçlü bir itiraz vardır. Bununla birlikte, Sudan, Irak ve Mısır gibi ülkelerde yüksek öğrenim gören kız öğrencilerin, özellikle öğretmenlik ve hemşirelik gibi bilimsel ve teknik mesleklerde yer alan kadınların oranı oldukça yüksektir. Kadınların iş hayatına katılması ile ilgili olarak çok önemli kazanımlar olmasına rağmen Arap dünyasında iş hayatında yer alan kadınlar hâlâ Latin Amerika benzeri gelişmiş ülkelerdekinden daha az katılıma sahiptir. Genel olarak aile ve toplumun tavırları ve eğitim durumu kadınların iş hayatına katılımını engellemeye devam etmektedir.

Arap ailesinin yaşam tarzı 1950'lerle 1970'ler arasında değişmiştir fakat bu değişim sınırlı bir ölçüde gerçekleşmiştir. Değişimin derecesi ekonomik ve sanayiye dayalı değişikliklerden çok Batı'nın kültürel etkisine, eşitlikçi anlayışın yayılmasına ve kadınların topluma daha fazla katkıda bulunmasını isteyen milliyetçi yaklaşımlara bağlıdır. Lübnan, Ürdün ve diğer Arap ülkelerinde geniş aile bir ideal olmasına rağmen uygulamada büyük ölçüde ortadan kalkmaktadır. Evliliğe ailelerin karar vermesi gittikçe daha azalmakta; kızların bu konuda görüşleri daha fazla alınmaktadır. Kadınların evlilik yaşı yükselmektedir. Bununla birlikte çok kadınla evlilik, kuzenler arası, komşuluk veya köy içi evlilikler hâlâ çok tercih edilmektedir. Ailelerin tümüyle çekirdekleştiği yerlerde bile geniş ailelere yönelik güçlü toplumsal ve ailevi bağlar mevcuttur. Çok evlilik azalmaktadır fakat kırsal kesimde ve maddi durumu iyi olanlar arasında hâlâ görülmektedir.

20. yüzyılın ilk yarısında kadınların tesettürü terk ederek, eğitim, istihdam ve siyasi katılım yoluyla kamusal hayata dâhil oluşunun yeni aşamaları gerçekleşti. Modern ulus devlet kendi iktidarını güçlendirmek, muhalif kabile güçlerini bertaraf etmek ve işgücüne yeni işçiler katmak için aile yapısını ve kadının rolünü yeniden tanımlamaya çalıştı. Bu durum kadınların ailenin idarecisi haline geldiği ve yeni bir dünya kurmak için çocukları yetiştirmesi gerektiği varsayılan yerlerde kadının

üzerine çok ağır sorumluluklar yükledi. Kentsoylu çekirdek aile, iş hayatının yürütülebilmesi için ideal haline geldi.

Genel olarak, değişikliğe yönelik engeller çok büyüktü. Kadının geleneksel konumu çok fazla değişikliğe imkân vermez, sınırlı eğitim, cehalet, ekonomik bağımlılık, iş imkânının olmaması, toplumsal ayrım ve kadının toplumsal ve siyasi katılımına erkeklerin düşmanca yaklaşımı yeni eğilimleri engelledi. Değişime yönelik en büyük engellerin bir kısmı hem erkek hem de kadınların çocukluktan edinmiş oldukları kültürel değerlerdi. Çoğu Ortadoğu ülkesinde erkeğin üstünlüğü ve aile onuruna yönelik geleneksel anlayışlar hâlâ etkilidir. Bunun sonucunda, kadına doğurganlığına ve anneliğine bağlı olarak değer yüklenmekte ve aile içinde güvenlik, korunma ve itibar beklentisi içine sokulmaktadır – bu değerler gerçekten de duygusal ve toplumsal memnuniyeti sağlamaktadır. Ayrıca, Ortadoğulu kültürlerde kontrol edilmeyen cinsellik derin bir korku oluşturur. Bu yaklaşım, büyük değişiklikleri yasaklayan ekonomik ve siyasi elitleri güçlendirir.

Pratikte kadınlar reformdan gerçekte ne kadar faydalanmışlardır? Pek çok örnekte devlet, kadınlara haklar tanımıştır fakat bu hakları gerçekleştirmek için gerekli olan ekonomik ve siyasi araçlardan mahrum bırakmıştır ve kimi ülkelerde de ataerkil kanunlar ve kültürel değerler yürütülmeye devam etmektedir. Kadınlar yasal düzenlemelerde gerçekleştirilen derecede özgürleşmemişlerdir. Kadınların hukuki ve toplumsal değişikliklerden faydalanıp faydalanamayacağı, içinde bulunduğu aileye ve toplumsal ilişkilere çok fazla bağlıydı. Kadınlar çoğunlukla yasal ve toplumsal haklarını aile veya toplum içindeki konumları zarar görmesin diye talep etmemektedirler.

Sonuçta, toplumda kadının rolü ile ilgili olarak evrensel olarak kabul edilmiş bir model yoktur ve bir sistemin veya diğer sistemin uygulamasını meşrulaştıracak yaygın kabul görmüş değerler de bulunmamaktadır. Değişim sonuçta şüphe, endişe ve çatışma doğurmaktadır: eş seçimiyle ilgili olarak kuşaklar arası çatışma, oğul ve kocanın sadakatiyle ilgili gelin ve kaynana arasındaki çatışma, ve eğitim ve çalışma imkânlarıyla il-

gili olarak karı-koca arasındaki çatışma. Pek çok ülkede erkekler kendilerini ekonomik ve sosyal olarak baskı altında, sıklıkla siyasi çaresizlik içinde aşağılanmış hissetmektedir, kadınların toplumsal hayat içinde daha fazla yer almalarına yönelik hakların ortaya konulduğu zamanlarda kadınları kontrol ederek kendi ezikliklerini telafi etmek istemektedirler.

Kadınlar ve İslâmî Uyanış

1970'lerin belirsiz gidişatı içinde, İslâmî uyanış kadının rolüyle ilgili tartışmayı yeniden başlattı. Kadın üzerine olan bu tartışma laikleştirme ile İslâmlaştırma, devlet gücü ile toplumsal otonomi ve Batılılaşma ile kültürel orijinallik arasındaki daha geniş meselelerin savaş alanı haline geldi. Batılılaşmadan kadına yeni roller belirleyen yerli bir modernleşme projesi mümkün olabilir miydi? Yerli, hatta İslâmî bir modernlik mümkün olabilir miydi? Bu, oldukça siyasi bir tartışmadır ve bununla ilgili bütün görüşler siyasi, ideolojik ve dinî gündemi yansıtmaktadır.

En kritik tartışmalar Kur'an'ın geleneksel yorumcuları, modernist yorumcuları ve daha radikal feminist eleştirmenler arasında gerçekleşmekteydi, bunların hepsi de çok eşle evlilik, peçe, kadının ekonomik hakları, miras ve çalışma hakları ile ilgili olarak birbirinden farklı düşünmektedirler. Gelenekçiler kuranın kanun koyucu olduğunu ve kıyamete kadar geçerli kanunlar koyduğunu savunurlar, fakat kadının toplumsal rolleriyle ilgili olarak kendi içlerinde farklı yargılara sahiptirler. Bir kısmı kadınların evde kalmaları gerektiğine ve kamusal hayat içinde bir rolleri olmadığına inanmaktadır; bu görüştekilere göre kadınların iffetlerini koruyabilmek için erkeklerin otoriteleri altında olması gerekmektedir. İslâmcı hareketler genellikle bu görüşleri benimsemektedirler. Cezayir, Sudan, Afganistan, İran, Fas, Nijerya ve diğer bazı ülkelerdeki radikal İslâmcılar, kamusal alanların tümüne dâhil olmaksızın kadınların kamusal alan içindeki hareket özgürlüklerini kısıtlayarak haremlik selamlığı devam ettirmeye çalıştılar. Bunlar kadının ev dı-

şında çalışmasını ayıplamakta, siyasi katılımına karşı çıkmakta ve Batılılaşmanın bir göstergesi olan karşıt değerleri kınamaktadırlar. Cinsiyetler arası farklılığı ve yasal haklardaki eşitsizliği artıran İslâm, aile hukukuna geri dönüşü savunmaktadırlar. Pek çok ülkede gerçekten de İslâm'ın ilk yıllarındaki yasal uygulamalara geri dönüş ve hukukun yeniden İslâmîleştirilmesi söz konusudur. Mesela Cezayir'de 1984'de kabul edilen yasal düzenlemeyle evlilikle erkek hami hakkı kabul edilmekte, çok eşle evliliğe izin verilmekte ve erkeklere kadınları tek taraflı olarak boşama hakkı tanınmaktadır.

Aynı derecede Kur'an'a ve sünnete bağlı olan diğer gelenekçiler ise kadının kamusal hayat içindeki rolünü kabul etmektedirler. Feminizmin kapitalizmle, sömürgecilikle ve Batılı nüfuzla olan birlikteliği çekirdek aileyi şüpheli bir hale getirmesine karşın gelenekselciler ve İslâmî uyanışçılar çekirdek aileyle ilgili olarak 20. yüzyıl düşüncesini benimsemektedirler. Bunların eve dönüş çağrısı kentsoylu aile ideallerince tanımlanmış bir 20. yüzyıl evine dönüş anlamına gelmektedir. Feminist ve modernist projenin özü, karı kocanın birbiriyle ve çocuklarıyla ilişkisini engelleyen geniş ailenin ve kadın topluluklarının çöküşünü başlattığı için İslâmcılar sonuçta modernitenin temel görüşünü kabul etti. Kadınların çalışması konusunda çok emin değildirler. Bir kısmı kadının ev dışında çalışmasını ayartıcı bir şey olarak görürken, genellikle orta sınıf bir hayat tarzı için çalışan iki kişiyi gerekli görür. Çoğunlukla kadınların çalışmasını uygun kıyafet ve tavırlar şartıyla kabul ederler.

Müslüman "feminist" görüşü de geniş bir yelpazeye sahiptir. Mısır'da İslâmcı kadın hareketlerinin yeni bir şekli ortaya çıkmıştır. İslâm ahlâkı üzerine çalışan kadınlar Sufi ruhani anlayıştan etkilenmişlerdir. Gündelik hayatın problemlerini tartışmışlar ve İslâmî terimler üzerine ahlaki yargılar geliştirmeye çalışmışlardır. Bu kadınlar, toplumsal görüşlerinde muhafazakârdırlar ve tarihsel erkek ayrımcılığını ortadan kaldırmak da istememektedirler, fakat bununla birlikte kendi davranışlarının sorumluluğunu almak ve aile hayatlarını İslâmî değerlere

göre şekillendirmek istemektedirler. Feminist veya modernist hedefleri olmayan bağımsız kadın aktörlerdir.

Ancak diğer Müslüman feministler İslâm'ın prensipte çağdaş toplumlarda kadınlar için aktif rol taraftarı olduğunu savunurlar. Kur'an'ın yaşanan zaman ve mekâna göre tanımlayıcı olduğunu ve tarihsel ve toplumsal koşulların değişmesiyle birlikte yeni uyarlamaların gerekli olduğunu savunurlar Kadının aile içindeki konumuyla ilgili Kur'an'daki buyruklar yasal zorunluluklar olmaktan ziyade ahlaki tavsiyeler olarak değerlendirilmelidir. Bu görüşü savunanlar Kur'an'ı kadının toplumla bütünleşmesi için destekleyici olarak görürler çünkü bu artık ailenin işlevini gerçekleştirmesi için zorunlu hale gelmiştir.

"Feminizm"in bu şeklinin daha muhafazakâr bir versiyonu İslâm'ın cinsellik ve evlilik ahlâkıyla ilgili daha yüksek bir standart önerdiğini, kadının korunmasını ve güvenliğini sağladığını ve pek çok yasal hakkı ile mülkiyet hakkını teminat altına aldığını savunur. Tarihsel bağlamı içinde ve bugün İslâm, Ortadoğulu toplumlarda kadın ve erkek ilişkileri üzerinde yükseltici ve medenileştirici bir etkiye sahip olmuştur. Kimi feministler de kadınların eğitimi ve çalışması için çağrıda bulunmuş fakat kadının tesettürü terk etmesiyle ilgilenmemişlerdir. Kadın ve erkek arasındaki farklılıklarla ilgili İslâmî söylemi benimsemişlerdir.

Kadının İslâmî modernleşmesinin bir diğer versiyonu da –İslâmcı feminizm– 1980'lerde Türkiye'de eğitim almak ve çalışmak isteyen fakat kamusal hayata girişlerini kolaylaştırmak için tesettürlü giyinen taşralı kadınlar arasından çıkmıştır. Mısırlı kadınlar da benzer şekilde tesettürü kamusal alanlarda yer alma hakkının bir ifadesi olarak görürler. Bütün İslâm dünyasında İslâm'a itaatin bir işareti olarak kabul edilen hicabın benimsenmesi hamamlara veya güzellik salonlarına, okullarına ve faaliyetlerine yönelik gezileri meşrulaştırmış ve kolaylaştırmıştır.

Daha radikal Müslüman feministler Kur'an'ı tümüyle kadın eşitliği lehinde yeniden yorumlamaya kalkıştılar. Kur'an'a dayalı İslâmî argümanları ve kadının eğitimini ve çalışma-

sını meşrulaştırmaya yönelik şeriatın yeniden yorumlanışını kullandılar. İslâm'ın ilk yıllarında Arap toplumu içinde kadının konumunu yükselttiğini ve kadının ikincil bir konumda olmasının ya da kadına yönelik ayrımcılığın sorumlusunun İslâm'ın kendisi değil Ortadoğulu toplumların tarihsel koşulları olduğunu savundular. Kadın için geniş ve eşit bir rol gerçek İslâm'ın doğasında vardır. Feminizmin bu şekli Ortadoğu veya Güney Asya dışındaki Müslüman kadınlar arasında çok yaygındır. Pek çok örnekte feminist projeler yerli değerlerle Batılı örnekler arasında gidip gelmek zorunda kalmıştır.

Bununla birlikte, kimi feministler kendi toplumları ile ilgili olarak oldukça eleştireldirler. Kadın ayrımcılığının ve kadının ikinci planda kalmasının, kısmen kadını bir grubun bir parçası olarak gören ve onun çıkarı için çalıştığını düşünen ataerkil otorite ve erkeğe dayalı akrabalık gruplarının bir ürünü olduğuna yönelik görüş yaygındır, buna karşın Ortadoğulu Müslüman toplumların bu bakış açısından Akdeniz kıyısındaki Avrupalı toplumlardan veya Latin Amerikalı toplumlardan çok büyük bir farklılık göstermediğine de dikkat çekerler. Pek çok eleştirmen İslâm'ın kadının erkeğe boyun eğişini güçlendirdiğini düşünmektedir. İslâm'ın en büyük öğretisi insanın Allah'a boyun eğişi ve bu nihai dinî taleple boy ölçüşecek her türlü siyasi, sanatsal veya aşka dair tecrübeden kaçınılması olduğunu savunurlar. Erkeğin Tanrı'nın kulu ve kölesi olması, ilahi varlığın mütevazı, gösterişsiz esiri olmasına yönelik İslâmî anlayış, erkek ve kadın arasındaki ilişki için de modeldir. Kontrol edilmeyen cinselliğe yönelik bir tehdit oluşturdukları için ve erkeğin Tanrı'ya karşı sorumluluklarıyla yarışacak bağlılıklar geliştirecekleri için İslâm'ın erkeklerin kadınların kontrolünü gerektirdiğini söylerler. Bu bakış açısından İslâm, kadın erkek eşitliğine ve kadın erkek arasında yüz yüze gerçek bir sevgi bağının geliştirilmesine karşı düşmanca bir tavır içindedir. Kur'an'ın, İslâm hukukunun ve 'ulema' tarafından nakledilen ahlaki tutumların kadının ikincil plana itilmesine neden olan düşünce ikliminin oluşmasına yardım ettiğini söylerler.

İran bugün çağdaş Müslüman toplumlar içinde kadınların rolüyle ilgili en önemli savaş alanıdır. İran devrimi başlangıçta geniş bir kadın desteği sağlamıştı. Entelektüeller gerçek İslâm'ı ilerlemeyi, özerkliği, özgürlüğü, eğitimi ve adaleti de içine alacak şekilde modernlikle tanımladılar. İslâmî devrimi destekleyen kadınlar üç gruptan oluşuyordu: maddi koşullarını iyileştirmek peşinde olan kocalarını takip eden aşağı sınıfa mensup kadınlar; erkeklerin karılarına bakıp, geçimlerini sağladığı koşullarca yönlendirilen fakir kadınlar; eşlerinin değerlerini kabul eden orta sınıf bazaari aileleri ve dış etkilere düşmanlık besleyen eğitimli kadınlar. Devrimci gösterilere katılan kadınlar Batı'ya karşı meydan okuduklarına ve devrimin demokrasiyi getireceğine inanıyorlardı. Devrim, faşist bir bilince de başvurdu: lidere itaat, doğmacılık, alt-orta sınıf popülizmi ve anavatanın aile ve din ile ilişkisi.

Devrim iktidara gelir gelmez çok hızlı bir şekilde radikal İslâmî bir programı uygulamaya başladı. Kadınların devrimden hemen sonra çalışma ortamlarında örtünmeleri gerekli hale geldi. Kadın ve erkekler okullarda ayrıldı. Zina eden erke ve kadınlar halka açık yerlerde kırbaçlanıyor ve taşlanıyordu. Kadınlar için minimum evlenme yaşı on sekizden on üçe düşürüldü ve çok evliliğe yönelik kısıtlama kaldırıldı. Aileyi koruma kanunları iptal edildi, böylece erkek için evliliği iptal etmek çok kolaylaşırken kadın için çok zor hale getirildi. Bir kadın eşinden ancak eğer eşi onu geçindirecek ekonomik güce sahip değilse, iktidarsızsa, deliyse veya altı aydan uzun süredir kayıpsa boşanabiliyordu. Bu tedbirler evliliği dengelemek ve doğumu teşvik etmeye yönelik bir aile politikasının parçasıydılar. Devlet anneliği desteklediğini açıklamıştı. Evlilik, Allah tarafından erkeğe ekonomik güç, kadına da doğurganlık yetisi verildiği için, "kutsal" bir kurum olarak kabul ediliyordu. Geniş aileler teşvik edildi ve bunların "İslâmî" olduğu söylendi. Bununla birlikte, yeni yasaların tam aksi sonuç verdiği ve boşanmalarda artışa neden olduğu ortaya çıktı. 1989'da İran, evlilik sözleşmelerinde boşanma için kadınlara daha geniş haklar tanıyarak ve bütün boşanmaların mahkemece onaylanmasını gerekli kıl-

dı ve kadınların konumunu biraz daha güçlendirmeye çalıştı.

Toplumsal hayat içinde kadınlar oy kullanma, parlamentoya seçilme ve bakanlar kurulunda yer alma haklarını korudular, fakat mahkemelerden dışlandılar. 1982'den sonra üniversitede sadece hemşirelik, öğretmenlik ve ilahiyat gibi belirli bölümler kadınlar için uygun görülüyordu. Kadınlar tarım, veterinerlik, tıp, jeoloji ve mühendislik gibi mesleki eğitim gerektiren alanlardan dışlanmışlardı, buna karşın 1990'lardan sonra devlet tarafından eğitimli personel eksikliğinin farkına varıldığı için kadınların teknik mesleklere yeniden girmelerine izin verildi. Buna karşılık, erkekler moda tasarımı, kadın doğum ve hemşirelik gibi alanlardan dışlandılar. Bu zorlamalar kadının içgüdülerinin toplumsal bir düzen için disipline edilmesi gerektiğine yönelik bir söylemce meşrulaştırılmaktadır. İslâmî söylem kadının zayıflığı, tecridi ve cinsiyete dayalı hiyerarşi içinde yer almasına yönelik geleneksel imgelere sahip olan İran toplumsal kültürü tarafından da besleniyordu.

Kadınların faaliyetlerini kısıtlamaya yönelik büyük çabalar İslâm dünyasında güçlü feminist tepkilerin ortaya çıkmasına neden oldu. Eğitimli kadınlar Humeyni'nin programından dışlandılar, fakat hiç kimse İslâmî kuraları karşı çıkamaz, ya da reddedemezdi – bu küfür veya ihanet olurdu. İranlı kadınlar itirazlarını dile getirmenin farklı yollarını bulmuşlardır. Kadın düşmanlığını protesto etmek için kurnaz bir dil ve hareket keşfetmişlerdir. Hz. Muhammed'in kızı Fatıma'nın hayatına yönelik kendi yorumlarını yaparlar. *Payam-i Hajar* gibi bazı kadın dergileri çalışan kadın için destek isterler. *Zaman* dergisi Kur'an'ın yeniden yorumlanması gerektiğini savunur ve erkek egemen tefsirlerin sorgulanması çağrısında bulunur. İslâm çatısı içinde kadınlar daha aktif hale gelmektedirler. Kadın vaizler vardır. Bunlar camilerde görev yapmakta ve Kur'an'ı tartışmaktadırlar. İranlı feministler İslâmî feminizmin laiklik ve İslâm, Batılı ve yerli kültür zıtlığının üstesinden gelebilecek yeni bir şeklini oluşturmaya çalışmaktadırlar.

Peçe meselesi veya kadının kıyafetinin hem yüzünü hem de bedeninin tümünü örtmesinin daha doğru olduğu mevcut İs-

lâmî canlanış içindeki tartışmaların odak konusu haline geldi. Peçe genellikle erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyetinin bir sembolü olarak görülür, fakat gerçekte kadın ve erkek arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını yansıtır. Peçe takmak Ortadoğulu ve Müslüman kadınlar arasında evrensel değildi ve hâlâ da değildir. Şehirli ve orta sınıf kadınlar tarafından giyilir fakat çalışan, köylü ve göçebe kadınlar tarafından giyilmez. Aslında, toplumsal hareketlilik ve şehirlileşme peçe giymeyi artırmaktadır.

Bugünlerde, örtünmek veya örtünmemek önemli bir siyasi sembol haline gelmiştir. Laik milliyetçilik kadınların geleneksel sınırlandırmalardan kurtuluşlarının bir sembolü olarak peçenin terk edilmesini istemektedir. Ulus devletlerin İslâmcı muhalifleri erkeğin gücünün, kadının aile içindeki rollerine geri dönüşünün ve devlet otoritesine muhalefetlerinin bir sembolü olarak "örtü"nün yeniden düzenlenmesini istemektedirler. "Örtü" hâlâ karmaşık bir anlama sahiptir, hem geleneğe geri dönüşü simgeler hem de kadının çağdaş toplumlarda kamusal hayata dâhil oluşunu. "Örtü" öncelikle iffetin, dokunulmazlığın, erdemin ve yerel değerlere bağlılığın ve kadının eğitime ve iş hayatına dâhil olmasına yönelik bir mekanizmanın sembolüdür. Bunun dışında örtü toplumsal iletişimin karmaşık bir şeklidir. Kadını erkeğe karşı ve toplumu kadının günaha sürükleme tehlikesine karşı bir kalkan olarak anlaşılmaktadır fakat buna karşın tecrit etmekte ve gizlemektedir, bir gizem ve cazibe oluşturmakta ve kadına hareket özgürlüğü sağlamaktadır. Saflık ve tutku, özerklik ve boyun eğiş, bağımlılık ve bağımsızlık açısından karmaşık bir anlama sahiptir. "Kadın meselesi" belki de diğer bütün konulardan daha çok İslâmî modernliğin karmaşıklığını özetler.

