İslam

Otoriterlik ve Geri Kalmışlık

Küresel ve Tarihsel Bir Karşılaştırma

Ahmet T. Kuru

YAPAY ZEKÂ İLE TÜRKÇE'YE ÇEVRİLMİŞTİR



İslam, Otoriterlik ve Azgelişmişlik

Müslüman çoğunluklu ülkeler neden dünya ortalamalarına kıyasla yüksek düzeyde otoriterlik ve düşük düzeyde sosyo-ekonomik gelişmişlik sergiler? Ahmet T. Kuru, bu farklılığın nedeni olarak İslam'ı işaret eden açıklamaları eleştirir; çünkü Müslümanlar 9. ile 12. yüzyıllar arasında felsefi ve sosyoekonomik açıdan Batı Avrupalılardan daha gelişmişti. Ayrıca Batı sömürgeciliği de neden değildi: Müslümanlar, sömürgeleşme başlamadan önce zaten siyasi ve sosyoekonomik sorunlar yaşamışlardı. Kuru, Avrupa'da dinî ortodoksinin ve askerî yönetimin yaygın olduğu erken dönemlerde Müslümanların etkili düşünürlere ve tüccarlara sahip olduğunu savunur. Ancak 11. yüzyılda, ortodoks İslam âlimleri (ulema) ile askerî devletler arasında bir ittifak ortaya çıkmaya başladı. Bu ittifak, Müslüman dünyada entelektüel ve burjuva sınıflarını marjinalleştirerek zamanla düşünsel ve ekonomik yaratıcılığı engelledi. Bu önemli çalışma, tarihsel açıklamasını günümüz siyasetiyle ilişkilendirerek, ulema–devlet ittifakının bugün hâlâ Müslüman ülkelerde yaratıcılığı ve rekabeti engellediğini göstermektedir.

Ahmet T. Kuru, San Diego Eyalet Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi Profesörü ve İslam ve Arap Çalışmaları Merkezi Direktörüdür. Ödüllü *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey* (Laiklik ve Devletin Din Politikaları: ABD, Fransa ve Türkiye) (Cambridge 2009) adlı kitabın yazarı ve (Alfred Stepan ile birlikte) *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey* (Türkiye'de Demokrasi, İslam ve Laiklik) (2012) adlı eserin editörüdür. Çalışmaları Arapça, Çince, Fransızca ve Türkçeye çevrilmiştir.

İslam, Otoriterlik ve Azgelişmişlik

Küresel ve Tarihsel Bir Karşılaştırma

AHMET T. KURU
San Diego Eyalet Üniversitesi

Cambridge Üniversite Yayınevi

CAMBRIDGE
UNIVERSITY PRESS

University Printing House, Cambridge cb2 8bs, Birleşik Krallık
One Liberty Plaza, 20. Kat, New York, ny 10006, ABD
477 Williamstown Road, Port Melbourne, vic 3207, Avustralya
314–321, 3. Kat, Plot 3, Splendor Forum, Jasola District Centre, New Delhi – 110025, Hindistan
79 Anson Road, #06–04/06, Singapur 079906

Cambridge University Press, Cambridge Üniversitesi'nin bir parçasıdır.
Eğitim, öğrenim ve araştırma alanlarında en yüksek uluslararası mükemmeliyet düzeyinde bilgi yayarak Üniversitenin misyonunu ileriye taşır.
www.cambridge.org

Bu eser hakkında bilgi: www.cambridge.org/9781108419093
doi: 10.1017/9781108296892

© Ahmet T. Kuru 2019

Bu yayın telif hakkı kapsamındadır. Yasal istisnalar ve ilgili toplu lisans anlaşmalarının hükümleri saklı kalmak kaydıyla, Cambridge University Press'in yazılı izni olmadan herhangi bir kısmının çoğaltılması yapılamaz.

İlk baskı 2019
Birleşik Krallık'ta TJ International Ltd. tarafından basılmıştır. Padstow Cornwall

Bu yayına ait katalog kaydı British Library'de mevcuttur.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
isimler: Kuru, Ahmet T., yazar.
başlık: Islam, authoritarianism, and underdevelopment: a global and historical comparison

Ahmet T. Kuru 2019

Açıklama: New York, NY: Cambridge University Press, 2019.|
Kaynakça ve dizin içerir.