Son Sözler

Modern İslâm dünyasının şekillenmesinde iki zıt eğilim yer almıştır: evrensel bir İslâm yanlısı olan küresel bütünleşmeye yönelik eğilim ve daha dar bir çerçeveyi ya da İslâm'ın yerlileştiril-

mesini savunan ulusal devletlerin birleştirilmesine yönelik eğilim. Evrensel İslâmî kavramlar, normlar ve uygulamalar Müslümanlara yerel uygulamaları terk edip İslâm'ın ortak kaynaklarına –Kur'an, seçme hadisler ve şeriat kuralları– uymayı hatırlatan 18. yüzyıl reform hareketlerinden beri yükseliştedir. 18. ve 19. yüzyıllarda türbelere saygı gösterilmesine ve yaygın Sufi ayinlerine yönelik düşmanlık; 20. yüzyılda Batılı kültürel uygulamalara ve değerlere karşı öfke dinî otoritenin ve siyasi davanın temellerini oluşturuyordu. Yine de 18. yüzyıldan itibaren evrensel İslâm'ı daha fazla standart hale getirme yönünde bir eğilim vardır. Halk kültürleri gerçek anlamda İslâmî olmadıkları için ve geleneksel hukuki, teolojik ve felsefi eğitim bütün zengin detay ve ayrıntılarında daha az kabul gördüğü için ibadete yönelik yerel uygulamalar gittikçe artan bir şekilde marjinalleşmektedir. Ortak inançlara, ritüellere ve toplumsal uygulamalara dayalı artan bir küresel İslâmî kimlik görmekteyiz. İslâm gittikçe daha fazla Müslümanların tümünce paylaşılan basit ve soyut semboller ve sloganlarla ve şeriatın İslâmî bir hayat için zorunlu kanun olduğuna yönelik gittikçe daha geniş bir kabul ile tanımlanmaktadır. Müslüman azınlıkların durumu veya Afganistan, Bosna, Çeçenistan ve diğer yerlerdeki Müslümanların dâhil olduğu çatışmalar gibi ortak siyasi endişeler, sınırları aşan kimlikler üretmektedir. Bu durum çağdaş iletişim, medya, ulaşım ve göçle desteklenmektedir. Yayın ve propaganda teşkilatları, tebliğ (davet) cemaatleri, tarikatlar, bankalar, gençlik birlikleri, uluslararası bağlantılara sahip göçmen toplulukları, vb. çeşitli grupları da içeren ulusaşırı veya küresel şekilde örgütlenmiş Müslüman hareketlerin ortaya çıkışıyla evrensel kimlik güçlendirilmiştir. Bir halife veya İslâmî devletlerin kurulmasını isteyen uluslararası siyasi faaliyet grupları ve şiddete başvuran gayrimeşru şebekeler vardır. Ulusaşırı örgütlenmiş siyasi gruplar silsilesi içinde çoğunluğu öncelikle dinî olarak örgütlenmiş gruplar oluşturmaktadır, fakat İslâm'ın radikal siyasi şekilleri ve uluslararası terörist şebekeler gittikçe daha önemli olmaktadır.

Kültürel beklentilerin kuşaktan kuşağa aktarılan derin mirası bu evrensel eğilimleri desteklemektedir. Bu beklentilerin

en güçlü olanı sadece insanları kendi öğretisine inanmaya çağıran değil aynı zamanda İslâm'ın yasalarını, ahlâk anlayışını ve ritüellerini gündelik hayatta gerçekleştiren bir toplum oluşturmak için çalışan aktif bir lider şeklindeki peygamber imajıdır. Peygamberin mirasından gerçek İslâm'ı geri getirmek için toplumsal faaliyet ve kişisel sorumluluğa yönelik güçlü bir teşvik ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, tarihsel olarak Müslümanlar belirli aralıklarla ortaya çıkıp topluma yol gösterip yönlendirecek dürüst liderleri ve dünyevi dönüşümü yüklenebilecek, ahlâksızlığı ortadan kaldıracak, iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan, toplumu peygamberin öğretilerin geri döndürecek ve İslâm'ın şerefini iade edecek evliyaları beklemektedir. İslâmî bir hareketin sorumluluğunu üstlenen kerameti kendinden menkul karizmatik liderler geleneği çağdaş dünyada kendi başlarına cihad ilan edenler, İslâm'ı yüceltenler, radikal İslâmî hareketlerin liderleri tarafından miras alınmıştır. Kişisel ahlaki ve dinî iddialara yönelik kültürel tercihler, karizmatik otorite, müritlerin mürşitlere bağlılığı ve tarihsel Tasavvuf anlayışı içinde çok önemli olan küçük grup sadakati, bugün modern radikal örgütlere dönüşmüştür. Bunun dışında, çağdaş hareketlerin siyasi hedefleri hâlâ geleneksel İslâmî söz dağarcığı tarafından tanımlanmaktadır. Bir halifelik inşası ve cihad sözlüğü oluşturma hedefi hâlâ çok yaygındır.

İslâm'ın daha evrensel bir şekilde ifade edilmesine yönelik bu eğilimler aynı zamanda ulaşım, iletişim ve teknoloji gibi yardımcı sistemleriyle birlikte dünya ekonomisi içindeki küreselleşmeye yönelik gittikçe artan bir eğimin de ürünüdür. Vapur, uçak radyo, teyp ve internet dünya çapında Müslümanların birlikteliklerinin araçlarıdır. Ticaret, haccın gelişmesi, göç ve diğer toplumsal hareketler daha fazla birlik içinde bir Müslüman dünyanın oluşmasını sağladı. Müslüman imparatorlukların yıkılması, Avrupalı imparatorluklara dâhil olma ve daha sonra da sömürge karşıtı hareketlere yönelik paylaşılan tecrübeler, küresel bir Müslüman bilincinin ve vurgulanan İslâmî kimliğin ortak yönleri için bir çaba oluşmasına yardımcı oldu. Bu bakımdan, ulusaşırı hareketler İslâm dünyası içerisin-

de yeni olmasalar da, bu hareketlerin kapsamı ve çeşitliliği artmaktadır.

Bununla birlikte, özel düzenlemeler içinde İslâmî evrenselciliğin vücut bulması taraftarı olan güçler ve emsaller de aynı derecede güçlüdür. Evrenselci İslâm'a karşı çok güçlü bir kısıtlama vardır. Küresel Müslüman kimliği, organize grup faaliyetleri için gerekli değildir hatta çoğunlukla da bu tür faaliyetleri içinde barındırmaz. Müslümanlar evrensel bir ilişkiyi tanımalarına rağmen, Müslüman dinî hayatının gerçek kalbi ibadet, sohbet, karşılıklı yardımlaşma, eğitim, hayırseverlik ve benzer toplumsal faaliyetler için yerel ilişkiler içinde ve siyasetin dışında kalmaya devam eder.

Ayrıca, Müslüman kimliği nadiren diğer kimlik türlerinden ayrı bir şekilde bulunur. Müslümanlar bir taraftan Müslümanken aynı zamanda ailelerinin, kabilelerinin, etnik gruplarının veya devletlerinin taraftarıdırlar. Dini kimlikleri onlara evrensel bir bağlantı sağlar; laik kimlikleri belirli bir topluluk içinde yerleşikleştirir; bu iki kimliğin kombinasyonu da kabilesel İslâm ve İslâmî milliyetçilik şeklinde olağandışı durumlara neden olur. İslâmî hareketlerin milliyetçi veya yerel ilişkiler içinde soğurulması İslâmî kültürün kendisinden kaynaklanmaktadır – bunlar İslâm'ın tam olarak yaşanması için bir İslâm devleti mi gereklidir yoksa sadece adanmış bireyler veya küçük topluluklar mı şeklinde miras alınan belirsizlikten kaynaklanmaktadır, bir İslâm toplumuna insanların kalplerini fethederek mi yoksa devletin kontrolünü ele geçirerek mi ulaşılabilir; İslâm'ın bir bireyler dini mi yoksa bir siyasi toplum mu olduğu soruları asla tam olarak çözülmüş değildir. Bu belirsizlik, İslâmî hareketlerin siyasi, kültürel ve toplumsal hedefler arasında ve evrensel ilkelerle yerel bağlamlar içinde kök salmışlık arasında sallanmasına neden olmaktadır.

Bu belirsizlikler hâlâ çok derin bir kültürel kalıba dayanmaktadır: ilahi gerçeklik ve dünyevi varoluş arasındaki ilişki. İslâm'ın temel metaforu birbirinden tamamen farklı ama bununla birlikte insan ruhuyla ilişkili dünyevi hayatla ilahi dünyadaki –dünya ve din– arasındaki farktır. İslâm'da ilahi hakikat

dünyevi gerçeklikler içinde ortaya konulmalıdır. Şeriat gündelik hayatın pratiğini belirler. Peygamber ve büyük Sufiler ilahi ilhamları ve ruhani görüşleri dünyaya taşırlar.

Çağdaş dünyada ulus devletlerin çok büyük birleşik gücü miras alınan bu kültürel belirsizlikten beslenmektedir. Devletler İslâmî hareketlerin tehditlerine direnmekte, aynı zamanda bu hareketlerin dini, kültürel ve toplumsal hedeflerini benimsemekte, onaylamakta ve taklit etmektedirler. Ulus devletler kendi varlıklarıyla uyumlu bir şekilde siyasi olmayan hedeflere yönelik olarak İslâmî söylem ve faaliyeti değiştirmeye çalışmaktadır. Etnik topluluklar, eğitime, tebliğe, refaha ve hayırseverliğe yönelik kuruluşlar İslâmî faaliyetler için bir çıkış noktası sağlamakta ve siyasallaşmış ulusal veya uluslararası faaliyetlerin birlikteliğini oluşturmaktadır. İslâm'ın tarihsel olarak siyaset dışı kültürü ve ulus devletler tarafından oluşturulan yapıların uluslararası siyaset dışı İslâmî tebliğ çalışmalarının modern bir modeli ve yerel politikalar içinde İslâm'ın siyasi olmayan biçimleri için birlikte çalışmaktadırlar.

Geçmişte olduğu gibi, siyasi kurumlar dinî gruplar için faaliyet alanını belirlemektedir. İmparatorluklar ortadan kalkmış ve ulus devletlerin birlikteliği de genel olarak yerel-kabilevi düzeydeki siyasetleri bertaraf etmişti. Yeni kabilesel koalisyonlar ve devletlerin oluşmasında İslâmî reformun tarihsel rolü daha fazla devam edemez. Ulus devletler tüm bölgesel siyasi alanları kendine dâhil etmiş ve siyasal gücün mekanizmasını kontrol etmektedir. Vatandaşlarının hayatlarına müdahale etmek konusunda çok büyük güç sahibidirler. İslâmî hareketler bu gücü hesaba katmak zorundadırlar. Ayrıca, toplumların karmaşıklığı, siyasi teşkilatların örtüşen alanları, ekonomik faaliyet, toplumsal yapıların çeşitliliği ve kimliklerin karışıklığı da miras alınan kültürel belirsizliği güçlendirmekte ve evrensel bir din ve ulusal ve yerel bir olgu olarak İslâm'ın sürekli değişen ilişkilerine neden olmaktadır. Sonuçta hem tarihsel örnekler hem de çağdaş uygulamalar hem evrensel hem de öznel, hem yerel hem de küresel, hem ulusal hem de ulusaşırı İslâmî hareketleri üretmektedir.

Sonuç olarak, İslâmî evrenselcilik ve Müslüman yerliciliğin bağlantıları da sembolik anlam yapısından beslenmektedir. Semboller birbiriyle ilişkili kavramları birbirine bağlar ve özellikle dinî düşünceler güçlü bağlaçlardır. Tanrı'ya inanç bütün varlıkların toplamı ve birliği ile ilgili bir semboldür. İlaveten, Durkheim'in bir asır öncesinde işaret ettiği gibi, dinî semboller bir topluluğu, toplumsal yapıyı, duygusal endişelerin gerisindeki güçlü, her şeyi kuşatan fakat görülemeyen, dokunulamayan bir güç mevcudiyetini ifade eder – aslında onu kurar, inşa eder. Toplum tek tek bireylerinden öte bir şeyi simgeler. En yüksek varlığa, en büyük ve en güçlü varlığa, bütün varlıkların bütünlüğüne, her açıdan mükemmelliğe ve özellikle mükemmel iyiliğe bağlanmıştır. Bireylerin zihinlerinde kutsalın sembolü kişisel özü de inşa eder. Dini inanç benliği, topluluğu, siyaseti, en yüksek iyiliği, bütünlüğü ve dünya birliğini birbiriyle bağlantılar ve sonuçta toplumsal ve ulusal kimliklere tutkulu bir adanmayı doğurabilir.

Laik milliyetçi semboller oldukça benzer bir talepte bulunmaktadır. Milliyetçilik sade siyasi kimlikler değil aynı zamanda, dinler gibi, anlam ve değerlerlerin çok kapsamlı sistemleridir. Özel kimlikleri toplumsal kimliklerle kaynaştırırlar. Dini olduğu kadar ulusal semboller de derin bir sadakat, bağlılık, fedakârlık, toplum sevgisi ve yüksek amaçları yerine getirme duygusunu harekete geçirecek güce sahiptir. Din ve milliyetçilik birbiriyle örtüşen anlam sistemleri oldukları için birlikte çalışırlar. İslâmî evrenselcilik ve İslâmî yerlicilik sarmalı aynı derecede yerel bir tarihsel kültürün bir işlevi ve çağdaş siyasal ekonomilere bir cevaptır, aynı zamanda çok derin ve belki de evrensel bir sembolik süreci temsil eder.

Bu düşünceler kadim Yakın Doğu ve İslâm'a ait dinsel kültürden türeyen sülaleye, dine ve devlete ait kurumların yapılarının değişerek de olsa İslâm toplumlarının çağdaş evrimlerini sağlayan kalıplara dayandığını iddia ederler. Devlet, din ve cemaat yapılarının üçe bölünmüş eski yapısı bağımsız ailelerin ve kabile topluluklarının ortadan kalkması ve bölgesel nüfusların ulus devletlerle artan bir şekilde bütünleşmesiyle değişmiş-

tir. Müslüman halkların kimliği ya milliyetçi ya da yenilikçi İslâmî terimlerle yeniden tanımlanmıştır. Çağdaş dönemler resmî ve dinî kurumların tarihsel yapılarının dönüşümüne de şahitlik etmiştir. Devletler son derece yüksek bir laikleşme düzeyinde olma eğilimindedirler; dinî birlikler toplumsal ve bireysel çıkarlar için yeniden yapılanma eğilimindedirler. Aynı zamanda laikleşmeye, İslâm'a ait dinsel ve siyasi hareketlerin yeniden canlanmasına, İslâm'ın siyasi ve ideolojik yorumlarını yapan kimilerine karşı güçlü bir tepki vardır, fakat kişisel, toplumsal ve siyasi hayatın bütün düzeylerinin ütopik bir şekilde yeniden bütünleşmesine yönelik güçlü bir istek de vardır.

Laikleşme ve İslâmlaşmanın belirsizlikleri ve siyasi ve ahlaki düzenle ilgili laik ve İslâmî kavramlar arasındaki çatışma İslâm toplumlarının kurumsal yapılarındaki derin sürekliliği ortaya koymaktadır. Kimi örneklerde, çağdaş İslâmî devletler aslında sadece geçmişte var olanların devamıdırlar. İranlı mollalar 16. yüzyıldan beri var olan örgütlenmiş kurumun parçasıdırlar. Fas ve Suudi Arabistan sırasıyla 17 ve 18. yüzyıllarda kurulmuş olan rejimlere sahiptirler. 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarındaki selefi yenilikçiler Mısır, Tunus, Cezayir ve Fas'taki ulusal kimliklerin ve ulus devletlerin oluşturulmasına katkıda bulunmuşlardır. Türkiye, Arap dünyası, Kuzey Afrika, Pakistan, Endonezya, Malezya, Senegal ve diğer ülkelerin resmî ve dinî kurumları arasındaki ilişkilerin çağdaş örnekleri bu toplumlardaki resmî ve dinî kurumların tarihsel ilişkilerindeki değişikliklere bakılarak anlaşılabilir. Siyasi elitin kültürünün kozmopolitan ve İslâmî formları arasında senkretizmi korumasına karşılık İslâmî canlanış kişisel dinî kimlik ve toplumsal sorumluluk mirasını yeniden uyandırmaktadır. Bu çatışma 19. yüzyılda laik ve dinî elitler arasındaki benzer bir mücadeleyi çağrıştırmaktadır ve İslâm toplumlarının 18. yüzyılda modern dönem öncesindeki yapılarını yansıtmaktadır. Bu durum, 9. yüzyılda ilk İslâm imparatorlukları içinde devletin dinî kurumlardan ayrışmasında da izlenebilir. Bu imparatorluklar çok eski dönemlerden beri –Ortadoğulu ve Akdenizli toplumların nerdeyse tümünde– siyasi ve dinî hayatın karakteristiği ara-

sındaki daha eski bir ayrışmaya dayanmaktadır. Milattan önce üçüncü bin yıldaki ilk Mezopotamya uygarlığı bile tapınak ve resmî kurumlar ayrımına sahipti.

Toplumsal kurumların yanı sıra İslâm, Müslümanların kalbinde ve zihninde kişisel ve toplumsal kimliğin temel bileşeni olmaya devam etmektedir. Müslüman olmak sadece devletlerin, 'ulema'nın, üniversitelerin veya Sufi dergâhlarının meselesi değildir, aynı zamanda bireysel ahlâkın ve inançların ve kişisel ve toplumsal kimliğin de konusudur. İslâm tek tek inananlar için hem kişisel olarak varoluşu hem de samimi bir insan topluluğunu tanımlayan başlangıçtan beri var olan bir duygunun ismidir. Bu yüzden İslâmî uyanış hareketleri sadece kurumların içinde yer almamışlar aynı zamanda İslâm'ın kültürel ve sembolik anlamları içinde de yerleşmişlerdir.

Bugün, bu eski şablonlar iki temel güç tarafından dönüştürülmektedir. İlki sadece ekonomik bir bütünleşmeye değil aynı zamanda sınırların ortadan kalkmasına ve küresel yaşam tarzının yayılmasına neden olan küresel ekonominin artan menzilidir. Bu toplumların tarihinde maddi, teknolojik, ekonomik ve ekolojik faktörleri önemsemedim ve bunların modern dönem öncesi devlet, "ulema", tarikat ve kabilesel kurum ve birliktelikler içinde ve çağdaş toplumsal sınıflar, ideolojiler ve devletlerin oluşumunda yer aldığını düşündüm. Maddi ve ekonomik değişimi, tarihsel güçlerin nedeni olarak ele almadım. Benim temel yaklaşımım önsözde belirttiğim gibi kadim zirai, mesleki ve ticari teknolojiler ve ekonomilerin İslâmî dönemden önce insan topluluklarının kurumsal yapılarını şekillendirdiği ve insanlık tarihindeki iniş çıkışlara rağmen İslâm ülkelerinde "üretim ve ticaret şekilleri"nin temelinin 19. ve 20. yüzyıllarda kendini hissettiren Avrupalı sömürgeciliğe ve sanayiye dayalı kapitalizme kadar çok büyük bir değişim göstermediği şeklindedir. Bununla birlikte, kimi kurumsal ve kültürel düşüncelere öncelik versek de, 19. ve 20. yüzyıl kalkınma süreci sanayiye dayalı kapitalizmin gelişmesiyle, entegre bir dünya ekonomisinin ortaya çıkması ve tüketim kültürü ile demokratik hakları da içine alan yeni küresel kültürlerin yayılmasıyla ilişkili

olan teknoloji ve ekonomi güçlerinin tarihsel olarak siyasi ve dinî kurumları yıkmasıyla mı son bulacağı sorusunu kaçınılmaz bir şekilde ortaya koymaktadır. Mesela Türkiye'de sanayiye dayalı kalkınmadaki değişimler ve bir proletarya ve yeni orta sınıf girişimci tabakasının ortaya çıkması, resmî ve dinî organizasyonun tarihsel yapılarının altını oyuyor gözükmektedir. Eski Sovyetler Birliği'nde radikal siyasi ve kültürel değişim birçok Müslüman'a göre İslâm'ı şahsi inanç ve ulusal kimliklerden oluşan bir dine dönüştürmüştür.

İkincisi, Müslüman toplumların tarihsel kimliğini dönüştürmeye yönelik tehditler barındıran yeni İslâmcı söylemlerin yükselişidir. İslâmcı söylemler İslâm'ın son derece siyasi, çoğunlukla sınırlı sayıda dinî düşünceye indirgenmiş ve tarihsel olarak İslâmî hayatı biçimlendiren dinî inanç, uygulama ve sembollerin oluşturduğu zırhtan sıyrılmış yeni bir tarzını tanımlamaktadır. Pek çok açıdan yeni İslâmcılık eski kuşaklar için oldukça zor kabul edilebilirdir. Her yerde laikleştirme ve yeni İslâmî entegrasyon tarihsel kalıplardan önemli farklılıklar göstermektedir. Birçok Müslüman bölgede ister liberal, siyasi, ideolojik olarak isterse evrenselci uyanışçı terimlerle tanımlanan İslâm toplumunun postmodern bir formunu oluşturmak için, aktif bir mücadele vardır. Bu değişikliklerle birlikte İslâm'a dayalı kurumsal ve kültürel mirasın kimi durumlarda modern siyasi, teknolojik ve ekonomik güçlere teslim mi olacağı ve diğer bazı durumlarda da İslâm'ın yeni formlarına mı yol vereceği ve Müslüman halkların tarihte bilindiği şekliyle İslâmî toplumlar kurmaya devam edip etmedikleri ve devam edip etmeyecekleri sorgulanmaya açık hale gelmektedir.

KAYNAKÇA

ÜÇÜNCÜ KISIM

Giriş

Çağdaş İslâm dünyası için bkz. cilt I, *Islam: Continuity and Change in the Modern World,* 2. basım, Syracuse, New York, 1994; M. Ruthven, *Islam in the World,* 2. basım, New York, 2000.

Yirmiikinci Bölüm

İran hakkındaki genel tarihler hakkında, N. R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran,* New Haven, 1981 dengeli bir eserdir. İran'ın dış ilişkileri şu eserlerde tartışılmaktadır: M. E. Yapp, *Strategies of British India: Britain, Iran, and Afghanistan, 1798-1850,* Oxford, 1980; R. K. Ramazani, *Iran's Foreign Policy, 1941-1973,* Charlottesville, Va., 1975; S. Chubin ve S. Zabih, *The Foreign Relations of Iran,* Berkeley, 1974; F. Kazemzadeh, *Russia and Britain in Persia, 1864-1914: A Study in Imperialism,* New Haven, 1968.

Kaçarların hakimiyeti altında 19. yüzyıl İran'ı hakkında bkz. S. Bakhash, *Iran: Monarchy, Bureaucracy, and Reform under the Qajars, 1858-1896,* Londra, 1978; N. R. Keddie, "The Iranian Power Structure and Social Change, 1800-1969: An Overview," *IJMES,* 2 (971), s. 3-20; E. Abrahamian, "Oriental Despotism: The Case of Qajar Iran," *IJMES,* 5 (974), s. 3-31.

İran'ın ekonomik tarihi şu eserlerde ele alınıyor: C. P. Issawi, ed., *The Economic History of Iran, 1800-1914,* Chicago, 1971; A. Ashraf ve H. Hekmat, "Merchants and Artisans and the Developmental Processes of Nineteenth-Century Iran," *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History,* ed. A. I. Udovitch, Princeton, 1981, s. 725-50.