Tanımlayıcılar: lccn 2019004815 | isbn 9781108419093 (ciltli) |
isbn 9781108409476 (karton kapak)

Konular: lcsh: İslam ülkeleri–Uygarlık. | İslam ülkeleri–Ekonomik koşullar. |
İslam uygarlığı–Ekonomik yönler. | Doğu ve Batı.
sınıflandırma: lcc ds35.62 .k87 2019 | ddc 909/.09767–dc23
LC kaydı şu adreste mevcuttur: https://lccn.loc.gov/2019004815

isbn 978-1-108-41909-3 Ciltli
isbn 978-1-108-40947-6 Karton kapak

Cambridge University Press, bu yayında atıfta bulunulan harici veya üçüncü taraf internet sitelerinin URL'lerinin sürekliliği veya doğruluğundan sorumlu değildir ve bu sitelerdeki herhangi bir içeriğin doğru veya uygun olduğunu ya da öyle kalacağını garanti etmez.

Okuyabilmiş olmasını dilediğim Uğur'a (1935–2004)
ve
bir gün okuyacaklarını umduğum Yusuf ve Yunus Ali'ye.

İçindekiler

Haritalar Listesi / 7
Tablolar Listesi / 8
Önsöz / 9

Giriş / 16

BÖLÜM I: GÜNÜMÜZ

1 Şiddet ve Barış / 34
2 Otoriterlik ve Demokrasi / 57
3 Sosyoekonomik Yoksullaşma ve Kalkınma / 90

BÖLÜM II: TARİH

4 Gelişim: Bilginler ve Tüccarlar (7. Yüzyıldan 11. Yüzyıla) / 107
5 Kriz: İstilacılar (12. Yüzyıldan 14. Yüzyıla) /174
6 Güç: Üç İslam İmparatorluğu (15. Yüzyıldan 17. Yüzyıla) /235
7 Çöküş: Batı Sömürgeciliği ve Müslüman Reformcular (18. Yüzyıldan 19. Yüzyıla) /291

Sonuç / 320

Kaynakça (Bibliyografi) / 332
Dizin (İndeks) / 405

Haritalar

1 Kırk Dokuz Müslüman Çoğunluklu Ülke (2018) / 33
2 Müslüman Dünya (yaklaşık 1000) / 106
3 Müslüman Dünya (yaklaşık 1300) /173
4 Osmanlı, Safevi ve Babür İmparatorlukları (yaklaşık 1600) / 234
5 Müslüman Dünyanın Avrupa Tarafından Sömürgeleştirilmesi (yaklaşık 1914) /290

Tablolar

1.1 Müslüman Çoğunluklu Ülkeler ve Dünya (yaklaşık 2010) / 17
2.1 Kırk Dokuz Müslüman Ülkenin Anayasalarında Laiklik ve Şeriat / 66
2.2 Rantlar, Vergiler ve Rantiyer Devletler (yaklaşık 2010) / 81
5.1 Sanayi ve Kamu Hizmetlerinde Meslek Terimleri / 223
S.1 Karşılaştırmalı Tarihsel Gelişim: Müslümanlar ve Batı Avrupalılar / 322

Önsöz

Hatırlayabildiğim kadarıyla, 1989 yazında sıcak bir günde, Türkiye'nin Akdeniz kıyısındaki İskenderun'da (Alexandretta) ailemle birlikte kahvaltı yapıyordum. Babam üzgün görünüyordu ve nedenini sorduğumda annem, bir önceki gece zorlu bir tartışma yaşadığını söyledi. Bunun üzerine babam, akşam yemeği için ağırladığımız laik bir Türk ordu generalinin, ben uyuduktan sonra gece yarısına doğru Müslümanların geri kalmışlığı meselesini gündeme getirdiğini anlattı. General, modern uygarlığa gerçek katkıyı yalnızca Protestan ulusların yaptığını, Müslüman ulusların ise sadece onun tüketicisi olduğunu savunuyordu. Dönemin Başbakanı Turgut Özal'ın sağcı partisinin il başkanı olan babam ise Müslümanların dünya tarihindeki önemini, matematik ve diğer alanlardaki erken katkılarını sıralayarak savundu. Bu kutuplaşmış tartışma babamı hayal kırıklığına uğratmıştı. Tartışmadan etkilenerek babamın kütüphanesindeki bir kitabı okudum: Walther Kiaulehn'in *Demir Melekler: Antik Çağdan Goethe Dönemine Makinelerin Doğuşu, Tarihi ve Gücü* adlı eserinin Türkçe çevirisini. Hemen babama, o kitabı okuyarak Batı Avrupalıların Müslümanları teknolojide nasıl geride bıraktığını anladığımı söyledim. Bana şefkatli bir gülümsemeyle bakarak, "Bunu söyleyebilmek için en az on beş kitap daha okumalısın," dedi. İşte bu şekilde, bu kitabın konusuyla ilgili okumaya başladım ve okumaya devam ettim; bu yüzden de bu kitabı babam Uğur Kuru'ya ithaf ediyorum.