Pehlevi hakimiyeti altındaki İran için: A. Banani, *The Modernization of Iran, 1921-1941,* Stanford, 1961; E. Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions,* Princeton, 1982; J. Bharier, *Economic Development in Iran, 1900-1970,* Londra, 1971; J. Amuzegar ve M. A. Fekrat, *Iran: Economic Development Under Dualistic Conditi-*

ons, Chicago, 1971. İkinci Dünya Savaşı sonrası kurumlar ve siyasal mücadele için bkz., R. W. Cottam, *Nationalism in Iran,* Pittsburgh, 1964; I. Binder, *Iran: Political Development in a Changing Society,* Berkeley, 1962; M. Zonis, *The Political Elite of Iran,* Princeton, 1971; J. A. Bill, *The Politics of Iran: Groups, Classes, and Modernization,* Columbus, Ohio, 1972; S. Zabih, *The Mossadegh Era: Roots of the Iranian Revolution,* Chicago, 1982; E. J. Hooglund, *Land and Revolution in Iran, 1960-1980,* Austin, Tex., 1982.

Ulema ve devlet arasındaki ilişkiler için de şu eserlere bakılabilir: H. Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period,* Berkeley, 1969; H. Algar, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran," *Scholars, Saints and Sufis,* ed. N. R. Keddie, Berkeley, 1972, s. 231-55; N. R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892,* Londra, 1966; H. Algar, *Mirza Malkum Khan: A Study in the History of Iranian Modernism,* Berkeley, 1973. 1906-11 yılları arasındaki anayasal devrim için: N. R. Keddie, "Iranian Politics 1900-1905: Background to Revolution," *Middle Eastern Studies,* 5 (969), s. 3-31, 151-67, 234-50; S. Arjomand, "The Shi-ite Hierocracy and the State in PreModern Iran, 1785-1890," *European journal of Sociology,* 22 (981), s. 40-78; S. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period,* Albany, New York, 1980; Y. Richard, *Le Shi'isme en Iran: Imam et revolution,* Paris, 1980; P. J. Chelkowski, ed., *Ta'ziyeh, Ritual and Drama in Iran,* New York, 1979; M. M. J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution,* Cambridge, Mass., 1980; Ayatollah Ruhollah Khomeini, *Islamic Government,* çev. Joint Publications Research Service, New York, 1979.

Devrim hakkındaki uyarıcı tespitler şu çalışmaları kapsıyor: S. A. Arjomand: "Shi'ite Islam and the Revolution in Iran," *Government and Opposition,* 16 (981), s. 293-316; "Traditionalism in Twentieth-Century Iran," *From Nationalism to Revolutionary Islam,* ed. S. A. Arjomand, Londra, 1984, s. 195-232; T. Skocpol, "Rentier State and Shila Islam in the Iranian Revolution," *Theory and Society,* 11 (982), s. 265-83; N. R. Keddie, "Iranian Revolutions in Comparative Perspective," *American Historical Review,* 88 (983), s. 579-98.

Sosyal yapı hakkında bkz. P. W. English, *City and Village in Iran: Settlement and Economy in the Kirman Basin,* Madison, Wis., 1966; J. I. Clarke, *The Iranian City of Shiraz,* Durham, 1963; M. E. Bonine, *Yazd and its Hinterland: A Central Place System of Dominance in the Central Iranian Plateau,* Austin, Tex., 1975; P. G. Ahrens, *Die Entwicklung der Stadt Teheran. Eine stadtebauliche Untersuchung ihrer zukunftigen Gestaltung,* Opladen, 1966. Kırsal toplumun çöküşü üzerine çok önemli bir kitap için, F. Barth, *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy,* Boston, 1961.

İran toplumunda kadının yeri üzerine bkz. G. Nashat, ed., *Women and Revolution in Iran,* Boulder, 1983; E. Sanasarian, *The Women's Rights Movement in Iran,* New York, 1982; F. Azari, *Women of Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam* Londra, 1983; A. K. Ferdows, "Women and the Islamic Revolution," *IJMES,* 1~ (983), s. 283-98; Z. Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran,* Princeton, 1999.

İslâm Devrimi hakkında bkz. H. Omid, *Islam and the Post-Revolutionary State in Iran,* New York, 1994; J. Foran, ed., *A Century of Revolution: Social Movements in Iran,* Londra, 1994; N. R. Keddie, *Iran and the Muslim World,* New York, 1995; F. Moghadam, *From Land Reform to Revolution: The Political Economy of Agricultural Development in Iran,* 1962-1979, Londra, 1996; S. Rahnema ve S. Behdad, *Iran af-*

ter the Revolution, New York, 1996; J. Amuzegar, *Iran 's Economy under the Islamic Republic,* Londra, 1997; E. Sciolino, *Persian Mirrors: The Elusive Face of Iran,* New York, 2000; W. Buchta, *Who Rules Iran? The Structure oj Power in the Islamic Republic,* Washington, D. C., 2000; R. Wright, *The Last Great Revolutian: Turmoil and Transformation in Iran,* New York, 2000.

Yirmiüçüncü Bölüm

Türkiye'nin Avrupa ile ilişkisi şu çalışmaların konusudur: M. S. Anderson, *The Eastern Question,* 1774-1923, Londra, 1966; S. J. Shaw, *Between Old and New: The Ottoman Empire Under Sultan Selim III, 1789-1807,* Cambridge, Mass., 1971; C. K. Webster, *The Foreign Policy of Castlereagh,* 1812-1815, Londra, 1931; H. W. V Temperley, *The Foreign Policy of Canning,* 1822-1827, Londra, 1966; C. K. Webster, *The Foreign Policy of Palmerston, 1830-1841,* Londra, 1951; J. C. Hurewitz, "The Background of Russia's Claims to the Turkish Straits: A Reassessment," *Belleten, Türk Tarih Kurumu,* 28 (964), s. 459-97; V. J. Puryear, *England, Russia and the Straits Question,* 1844-1856, Berkeley, 1931; F. E. Bailey, *British Policyand the Turkish Reform Movement: A Study in Anglo-Turkish Relations,* 1826-1853, Londra, 1942.

Kırım Savaşı, Rusya ve Balkanlar hakkında bkz. B. H. Sumner, *Russia and the Balkans, 1870-1880,* Oxford, 1937; H. Temperley, *England and the Near East: The Crimea,* Londra, 1936; W. I. Langer, *The Diplomacy of Imperialism, 1890-1902,* 2. basım, New York, 1960; W. I. Langer, *European Alliances and Alignments, 1871-1890,* 2. basım, New York, 1962; D. Harris, *A Diplomatic History of the Balkan Crisis of 1875-1878: The First Year,* Londra, 1936; E. M. Earle, *Turkey, the Great Powers, and the Baghdad Railway,* New York, 1935.

Birinci Dünya Savaşı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması hakkında: H. N. Howard, *The Partition of Turkey: A Diplomatic History,* 1913-1923, Norman, Akla., 1931; E. Kedourie, *England and the Middle East: The Destruction of the Ottoman Empire,* 1914-1921, 2. basım, Londra, 1987; F. G. Weber, *Eagles on the Crescent: Germany, Austria and the Diplomacy of the Turkish Alliance,* 1914-1918, Ithaca, New York, 1970; C. Jelavich ve B. Jelavich, *The Establishment of the Balkan National States, 1804-1920,* Seattle, 1977; P. Helmreich, *From Paris to Sevres: The Panition of the Ottoman Empire at the Peace Conference of 1919-1920,* Columbus, Ohio, 1974; H. N. Howard, *Turkey, the Straits and US Policy,* Baltimore, 1974. Ermeni Sorunu konusunda bkz. R. G. Hovannisian, *The Armenian Holocaust: A Bibliography Relating to the Deportations, Massacres, and Dispersion of the Armenian People,* 1912-1915, Cambridge, 1980; R. G. Hovannisian, *Armenia on the Road to Independence,* Berkeley, 1984; R. G. Hovannisian, *The Republic of Armenia,* 2 cilt, Berkeley, 1971, 1982.

Ortadoğu ekonomisinin gelişmesi konusunda: R. Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914,* New York, 1981. Ayrıca bkz. C. Issawi, ed., *The Economic History of Turkey, 1800-1914,* Chicago, 1980; C. Issawi, ed., *The Economic History of the Middle East, 1800-1914,* Chicago, 1966; D. Quataert, *Social Disintegration and popular Resistance in the Ottoman Empire 1881-1908,* New York, 1983; H. Islamoglu-Inan, ed., *The Ottoman Empire and the World Economy,* Cambridge, 1987.

Osmanlı İmparatorluğu'nun reform ve modernleşmesi konusunda: B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey,* 2. basım, Londra, 1968; N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey,* Montreal, 1964; R. H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire,* 1856-1876, Princeton, 1963; R. Devereaux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament,* Baltimore, 1963; S.

Mardin, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire," *Comparative Studies in Society and History, II* (969), s. 258-81.

Kurumsal modernleşme ile ilgili eserler: C. V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte*, 1789-1922, Princeton, 1980; S. S. Omar, "The Majalla," *Law in the Middle East*, ed. M. Khadduri ve H. J. Liebesny, Washington, D. C., 1956, s. 292-308; G. Baer, "The Transition from Traditional to Western Criminal Law in Turkey and Egypt," *SI*, 45 (977), s. 139-58; A. M. Kazamias, *Education and the Quest for Modernity in Turkey*, Chicago, 1966; S. J. Shaw, "The Origins of Representative Government in the Ottoman Empire: An Introduction to the Provincial Councils, 1839-1876," *Near Eastern Round Table, 1967-1968*, ed. R. B. Winder, New York, 1969, s. 53-142.

Osmanlı entelijansiyası için bkz. S. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, 1962; E. E. Ramsaur, *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908*, Princeton, 1957; F. Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914*, Oxford, 1969; D. Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*, Londra, 1977.

Osmanlı ulema ve devleti konusunda da şu çalışmalar önemli: U. Heyd, "The Attornan Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II," *Studies in Islamic History and Civilization*, ed. U. Heyd, Jerusalem, 1961, s. 63-96; R. I. Chambers, "The Ottoman Ulema and the Tanzimat," *Scholars, Saints and Sufis*, ed. N. R. Keddie, Berkeley, 1972, s. 33-46.

Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti için bkz. R. D. Robinson, *The First Turkish Republic*, Cambridge, Mass., 1965; Lord Kimoss, *Ataturk: The Rebirth of a Nation*, Londra, 1964; C. Keyder, *The Definition of a Peripheral Economy: Turkey*, 1923-1929, Cambridge, Mass., 1981.

İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana Türk siyaseti ve ekonomisi için bkz. K. H. Karpat, *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-party System*, Princeton, 1959; K. H. Karpat, *Social Change and Politics in Turkey: A Structural-Historical Analysis*, Leiden, 1973; F. Ahmad, *The Turkish Experiment in Democracy, 1950-1975*, Boulder, 1977; E.'K. Trimberger, *Revolution from Above*, New Brunswick, N., 1978; J. M. Landau, *Radical Politics in Modern Turkey*, Leiden, 1974. Türk ekonomik kalkınması üzerine bkz. B. Berberoglu, *Turkey in Crisis: From State Capitalism to Neocolonialism* Londra, 1982.

Yerel siyaset üzerine bkz. S. Szyliowicz, *Political Change in Rural Turkey: Erdemli*, The Hague, 1966; K. H. Karpat, *The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization*, New York, 1976. Ayrıca bkz. A. P. Sterling, *Turkish Village*, Londra, 1965; M. Makal, *A Village in Anatolia*, ed. A. P. Stirling, çev. Sir W. Deedes, Londra, 1954; M. E. Meeker, "The Great Family Aghas of Turkey: A Study of a Changing Political Culture," *Rural Politics and Social Change in the Middle East*, ed. R. Antoun ve I. Harik, Bloomington, 1972, s. 237-66.

İslâm'ın canlanışı konusunda: U. Heyd, *Revival of Islam in Modern Turkey*, Jerusalem, 1968; S. Mardin, "Religion in Modern Turkey," *International Social Science-journal*, 29 (977), s. 279-97; J. Landau, "The National Salvation Party in Turkey," *Asian and African Studies, II* (976), s. 1-57; I. Sunar ve B. Toprak, "Islam in Politics: The Case of Turkey," *Government and Opposition*, 18 (983), s. 421-41; S. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi*, Albany, New York, 1989.

Kadının rolü üzerine bkz. N. Abadan-Unat, "The Modernization of Turkish Women," *Middle East Journal*, 32 (978), s. 291-306; N. Abadan-Unat, *Women in*

Turkish Society, Leiden, 1981; E. Özdalga, *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, Richmond, 1998.

1990'larda Türk siyaset ve ekonomisi hakkında: S. Bozdoğan ve R. Kasaba, ed., *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seatle, 1997; J. Pettifer, *The Turkish Labyrinth: Ataturk and the New Islam*, Londra, 1997; H. Poulton, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and the Turhish Republic*, Londra, 1997; Z. Onis, *State and Market: The Political Economy of Turkey in Comparative Perspective*, Istanbul, 1998.

Türk dış politikası hakkında: A. Z. Rubinstein ve O. M. Smolansky, *Regional Power Rivalries in the New Eurasia: Russia, Turkey and Iran*, Armonk, 1995; V Mastny ve R C. Nation, ed., *Turkey Between East and West*, Boulder, 1996.

Kürt sorunu konusunda bkz. R. Olson, ed., *The Kurdish Nationalist Movement in the 1990s*, Lexington, Ky., 1996; E. O'Ballance, *The Kurdish Struggle 1920-1994*, Basingstoke, 1996; D. McDowall, *A Modern History of the Kurds*, Londra, 1997; R. Olson, *The Kurdish Question and Turkish-Iranian Relations from World War 1 to* 1998, Costa Mesa, 1998; M. M. Gunter, *The Kurdish Predicament in Iraq: A Political Analysis*, Basingstoke, 1999.

Karşılaştırmalı metinler için bkz. J. Waterbury, *Exposed to Innumerable Delusions: public Enterprise and State Power in Egypt, India, Mexico and Turkey*, Cainbridge, 1993; A. Oneu, C. Keyder ve S. Ibrahim, ed., *Developmentalism and Beyond: Society and Politics in Egypt and Turkey*, Cairo, 1994; J. Saeed, *Islam and Modernization: A Comparative Analysis of Pakistan, Egypt, and Turkey*, Westport, Conn., 1994; D. Waldner, *State Building and Late Development*, Ithaca, New York, 1999.

Yirmidördüncü bölüm

19. ve 20. yüzyıllarda Mısır'ın genel tarihi konusunda: P. M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent*, 1516-1922: *A Political History*, Londra, 1966; J. Marlowe, *A History of Modern Egypt and Anglo-Egyptian Relations, 1800-1956*, 2. basım, Hamden, Conn., 1965. Mısır toplumunun toplumsal dönüşümü ile ilgili makaleler külliyatı şu çalışmalarda bulunuyor: P. M. Holt, ed., *Political and Social Change in Modern Egypt*, Londra, 1968; G. Baer, *Studies on the Social History of Modern Egypt*, Chicago, 1969. Ayrıca bkz. J. Abu-Lughod, *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*, Princeton, 1971. Mısır toplumunun klasik tarifi için bkz., E. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londra, 1842, daha sonra şu isimle yeniden basıldı: *The Modern Egyptians*, Londra, 1908.

19. yüzyılda Mısır'ın ekonomik kalkınmasıyla ilgilenen kitaplar: D. S. Landes, *Bankers and Pashas: International Finance and Economic Imperialism in Egypt*, New York, 1958; E. R. J. Owen, *Cotton and the Egyptian Economy, 1820-1914*, Oxford, 1969; A. Richards, *Egypt's Agricultural Development, 1800-1980: Technical and Social Change*, Boulder, 1982. Mısır'ın ekonomik kalkınmasının uzun vadeli örüntüleri: C. Issawi, "Egypt since 1800: A Study in Lopsided Development," *Journal of Economic History*, 21 (961), s. 1-25; P O'Brien, "The Long-term Growth of Agricultural Production in Egypt: 1821-1962," *Political and Social Change in Modern Egypt*, ed. P. M. Holt, Londra, 1968, s. 162-95; A. Richards, "Growth and Technical Change: 'Internal' and 'External' Sources of Egyptian Underdevelopment, 1800-1914," *Asian and African Studies*, 15 (981), s. 45-67.

Mehmet Ali ve 19. yüzyıl reformları için; P Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840*, Austin, Tex., 1979 anlamlı ama güvenilir değildir. Bkz. H. H. Dodwell, *The Founder of Modern Egypt: A Study of Muhammad 'Ali in Egypt*, Cambrid-

ge, 1931; H. Rivlin, *The Agricultural Policy of Muhammad 'Ali in Egypt,* Cambridge, Mass., 1961. Mehmet Ali dönemi dış politikası için bkz. V. J. Puryear, *Napoleon and the Dardanelles,* Berkeley, 1951; Shafik Ghurbal, *The Beginnings of the Egyptian Question and the Rise of Mehmet Ali,* Londra, 1928. 19. yüzyılın ortalarında İsmail Paşa ve Mısır için: G. Douin, *Histoire du regne du khedive Ismalil,* 3 cilt, Roma, 1933-41.

İngiliz yönetimi altındaki Mısır, 1882-1922: A. Scholch, *Egypt for the Egyptians: The Socio-political Crisis in Egypt,* 1878-1882, Londra, 1981; A. I. al-Sayyid Marsot, *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations,* New York, 1968; J. Berque, *L'Egypte, l'imperialisme et revolution,* Paris, 1967.

19. yüzyılda Ulema ve tasavvuf için bkz. A. L. al-Sayyid Marsot, "The Role of the Ulama in Egypt during the Early 19th Century," *Political and Social Change in Modern Egypt,* ed. P. M. Holt, Londra, 1968, s. 264-80; A. L. al-Sayyid Marsot, "The Beginnings of Modernization Among the Rectors of al-Azhar 1798-1879," *Beginnings of Modernization in the Middle East,* ed. W. R. Polk ve R. L. Chambers, Chicago, 1968, s. 267-80; F. de Jong, Turuq and *Turuq-linked Institutions* in *Nineteenth-Century Egypt,* Leiden, 1978; P. Kahle, "Zar-Beschwörunim Egypten," *Der Islam,* 3 (912), s. 1-41.

Parlamenter Rejim altında Mısır: M. Deeb, *Party Politics in Egypt: The Wafd ve its Rivals, 1919-1939,* Londra, 1979; A. L. al-Sayyid Marsot, *Egypt's Liberal Experiment, 1922-1936,* Berkeley, 1977. İç savaş yıllarında Mısır milliyetçiliği ve İslâm hakkında bkz. J. Heyworth-Dunne, *Religious and Political Trends: Modern Egypt,* Washington, D. C., 1950; N. Safran, *Egypt in Search of Political Community,* Camge, Mass., 1961; C. Wendell, The *Evolution of the Egyptian National Image: From its Origins to Ahmad Lutfi al-Sayyid,* Berkeley, 1972; C. D. Smith, *Islam* and *the 'ch for Social* Order in Modern *Egypt, Albany,* New York, 1983; Taha Husayn, *Stream of Days: At the Azhar,* 2. basım, çev. H. Wayment, Londra, 1948; P. Cachia, Taha Husayn: His Place in *the Egyptian* Literary *Renaissance,* Londra, 1956.

Modern Mısır edebiyatına giriş niteliğinde çalışmalar için bkz. H. Kilpatrick, *The Modern Egyptian Novel,* Londra, 1974; H. Sakkut, *The Egyptian Novel and its Main Trends from 1913 to 1952,* Cairo, 1971.

Nasır ve Sedat yönetimi altında Mısır: A. Abdel-Malek, *Egypt: Military Society: The Army Regime, the Left and Social Change under Nasser,* çev. C. L. Markmann, New York, 1968; A. Abdel-Malek, *Ideologie* et *renaissance rationale: L 'Egypte moderne,* Paris, 1969; R. W. Baker, *Egypt's Uncertain Revolution under Nasser and Sadat,* Cambridge, Mass., 1978. Ekonomi politik veriler için bkz. J. Waterbury, *The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes,* Princeton, 1983; R. Mabro ve S. Rajwan, *The Industrialization of Egypt, 1939-1973: Policy and Performance,* Oxford, 1976; R. Mabro, *The Egyptian Economy, 1952-1972,* Oxford, 1974; P. K. O'Brien, *The Revolution in Egypt's Economic System: From Private Enterprise to Socialism, 1952-1965,* Londra, 1966; R. Springborg, *Family, Power and Politics in Egypt: Sayed* Bey *Marei: His Clan, Clients and Cohorts,* Philadelphia, 1982.

Kırsal kalkınma için bkz. G. Saab, The *Egyptian Agrarian Reform: 1952-1962,* Londra, 1967; J. Mayfield, *Rural Politics in Nasser's Egypt: A Quest for Legitimacy,* Austin, Tex., 1971; H. Fakhouri, *Kafr el-Elow: An Egyptian Village in Transition,* New York, 1972; I. Harik, The *Political Mobilization of Peasants: A Study of an Egyptian Community,* Bloomington, 1974; I. Binder, *In a Moment of Enthusiasm: Political Power and the Second Stratum in Egypt,* Chicago, 1978.

Nasır ve Sedat döneminde İslâm konusunda bkz. M. Berger, *Islam* in *Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion,* Cambridge, *1970;* M. Gilsenan,

Saint and Sufi in Modern *Egypt,* Oxford, 1973. Müslüman Kardeşler için bkz. C. Wendell, ed. ve çev., *Five Tracts of Hasan al-Banna (1906-1949),* Berkeley, 1978; R. P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers,* Londra, 1969; S. Qutb, *Social Justice in Islam,* çev. J. B. Hardie, Washington, D. C., 1953.

Bugünkü İslâmî canlanma hakkında: S. E. İbrahim, "Anatomy *of* Egypt's Militant Islamic Groups," *IJMES,* 12 (980), s. 423-53; F. El-Guindi, "Veiling *Infitah* with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement," *Social Problems,* 28 (981), s. 465-85; *G.* Kepel, *Le Prophite et Pharaon:* Les *mouvements islamistes* dans *l'Egypte contemporaine,* Paris, 1984; P Gaffney, *The Prophet's Pulpit: Islamic Teaching in Contemporary Egypt,* Berkeley, 1994; V. J. Hoffman, *Sufism,* Mystics and Saints in Modern *Egypt,* New York, 1995; M. Zeghal, *Gardiens de Islam: Les Oulemas de alAzhar dans l'Egypte Contemporaine,* Paris, 1996; *G.* Starrett, *Putting Islam to Work: Education, Politics,* and *Religious Transformation in Egypt,* Berkeley, 1998; D. J. Suilivan ve S. Abed-Kotob, *Islam in Contemporary Egypt: Civil Society vs. the State,* Boulder, 1999.

1960'larda Mısır toplumu ve ekonomisi: D. Singennan, *Avenues of Participation: Family, Politics* and *Networks* in Urban Quarters *of* Cairo, Princeton, 1995; W Armbrust, *Mass Culture and Modernism in Egypt,* Cambridge, 1996; S. Soliman, *State and Industrial Capitalism in Egypt,* Cairo, 1999; R. Bush, *Economic Crisis and the Politics of Reform in Egypt,* Boulder, 1999.

Yirmibeşinci Bölüm

Derin bir tarihsel perspektif için bkz. A. Hourani, *A History of the Arab Peoples,* Cambridge, Mass., 1991 [*Arap Halkları Tarihi,* çev. Yavuz Alogan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, 4. basım]. Geniş bir literatüre bir bütün olarak Ortadoğu'nun diplomatik, ekonomik ve toplumsal sorunlarla ilgilenir. Burada, bazıları İran ve Türkiye hakkında tartışmalar içerse de daha ziyade Arap Doğusu üzerine yoğunlaşan kitaplara değineceğiz. 19. yüzyıl ve Birinci Dünya Savaşı esnasındaki büyük güçler için yirmiüçüncü bölümün kaynakçasına bkz. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki Arap dünyası için bkz. B. Lewis, Ibe *Middle East and the West,* New York, 1966; W. R. Polk, *The United States and the Arab World,* Cambridge, Mass., 1969; E. Monroe, *Britain's Moment in the Middle East, 1914-1956,* Baltimore, 1963.

Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasında İngiltere'nin rolü ve onun Fransa, Şerif Hüseyin ve Siyonistlerle diplomatik ilişkileri için bkz. E. Kedourie, *England and the Middle East, 1914-1921,* 2. basım, Hassocks, 1978; E. Kedourie, The *Chatham House Version,* Londra, 1970; G. Antonius, *The Arab Awakening,* Londra, 1938. T. E. Lawrence kendi hikâyesini parlak kitabında anlatır: *Seven Pillars of Wisdom,* Garden City, New York, 1935 ve bu kitap şu ödüllendirici biyografinin konusudur: J. E. Mack, *A Prince of our Disorder,* Boston, 1976.

Ortadoğu'nun ekonomik tarihi için bkz. R. Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914,* New York, 1981. Konuyla ilgili üç önemli makale derlemesi: C. Issawi, *The Economic History of the Middle East, 1800-1914,* Chicago, 1966; A. L. Udovitch, ed., *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History,* Princeton, 1981; ve M. A. Cook, ed., *Studies in the Economic History of the Middle East,* Londra, *1970.* Bölgenin İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana gelişimi için bkz. C. Issawi, ed., *An Economic History of the Middle East and North Africa,* New York, 1982. Bağımlılık teorisine dayalı bir bakış açısı için bkz. S. A. Amin, *The Modernization of Poverty: A Study in the Political Economy of Growth in Nine Arab Countries, 1945-1970,* Leiden, 1974; S. A. Amin, *The Arab Economy Today,* Londra,

1981. Ortadoğu petrolü için bkz. P. R. O'Dell, *Oil and World Power*, 5. basım, Harmondsworth, 1979; M. Abir, *Oil, Power and Politics*, Londra, 1974; M. A. Adelman, *The World Petroleum Market*, Baltimore, 1972.

Arap milliyetçiliği ve Arap düşüncesi için bkz. A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge, 1983 [*Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. L. Boyacı-H. Yıldız, İnsan Yayınları, İstanbul]. Bu kitabı şu çalışma tamamlayabilir: S. Haim, ed., *Arab Nationalism: An Anthology*, Berkeley, 1976; H. Sharabi, *Arab Intellectuals and the West*, 1875-1914, Baltimore, 1970. Birinci Dünya Savaşındaki Arap milliyetçiliği için bkz. Z. N. Zeine, *Arab - Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism*, Beirut, 1958; Z. N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, Delmar, New York, 1973; C. E. Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*, Urbana, III., 1973; P. S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920*, Cambridge, 1983; H. Kayalı, *Arabs and Young Turks*, Berkeley, 1997

İki savaş arası dönemde Arap milliyetçiliği konusunda W. Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati! al-Husri*, Princeton, 1971. Arap tavrının savaş sonrası dönemdeki ifadeleri için Al-Bazzaz, *on Arab Nationalism*, Londra, 1965; H. Nuseibeh, *The Ideas of Arab Nationalism*, Ithaca, New York, 1956; F. A. Sayegh, *Arab Unity: Hope and Fulfillment*, New York, 1958.

Arap ideolojisi ve siyaseti için bkz. L. Binder, *The Ideological Revolution in the Middle East*, 2. basım, New York, 1979; M. C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy*, New Haven, 1977; F Ajami, *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967*, Cambridge, 1981; A. Abdel-Malek, *La Pensee Politique Arabe Contemporaine*, 3. basım, Paris, 1980; F. Ajami, *The Dream Palace of the Arabs*, New York, 1998.

Selefi hareket için bkz. E. Kedourie, *Afghani and Abduh*, Londra, 1966; N. R. Keddie, *Sayyid jamal ad-Din al-Afghani: A Political Biography*, Berkeley, 1972; C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, Londra, 1933; M. H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Berkeley, 1966.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde İslâm hakkında bkz. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947; W. C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, 1977; E. Kedourie, *Islam in the Modern World*, Londra, 1980; J. J. Donohue ve J. L. Esposito, ed., *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, New York, 1982.

Çağdaş toplumların işleyişinde İslâm'ın rolü konusundaki çalışmalar için bkz. R. Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of jihad in Modern History*, The Hague, 1979; E. I. J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, New York, 1965; S. A. Arjomand, ed., *From Nationalism to Revolutionary Islam*, Londra; 1984; M. Rodinson, *Islam and Capitalism*, çev. B. Pearce, Austin, Tex., 1978; M. Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*, New York, 1982; I. M. Abu Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, Albany, New York, 1996.

Arap dünyası siyaseti için bkz. W. Laqueur, *The Middle East in Transition*, New York, 1958; M. H. Kerr, *The Arab Cold War: Gamal Abd al-Nasir and his Rivals*, 3. basım, Londra, 1971. Ortadoğu da askeri gelişmeler için bkz. E. Be'eri, *Army Officers in Arab Politics and Society*, çev. D. Ben-Abba, New York, 1969; J. C. Hurewitz, *Middle East Politics: The Military Dimension*, New York, 1969; V. J. Parry ve M. E. Yapp, ed., *War; Technology and Society in the Middle East*, Londra, 1975.

Arap Ortadoğusunun toplumsal yapısı hakkında bkz. G. Baer, *Population and Society in the Arab East,* çev. H. Szoke, Londra, 1964; D. Eickelman, *The Middle East: An Anthropological Approach,* Englewood Cliffs, N. J., 1981; A. Hourani, *A Vision of History: Near Eastern and Other Essays,* Beirut, 1961; A. Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East,* Berkeley, 1981.

Toprak mülkiyeti, kırsal gelişme ve siyaseti için bkz. D. Warriner, *Land Reform and Development in the Middle East: A Study of Egypt, Syria and Iraq,* 2. basım, Londra, 1962; G. Baer, *Fellah and Townsman in the Middle East,* Londra, 1982; R. Springborg, "New Patterns of Agrarian Reform in the Middle East ve North Africa," *Middle East Journal,* 31 (1977), s. 127-42; R. Antoun ve I. Harik, ed., *Rural Politics and Social Change in the Middle East,* Bloomington, 1972; I. J. Cantori ve I. Harik, ed., *Local Politics and Development in the Middle East,* Boulder, 1981. Göçebelik hakkında bkz. C. Nelson, ed., *The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society,* Berkeley, 1973.

Kasaba ve köy şartlarına dair canlı bakış açılarına sahip bir dizi kitap için bkz. H. Ammar, *Growing up in an Egyptian Village,* Londra, 1954; H. Ayrout, *The Egyptian Peasant,* çev. J. Williams, Bostan, 1963. Ivo Andrie, *The Bridge on the Drina,* çev. I. Edwards, New York, 1959. Bu eser, Osmanlı yönetimi altındaki Bosna'da bir kasaba hakkında zihin açıcı bir romandır.

Kentleşme hakkında kısa bir genel bakış için bkz. C. Issawi, "Economic Change and Urbanization in the Middle East," *Middle Eastern Cities,* ed. I. M. Lapidus, Berkeley, 1969, s. 102-21. Ayrıca bkz. G. H. Blake ve R. I. Lawless, ed., *The Changing Middle Eastern City,* New York, 1980; V F. Costella, *Urbanisation in the Middle East,* Cambridge, 1977

İslâm hukukundaki değişikliklere giriş olarak bkz. N. J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic jurisprudence,* Chicago, 1969; J. N. D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World,* Westport, Conn., 1975; N. J. Coulson, *Succession in the Muslim Family,* Cambridge, 1971; H. Liebesny, *The Law of the Near and Middle East,* Albany, New York, 1975.

Arap edebiyatı hakkında bibliyografik bir özet için bkz. R. Alien, "Arabic Literature," *The Study of the Middle East,* ed. L. Binder, New York, 1976, s. 399-453. Şiir üzerine bkz. M. Khouri ve H. Algar, ed., *An Anthology of Modern Arabic Poetry,* Berkeley, 1974; S. Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry,* 2 cilt, Leiden, 1977; M. Badawi, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry,* Cambridge, 1976. Tiyatro ve sinema hakkında bkz. T. al-Hakim, *The Sultan's Dilemma in Arabic Writing Today: The Drama,* II, ed., M. Manzalaoui, Cairo, 1968; J. Landau, *Studies in the Arabic Theater and Cinema,* Philadelphia, 1958.

Ortadoğulu toplumlarda kadının rolü üzerine bkz. E. Fernea, *Guests of the Sheik,* Garden City, New York, 1965; L. Beck ve N. Keddie, ed., *Women in the Muslim World,* Cambridge, Mass., 1978; James Allman, *Women's Status and Fertility in the Muslim World,* New York, 1978; F. Hussain, *Muslim Women,* Londra, 1984; J. I. Smith, ed., *Women in Contemporary Muslim Societies,* Londra, 1980; E. W. Fernea ve B. Bezirgan, ed., *Middle Eastern Muslim Women Speak,* Austin, Tex" 1977. Değişen Müslüman hukuku üzerine bkz. J. L. Esposito, *Women in Muslim Family Law,* Syracuse, New York, 1982. Arap ülkeleri üzerine bkz. D. J. Gerner-Adams, "The Changing Status of Muslim Women in the Arab World," *Arab Studies Quarterly,* 1 (1979), s. 324-53; E. T. Prothro ve L. N. Diab, *Changing Family Patterns in the Arab East,* Beirut, 1974. Feminist bir bakış açısından birbiriyle çelişen birçok kitap var: G. Tillion, *The Republic of Cousins: Women's Oppression in Mediterranean Society,*

Thetford, 1966; F. Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society,* Cambridge, Mass., 1975; N. El-Saadawi, *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World,* çev. S. Hetata, Londra, 1980; F. A. Sabbah, *Women in the Muslim Unconscious,* New York, 1984.

Ayrıca sonuç kısmında İslâm dünyasında kadın bölümüne bkz.

19. yüzyıl Suriye ekonomik gelişmesi ve siyasal değişimi için bkz. M. Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1861,* Oxford, 1968, Bu konudaki değerli makaleler için bkz. D. Chevallier, S. Shamir, A. Hourani, ve R. S. Salibi içinde, *Beginnings of Modernization in the Middle East,* ed. W. R. Polk ve R. L. Chambers, Chicago, 1968. Göçebe ve yerleşik halklar arasındaki uzun vadeli ilişkiler için bkz. N. Lewis, "The Frontier of Seulement, 1800-1950," *The Economic History of the Middle East 1800-1914,* ed. C. İssawi, Chicago, 1966, s. 258-68.

Manda döneminde Suriye için. S. H. Longrigg, *Syria and Lebanon under the French Mandate,* Londra, 1958; p, S. Khoury, "Factionalism among Syrian Nationalists During the French Mandate," *IJMES,* 13 (1981), s. 441-69; J. F. Devlin, *The Balth Party: A History from its Origins to 1966,* Stanford, 1976; K. S. Abu Jaber, *The Arab Balth Socialist Party: History, Ideology anrd Organization,* Syracuse, New York, 1966.

Bağımsız Suriye ve Baas rejimi için: S. Heydemann, *Authoritarianism in Syria: Institutions and Social Conflict, 1946-1970,* Ithaca, New York, 1999; P Seale, *The Struggle for Syria: A Study of Post-war Arab Politics,* 1945-1958, Londra, 1965; N. Van Dam, *The Struggle for Power in Syria: Sectarianism, Regionalism and Tribalism in Politics 1961-1978,* Londra, 1979; I. Rabinovich, *Syria under the Ba'th,* 1963-66: *The Army-Party Symbiosis,* Jerusalem, 1972, Baas parti makinası şu çalışmalarda değerlendiriliyor: R. Hinnebusch, *Party and Peasant in Syria: Rural Politics and Social Change under the Balth,* Cairo, 1979; H. Batatu, *Syria's Peasantry,* Princeton. 1999, Suriye'de İslâm ve siyaset hakkında bkz. H. Batatu, "Syria's Muslim Brethren," *MERIP Reports,* 110 (1982), s. 12-20.

Ekonomi politik ve kalkınma için: S. Amin, *Irak et Syrie, 1960-1980: Du projet national cl la transnationalisation,* Paris, 1982; A. G., Samarbakhsh, *Socialisme en Irak et en Syrie,* Paris, 1980; F. H. Lawson, *Why Syria Goes to War? Thirty Years of Confrontation,* Ithaca, New York, 1996.

1990'lı yıllarda Suriye için: I. Rabinovich, *The Brink of Peace: The Israeli-Syrian Negotiations,* Princeton, 1998; L. Wedeen, *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric and Symbols in Contemporary Syria,* Chicago, 1999.

Suriye kasaba ve şehirlerinin coğrafi ve antropolojik incelemeleri için bkz. D. Chevallier, *Villes et travail en Syrie du XIX, au xxe siecle,* Paris, 1982; J. Gulick, *Tripali: A Modern Arab City,* Cambridge, Mass, 1967; L. Sweet, "Tell Toqaan: A Syrian Village," Ph, D. thesis, University of Michigan, 1958.

Modern Irak hakkında önemli bir çalışma için bkz. H. Batatu, *The Old Social Classes and Revolutionary Movements of Iraq,* Princeton, 1978. Siyasal konular için bkz. D. Pool, "From Elite to Class: The Transformation of Iraqi Leadership, 1920-1939," *IJMES,* 12 (1980), s. 331-50; P. A. Marr, "Iraq's Leadership Dilemma: A Study in Leadership Trends, 1948-1968," *Middle East Journal,* 24 (1970), s. 283-301; S. Jawad, *Iraq and the Kurdish Question, 1958-1970,* Londra, 1981; H. Batatu, "Iraq's Underground Shi'a Movements: Characteristics, Causes and Prospects," *Middle East Journal,* 35 (1981), s. 578-94. Kırsal alanda yaşanan toplumsal dönüşüm için bkz. R. A. Fernea, *Shaykh and Effendi: Changing Patterns of Authority among the Shabana of Southern Iraq,* Cambridge, Mass., 1969.

Saddam Hüseyin rejimi hakkında: S. al-Khalil, *The Monument,* Berkeley, 1991; L. Lukitz, *Iraq: The Search for National Identity,* Londra, 1995; K. Makiya, *Republic of Fear: The Politics of Modern Iraq,* Berkeley, 1998.

Ürdün hakkında bkz. P. J. Vatikiotis, *Politics and the Military in Jordan: A Study of the Arab Legion, 1921-1957,* Londra, 1967; P. Gubser, *Politics and Change in al-Karak, Jordan,* Londra, 1973; P. Mazur, *Economic Growth and Development in Jordan,* Londra, 1979; S. H. Fathi, *Jordan – An Invented Nation? Tribe-State Dynamics and the Formation of National Identity,* Hamburg, 1994; A. Shryock, *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribaljordan,* Berkeley, 1997; M. Boulby, *The Muslim Brotherhood and the Kings of Jordan, 1945-1993,* Atlanta, 1999.

Lübnan'ın 19. yüzyıldaki çatışmaları konusunda bir çalışma için bkz. I. Harik, *Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon 1711-1845,* Princeton, 1968; W. R. Polk, *The Opening of South Lebanon, 1788-1840,* Cambridge, Mass, 1963; D. Chevallier, *La Societe du Mont Liban al l'epoque de la Revolution Industrielle en Europe,* Paris, 1971; L. T. Fawaz, *Merchants and Migrants in Nineteenth-Century Beirut,* Cambridge, Mass., 1983.

Savaş sonrası dönemde Lübnan siyasal sistemi için M. C. Hudson, *The Precarious Republic: Political Modernization in Lebanon,* New York, 1968; L. Binder, ed., *Politics in Lebanon,* New York, 1966; R. Owen, ed., *Essays on the Crisis in Lebanon,* Londra, 1976; D. Gilmour, *Lebanon: The Fractured Country,* Oxford, 1983. Maruniler ve Kataib hareketi için bkz. J. P Entelis, *Pluralism and Party Transformation in Lebanon: Al-Kata'ib, 1936-1970,* Leiden, 1974; S. Joseph, "Muslim-Christian Conflicts: A Theoretical Perspective," *Muslim-Christian Conflicts: Economic, Political and Social Origins,* ed. S. Joseph ve B. Pillsbury, Boulder, 1978, s. 1-60.

İç savaş ve sonrasında Lübnan hakkında: F. Ajami, *The Vanished Imam,* Ithaca, New York, 1986; W. Phades, *Lebanese Christian Nationalism: The Rise and Fall of an Ethnic Resistance,* Boulder, 1995; E. Salem, *Violence and Diplomacy in Lebanon: The Troubled Years* 1982-1988, Londra, 1995; M. Ranstorp, *Hizballah in Lebanon: The Politics of the Western Hostage Crisis,* Basingstoke, 1996; M. Gilsenan, *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society,* Londra, 1996.

Kasaba ve köy toplulukları üzerine incelemeler için, J. Gulick, *Social Structure and Culture Change in a Lebanese Village,* New York, 1955; S. Khalaf ve P. Kongstad, *Hamra of Beirut: A Case of Rapid Urbanization,* Leiden, 1973; F. I. al-Khuri, *From Village to Suburb: Orderand Change in Beirut,* Chicago, 1975; E. L. Peters, "Aspects of Rank and Status among Muslims in a Lebanese Village," *Mediterranean Countrymen,* ed. J. Pitt-Rivers, Paris, 1963, s. 159-200.

Birinci Dünya Savaşı'ndan 1950 yılına kadar Siyonist yerleşim ile Arap direnişinin en dengeli değerlendirmesi için bkz. J. C. Hurewitz, *The Struggle for Palestine,* New York, 1976. İngiliz mandası dönemindeki Arap-Filistin nüfusu üzerine bkz. J. Migdal, ed., *Palestinian Society and Politics,* Princeton, 1980; Y. Porath, *The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement,* 1918-1929, Londra, 1974; Y. Porath, *The Palestinian Arab National Movement: From Riots to Rebellion,* 1929-39, Londra, 1977; A. Lesch, *Arab Politics in Palestine, 1917-1939: The Frustration of a Nationalist Movement,* Ithaca, New York, 1979; Y. N. Miller, *Government and Society in Rural Palestine, 1920-1948,* Austin, Tex., 1985.

1948 sonrası Arap İsrail ilişkileri için: C. K. Zurayk, *The Meaning of the Disaster,* çev. R. B. Winder, Beirut, 1956; D. Peretz, *Israel and the Palestine Arabs,* Washington, D. C., 1958; W. R. Polk, D. Stamler ve E. Asfour, *Backdrop to Tragedy: The*

Strugglefor Palestine, Boston, 1957; W. Khalidi, ed., *From Haven to Conquest: Readings in Zionism and the Palestine Problem*, Beirut, 1971; N. Safran, *The United States and Israel*, Cambridge, Mass., 1963; N. Safran, *From War to War: The Arab-Israeli Confrontation*, 1948-1967, New York, 1969; I. Lustick, *Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority*, Austin, Tex., 1980; N. Johnson, *Islam and the Politics of Meaning in Palestinian Nationalism*, Londra, 1982.

Oslo çağında Filistinliler için: H. H. Ahmad, *Hamas from Religious Salvation to Political Transformation*, Jerusalem, 1994; M. Darweish ve A. Rigby, *Palestinians in Israel: Nationality and Citizenship*, Bradford, 1995; Aziz Haidar, *On the Margins: The Arab Population in the Israeli Economy*, Londra, 1995; R. Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, New York, 1997; G. Robinson, *Building a Palestinian State*, Bloomington, 1997

Siyonizmin ve İsrail'in tarihi için: W. Laqueur, *A History of Zionism*, New York, 1972; H. M. Sachar, *A History of Israel: From the Rise of Zionism to our Time* New-York, 1976; D. Peretz, *The Government and Politicsf Israel*, 2. basım, Boulder, 1983.

Vehhabi hareketi ve Suudi devleti için Arap Yarımadası konusunda bkz. C. S. Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century*, çev. J. H. Monahan, Leiden ve Londra, 1931; R. B. Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, New York, 1965; G. Troeller, *The Birth of Saudi Arabia: Britain and the Rise of the House of Saud*, Londra, 1976; S. Habib, *Ibn Saud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Na; d and their Role in the Creation of the SaIudi Kingdom*, Leiden, 1978.

1980 yılına kadar Suudi Arabistan için bkz. W. A. Beling, ed., *King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia*, Londra ve Boulder, 1980; C. M. Helms, *The Cohesion of Saudi Arabia: Evolution of Political Identity*, Londra, 1981; R. El-Mallakh, *Saudi Arabia, Rush to Development: Profile of an Energy Economy and Investment*, Londra, 1982; W. B. Quandt, *Saudi Arabia in the 1980s: Foreign Policy, Security, and Oil*, Washington, D. C., 1981; W. Ochsenwald, "Saudi Arabia and the Islamic Revival," *JlMES*, 13 (1981), s. 271-86; S. Altorki, *Women in Saudi Arabia*, New York, 1986.

1980'lerde ve 1990'larda Suudi Arabistan: M. Abir, *Saudi Arabia: Government, Society and the Gulf Crisis*, Londra ve New York, 1993; J. W. Wright, *Islamic Banking in Practice: Problems inJordan and Saudi Arabia*, Durham, 1994; A. H. Cordesman, *Saudi Arabia: Guarding the Desert Kingdom*, Boulder, 1997; G. Simons, *Saudi Arabia: The Shape of Client Feudalism*, Londra, 1998.

Bedevilerin yaşamı için bkz. H. R. P. Dickson, *The Arabs of the Desert: A Glimpse into Badawin Life in Kuwait and Saudi Arabia*, 2. basım, Londra, 1951; W. Thesiger, *Arabian Sands*, New York, 1959, harika bir seyehat macerası.

19. yüzyıl ile 20. yüzyılın başlarında Körfez bölgesi ve İngiltere'nin rolü üzerine bkz. A. M. Abu Hakima, *History of Eastern Arabia, 1750-1800: The Rise and Development of Bahrain and Kuwait*, Beirut, 1965; T. E. Marston, *Britain 's Imperial Role in the Red Sea Area, 1800-1878*, Hamden, Conn., 1961; J. B. Kelly, *Britain and the Persian Gulf, 1795-1880*, Oxford, 1968; B. C. Busch, *Britain and the Persian Gulf*, 1894-1914, Berkeley, 1967 Umman için bkz. R. Said-Ruete, *Said bin Sultan (1791-1865): Ruler of Oman and Zanzibar*, Londra, 1929; R. G. Landen, *Oman since 1856*, Princeton, 1967.

Bağımsızlığın ilk yıllarında Körfez ülkeleri hakkında bkz. J. D. Anthony, *Arab States of the Lower Golf: People, Politics, Petroleum*, Washington, D. C., 1975; E. A. Nakhleh, *Bahrain: Political Development in a Modernizing Society*, Lexington, Mass., 1976; J. C. Wilkinson, *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia: A Study of the Aflaj of Oman*, Oxford, 1977; J. Townsend, *Oman: The Making of a Modern State*, Londra,

1977; R. S. Zahlan, *The Origins of the United Arab Emirates: A Political and Social History of the Trucial States,* Londra, 1978; J. E. Peterson, *Oman in the Twentieth Century: Political Foundations of an Emerging State,* Londra ve New York, 1978; M. W. Khouja ve P G. Saadler, *The Economy of Kuwait: Development and Role of International Finance,* Londra, 1979; F. I. Khuri, *Tribe and State in Bahrain,* Chicago, 1980; A. J. Cottrell, ed., *The Persian Gulf States: A General Survey,* Baltimore, 1980; T. Niblock, ed., *Social and Economic Development in the Arab Gulf,* New York, 1980; R. El-Mallakh, *The Economic Development ofthe United Arab Emirates,* Londra, 1981.