TEŞEKKÜRLER

Öğretmenlerime, meslektaşlarıma ve arkadaşlarıma değerli katkılarından dolayı minnettarım. Merhum Bernard Weiss, yaklaşık yirmi yıl önce lisansüstü öğrenciyken bana İslam siyaset düşüncesini öğretti. Merhum Alfred Stepan, Robert Hefner, Reşat Kasaba, Joel Migdal ve Daniel Philpott,

din–devlet ilişkileri üzerine karşılaştırmalı çalışmalarımda bana ilham verdi ve beni teşvik etti. Gökhan Bacık, Özgür Koca ve Fevzi Bilgin ile verimli entelektüel etkileşimlerim oldu. İslam ve siyaset hakkında. Mikhail Alexseev, Ronnee Schreiber, Hisham Foad ve Ranin Kazemi, San Diego State University'deki (SDSU) eleştirel açıdan son derece katkı sağlayan pek çok meslektaşımdan bazılarıydı. UGP ve Hostler hibeleri de dâhil olmak üzere çeşitli SDSU bursları araştırmamı destekledi. SDSU kütüphanecilerine, özellikle Edward DiBella ve Joan Goodwin'e, araştırmama sağladıkları yardımlar için minnettarım.

Cambridge University Press editörü Robert Dreesen'e ve içerik yöneticisi Robert Judkins'e sabırları ve profesyonellikleri için, ayrıca iki anonim hakeme yararlı önerileri için teşekkür ederim. Çeşitli bölümlerin erken taslakları üzerine yaptıkları değerli yorumlar ve eleştiriler için Aaron Glasserman, Maya Shatzmiller, Timur Kuran, Khaled Abou El Fadl, Michael Cook, Frederick Starr, Daniel Chirot, Randall Collins, Jan Luiten van Zanden, Louise Marlow, Hasan Kayalı, Nader Hashemi, Şükrü Hanioğlu, Stephen Dale, Charles Kurzman, Ziauddin Sardar, Burak Eskici, Kristin Fabbe, Kadir Yıldırım, Peter Adamson, Yüksel Sezgin, Etga Uğur, Anas Malik, Rıza Yıldırım, Renat Shaykhutdinov, Mehdi Aminrazavi, Serhan Tanrıverdi ve Naser Gho-badzadeh dâhil olmak üzere birçok meslektaşıma teşekkür borçluyum. 2010 ile 2013 yılları arasında Türkiye, Katar, Suriye, Mısır, Tunus ve Kazakistan'da yürüttüğüm araştırmalar sırasında bana misafirperverlik gösteren çeşitli dostlarıma da minnettarım.

Annem Çiçek Kuru'nun, kardeşim Mehmet'in ve kız kardeşlerim Mine ile Lale'nin koşulsuz sevgisi ve desteğiyle kutsanmış durumdayım. Eşim Zeynep her zaman sevgi, ilham ve neşe kaynağı olmuştur. Oğullarımız Yusuf ve Yunus Ali, hayatlarının ayrılmaz iki parçası olan Batı ve Müslüman dünya hakkında şimdiden karşılaştırmalı sorular sormaya başladılar. Muhtemelen bu kitapta ele alınan soruların birçoğunu

sormaya devam edecekler; bu yüzden bu kitap onlara da adanmıştır.