1990'larda Kuveyt: J. Crystal, *Oil and Politics in the Gulf Rulers and Merchants in Kuwait and Qatar,* Cambridge, 1995; A. N. Longva, *Walls Built on Sand and Migration: Exclusion and Society in Kuwait,* Boulder, 1997; A. H. Cordesman, *Kuwait: Recovery and Security after the Gulf War,* Boulder, 1997

1990'larda diğer Körfez ülkeleri: Ian Skeet, *Oman: Politics and Development,* New York, 1992; M. Asher, *The Phoenix Rising: The United Arab Emirates,* Londra, 1996; C. H. Allen, Jr. ve W L. Rigsbee II, *Oman under Qaboos,* Londra, 2000.

Yemen için bkz. A. S. Bujra, *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town,* Oxford, 1971, R. W Stokey, *Yemen: The Politics of the Yemen Arab Republic,* Boulder, 1978; C. Makhlouf, *Changing Veils: Women and Modernisation in North Yemen,* Austin, Tex., 1979; S. G. Caton, *Peaks of Yemen i Summon,* Berkeley, 1990; P. Dresch, *Tribes, Government and History in Yemen,* Oxford, 1989.

Birleşmeden sonra Yemen: B. Messick, *The Calligraphic State,* Berkeley, 1993; M. Mundy, *Domestic Government: Kinship, Community and Policy in North Yemen,* Londra, 1995; J. Kostiner, *Yemen: The Tortuous Quest for Unity, 1990-1994,* Londra, 1996; S. Carapico, *Civil Society in Yemen: The Political Economy of Activism in Modern Arabia,* Cambridge, 1998; R. Leveau, F. Mermier ve U. Steibach, ed., *Le Yemen contemporain,* Paris, 1999.

Ortadoğu bölgesel meseleleri: F. Goldberg, R. Kasaba ve Migdal, *Rules and Rights in the Middle East: Democracy, Lawand Society,* Seattle, 1993; D. Garnham ve M. Tessler, ed., *Democracy, War, and Peace in the Middle East,* Bloomington, 1995;. J. Kemp ve R. E. Harkavy, *Strategic Geography and the Changing Middle East,* Washington, D. C., 1997; B. Maddy-Weitzman ve E. Inbar, ed., *Religious Radicalism in the Greater Middle East,* Londra, 1998; C. M. Henry ve R. Springborg, *The Politics of Economic Development in the Middle East and North Africa,* Cambridge, 2001.

Yirmialtıncı bölüm

Kuzey Afrika'daki gelişmenin çarpıcı bir çözümlemesi için bkz. E. Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa,* Berkeley, 1972. Fransız yönetimi altında ve Kuzey Afrika ve milliyetçiliğin yükselişi için bkz. Berque, *French North Africa: The Maghrib between Two World Wars,* çev. J. Stewart, New York, 1967; R. Le Tourneau, *Evolution politique de l'Afrique du Nord musulmane, 1920-1961,* Paris, 1962; C. R. Ageran, *Politique scoloniales au Maghreb,* Paris, 1972; A. al-Pasi, *The Independence Movements in Arab North Africa,* çev. H. Z. Nuseibeh, Washington, D. C., 1954.

Bağımsız Kuzey Afrika hakkında karşılaştırmalı çalışmalar için bkz. M. Brett, ed., *Northern Africa: Islam and Modernization,* Londra, 1973; M. Halpern, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa,* Princeton, 1963; D. E. Ashford, *National Development and Local Reform: Political Participation in Morocco, Tunisia and Pakistan,* Princeton, 1967; I. W. Zartman, ed., *Man, State and Society in the*

Contemporary Maghrib, New York, 1973; L. Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980,* Princeton, 1986. İslâm hakkında bkz. P Shinar, "Ulama', Marabouts and Government: An Overview of their Relationships in the French Colonial Maghrib," *Israel Oriental Studies,* LO (1980), s. 211-29.

Tunus'a mandacılığın girişi için bkz. J. Ganiage, *Les Origines du protectorat français en Tunisie,* 1861-1881, 2. basım, Tunus, 1968. Tunus'ta Fransız yönetimi için bkz. J. Poncet, *La Colonisation et l'Agriculture Européennes en Tunisie depuis* 1881, Paris, 1961. 19. yüzyıl sonlarında Tunus devleti ve toplumu için: L. C. Brawn, çev., *The Su rest Path, by Khayr al-Din al-Tunisi,* Cambridge, Mass., 1967; A. H. Green, *The Tunisian Ulama* 1873-1915, Leiden, 1978.

Tunus milliyetçi hareketi için bkz: N. Ziadeh, *Origins of Nationalism in Tunisia,* Beirut, 1969; A. Mahjoubi, *Les Origines du Mouvement National en Tunisie (1904-1934),* Tunus, 1982. A. Memmi, *The Pillar of Salt,* çev. E. Roditi, New York, 1955, sömürgeciliğin Tunuslu bir Yahudi genci üzerindeki etkisini hikâye eden duyarlı bir romandır.

Bağımsız Tunus üzerine genel kitaplar için bkz. C. Micaud ed., *Tunisia: The Politics of Modernization,* New York, 1964; C. H. Moore, *Tunisia since Independence,* Berkeley, 1965; J. Duvignaud, *Change at Shibeika: Report from a North African Village,* çev. F. Frenaye, Austin, Tex., 1977; M. E. Hamdi, *The Politicisation of Islam: A Case Study of Tunisia,* Boulder, 1998; A. Ghanmi, *Le Mouvement Feministe Tunisien,* 1978-1989, Tunus, 1993.

Fransız hakimiyeti altında Cezayir'in tarihleri için bkz. P. Boyer, *L 'Evolution de L 'Algérie Mediane (ancien departement d'Algélie) de 1830 il* 1956, Paris, 1960; C. R. Ageran, *Histoire de 1'Algérie contemporaine (1830-1964),* Paris, 1966; C. A. Julien, *Histoire de l'Algérien contemporaine,* Paris, 1964; C. R. Ageran, *Les Algériens Muslumans et la France* (1871-1919), 2 cilt, Paris, 1968.

Fransız işgali arifesinde Cezayir toplumu için İkinci Kısım'ın kaynakçasına bkz. Abdülkadir'in direnişi için bkz. R. Danziger, *Abd al-Qadir and the Algériens,* New York ve Londra, 1977 Daha sonra Cezayir direniş hareketleri şu çalışmalarda ele alınmıştır: A. Nadir, "Les Ordres Réligieux et la Conquête Française (1830-1851)," *Revue Algérienne des Sciences Juridiques, Politiques et Economiques,* 9 (1972), s. 819-68; P Von Sivers, "The Realm of Justice: Apocalyptic in Algérien (1849-1879)," *Humaniora Islamica,* 1 (1973), s. 47-60; F. Colonna, "Cultural Resistance and Religious Legitimacy in Colonial Algérien," *Economy and Society,* 3 (1974), s. 233-52; F. Colonna, "Saints Furieux et Saints Studieux ou, dans l'Aures, Comment la Religion Vient aux Tribus," *Annales ESC,* 35 (1980), s. 642-62; J. Clancy-Smith, "Saints, Mahdis and Arms: Religion and Resistance in Nineteenth-Century North Africa", *Islam, Politics, and Social Movements,* ed. E. Burke ve I. M. Lapidus, Berkeley, 1991, s. 60-80.

Müslüman kültürü için bkz. H. Masse, "Les Etudes Arabes en Algérien (1830-1930)," *Revue Africaine,* 74 (1933), s. 208-58, 458-505; F. Colonna, *Instituteurs Algériens:* 1833-1939, Paris, 1975; J. P. Charnay, *La Vie Musulmane en Algérien: D'apres la Jurisprudence de la Prémiere Moitié du xxe siécle,* Paris, 1965.

Fransız sömürgeciliği ve Müslümanların ekonomik refahı üzerindeki etkileri için bkz. J. Reudy, *Land Policy in Colonial Algérien: The Origins of the Rural Public Domain,* Berkeley, 1967; M. Launay, *Paysans Algériens: La Terre, la Vigne et les Hommes,* Paris, 1963.

Cezayir milliyetçiliğinin doğuşu: A. Nouschi, *La Naissance* du *Nationalisme Algérien,* Paris, 1962; E. Sivan, *Communisme et Nationalisme en Algérie, 1920-1962,* Paris, 1976. Müslüman reformizmi için bkz. A. Merad, *Le Réformisme Musulman en*

Algérie de 1925 à 1940, The Hague, 1967; P. Shinar, "The Historical Approach *of* the Reformist Ulama' in the Contemporary Maghrib," *Asian and African Studies,* Jerusalem, 7 (971), s. 181-210; P Shinar, "Ibadiyya and Orthodox Reformism in Modern Algeria," *Scripta Hierosolymitana,* IX, ed. U. Heyd, Jerusalem, 1961, s. 97-120; P. Shinar, "Traditional and Reformist Mawlid Celebrations in the Maghrib," *Studies in Memory of Caston Wiet,* ed. M. Rosen-Ayalon, Jerusalem, 1977, s. 371-413. Sufi İslâmı için bkz. Carret, *Le Maraboutisme, et les Confreries Religieuses Musulmanes en Algérie,* Cezayir, 1959; M. Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-lAlawi, his Spiritual Heritage and Legacy,* Londra, 1961.

Devrimci mücadele: D. Ling, *The Passing of French Algérien,* Londra, 1966; W. B. Quandt, *Revolution and Political Leadership: Algérien,* 1954-1968, Cambridge, Mass., 1969; D. Ottaway ve M. Ottaway, *Algérien: The Politics of a Socialist Revolution,* Berkeley, 1970; T. Smith, *The French Stake in Algérien,* 1945-1962, Ithaca, New York, 1978; Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth,* çev. C. Farrington, New York, 1963; 1. L. Gendzier, *Frantz Fanon: A Critical Study,* New York, 1973.

Bağımsızlık sonrası Cezayir: J.-C. Vatin, *L 'Algérie Politique,* 2. basım, Paris, 1983; M. Lacheraf, *L 'Algérien: Nation et Societé,* Paris, 1965; A. Gauthier, *L 'Algérien: Decolonisation, Socialisme, Industrialisation,* Montreuil, 1976; M. Lazreg, *The Emergence of Classes in Algérien,* Boulder, 1976; J. R. Nevis, "Socialist Management in Algeria," *Journal of Modern African Studies,* 15 (977), s. 529-54. Cezayir toplumunun yapısı hakkında: P Bourdieu, *The Algériens,* çev. A. C. M. *Ross,* Bostan, 1962; P Bourdieu, *Sociologie* de *l'Algérien,* 3. basım, Paris, 1963.

1990'lardaki Cezayir iç savaşı üzerine A. Touati, *Algérien, Les Islamistes ci l'Assaut du Pouvoir,* Paris, 1995; A. Djazair, *Les Integristes contre l'Algérien,* Paris, 1998; W. B. Quandt, *Between Ballots and Bullets: Algérien* 's *Transition from Authoritarianism,* Washington, D. C., 1998; A. Dahmani, *L'Algérien a l'Epreuve: Economie Politique* des *Reformes, 1980-1997,* Paris, 1999.

Fas kırsal toplumunun temel yapıları bir dizi parlak ve muhalif çalışmada ele alınıyor: J. Berque ve P. Pascan, *Structures Sociales du Haut-Atlas,* 2. basım, Paris, 1978; E. Gellner, *Saints of the Atlas,* Chicago, 1969. Yazarın bir diğer çalışması bu kitabı tamamlayıcı niteliktedir: *Muslim Society,* Cambridge, 1981; D. F. Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center,* Ausfin, Tex., 1976; C. Geertz, H. Geertz ve R. Rosen, *Meaning and Order in Muslim Society: Three Essays in Cultural Analysis,* Cambridge, 1979. Başka değerli çalışmalar arasında: V. Crapanzano, *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry,* Berkeley, 1973; R. Jamous, *Honneur et Baraka: Les Structures Sociales Traditionelles dans le Rif,* Paris, 1981; P Rabinow, *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco,* Chicago, 1975; D. Hart, *Dadda Atta and his Four Crandsons: The Socio-Political Organisation of the Ait Atta of Southern Morocco,* Cambridge, 1981; D. Seddon, *Moroccan Peasants: A Century of Change in the Eastern Rij;1870-1970,* Folkestone, 1980. Islâm hakkında bir klasik için bkz. E. A. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco,* 2 cilt, New Hyde Park, New York, 1968.

Fas siyasal toplumu ve onun Fransız işgaline karşı cevabı hakkında bkz. R. E. Dunn, *Resistance in the Desert: Moroccan Responses to French Imperialism,* 1881-1912, Londra ve Madison, Wis., 1977; E. Burke, *Prelude to Protectorate in Morocco,* Chicago, 1976. Ayrıca bkz. E. Burke, "Morocco and the Near East: Reflections on Some Basic Differences," *Archives Europeennes* de *Sociologie, 10* (969), s. *70-94;* D. Seddon, "Tribe and State: 'Approaches to Maghreb History,'" *The Maghreb Review,* 2 (977), s. 23-40.

Fransız mandasının ele alındığı çalışmalar için, C. A. Julien, *Le Maroc face au Impérialismes,* 1415-1956, Paris, 1978; R. Landau, *Moroccan Drama, 1900-1955,* San Francisco, 1978; R. I. Bidweu, *Morocco under Colonial Rule: French Administration of Tribal Areas,* 1912-1956, Londra, 1973; G. Maxwell, *Lords of the Atlas: The Rise and Fall of the House of Claoua,* 1893-1956, Londra, 1966. İslâmî milli bir direnişin gelişmesinin ele alındığı çalışmalar için, A. Laroui, *Les Origines Sociales et Culturelles* du *Nationalisme Marocain (1830-1912),* Paris, 1977; J. P. Halstead, *Rebirth ofa Nation: The Origins and Rise of Moroccan Nationalism,* 1912-1944, Cambridge, Mass., 1967

Fas ekonomisi için bkz. C. F. Stewart, *The Economy of Morocco,* 1912-1962, Cambridge, Mass., 1964; J. I. Miege, *Le Marocet l'Europe (1830-1894),* 4 cilt, Paris, 1961-63; J. Waterbury, *North for the Trade: The Life and Times of a Berber Merchant,* Berkeley, 1972.

Bağımsız Fas'ın siyaseti hakkında bkz. I. W. Zartman, *Morocco: Problems of New Power,* New York, 1964; J. Waterbury, *The Commander of the Faithful: The Moroccan Political Elite,* Londra, 1970; K. E. Mourad, *Le Maroc ci la Recherche d'une Révolution,* Paris, 1972; *A.* Benhaddou, *Maroc, les Elites* du *Royaume: Essai sur l'Organisation du Pouvoirau Maroc,* Paris, 1997; A. Hammoudi, *Master and Disciple. The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism,* Chicago, 1997

Modern Libya'nın tarihsel arkaplanına iyi bir giriş için bkz. L. Anderson, "Nineteenth-Century Reform in Attornan Libya," *IJMES,* 16 (984), s. 325-48. Senusilik hareketi de şu klasik çalışmada tartışılmaktadır: *E. E.* Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica,* Oxford, 1949. Kaddafi rejimi için bkz. J. L. Wright, *Libya: A Modern History,* Baltimore, 1982; M. Djaziri, *Etat et Societé en Libye: Islam, Politique et Modernité,* Paris, 1996; M. O. El-Kikhia, *Libya's Qaddafi: The Politics of Contradiction,* Gainsville, Fla., 1997; D. J. Vandewaıie, *Libya since Independence: Oil and State-Building,* Londra, 1998.

Çağdaş İslâmî hareketler için bkz. J. Ruedy, *Islam and Secularism in North Africa,* New York, 1994; E. E. Shahin, *Political Ascent: Contemporary Islamic Movements in North Africa,* Boulder, 1997; J. P Entelis, *Islam, Democracy and the State in North Africa,* Bloomington, 1997.

Yirmiyedinci Bölüm

Hindistan halklarının temel tarihleri için yukarıda İkinci Kısım'a bkz. Ayrıca bkz. S. M. İkram, *Modern Muslim India and the Birth of Pakistan, 1858-1951,* 2. basım, Lahore, 1970; A. Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan,* Londra, 1967; A. Ahmad ve G. E. von Grunebaum, ed., *Muslim Self-statement in India and Pakistan, 1857-1968,* Wiesbaden, 1970.

Bengal'de 19. yüzyıldaki Müslüman reformu için bkz. M. A. Khan, *History of the Fara'idi Movement in Bengal, 1818-1906,* Karachi, 1965; R. Ahmad, *The Bengal Muslims, 1871-1906. A Quest for Identity,* Delhi, 1981; S. Ahmad, *The Muslim Community of Bengal 1884-1912,* Dacca, 1974; *On the college of Deoband: B. D. Meteaif, Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900,* Princeton, 1982; Ayrıca bkz. F. Robinson, "The (Ulama) of Farangi Mahall and their Adab," *Moral Conduct and Authority,* ed. B. D. Meteaif, Berkeley, 1984, s. 152-83.

Hindistan'daki Müslüman modernist hareketlerin ele alındığı çalışmalar için bkz. D. Lelyveld, *Aligarh's First Generation,* Princeton, 1978; F. Robinson, *Separatism among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces Muslims, 1860-1923,* Cambridge, 1974; G. Minauh, *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India,* New York, 1982; M. Hasan, ed., *Communal and Pan-Is-*

lamic Trends in Colonial India, New Delhi, 1981. Ulemanın konumunun açıklandığı çalışmalar: P. Hardy, *Partners in Freedom and True Muslims,* Lund, 1971; M. Anwarul Haq, *The Faith Movement of Mawlana Muhammad Ilyas,* Londra, 1972.

Müslüman cemaatlerin ve Pakistan'ın 1947 yılına kadar gelişimi için bkz. M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Lahore, 1962; M. Iqbal, *Poems from Iqbal,* çev. V. G. Kiernan, Londra, 1955; P Moon, *Divide and Quit,* Berkeley, 1962; D. Gilmartin, "Religious Leadership and the Pakistan Movement in the Punjab," *Modern Asian Studies,* 13 (979), s. 485-517; David Gilmartin, "Partition, Pakistan and South Asian History: In Search of a Narrative," *The journal of Asian Studies,* 57 (998), s. 1069-95.

Bölünmesinden sonra Hindistan'da Müslümanlar: T. N. Madan, *Muslim Communities of South Asia,* New Delhi, 1976; R. E. Miller, *Mappila Muslims of Kerala,* Madras, 1976; I. Ahmad, ed., *Family, Kinship and Marriage among Muslims in India,* New Delhi, 1976; I. Ahmad, ed., *Caste and Social Stratification among Muslims in India,* 2. basım, New Delhi, 1978; I. Ahmad, ed., *Ritual and Religion'among Muslims in India,* New Delhi, 1981; G. Krishna, "Indian Muslims in the Nation-Formation Process," *Contributions to South Asian Studies,* 2. basım, Delhi, 1982, s. 110-45; M. Hasan, *Legacy of a Divided Nation: India's Muslims since Independence,* Boulder, 1997; S. Bose ve A. Jalal, *Modern South Asia,* Londra, 1997; S. Bose, *The Challenge in Kashmir,* New Delhi, 1997

Peştular ve Kuzeybatı sınır bölgeleri hakkında bkz. A. S. Ahmed, *Pukhtun Economy and Society: Traditional Structute and Economic Development in a Tribal Society,* Londra, 1980; A. S. Ahmed ve D. Hart, ed., *From the Atlas to the Indus: The Tribes of Islam,* Londra, 1981; F. Barth, *Features of Person and Society in Swat,* Londra, 1981.

Pakistan'ın ekonomi politiği için bkz. K. B. Sayeed, *The Political System of Pakistan,* Lahore, 1967; R. S. Wheeler, *The Politics of Pakistan,* Ithaca, New York, 1970; S. J. Burki, *Pakistan under Bhutto, 1971-1977,* Londra, 1980; K. B. Sayeed, *Politics in Pakistan,* New York, 1980; H. Gardezi ve J. Rashid, ed., *Pakistan; The Roots of Dictatorship: The Political Economy of a Praetorian State,* Londra, 1983; A. Jalal, *Democracy and Authoritarianism in South Asia: A Comparative and Historical Perspective,* Cambridge, 1995; R. E. Looney, *The Pakistani Economy: Economic Growth and Structural Reform,* Westport, Conn., 1997; S. Shafqat, *Civil Military Relations in Pakistan: From Zulfikar Ali Butto to Benazir Butto,* Boulder, 1997; H. Iftikhar Malik, *State and Civil Society in Pakistan: Politics* Qf *Authority, Ideology and Ethnicity,* Oxford, 1997.

Pakistan'da İslâm ve siyaset: L. Binder, *Religion and Politics in Pakistan,* Berkeley, 1961; Mawdudi hakkında bkz. S. A. A. Maudoodi, *First Principles of the Islamic State,* çev. K. Ahmad, Lahore, 1960; S. A. A. Maudoodi, *Towards Understanding Islam,* çev. K. Ahmad, Lahore, 1974; C. J. Adams, "The Ideology of Mawlana Mawdudi," *South Asian Politics and Religion,* ed. D. E. Smith, Princeton, 1966, s. 371-97; S. V R. Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: Thejamalat-i Islami of Pakistan,* Berkeley, 1994; S. V. R. Nasr, *Mawdudi and the Making of !slamic Revivalism,* New York, 1996; A. S. Ahmed, *Jinnah, Pakistan and Islamic Identity: The Search for Saladin,* Londra, 1997; H. I. Malik, *Islam, Nationalism and the West: Issues of Identity in Pakistan,* Oxford, 1999.

Yirmisekizinci Bölüm

Endonezya tarihi hakkında bkz. M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia, c. 1300 to the Present,* Bloomington, 1981; H. J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun,* Ithaca, New York, 1955; "South-East Asian Islam in the Twentieth Century,"

Cambridge History of Islam, II, ed. P M. Holt, A. K. S. Lambton ve B. Lewis, Cambridge, 1970, s. 182-208. Endonezya toplumu hakkında bkz. C. Geertz, *The Religion of java,* Glencoe, 3 cilt, 1960; W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change,* 2. basım, The Hague, 1959; J. I. Peacock, *Indonesia: An Anthropological Perspective,* Pacific Palisades, Calif., 1973; J. C. van Leur, *Indonesian Trade and Society,* çev. J. Holmes ve A. van Marle, The Hague, 1955. On the rise of the Endonezya milliyetçiliğinin yükselişi için bkz. R. Van Niel, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite,* The Hague, 1960.

Müslüman köylülerin Hollanda yönetimine direnişi için bkz. S. Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in* 1888, Amsterdam, 1966; J. M. Van der Kroef, "Prince Diponegoro: Progenitor of Indonesian Nationalism," *Far Eastern Quarterly,* 8 (948), s. 424-50; J. M. Van der Kroef, "Javanese Messianic Expectations: Their Origin and Cultural Content," *Comparative Studies in Society and History,* 1 (959), s. 299-323.

İslâm reformizminin tartışıldığı eserler için bkz. D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942,* Singapore ve New York, 1973; J. I. Peacock, *Purifying the Faith: The Muhammadiya Movement in Indonesian Islam,* Menlo Park, Calif., 1978; J. I. Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam,* Berkeley, 1978; H. M. Pederspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia,* Ithaca, New York, 1970; T. Abdullah, *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933),* Ithaca, New York, 1971.

Din, ulusal bilinç ve toplumsal değişim arasındaki ilişkilerin incelendiği çalışmalar için bkz. C. Geertz, *The Social History of an Indonesian Town,* Cambridge, Mass., 1965; C. Geertz, *Peddlers and Princes,* Chicago, 1963; C. Geertz, *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia,* Berkeley, 1966; D. H. Burger, *Structural Changes injavanese Society: The Supra-Village Sphere,* Ithaca, New York, 1956; B. J. O. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies,* 2 cilt, The Hague, 1955-57; R. R. Lay, *Religion and Politics in Rural Centraljava,* New Haven, 1963; L. Castles, *Religion, Politics, and Economic Behavior in java: The Kudus Cigarette Industry,* New Haven, 1967. J. T. Siegel, *The Rope of God,* Berkeley, 1969 Açe'nin toplumsal yapısı ve zihniyetini tahlil ediyor.

Bağımsız Endonezya'nın siyasetinin ele alındığı çalışmalar: G. M. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia,* Ithaca, New York, 1952; H. Peith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia,* Ithaca, New York, 1962; H. Hill, ed., *Indonesia's New Order: The Dynamics of Socio-Economic Transformation,* St. Leonards (Australia), 1994.

İslâm'ın rolü hakkında bkz. B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia,* The Hague, 1971; D. S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia,* Berkeley, 1972; A. A. Samson, "Religious Belief and Political Action in Indonesian Islamic Modernism," *Political Participation in Modern Indonesia,* ed. R. W. Liddle, New Haven, 1973, s. 116-42; D. Noer, *Administration of Islam in Indonesia,* Ithaca, New York, 1978; M. K. Hassan, *Muslim Intellectual Responses to New Order Modernization in Indonesia,* Kuala Lumpur, 1980; T. Taher, *Aspiring for the Middle Path: Religious Harmony in Indonesia,* Jakarta, 1997.

Malezya'daki İslâm hakkında bkz W. R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism,* New Haven, 1967. Clive Kessler'in Müslüman sembolleri ve politikaları açıklayıcı metni için bkz. *Islam and Politics in a Malay State: Kelantan* 1838-1969, Ithaca, New York, 1978. Ayrıca bkz M. Yeger, *Islam and Islamic Institutions in British Malaya: Politics and Implementation,* Jerusalem, 1979; B. W. Andaya ve L. Y. Andaya, *A History of Malaysia,* Londra, 1982; J. Nagata, *The Rejlowering Malaysian Islam: Modern*

Religious Radicals and their Roots, Vancouver, 1984; H. Muttalib, *Islam and Ethnicity in Malay Politics,* Singapore, 1990; H. Muttalib, *Islam in Malaysia: From Revivalism to Islamic State,* Singapore, 1993; R. L. M. Lee ve S. F. Ackerman, *Sacred Tensions: Modernity and Religious Transformation in Malaysia,* Columbia, 1997.

Malezya'nın ekonomi politiği üzerine bkz. H. Osman Rani, Jomo Kwame Sundaram ve I. Shari, ed., "Development in the Eighties: With Special Emphasis on Malaysia," *Bangi: Jurnal Ekonomi Malaysia,* 2 (981); Hua Wu Yin, *Classical Communalism in Malaysia. Politics in a Dependent Capitalist State,* Londra, 1983; E. T. Gomez ve K. S. Jomo, *Malaysia's Political Economy: Politics, Patronage and Profits,* Cambridge, 1997

Filipinler: T. M. McKenna, *Muslim Rulers and Rebels,* Berkeley, 1998; G. C. Delasa, *The Quranic Concept of Umma and its Function in Philippine Muslim Society,* Rome, 1999.

Karşılaştırmalı ve bölgesel incelemeler için bkz. R. Hefner ve P. Horvatich, *Islam in an Era of Nation States: Politics and Religious Renewal in Southeast Asia,* Honolulu, 1997; A. Bowie ve D. Unger, *The Politics of Open Economies: Indonesia, Malaysia, the Philippines and Thailand,* Cambridge, 1997; F S. Atlas, *Democracy and Authoritarianism in Indonesia and Malaysia: The Rise of the Post-Colonial State,* Basingstoke, 1997; J. S. Kahn, ed., *Southeast Asian Identities: Culture and the Politics of Representation in Indonesia, Malaysia, Singapore and Thailand,* Singapore, 1998.

Yirmidokuzuncu Bölüm

Devrime kadar olan sürede Orta Asya hakkındaki çalışmalara İkinci Kısım'da değinildi. Ayrıca bkz. R. A. Pierce, *Russian Central Asia,* 1867-1917: *A Study in Colonial Rule,* Berkeley, 1960; S. Becker, *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva,* 1865-1924, Cambridge, Mass., 1968; H. Carrere d'Encausse, "Tsarist Educational Policy in Turkestan, 1867-1917," *Central Asian Review,* 11 (963), s. 374-94.

Sovyet dönemi ve Müslüman halklarla genel olarak ilgilenen bir dizi kitap vardır: A. Bennigsen ve C. Lemercier-Quelquejay, *Islam in the Soviet Union,* Londra, 1967; A. Bennigsen, *Les Musulmans oublies: L'Islam en Union Sovietique,* Paris, 1981. Ayrıca bkz. H. Carrere d'Encausse, *Decline ofan Empire: The Soviet Socialist Republics in Revolt,* çev. M. Sokolinsky ve H. A. LaParge, New York, 1979; S. Akiner, *Islamic Peoples of the Soviet Union,* Londra ve Boston, 1983.

Cedit hareketinin ele alındığı çalışmalar: S. A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia,* Cambridge, Mass., 1960; C. Lemercier-Quelquejay, "Abdul Kayum al-Nasyri: ATatar Reformer of the 19th Century," *Central Asian Survey,* 1 (983), s. 109-32; A. Bennigsen ve C. Lemercier-Quelquejay, *La Presse et le mouvement national chez les Musulmans de Russie avant 1920,* Paris, 1964. Müslüman ulusal komünizmi hakkında bkz. A. Bennigsen ve C. Lemercier-Quelquejay, *Les Mouvements nationaux chez les Musulmans de Russie,* Paris, 1960; A. Bennigsen ve S. E. Wimbush, *Muslim National Communism in the Soviet Union: A Revolutionary Strategy for the Colonial World,* Chicago, 1979.

Devrim çağının ele alındığı çalışmalar için, A. G. Park, *Bolshevism in Turkestan, 1917-1927,* New York, 1957; R. E. Pipes, *The Formation of the Soviet Union: Communism and Nationalism, 1917-1923,* Cambridge, Mass., 1964; E. E. Bacon, *Central Asians under Russian Rule: A Study in Culture Change,* Ithaca, New York, 1966. Şu çalışmalarda da çelişkili ama bilgilendirici değerlendirmeler var: B. Hayit: *Turkestan im XX. jahrhundert,* Darmstadt, 1956; ve *Sowjetrussische Orientpolitik am Beis-*

piel Turkestans, Cologne, 1962. Ulusal kimlik meseleleri ve Sovyetler politikası için bkz. E. Allworth, *Uzbek Literary Politics,* The Hague, 1964; E. Allworth, *The Nationality Question in Soviet Central Asia,* New York, 1973; J. R. Azrael, ed., *Soviet Nationality Policies and Practices,* New York, 1978.

Sovyet hakimiyetinin eğitim, istihdam, kültürel ve siyasal ilişkiler bağlamında Müslüman halklar üzerindeki etkisini konu edinen çalışmalar için bkz. T. Rakowska-Harmstone, *Russia and Nationalism in Central Asia: The Case ofTadzhikistan,* Baltimore, 1970; W. K. Medlin, W. M. Cave ve F. Carpenter, *Education and Development in Central Asia: A Case Study on Social Change in Uzbekistan,* Leiden, 1971; G. Hodnett, *Leadership in the Soviet National Republics: A Quantitative Study of Recruitment Policy,* Oakville, Ontario, 1978; M. Rywkin, *Moscow's Muslim Challenge: Soviet Central Asia,* Armonk, New York, 1982; E. Allworth, ed., *Central Asia: 130 Years of Russian Dominance,* Durham, N. C., 1994.

İslâm hakkındaki Sovyet bilgisini yansıtan eserler için bkz. T. Saidbaev, *Islam i obshchestvo: opyt istoriko-sotsiologicheskogo issledovaniia* [Islam and Society: An Experiment in Historico-Sociological Research], Moscow, 1978; N. Ashirov, *Evoliutsiia islama v SSSR* [The Evolution of Islam in the USSR], Moscow, 1973; N. Ashirov, *Islam v SSSR: Osobennosti protsessa sekuliarizatsii v respublikakh sovetskogo vostoka* [Islam in the USSR: The Particularities of the Process of Secularization in the Republics of the Soviet East], Moscow, 1983; S. M. Demidov, *Turkmenskie ovliady* [The Turkmen Evliads], Ashkhabad, 1976.

Çin'de İslâm konusunda iki genel kitap: R. Israeli, *Muslims in China: A Study in Cultural Confrontation,* Londra ve Malmo, 1980; J. T. Dreyer, *China 's Forty Millions,* Cambridge, Mass., 1976, Çin Halk Cumhuriyeti'nin azınlık politikaları hakkında bkz. R. Yang, "Sinkiang under the Administration of Goveroor Yang Tseng-Hsin, 1911-1928," *Central Asiatic Journal,* 6 (961), s. 270-316; O. Lattimore, *Pivot of Asia: Sinkiang and the Inner Asian Frontiers of Ch ina and Russia,* Boston, 1950; G. Moseley, *A Sino-Soviet Cultural Frontier: The Ili Kazakh Autonomous Chou,* Cambridge, 1966; Dru Gladney, *Ethnic Identity in China,* New York, 1998.

Sovyet sonrası Orta Asya: A. Rashid, *The Resurgence of Central-Asia: Islam or Nationalism,* Londra, 1994; H. Malik, *Central Asia: Its Strategic Importance and Future Prospects,* New York, 1994; K. Dawisha ve B. Parrott, ed., *Conflict, Cleavage and Change in Central Asia and the Caucasus,* Cambridge, 1997; John Anderson, *Kyrgyzstan: Central Asia's Island of Democracy?,* Amsterdam, 1999; A. Rashid, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia,* New Haven, 2002.

Afganistan: V. Gregorian, *The Emergence of Modern Afghanistan,* Stanford, 1969; I. B. Poullada, *Reform and Rebellion in Afghanistan,* Ithaca, New York, 1973; O. Roy, *Afganistan: From Holy War to Civil War,* Princeton, 1995; R. Rubin, *The Fragmentation of Afghanistan: State Formation and Collapse in the International System,* New Haven, 1995; C. Noelle, *State and Tribe in Nineteenth Century Afghanistan,* Richmond, 1997; 1. P Goodson, *Afghanistan's Endless War,* Seattle, 2001; A. Rashid, *Taliban: Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia,* Londra, 2000.

Kafkaslar hakkında: A. Zelkina, "Islam and Society in Chechnia," *Journal of Islamic Studies,* 7 (996), s. 240-64; C. Gaal ve T. De Waal, *Chechnya: Calamity in the Caucasus* New York 1998; Sebastian Smith *Allah 's Mountains: Politics and War in the Russian Caucasus,* Londra, 1998; J. B. Dunlop, *Russia Confronts Chechnya: Roots ofa Separatist Conflict,* Çambridge, 1998; C. van der Leeuw, *Storm over the Caucasus: in the Wake of lndependence,* Richmond, 1999.

Otuzuncu Bölüm

Batı Afrika'daki Müslümanlar hakkında bkz. J. S. Trimingham, *Islam in West Africa,* Oxford, 1959; J. S. Trimingham, *A History of Islam in West Africa,* Londra, 1962; V. Monteil, *L'Islam noir,* Paris, 1980; R. I. Moreau, *Africains Musulmans: des Communautes en Mouvement,* Paris, 1982.

Afrika için Avrupalıların kapışması konusunda bkz İkinci Kısım. Sömürge hakimiyetinin kapsamlı bir incelemesi için bkz I. H. Gann ve P Duignan, ed., *Colonialism in Africa, 1870-1960,* 5 cilt, Londra, 1969-75; M. Crowder, *West Africa under Colonial Rule,* Evanston, 1968; M. Crowder, *West African Resistance: The Military Response to Colonial Occupation,* Londra, 1971; M. Crowder, *Colonial West Africa: Collected Essays,* Londra, 1978. Ayrıca bkz. *French Colonialism in Tropical Africa,* çev. T. Gottheiner, Londra, 1971; *Afrique noire: occidentale et centrale,* 3 cilt, Paris, 1961-64. Alman sömürgeciliği hakkında, M. E. Townsend, *The Rise and Fall of the German Colonial Empire, 1884-1914,* New York, 1930.

Bağımsızlığa geçişin ele alındığı çalışmalar, T. I. Hodgkin, *Nationalism in Colonial Africa,* New York, 1957; W. H. Morris-Jones ve G. Fischer, ed., *Decolonisation and After: The British and French Experience,* Londra, 1980; J. Hargreaves, *The End of Colonial Rule in West Africa,* Londra, 1979; E. Mortimer, *France and the Africans 1944-1960: A Political History,* Londra, 1969; W J. Foltz, *From French West Africa to the Mali Federation,* New Haven, 1965. Fransız Batı Afrika'sında bağımsızlığın elde edilmesinin kazanımlarının çok kısa ama etkili bir değerlendirmesi için bkz. I. Wallerstein, "How Seven States Were Boro in Former French West Africa," *Africa Report,* 6, 3 (961), s. 3 vd.

Bağımsız Afrika devletleri hakkında bkz. G. M. Carter, ed., *African One-party States,* Ithaca, New York, 1962; J. S. Coleman ve C. G. Rosberg, ed., *Political Parties and National Integration in Tropical Africa,* Berkeley, 1964; A. R. Zolberg, *Creating Political Order: The Party-states of West Africa,* Chicago, 1966; I. Kuper ve M. G. Smith, ed., *Pluralism in Africa,* Berkeley, 1969; R. I. Rotberg ve A. A. Mazrui, ed., *Protest and Power in Black Africa,* New York, 1970; M. Crowder ve O. Ikime, ed., *West African Chiefs: Their Changing Status under Colonial Rule and Independence,* çev. B. Packman, New York, 1970; G. N. Brown ve M. Hiskett, ed., *Conflict and Harmony in Education in Tropical Africa,* Londra, 1975.

Batı Afrika'nın son zamanlardaki genel tarihi hakkındaki eserler: N. Levtzion, *Islam in West Africa: Religion, Society and Politics,* Brookfield, Vt., 1994; B. Callaway ve I. Creevey, *The Heritage of Islam: Women, Religion and Politics in West Africa,* Boulder, 1994; M. Hiskett, *The Course of Islam in Africa,* Edinburgh, 1995; I. O. Sanneh, *The Crown and the Turban: Muslims and West African Pluralism,* Boulder, 1997; G. M. Okafor, *Christianity and Islam in West Africa: the Ghana Experience,* Wurzburg, 1997; N. Levtzion ve R. I. Pouwels, ed., *The History of Islam in Africa,* Athens, Ohio, 2000.

Moritanya: F. de Chassey, *Mauritanie 1900-1975: De l'ordre colonial a l'ordre neo-colonial entre Maghreb et Afrique noire,* Paris, 1978; P. Marchesin, *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie,* Paris, 1992.

Gana üzerine bkz. I. M. Wallerstein, *The Road to Independence: Ghana and the Ivory Coast,* Paris, 1964; D. Austin, *Politics in Ghana, 1946-1960,* Londra, 1964. Kumasi'nin Müslüman halkı hakkında önemli bir inceleme için bkz. E. Schildkrout, *People of the Zongo: The Tranformation of Ethnic Identities in Ghana,* Cambridge, 1978.

Volta Nehri bölgesindeki Müslümanlar için bkz. E. P. Skinner, *The Mossi of the Upper Volta: The Political Development of a Sudanese People,* Stanford, 1964; J.

Adouin, *L Islam en Haute-Volta il l'epoque coloniale,* Abidjan, 1975. Sierra Leone için bkz. B. E. Harrell-Bond, A. M. Howard ve D. E. Skinner, *Community Leadership and the Traniformation of Freetown (1801-1976),* The Hague, 1978; M. Kilson, *Political Change in a West African State: A Study of the Modernization Process in Sierra Leone,* Cambridge, Mass., 1966. Cameroon: G. M. Okafor, *Christians and Muslims in Cameroon,* Wurzburg, 1994, Çad; A. Le Rouvreur, *Saheliens et Sahariens du Tchad,* Paris, 1962; J. Le Cornec, *Histoire politique du Tchad, de 1900 ct* 1962, Paris, 1963. Güney Afrika: A. Tayob, *Islam in South Africa: Mosques, Imams, and Sermons,* Gainesville, Fla., 1999.

Senegal: E. J. Schumacher, *Politics, Bureaucracy and Rural Development in Senegal,* Berkeley, 1975; M. Crowder, *Senegal: A Study of French Assimilation Policy,* Londra, 1967; C. T. Sy, *La Conjrerie senegalaise des Mourides,* Paris, 1969; I. C. Behrman, *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal,* Cambridge, Mass., 1970; D. B. Cruise O'Brien, *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization oj an Islamic Brotherhood, Oxford,* 1971; D. B. Cruise O'Brien, *Saints and Politicians: Essays in the Organisation of a Senegalese Peasant Society,* Londra, 1975; J. Copans, *Les Marabouts de i 'arachide: La Conjrerie mouride et les paysans du Senegal,* Paris, 1980; K. Mbacke, *Soufisme et conirerie religieuses en Senegal,* Dakar, 1995; I. A. Villalon, *Islamic Society and State Power in Senegal,* Cambridge, 1995; S. Gellar, *Senegal: An African Nation between Islam and the West,* Boulder, 1995.

Nijerya'nın tarihi: M. Crowder, *The Story of Nigeria,* Londra, 1977; J. S. Coleman, *Nigeria: Background to Nationalism,* Berkeley, 1958. 1966 sonrasının askerî rejimleri ve ekonomi politiği için bkz. S. K. Panter-Brick, ed., *Nigerian Politics and Military Rule,* Londra, 1970; S. K. Panter-Brick, ed., *Soldiers and Oil: The political Traniformation of Nigeria,* Londra, 1978; R. Melson ve H. Wolpe, ed., *Nigeria: Modernization and the Politics oj Communalism,* East Lansing, Mich., 1972. Ayrıca bkz. A. Ozigi ve I. Ocho, *Education in Northern Nigeria,* Londra ve Boston, 1981; M. Bray, *Universal Primary Education in Nigeria: A Study of the Kano State,* Londra ve Boston, 1981.

Kuzey Nijerya'da İslâm ve toplum hakkında bkz. J. N. Paden, *Religion and political Culture in Kano,* Berkeley, 1973; R. Loimeier, *Islamic Rejorm and Political Change in Northern Nigeria,* Evanston, 1997; M. H. Kukalı ve T. Falola, *Religious Militancy and Self-Assertion: Islam and Politics in Nigeria,* Aldershat, 1996. Nijerya toplumunun siyasal/ekonomik yapıları ile İslâm arasındaki ilişkiler üzerine: P Lubeck, *Islam and Urban Labor in Northern Nigeria: The Makings oj a Muslim Working Class,* Cambridge, 1986.

Göçmen Hausa tüccarları ve işçilerinin ele alındığı çalışmalar: A. Cohen, *Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns,* Londra, 1969. Yoruba'lılar arasında İslâm için bkz. T. G. O. Gbadamosi, *The Growth of Islam among the Yoruba, 1841-1908,* Atlantic Highlands, N. J., 1978; P. J. Ryan, *Imale, Yoruba Tradition: A Study of Clerical Piety,* Missoula, Mont., 1977 Ayrıca bkz. S. F. Nadel, *A Black Byzantium: The Kingdom of Nupe in Nigeria,* Londra, 1942; S. F. Nadel, *Nupe Religion,* Glencoe, 1954.

Reformist ve Vehhabi hareketleri hakkında bkz. I. Kaba, *The Wahabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa,* Evanston, 1974; R. *Launay, Islam and Society in a West African Town,* Berkeley, 1992; R. Otayek, *Le Radicalisme islamique au sud du Sahara,* Paris, 1993; O. Kane ve J. H. Triaud, *Islam et islamismes au sud du Sahara,* Paris, 1998.

Batı Afrika'da İslâm hakkındaki diğer çalışmalar için bkz. H. J. Fisher, *Ahmadiyyah: A Study in Contemporary Islam on the West African Coast,* Londra, 1964; P.

Alexandre, "A West African Islamic Movement: Hamallism in French West Africa," *Protest and Power in Black Africa,* ed. R. I. Rotberg ve A. A. Mazrui, New York, 1970, s. 497-512; I. Brenner, *West Ajrican Sufi: The Religious Heritage and Spiritual Search oj Cerno Bokar Saalif Taal,* Berkeley, 1984; N. Levtzion ve H. Fisher, *Rural and Urban Islam in West Africa,* Boulder, 1987; H. T. Norris, *Suji Mystics oj the Niger Desert,* Oxford, 1990; I. Brenner, ed., *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa,* Bloomington, 1993; C. B. Yamba, *Permanent Pilgrimage in the Lives of West African Muslims in the Sudan,* Washington, D. C., 1995.

Otuzbirinci Bölüm

Doğu Afrika'da Müslüman halkları konu edinen çalışmalar: J. S. Trimingham, *Islam in East Africa,* Oxford, 1964; P H. Gulliver, ed., *Tradition and Transition in East Africa,* Berkeley, 1969; A. I. Richards, *The Multicultural States of East Africa,* Montreal, 1969; B. A. Ogot, ed., *Zamani: A Survey of East African History,* 2. basım, Nairobi, 1974; *D.* A. Lawand ve A. Smith, ed., *A History of East Africa,* 3 cilt, Oxford, 1976. Ayrıca bkz. W. Arens, ed., *A Century of Change in Eastern Africa,* The Hague ve Chicago, 1976; R. I. Pouwells, *Horn and Crescent: Cultural Change and Traditional Islam on the East African Coast, 800-1900,* Cambridge, 1987.

Swahili-dili konuşan sahil halkları için bkz. J. W. T. Allen, ed. ve çev. *The Customs of the Swahili People,* Berkeley, 1981; H. B. Hansen ve M. Twaddle, *Religion and Politics in East Africa,* Londra, 1995; Zanzibar hakkında: N. R. Bennett, *A History of the Arab State of Zanzibar,* Londra, 1978; A. Clayton, *The Zanzibar Revolution and its Aftermath,* Hamden, Conn., 1981; A. Clayton, "The Zanzibari Revalutian: African Protest in a Radally Plural Society," *Protest and Power in Black Africa,* ed. R. I. Rotberg ve A. A. Mazrui, New York, 1970, s. 924-67; C. Grandmaison ve A. Crozon, *Zanzibar aujourd'hui,* Paris, 1998.

Tanzanya için bkz. R. Yeager, *Tanzania: An African Experiment,* Boulder, 1982; J. Iliffe, *A Modern History of Tanganyika,* Londra, 1979; A. H. Nimtz, Jr., *Islam and Politics in East Africa: The Sufi Order in Tanzania,* Minneapolis, 1980. Uganda tarihi ve siyaseti konusunda bkz. S. R. Karugire, *The Political History of Uganda,* Nairobi, 1979; F. B. Welbourn, *Religion and Politics in Uganda, 1952-1962,* Nairobi, 1965; N. King, A. Kasazi ve A. Oded, *Islam and the Confluence of Religions in Uganda, 1840-1966,* Fla., 1973; A. Oded, *Islam in Uganda: Islamization through a Centralized State in Pre-Colonial Africa,* New York, 1974. Asyalı Müslüman azınlıklar için bkz. G. Delf, *Asians in East Africa,* Londra, 1963.

Somali: I. M. Lewis, *A Modern History of Somalia: Nation and State in the Horn of Africa,* Londra, 1980; I. M. Lewis, "Sufism in Somaliland: A Study in Tribal Islam," *BSOAS,* 17 (1955), s. 581-602; I. M. Lewis, *Blood and Bone: The Call of Kinship in Somali Society,* Lawrenceville, 1994; J. M. Ghalib, *The Cost of Dictatorship: The Somali Experience,* New York, 1995; P. Woodward, *The Horn of Africa: State Politics and International Relations,* Londra, 1996.

Etiyopya hakkında bkz. J. S. Trimingham, *Islam in Ethiopia,* Londra, 1952; G. K. N. Trevaskis, *Eritrea: A Colony in Transition, 1941-52,* Londra, 1960; R. I. Hess, *Ethiopia: The Modernization of Autocracy,* Ithaca, New York, 1970; B. Habte Sejassie, *Conflict and Intervention in the Horn of Africa,* New York, 1980; J. Young, *Peasant Revolution in Ethiopia: The Tigray People's Liberation Front, 1975-1991,* Cambridge, 1997

Sudan'ın tarihi hakkında faydalı bir eser için bkz. P M. Holt ve M. W. Daly, *The History of the Sudan from the Coming of Islam to the Present Day,* 3. basım, Lond-

ra, 1979. Ayrıca bkz. R. I. Hill, *Egypt in the Sudan, 1820-1881*, Londra, 1959; P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898*, Oxford, 1958; H. Shaked, *The Life of the Sudanese Mahdi*, New Brunswick, N. J., 1978. İngiliz yönetimi altında Sudan için: M. W. Daly, *British Administration and the Northern Sudan, 1917-1924*, İstanbul, 1980; G. Warburg, *Islam, Nationalism and Communism in a Traditional Society: The Case of the Sudan*, Londra, 1978.

Bağımsız Sudan'ın siyaseti için bkz. P. K. Bechtold, *Politics in the Sudan: Parliamentary and Military Rule in an Emerging African Nation*, New York, 1976. İslâmî hareketler üzerine bkz. J. S. Trimingham, *Islam in the Sudan*, Londra, 1965. Kuzey ve Güney arasındaki anlaşmazlıklar için bkz. D. M. Wai, ed., *The Southern Sudan: The Problem of National Integration*, Londra, 1973; I. P Sanderson ve N. Sanderson, *Education, Religion and Politics in Southern Sudan, 1899-1964*, Londra ve Khartoum, 1981.

Arap kabile örgütlenmesi için bkz. T. Asad, *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe*, Londra ve New York, 1970; A. G. M. Ahmad, *Shaykhs and Followers: Political Struggle in the Rufa'a al-Hoi Nazirate in the Sudan*, Khartoum, 1974.

1980'lerde ve 1990'larda Sudan: A. El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*, Londra, 1991; S. Hale, *Gender Politics in Sudan: Islamism, Socialism, and the State*, Boulder, 1996; S. E. Hutchinson, *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State*, Berkeley, 1996; A. M. Lesch, *The Sudan: Contested Nationalldentities*, Bloomington, 1998; G. N. Anderson, *Sudan in Crisis: The Failure of Democracy*, Gainsville, Fla., 1999; D. Peterson, *Inside Sudan: Political Islam, Conflict and Catastrophe*, Boulder, 1999.

Otuzikinci Bölüm

Balkanlar: Mark Pinson, ed., *The Muslims of Bosnia and Herzegovina*, Cambridge, Mass., 1993; T. Bringen, *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*, Princeton, 1995; H. Poulton ve S. Taji-Farouki, ed., *Muslim Identity and the Balkan State*, Londra, 1997; G. Duijzings, *Religion and the Politics of Idenity in Kosovo*, Londra, 1998.

Batı Avrupa: B. Lewis ve D. Schnapper, *Muslims in Europe*, Londra, 1994; G. Nonneman, T. Niblock ve B. Szajkowski, ed., *Muslim Communities in the New Europe*, Reading, 1996; G. Kepel, *Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe*, Cambridge, 1997; T. Modood ve P Werbner, ed., *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity, and Community*, Londra, 1997; S. Vertovec ve C. Peach, ed., *Islam in Europe: the Politics of Religion and Community*, Basingstoke, 1997; J. Alwall, *Muslim Rights and Plights: the Religious Liberty Situation of a Minority in Sweden*, Londra, 1998; J. S. Nielsen, *Toward a European Islam*, Basingstoke, 1999.

Fransa: S. Boumama ve H. S. Saoud, *Familles Maghrebins de France*, Paris, 1996; S. Bencheikh, *Marianne et le Prophete: L'Islam dans la France lai'que*, Paris, 1998; N. Venel, *Musulmanes françaises: des Pratiquantes Voilees a l'universite*, Paris, 1999; A. Lamchichi, *Islam et Musulmans de France: Pluralisme, lai'cite et citoyennete*, Paris, 1999.

İngiltere: T. N. Basit, *Eastern Values, Western Milieu: Identities and Aspirations of Adolescent British Muslim Girls*, Aldershat, 1997; J. Jacobson, *Islam in Transition: Religion and Identity among British Pakistani Youth*, Londra, 1998; I. Newbigin, I. Sanneh ve J. Taylor, *Faith and Power: Christianity and Islam in "Secular" Britain*, Londra, 1998.

ABD: Y. Haddad ve J. Smith Adleman, ed., *Muslim Communities in North America*, Albany, New York, 1994; E. McCarus, ed., *The Development of ArabAmerican Identity*, Ann Arbor, 1994; K. M Moore, *Al-Mughtaribun: American Law and the Tranİformation of Muslim Life in the US*, Albany, New York, 1995; B. D. Meteaif, *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, 1996; R. B. Turner, *Islam in the African-American Experience*, Bloomington, 1997; E. Shakir, Bint Arab: *Arab-American Women in the US*, Westport, Conn., 1997; I. S. Walbridge, *Without Forgetting the Imam: Lebanese Shi'ism in an American Community*, Detroit, 1997; J. Smith, *Islam in America*, New York, 1999; Y. Yazbeck ve J. I. Espasito, ed., *Muslims on the Americanization Path?*, New York, 2000.

Sonuç

İslâm inanç ve cemaatleri: J. Esposito, *Islam: The Straight Path*, Oxford, 1998; E. Sirriyeh, *Sufi and anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Richmond, 1999; F. De Jong ve B. Radtke, ed., *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, 1999; R. Firestone, *Jihad: the Origin of Holy War in Islam*, New York, 1999. İsmaililer hakkında bkz. F. Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; F. Daftary, *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, Cambridge, 1996.

Siyasal düşünce ve ideoloji: Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, Boulder, 1994; O. Roy, *The Failure of Political Islam*, Cambridge, 1994; J. I. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality*, New York, 1995; A. E. Mayer, *Islam and Human Rights*, Boulder, 1995; Mir Zohair Husein, *Global Islamic Politics*, New York, 1995; G. E. Fuller ve I. O. Lesser, *A Sense of Siege: The Geopolitics of Islam and the West*, Boulder, 1995; W. E. Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social justice in Islam*, Leiden, 1996; D. F. Eickelman ve J. Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton, 1996; J. Esposito, ed., *Political Islam: Revolutionary Radicalism or Reform*, Boulder, 1997; F. Hoveyda, *The Broken Crescent: the "Threat" of Militant Islamic Fundamentalism*, Westport, Conn., 1998; Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley, 1998; M. Monshipouri, *Islamism, Secularism and Human Rights in the Middle East*, Boulder, 1998; C. Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Source Book*, Oxford, 1998; F. Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, ed. Ebrahim Moosa, Oxford, 2000; M. Sadri, *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdulkerim Soroush*, Oxford, 2000; G. Kepel, *Jihad: The Trial of Political Islam*, Cambridge, Mass., 2002.

Kadınlar ve cinsiyet: A. A. Sonbol, *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse, New York, 1996; Y. Y. Haddad ve J. Esposito, ed., *Islam, Gender and Social Change*, New York, 1998; I. Abu-Lughod, *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, 1998; G. R. G. Hambly, *Women in the Medieval Islamic World*, New York, 1998; H. Bodman ve N. Tohidi, *Women in Muslim Societies*, Boulder, 1998; I. A. Brand, *Women, the State and Political Liberalization*, New York, 1998; G. Nashat ve J. E. Tucker, *Women in the Middle East and North Africa*, Bloomington, 1999; M. I. Meriwether ve J. E. Tucker, *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Boulder, 1999.

DİZİN

11 Eylül 347, 422, 557, 584
III. Selim 72, 80

Abacha, General 462
Abbud, İbrahim 484, 485
Abd el-Rauf Pitrat 381
Abdullah Cevdet 79
Abdullah el-Ahmar 186
Abdullah Salih 186
Abdurrahman el-İryani 184
Abdülkayyım Nasiri 370
Abdülkerim Kasım 158
Aden Körfezi 185, 193
Afganistan 38, 105, 191, 273, 282, 285, 306, 354, 403, 405, 406, 412-422, 526, 548, 557, 578, 579, 582, 584, 585, 587, 592, 594, 604, 609-611, 634, 641
Afrikalı-Amerikalılar 547, 549-551
Ağa Han 43, 504
Ahmadu Bello 457, 463
Ahmed el-Tayyip bin el-Beşir 479
Ahmediye 458, 474, 488, 534, 548, 549
Ahmet b. İdris el-Fasi 488
Ahmet Rıza 77
Akdeniz 66, 135, 401, 637, 646
Aleviler 142, 144, 153-156, 205, 535
Ali Salim el-Bid 186
Aliyev, Haydar 411
Almanya 13, 49, 69, 70, 96, 159, 170, 425, 496, 515, 524-528, 532-534, 536-537, 544, 588
Altınsarın, İbrahim 373
Amerika (ABD) 13, 46, 49, 51, 52, 57, 82, 88, 89, 117, 120-123, 130, 135, 148, 151, 152, 157, 160-164, 167, 170, 171, 176, 177, 190-192, 204, 225, 255, 306, 340, 341, 347, 357, 359, 360, 401, 405, 418-420, 422, 490, 515-517, 520, 523-525, 545-558, 574, 582, 584, 585, 590, 594, 606, 609, 612, 632, 637
Amin, Idi 502, 503
Anadolu 17, 70, 79, 80, 82, 92, 93, 241, 516
Anti-sömürgecilik 31, 144, 200, 325, 349, 472
Arafat, Yaser 172, 175, 177-179, 207
Arap Milliyetçiliği 21, 79, 99, 137, 139-142, 144, 147, 150, 152, 153, 157, 164, 165, 169, 174, 185, 199-202, 204, 568
Arapça 85, 93, 137, 141, 151, 161, 205, 209, 218, 220, 221, 223, 232,

236, 237, 243, 246, 327, 328, 349, 370, 371, 396, 441, 448, 452-454, 456, 457, 462, 463, 465, 468, 470, 471, 474, 477, 485, 486, 492, 518, 529, 534, 575, 576, 594
Arnavutluk 78, 79, 516, 517, 519, 520, 543, 587
Aruşa Deklarasyonu 498
Ashanti 472, 473
Aswan 104, 117, 119
Atatürk 83, 86-88, 334, 595, 623, 625
Avusturya 39, 65-67, 69, 70, 82, 138, 373, 517, 526
Ayetullah 55, 56, 58, 60, 64, 540, 606
Azerbaycan 362
Azuri, Necib 137

Baas 141, 145, 151-154, 156, 158-160, 163, 192, 202, 253, 254
Bağdat 133, 144, 146, 181, 253
Bağdat Paktı 52, 55, 117, 152, 158, 606
Bahreyn 182, 194, 196-199, 204, 580, 587
Bakü 38, 371, 375, 389, 393, 395
Balfour Deklarasyonu 70, 139, 147, 167
Balkanlar 65-67, 69, 70, 88, 95, 117, 167, 516, 522, 560, 594
Baluçi 54, 300, 412, 594, 608, 610
Bamako 435, 467, 468, 472
Bangladeş 294, 296, 302, 308-310, 538, 547, 548, 568, 578, 587, 592, 594
Barre, Siyad 489
Basmacı 379, 390
Basra 161, 180, 182, 187, 193-196, 419
Batı Afrika 11, 13, 24, 27, 28, 129, 258, 433, 435, 436, 438, 440, 441, 456, 467, 468, 474, 477, 493, 505, 507, 511, 515, 529, 537, 560, 565, 571, 576, 577
Batı Şeria 162, 171, 172, 175, 176, 178, 179
Bava Muhyiddin 549
Bayar, Celal 88
Baytursun, Ahmet 381
Bedeviler 135, 141, 144, 148, 197, 251-253, 256
Bektaşilik 72, 519, 548
Bekir, Ahmet Hasan 158
Bello, Muhammed 456, 457, 463
Bengal 26, 28, 264, 267, 268, 274, 279, 287, 288, 290, 300, 302, 308, 309, 568, 594, 608, 609
Benin 587
Berberiler 209, 221, 231, 242, 243, 245-247, 578, 594
Berri, Nabih 165
Birleşik Arap Emirlikleri 196, 198, 199, 204
Bolşevikler 375-377, 381
Brahman 279, 299
Brejnev 394
Budizm 422
Buhara 26, 362, 366, 367, 370-372, 379-381, 383, 385, 389, 395
Bulgaristan 67, 69, 78, 516, 521, 587
Bumedyen, Hayri 224, 227, 228
Burkina Faso 440, 441, 443, 468, 470, 506, 576, 587
Bush, George 176
Butto, Benazir 304
Butto, Zülfikar Ali 302, 303, 578, 609

Camille Şamon 164
Camp David Anlaşması 121, 174, 179
Carter, Jimmy 121
Cava 312-314, 316-331, 337-340, 342, 343, 360, 563
Cedit 372, 373, 389, 403, 412
Cemaat-i İslâmî 301, 303-306, 309, 420-422, 538, 375, 578, 583, 609, 610
Cemaleddin Efgani 21, 105-108
Cemiyetü'l-Ulema 281, 285, 291, 304, 306
Cengiz Han 373
Cezayir 21, 27-32, 133, 205, 209-232, 234, 241, 245, 246, 248, 250, 252, 255, 256, 258-260, 445, 522, 528-530, 544, 565, 566, 568, 569, 575, 578, 579, 584, 587, 591, 600, 628, 634, 635, 646

CIA 51, 584
Cihad 27, 40, 128, 130, 175, 191, 200, 212, 232, 254, 271, 285, 433, 547, 562, 565, 573, 579, 580, 584, 585, 599, 642
Clinton, Bill 179

Çad 24, 252, 255, 434, 441, 509, 580, 587
Çaduri Rahmet Ali 289
Çeçenya 95, 191, 383, 407, 409, 410, 576, 579, 582, 584, 641
Çerkezler 100, 148
Çin 313, 324, 329, 347, 349-353, 355, 356, 360, 361, 368, 384, 388, 423-426, 428-430, 565, 580, 587, 594, 603, 604, 613, 615
Çişti 272, 286, 287

Da'wa al-Islamiya 468, 553
Dağıstan 383, 397, 407, 408, 410
Dar'ül İslam 553
Darfur 478, 480, 483
Dar-ul Fünun 39
Darul İslâm 550, 551
Darül Erkam 354
De Gaulle, Charles 225, 226, 438
Delhi 26, 284, 286, 298, 307
Demirel, Süleyman 90, 536
Deoband 26, 48, 272-274, 281, 282, 285, 286, 295, 304, 538, 544, 564
Doğu Afrika 11, 27, 194, 433, 477, 488, 490, 493, 494, 499, 500, 502-507, 537, 543, 548
Dost Muhammed 415
Dubai 198, 199
Durkheim, Emile 645
Dünya İslâm Birliği 583
Dürziler 134, 135, 142, 145, 149, 153, 164, 205
Dyula 452, 471, 472, 507, 511

Ebu Jummayza 480
Ebu Nasır el-Kursavi 370
Ebu Sayyaf 359
Ebu'l Ala Mevdudi 301
Ebu'l-Kelam Azad 280, 295
Ecevit, Bülent 90
El-Cezire 198
El-Ezher 103, 107, 115, 124, 177, 358, 467, 478, 482
El-Fetih 172, 174
El-Hajj 'Abdallah 468
Elijah Muhammed 549, 550
El-Kaide 186, 422, 585, 611
Emeviler 180
Emir Abbas 456
Emir Abdurrahman 415, 417
Emir Hamad 198
Emir İdris 253
Emperyalizm (*ayrıca bkz.* anti-emperyalizm) 15, 66, 104, 117, 152, 169, 254, 270, 281, 282, 293, 331, 334, 349, 361, 364, 366, 430, 470, 564, 620
Endonezya 11, 20-24, 30, 31, 108, 187, 311-313, 315, 317-321, 323-326, 328, 329, 332-347, 350, 360, 441, 474, 547, 564-566, 568, 570, 571, 576, 578, 579, 584, 588, 592, 594, 598, 601-603, 646
Enver Hoca 517
Enver İbrahim 354-356
Enver Paşa 379
Enver Sedat 115, 120, 122, 172
Erbakan, Necmettin 93, 595
Eritre 489, 490, 492, 587
Ermeniler 43, 60, 74, 78-80, 83, 205, 375, 411
Ermenistan 38, 43, 70, 362, 411, 587
Eski Ürdün 70, 147, 148, 151, 171
Eşraf 21, 83, 122, 133, 137, 138, 169, 175, 241, 242, 263, 264, 273, 274, 321, 322, 331, 379-381, 408
Etiyopya 441, 443, 477, 489-492, 509, 580, 588
Eyyüb Han 302

Fadiliya 448
Falanjistler 164
Farangi Mahal 265, 272, 281, 282, 285
Farrakhan, Louis 550
Fars 263, 274, 423, 605

Farsça 85, 265, 279, 283, 370, 371, 396, 406, 407, 413, 594
Faruk Abdullah 307
Fas 27-30, 90, 209-211, 224, 225, 228, 241-251, 255, 256, 258, 260, 282, 363, 364, 446, 529, 537, 542, 544, 565, 566, 569, 579, 589, 592, 594, 604, 611-613, 630, 634, 646
Fatimiler 181, 561
Fatma Aliye Hanım 625
Ferhat Abbas 217, 221, 223
Fetva 42, 266, 272, 282, 395, 621
Fildişi Sahili 434, 435, 438, 440, 441, 443, 468, 469, 471, 506, 576; 588
Filipinler 254, 357-360, 580, 584, 589, 594
Filistin 17, 70, 113-115, 117, 122, 125, 135, 139-141, 147, 148, 150-152, 156, 157, 162, 164, 165-172, 174-179, 190, 191, 196, 202-207, 240, 354, 355, 396, 495, 516, 547, 548, 555, 569, 580, 582, 584, 585, 599, 621, 626, 628, 629
FKÖ 157, 165, 172, 174-177, 569
FLN 224-228, 230, 231
Fransa 13, 21, 31, 47, 70, 105, 116, 117, 134, 135, 139-141, 144, 145, 151, 160, 171, 211, 213-215, 217, 223, 225, 226, 228, 234, 236, 237, 245, 247, 248, 312, 433, 435, 437, 438, 443, 450, 515, 522, 524-526, 528-530, 532, 544, 545, 588
Fransız Batı Afrikası 435
Fulani 28, 455-457, 466, 510

Gambia 576, 588
Gana 434, 438, 440, 441, 472-474, 497, 506, 507, 576, 588
Ganuçi, Reşid 596
Gazze 162, 171, 175-177, 179, 629
Gemayl, Pierre 164
Genç Osmanlılar 20, 21, 75, 76, 78, 79, 107, 138, 568
General Bugead 211
General Dudayev 410
General Erşad 308
General Gordon 480
Gine 434, 435, 438, 440, 468, 469, 472, 505-507, 509, 576, 588
Gorbaçov, Mikhail 400
Gürcüler 36, 382, 409

Habash, George 172, 185
Habeşistan 492
Habib Burgiba 237-239, 257, 596
Habibullah 417
Hacı Ahmet Dahlan 327
Hafız el-Esad 154-157, 179, 207
Hafizullah Emin 419
Halifelik 559, 561, 563, 576, 597, 642
Halvetiler 27
Hamalliya 442
HAMAS 175, 177, 178, 206, 207, 232, 534, 569, 575, 580
Han (Çin) 423, 426, 429, 615
Hanbeli 187
Hanefilik 235, 268, 479, 550, 621
Hasan el-Turabi 485-487, 509, 578
Haşimiler 147, 151
Hatmiye 479, 482-484, 507
Hazar Denizi 38, 46, 49, 365, 366, 368, 401, 406, 407, 412, 415, 421, 610
Hazret İnayet Şah 548
Hıristiyanlar 17, 22, 30, 67, 71, 74, 75, 77-79, 95, 97, 105, 108, 127, 135-138, 142, 149, 153-155, 164-166, 168, 169, 172, 201, 205, 243, 269, 279, 281, 319, 320, 324, 329, 334, 342, 345-347, 357, 359, 435, 436, 439, 443, 454, 458, 463-465, 472, 477, 484, 486, 488, 490, 492, 493, 499, 501, 516, 521, 522, 524, 540, 547, 549, 579, 580, 581, 585, 594, 603, 614
Hırvatlar 518, 519, 587, 516, 517
Hicaz 139, 188
Hilafet 84, 285-287, 289, 291
Hindistan 11, 19-21, 24, 26, 28, 30, 38, 66, 103-105, 107, 146, 187, 193, 263, 264, 266, 267-273, 275-289, 291, 292, 294-297, 299-302, 304, 307-310, 312, 323, 347, 364, 367, 373, 415, 419, 436, 441, 458, 474, 475, 493, 504, 505, 516, 545,

547, 560, 563, 564, 576, 580, 588, 594, 613, 615
Hinduizm 278, 342
Hizbullah 61, 166, 176, 207, 337, 346, 534, 575, 579, 580
Hocaev, Feyzullah 381
Hollanda 11, 20, 21, 23, 27, 31, 159, 311-314, 316-326, 328-331, 333-335, 337, 341, 359-361, 474, 525, 542, 543, 570, 589, 601, 602
Humanizm 13, 112, 317, 570

IMF 89, 90, 250
Irak 37, 52, 56, 61-63, 70, 94, 95, 116, 117, 122, 139-141, 145-148, 151-153, 157-163, 165, 176, 178, 188, 191, 201-205, 207, 210, 259, 446, 516, 547, 548, 565, 566, 580, 584, 585, 588, 606, 628, 629, 632
Isfahan 37, 42, 45
Islah Partisi 186

İbadet 13, 29, 92, 107, 127, 206, 240, 274, 283, 287, 321, 337, 344, 345, 347, 351, 362, 391, 403, 424, 442, 448, 450, 452, 454, 473, 474, 507, 511, 529, 535, 538, 541, 548, 555, 562, 571, 573, 583, 595, 614, 616, 641, 643
İbrahim Muhammed el-Hamdi 184
İbrahim Şinasi 75
İbrahimov, Raşid 373
İçtihat 107, 252, 327, 328, 545
İdris Şah 548
İdrisiye 26
İkbal, Muhammed 289
İlyas Hrawi 166
İmam Seyyid Said b.Sultan 493
İmam Yahya 181, 184
İngiltere 13, 38, 41, 46, 47, 49, 50, 65-67, 69, 70, 75, 84, 103-105, 111, 116, 117, 134, 138-141, 146, 147, 151, 152, 158, 161, 166, 170, 171, 190, 196, 199, 275, 288, 311, 347, 443, 511, 524, 525, 528, 537-541, 544, 545, 590, 598, 608
İnönü, İsmet 86

İran 17, 23, 30, 35-47, 49-55, 57-64, 66, 70, 87, 88, 94, 105, 117, 152, 160-163, 165, 166, 176, 178, 191, 193, 194, 202, 205, 207, 240, 260, 266, 282, 306, 355, 363, 367, 369, 372, 401, 406, 411, 418-420, 422, 466, 469, 515, 516, 519, 532, 540, 547, 548, 557, 561, 563, 565, 566, 568, 570, 574, 577-579, 588, 592, 594, 595, 604-607, 609, 610, 613, 624-630, 634, 638, 639, 646
İran Devrimi 59, 161, 191, 240, 260, 372, 557, 638
İran Körfezi 49, 70
İskenderiye 101, 104, 625
İslâm Kalkınma Bankası 583
İslâm Konferansı Örgütü 464, 583
İslâmî Afrika Yardım Ajansı 486
İslâmî Cihad *bkz.* Cihad
İslâmî Dava Organizasyonu 486
İslâmî Davet Cemiyeti 583
İslâmî Tebliğ Hareketi 286
İsmail Faruki 553
İsmail Gasprinskii 26, 375
İsmail Paşa 101, 478, 624
İsmaililer 142, 153, 154, 205, 421, 503, 504, 507, 511, 552
İspanya 245, 589
İsrail 52, 55, 61, 95, 114, 116, 117, 120-122, 125, 147, 150-152, 156, 157, 162-166, 171-179, 190, 191, 200, 202, 205, 207, 254, 260, 396, 464, 569, 580, 585, 588, 599, 629, 630
İstanbul 66, 69, 70, 75, 79, 92, 93, 102, 105, 146, 252, 371, 372, 622, 626
İsveç 525, 543
İsviçre 85, 537, 626
İtalya 13, 27, 70, 100, 111, 209, 251-253, 256, 282, 480, 487, 488, 490, 492, 526, 543, 588
İttihat ve Terakki 77, 138
İzzetbegoviç, Aliya 518
İzzettin el-Kasım 169

Japonya 191
Jön Türkler *bkz.* Genç Türkler
Julius Nyerere 497-499

Kabe 282
Kabil 412, 417, 420, 422
Kadiriler 27, 268, 323, 327, 409, 421, 457, 468, 582
Kafkasya 43, 72, 395
Kahire 24, 109, 111, 115, 126, 127, 151, 326, 330, 349, 457, 467, 492, 620, 622
Kamerun 441, 443, 587
Kanada 500, 587
Kapitalizm 54, 92, 206, 212, 230, 240, 254, 316, 330, 331, 334, 353, 452, 566, 575, 635, 647
Karadağ 67, 69, 78, 517
Karadeniz 66, 67, 95, 401, 406
Karamanlı, Ahmet 251
Karmal, Babrak 419
Kastlar 269, 270, 284, 309, 472
Kaşgar 26, 429, 430
Katar 196, 198, 204, 589
Kenya 477, 489, 493, 494, 499-501, 584, 588
Kerimov, İslâm 404, 405
Keşmir 191, 294, 299, 301, 306-308, 415, 419, 537, 580, 584, 594, 609
Keşmir Bağımsızlık Cephesi 307
Kıbrıs 67, 69, 522, 537
Kıptiler 100, 127, 129, 205
Kırgızlar 368, 383, 385, 394, 395, 397, 400, 405, 424, 588, 594
Kırım 26, 66, 67, 73, 79, 362, 370-372, 374, 377, 382, 385, 407, 409, 594
Kızıldeniz 65, 193, 490
Komünizm 21, 46, 47, 54, 88, 93, 114, 127, 158, 217, 225, 254, 311, 320, 325, 332, 333, 336, 338-342, 351, 358, 360, 361, 375-378, 380-383, 385, 392, 396, 400, 401, 404-406, 411, 418, 420, 425, 426, 429, 484, 517-519, 521, 522, 599, 600, 602, 603, 610
Kongo 508, 587
Kosova 191, 516, 517, 520
Körfez Savaşı 94, 95, 122, 157, 160, 175, 176, 197, 203, 540, 557, 584
Kral Faysal 139-141, 146, 147, 150, 183
Kral Hüseyin 148, 207
Kudüs 67, 121, 168, 169, 172, 175-179, 190, 202, 490
Kur'an 24, 29, 41, 56, 93, 106-108, 112, 113, 125, 127, 137, 187, 200, 201, 214, 219, 220, 228, 236, 240, 252, 254, 267, 268, 272, 276, 277, 281, 287, 301, 309, 323, 327, 328, 330-332, 337, 344, 354, 356, 362, 370, 373, 391, 397, 404, 408, 409, 428, 452-454, 459, 462, 465, 466, 468, 469, 496, 500, 505, 510, 536, 541, 550, 573-576, 582, 608, 617, 619, 634-637, 639, 641
Kuveyt 122, 161-163, 172, 182, 191, 194, 196-199, 203, 204, 355, 401, 457, 463, 469, 547, 588, 628
Kuzey Afrika 13, 27, 29, 65, 108, 187, 209, 217, 223, 241, 246, 250, 254-260, 441, 444, 466, 477, 515, 528, 538, 561, 600, 613, 646
Küba 489, 491
Kürtler 54, 79, 88, 91, 94-97, 100, 147, 153, 159-161, 163, 204, 205, 421, 532, 533, 544, 548, 552, 578, 594-596

Lawrence, T. E. 139, 357
Le Pen, Jean-Marie 530
Lenin, V.I. 380
Libya 27, 28, 165, 209, 251-257, 259, 260, 355, 358, 445, 468, 507, 528, 565, 566, 569, 577, 583, 588, 592, 594
Lozan 80
Lübnan 17, 18, 22, 61, 70, 116, 134-136, 139-141, 144, 149-151, 156, 157, 163-166, 171, 174-176, 202, 205, 207, 218, 354, 516, 547, 548, 580, 584, 588, 628, 630, 632

Ma Ba 27, 449, 597
Mahmut Bey (Terzi) 417
Makedonya 69, 516, 517, 520, 521, 588
Malay 11, 21, 27-29, 316, 321, 326, 327, 330, 347-356, 360, 474, 568, 569, 576, 578, 594, 603, 604

Malcolm X 549
Malezya 326, 347, 351, 354-356, 360, 519, 528, 537, 565, 571, 577, 578, 584, 588, 592, 594, 601-604, 646
Mali 27, 440, 443, 446, 468-470, 473, 506, 507, 528, 529, 576, 588, 592
Malikiler 235, 468, 479, 621
Maoculuk 90, 425, 428
Maruniler 134-136, 149, 164-166
Medine 26, 28, 100, 128, 187, 192, 403, 407, 468, 479, 490, 553, 611
Medrese 214, 275, 281, 297, 306, 330, 343, 358, 362, 370, 374, 379, 395, 403-405, 422, 423, 463, 468-471, 493, 496, 511, 519, 577
Mehdiciler 441, 480, 482, 483, 485
Mehmed Ali Paşa 75, 102-104, 109
Mehmed Fuat Paşa 75
Mekke 26, 28, 70, 100, 136, 138, 187, 192, 252, 267, 268, 282, 321, 326, 330, 368, 403, 407, 457, 461, 468, 479, 488, 490, 550, 559, 611
Menderes, Adnan 88, 89, 152
Mevatiler 286
Mevlana Muhammed İlyas 26, 286
Mezopotamya 160, 559, 647
Mısır 16-19, 21, 27, 29, 43, 65-67, 69, 70, 72, 99-125, 127-131, 133, 134, 136, 137, 139, 140, 144, 148, 150-153, 156, 157, 159-162, 170-172, 180, 181, 183, 184, 188, 191, 193, 196, 201-207, 225, 233, 234, 236, 240, 241, 246, 251, 252, 254, 259, 260, 358, 363, 468, 478-480, 482-485, 495, 547, 565, 566, 568, 571, 574-579, 584, 587, 591, 594, 598-601, 620, 622-630, 632, 635, 636, 646
Michel Eflak 141, 145
Miloseviç, Slobodan 517, 520
Milton Obote 502
Minangkabau 319, 323, 326, 329, 331, 337
Mirza Muhammed Hüseyin Naini 44
Misuari, Nur 358, 359
Mişel Aoun 166
Modibo Keita 469
Moğolistan 427, 589
Mohammed Arkun 574
Moorish Science Temple of America 549
Moritanya 249, 434, 438, 440, 441, 443, 445-447, 454, 477, 487, 506-508, 511, 528, 579, 589, 592
Moro Ulusal Kurtuluş Cephesi 358, 359
Mozambik 497, 589
Muhammed Abduh 27, 29, 105, 107, 108, 200, 218, 219, 236, 246, 330, 568
Muhammed Abdullah Hasan 27
Muhammed el-Meczub 479
Muhammed Hüseyin Fadlallah 166
Muhammed Osman el-Mirghani 479
Muhammed Yunus 328, 343
Muhammediye 27, 267, 327, 328, 333-335, 338, 343-347, 374, 564, 571, 576, 602
Muhammet Maruf 494
Murabıtlar 219, 249, 251, 252
Musa el-Sadr 165
Musa, Nebi 168
Mustafa Reşid Paşa 75
Musul 133, 620
Mübarek, Hüsnü 122
Mühtedi 548
Müslüman Kardeşler 113-115, 122, 124, 125, 129, 131, 148, 156, 158, 186, 206, 228, 230, 240, 260, 420, 467, 537, 575, 576, 578, 598, 599

Nakşibendiler 26, 28, 94, 107, 327, 329, 407-409, 417, 421, 529, 534, 549, 595
Namık Kemal 75
Nasır 115-124, 131, 151, 152, 162, 164, 192, 202, 253, 254, 483, 599, 627, 628
Nasr, Seyyid Hüseyin 553
Nation of Islam (NOI) 549-551
Nazarbayev, Nursultan 404
Netanyahu 178
Niass, İbrahim 448, 456, 460
Nijerya 11, 27, 434-441, 443, 454-

467, 469, 506-509, 561, 565, 566, 576, 577, 579, 580, 589, 613, 614, 634
Nimetullahi 549
Nkrumak, Kwame 438, 473
Nurcular 534, 536, 537, 544

Obasanjo, Olusegun 461, 462, 465
Ogaden 489, 491
Orta Asya 11, 26, 28, 30, 65, 79, 95, 273, 306, 361, 362, 366, 376, 380, 383-390, 392-395, 399-407, 409, 414, 415, 419, 422, 424, 430, 560, 566, 576, 594
Ortodoks Kilisesi 74
Osman Don Fodio 27, 28, 457
Osmanlı İmparatorluğu 16-18, 20-23, 30, 39, 40, 43, 65-84, 96, 97, 99-102, 105, 107, 133-135, 137, 138, 140, 141, 144-146, 161, 180, 181-184, 199, 233, 234, 235, 241, 251-253, 259, 263, 266, 280-282, 285, 362, 371, 373, 379, 407, 408, 478, 493, 515-517, 520-522, 562, 563, 565, 566, 568, 592, 593, 596, 598, 600, 601, 603, 607, 609, 620, 623-625

Ömer el-Beşir 479, 485
Özbekler 355, 364, 372, 383, 385, 386, 392-396, 400, 403-406, 412, 413, 420-422, 568, 579, 590, 594, 610

Pakistan 19, 152, 188, 196, 265, 287-289, 292, 294-296, 300-310, 403, 418, 419, 422, 494, 503, 515, 516, 528, 537, 538, 540-544, 547, 548, 565, 570, 575, 576, 578, 584, 589, 592, 594, 604, 607-611, 613, 630, 646
Pan-İslamcılık 43, 78
Paris 43, 67, 77, 145, 215, 217, 235, 237, 246, 371, 522, 529, 545, 574
Pervez Müşerref 304, 609
PKK 94, 95
Prens Davud 417, 418

Rabin, İzak 178
Rahman, Fazlur 553
Rıza Şah Pehlevi 35, 46, 47, 48, 50, 52, 57, 605, 607, 625, 627
Rogova, İbrahim 520
Rusya 38, 39, 43, 47, 49, 50, 65-67, 69, 70, 95, 117, 166, 282, 361, 362, 364-367, 372, 373, 375, 378, 400, 401, 406-408, 410, 415, 424, 425, 522, 589

Safeviler 35, 36, 263, 408, 415, 561-563, 605
Saidi Nursi 92, 595
Salga, Muhammed 456
Salihiye 488, 494
Salman Rushdie 526, 540, 557
Sarekat İslâm 329, 333, 337, 570, 602
Sasaniler 193, 617
Sati el-Husri 141
Selanik 77
Selefîler 27, 29, 108, 186, 200, 231, 236, 245, 246, 248, 250, 257, 260, 468, 553, 568, 571, 573, 576, 584, 590
Senegal 27, 28, 433, 435, 438, 440, 441, 443, 445-454, 456, 468, 469, 506, 507, 509, 528, 529, 565, 576, 589, 591, 592, 597, 646
Senkretizm 545, 646
Senusiler 27, 28, 252, 253, 256, 507, 565
Seyyid Abdurrahman 483
Seyyid Ahmet Han 19, 20, 275-277, 280, 373
Seyyid Sadık el-Mehdi 485
Sihler 26, 28, 265, 267, 268, 307, 415, 594
Sing, Hari 307
Siyonizm 117, 147, 166-170, 202, 254, 405
Slav 393, 516, 517, 521
Slovenya 517
Somali 27, 440, 441, 443, 477, 487-493, 505-511, 522, 548, 589, 594
Sosyalizm 20, 21, 30, 32, 59, 90, 114, 116, 118, 120, 121, 124, 125, 145,

148, 151-155, 158, 164, 167, 185, 186, 200, 203, 205, 206, 224, 227-230, 237, 239, 240, 253, 254, 256, 259, 303, 320, 325, 333, 370, 373-375, 377, 378, 380, 381, 383, 385, 388-391, 396, 399, 438, 451, 489, 497, 521, 564, 566, 575, 577, 594, 598-600, 602, 609
Sovyetler, SSCB 46, 50-52, 84, 88, 90, 95, 117-120, 152, 156, 157, 160, 171, 176, 185, 306, 361, 375-380, 382-401, 403, 406, 409-412, 418, 419, 421, 424-426, 428, 430, 489, 491, 522, 548, 565, 566, 571, 576, 579, 584, 585, 610, 630, 648
Stalin 376, 377, 380, 382, 385, 392, 394
Subbanu al-Muslimini 468
Subud 548
Sudan 27, 100, 104, 105, 110, 111, 205, 252, 254, 433, 434, 438, 439, 441, 443-444, 446, 469, 477-486, 490, 502, 505-509, 511, 551, 561, 565, 570, 577, 578, 580, 584, 589, 592, 594, 604, 613, 632, 634
Sudan Afrika Ulusal Birliği 484
Sufilik 37, 103, 127, 186, 187, 200, 201, 213, 218, 241, 248, 272, 311, 327, 329, 331, 349, 363, 364, 368, 396, 398, 403, 405, 407-410, 413, 419-421, 441, 442, 447, 448, 450-453, 457, 463, 467, 474, 488, 494, 498-500, 507, 508, 519, 529, 536, 549, 553, 560, 562, 566, 568, 571, 575, 576, 591, 597, 598, 600, 612, 620, 635, 641, 644, 647
Suharto 340, 341, 345, 346, 360, 370, 378, 379, 603
Sultan Galiyev, Mir Said 381, 382
Sumatra 27-29, 314, 316, 320, 325, 326, 330, 331, 337-339, 342
Sunilik 592
Suriye 18, 19, 22, 66, 70, 94, 95, 100, 102, 104, 107, 116, 117, 134-142, 144, 145, 148-157, 160-163, 165, 166, 168, 170-172, 174, 176, 178, 179, 200-205, 207, 210, 241, 254, 259, 260, 355, 547, 548, 565, 566, 589, 621, 622, 625
Suudi Arabistan 121, 122, 153, 162, 166, 180, 184, 186-188, 190, 191, 196, 203, 205, 321, 355, 403, 405, 418-420, 422, 457, 463, 467-469, 491, 500, 508, 519, 528, 538, 553, 558, 566, 570, 577, 580, 584, 585, 589, 592, 604, 610-613, 615, 646
Sünniler 105, 144, 146, 147, 149, 153, 155, 156, 158, 164, 181, 184, 197, 204, 205, 304, 306, 362, 395, 419, 519, 548, 550, 551, 553, 554, 558-560, 580, 587, 588-590
Süveyş Kanalı 67, 101, 111, 117, 120, 121, 123

Şafilik 180, 181, 184, 186, 348
Şam 21, 27, 77, 133, 135, 137-140, 150, 155, 156, 164, 176, 187, 211, 247, 278, 279, 329, 354, 363, 407, 408, 410, 568
Şamaniye 479
Şamon, Camille 164
Şekib Arslan 218
Şeyh Ahmet Hatib 330
Şeyh Ebubekir Gumi 463
Şeyh Hamallah 442
Şeyh Muhammed Abdullah 27, 307
Şeyh Sidi el Muhtar-el Kunti 445
Şeyh Şamil 408, 410
Şiilik 36, 37, 41, 55, 56, 59-61, 105, 146, 147, 149, 153, 159-161, 163-166, 181, 191, 197, 200, 204, 207, 281, 304, 306, 362, 375, 395, 415, 419-422, 466, 499, 503, 505, 534, 548, 553, 558-560, 562, 577, 580, 587-590
Şirazi, Mirza Hüseyin 42

Tacik 383, 385, 387, 393-395, 400, 403, 406, 412, 420, 421, 568, 579, 589, 594, 610
Taha Hüseyin 112
Taliban 306, 422, 526, 557, 575, 578, 579, 585, 609-611
TANU 497-499

Tanzanya 441, 477, 496-499, 505-507, 566, 584, 589
Tanzimat 72, 74-76, 85, 136, 137, 251, 417, 478, 610, 625
Tarikat 23, 26-28, 72, 89, 93, 100, 103, 107, 113, 210, 213, 242, 252, 266-268, 272, 286, 323, 327, 329, 331, 348, 363, 399, 409, 420, 423, 442, 443, 445, 447-450, 452, 453, 456-458, 463, 478-480, 482, 488, 494, 495, 498, 507, 508, 518, 538, 542, 549, 559, 576, 582, 595, 597, 612, 613, 641, 647
Tasavvuf 24, 26, 27, 80, 92, 106, 108, 113, 209, 219, 221, 222, 234, 241, 242, 248-250, 254, 256, 260, 267, 268, 272, 281, 286, 289, 290, 302, 328, 363, 397, 409, 463, 478, 482, 518, 549, 559, 560, 642
Taşkent 365, 368, 371, 372, 379, 390, 395, 397
Tatarlar 364, 369-377, 380-383, 385, 394, 395, 409, 516
Tebliğciler 545, 582
Tebriz 38, 42, 45, 46
Ticanilik 27, 28, 442, 445, 447, 448, 456, 457, 460, 463, 468, 471, 507, 571, 582, 597
Tito 517, 518
Togo 473, 589
Traore, Musa 469
Tunus 16-19, 21, 22, 27, 133, 175, 209, 213, 218-220, 224, 225, 228, 233-241, 245, 248, 252, 254, 255, 257-260, 468, 529, 542, 544, 565, 568, 569, 578, 589, 591, 592, 596, 597, 600, 628, 630, 646
Türkiye 16, 30, 65, 66, 70, 71, 77, 80, 83, 84, 86, 88, 89-96, 99, 108, 110, 112, 114, 117, 131, 133, 136, 140, 145, 152, 163, 201, 205, 207, 239, 241, 282, 285, 331, 334, 369, 373, 389, 399, 401, 406, 516, 518, 519, 522, 532, 534, 536, 537, 542, 544, 548, 560, 566, 569, 571, 577, 578, 584, 590-598, 600, 609, 623-626, 630, 631, 636, 646, 648
Türkmenistan 363-365, 383, 395, 397, 400, 401, 404-406, 590, 594
Tütün Ayaklanması 626

Ulema 16, 19, 20, 23, 24, 27-32, 35-48, 50, 51, 54-60, 62, 72, 75, 80, 81, 83, 84, 91, 97, 100, 102-104, 113, 114, 124, 137, 138, 140, 146, 156, 160, 180, 181, 184, 186, 188-190, 192, 200, 201, 220, 221, 227, 230, 234, 235, 239, 242, 246-248, 254, 257, 258, 265, 266, 272-274, 281, 282, 285, 290-292, 295, 301, 303, 304, 306, 311, 319, 320-324, 329, 331, 335, 337, 342-344, 347, 348, 356, 358, 359, 363, 364, 368, 369, 372, 373, 375, 378, 381, 390, 395-397, 399, 403, 407, 409, 417, 420, 433, 443, 447, 458, 464, 468, 478, 482, 495, 506, 560, 563, 570, 576, 591, 593, 596, 598, 599, 600, 602, 604-607, 609, 612, 637, 647
Ulusal İslâmî Cephe (NIF) 420, 485, 486, 578
Umman 52, 180, 182, 188, 193, 194, 196, 499, 589
Usame bin Ladin 186, 422, 534, 585, 611

Ürdün 70, 116, 129, 140, 141, 147, 148, 151, 158, 162, 163, 171, 174, 178, 188, 196, 202-204, 206, 207, 565, 576, 578, 579, 588, 632

Vehhabiler 24, 26, 100, 180, 186-189, 192, 403, 410, 443, 467, 471, 472, 508, 573, 576, 590, 611

Wafd 109, 626
Wallace D. Farad 549
Wilson, Woodrow 109, 236
Wolof 447-450, 456

Yahudiler 17, 60, 70, 74, 83, 102, 108, 115, 119, 138, 139, 147, 151, 166-

171, 178, 205, 393, 463, 524, 539, 540, 550, 581, 585, 594
Yahya Han 302
Yemen 180-186, 188, 191, 193, 196, 273, 522, 537, 555, 584, 590, 628, 630
Yorubas 439, 440
Yugoslavya 516-518, 520, 542, 590
Yunanistan 67, 69, 70, 78, 88, 96, 100, 516, 522, 588
Zaviye 27, 103, 212, 214, 219, 237, 242, 252, 253, 519
Zekat 219, 348, 349, 351, 448
Zeminder 264, 267, 268, 270, 295
Zengibar 194, 493-496, 498-500, 504
Zerdüştçülük 60, 594
Zeroual, Liamine 232
Zikir 363, 456
Ziya Paşa 75
Ziya Ül-Hak 303, 304, 609
Ziya ür-Rahman 308

İslâm Toplumları Tarihi'nin ikinci cildi, 19. yüzyıldan başlayarak günümüze değin Müslümanlığın farklı ülke ve bölgelerdeki gelişimini anlatıyor. Lapidus, 19. yüzyıldaki global ölçekli kapitalist deveranların İslâm'ın geleneksel yapısını geri dönülmez biçimde başkalaştırdığını düşünüyor. Ulusal kimliklerin ve milliyetçiliğin etkisiyle farklılaşan dinin, günümüzde, yükselen yeni İslâmî söylemlerle bir kez daha biçimlendiğini de ekliyor.

Lapidus, titiz ve mesafeli anlatımıyla tarih ve sosyoloji bağlamında İslâm'ın siyasî, kültürel ve ekonomik olarak nasıl dönüştüğünü irdeliyor. Farklı kimlik ve kültürlerin hangi güdülerle dinle bağ kurduklarını gösterirken, benzer ve farklı yaşanan karakteristikleri de işaretliyor. Kapsamlı bir ansiklopedik döküm sunmakla kalmıyor, din ve siyaset ilişkisine dair zihin açıcı tasvirler de yapıyor.

İslâm Toplumları Tarihi, tüm dünyada olduğu gibi dilimizde de referans kitaplardan biri olacak...

İLETİŞİM 1440
TARİH DİZİSİ 56

ISBN-13: 978-975-05-0727-4
9 789750 507274