METODOLOJİ, TEORİ VE NORMATİF KAYGILAR

Bu kitap, İslam tarihinin belirli dönemlerini hem kendi aralarında hem de Batı Avrupa tarihinin belirli dönemleriyle karşılaştırırken karşılaştırmalı tarihsel yöntemler kullanmaktadır. Kullandığı yöntemlerden biri, tarihsel bir süreci daha küçük ve analitik olarak karşılaştırılabilir dönemlere bölerek değişimin nedenlerini izleyen "süreç izleme"dir.[1] Kitap ayrıca, özellikle "kritik dönemeçler" olmak üzere belirli tarihsel dönemlerdeki düşünsel ve maddi koşulların, bir yol bağımlılığı yaratarak sonraki koşulları nasıl şekillendirdiğini incelemek için "yol bağımlılığı" adlı metodolojik aracı kullanır. [2,3] Örneğin, Müslüman toplumlarda günümüzdeki düşük okuryazarlık düzeylerini incelemek için kitap, bu sorunun tarihsel kökenlerini bu toplumların matbaaları kurmada üç yüzyıllık gecikmesine kadar izler.[4] Müslüman toplumlar matbaanın sunduğu olanaklardan yararlanmadı.

On beşinci yüzyılın ortasındaki kritik dönemeç sırasında ve hatta sonrasında teknoloji; bu dönemde Batı Avrupa'da ilk matbaalar kurulmuştur. Bu tarihsel deneyim, Müslüman ve Batı Avrupalı toplumlar arasında yola bağımlı bir okuryazarlık açığı oluşturmuştur.

Müslüman ülkelerdeki şiddet, otoriterlik ve geri kalmışlık sorunlarına ilişkin literatürde iki ana kuramsal yaklaşım vardır. Bunlardan ilki, Müslümanların güncel sorunlarının ana kaynağı olarak İslam'ı gösteren özcü yaklaşımdır. Batı'da olduğu kadar Müslüman ülkelerde de İslam eleştirmenlerinin birçoğu bu yaklaşımın çeşitli versiyonlarını benimsemiştir.

1 Bkz. Mahoney ve Rueschemeyer 2003; Sartori 1970; Collier 1991.
2 George ve Bennett 2005, 205–32.
3 North 1990, özellikle 93–4, 112; Mahoney 2001, özellikle 4–11; Pierson 2000; Thelen 2000.
4 Capoccia ve Kelemen 2007; Kuru 2009, özellikle 27–8; Lerner 2014.

Bu yaklaşım, İslami metinlerin veya tarihin belirli "özsel" özelliklerini tanımlar ve ardından bu varsayılan özleri sorunların nedenleri olarak öne çıkarır. İkinci yaklaşım ise analizinde daha uluslararası olan postkolonyal ya da sömürgecilik karşıtı yaklaşımdır. Bu yaklaşım, Müslüman ülkelerin Batı tarafından sömürgeleştirilmesini ve kaynaklarının hâlen Batı tarafından sömürülmesini, Müslüman toplumların çağdaş sorunlarının nedenleri olarak vurgular. İslamcılardan laiklere kadar Müslüman ülkelerdeki birçok ideolojik grup bu Batı karşıtı perspektifi paylaşmıştır. [5]

Bu kitap her iki yaklaşıma da itiraz etmektedir. 8. ve 12. yüzyıllar arasında Müslüman toplumların büyük felsefi ve ekonomik başarılar sergilediğini belgeleyerek özcülüğü eleştirir; bu da İslam'ın ilerlemeyle uyumlu olduğunu gösterir.[6] Kitap ayrıca, Batılı güçlerin Müslüman toprakları yaygın biçimde sömürgeleştirmeye başladığı 19. yüzyılın ortalarında, Müslümanların zaten çok sayıda siyasal ve sosyoekonomik kriz yaşamış olduklarını vurgulayarak sömürgecilik karşıtı yaklaşımı da eleştirir.

Benim kuramsal yaklaşımım, dinî, siyasal, entelektüel ve ekonomik sınıflar arasındaki ilişkilere odaklanır. Hem Müslüman dünyasında hem de Batı Avrupa'da bu sınıf ilişkileri, toplumların entelektüel ve sosyoekonomik alanlardaki başarı ya da başarısızlıklarını belirlemiştir. Erken dönem Müslümanların entelektüel ve ekonomik başarılarına, bağımsız entelektüel ve burjuva sınıfları öncülük etmiştir.

5 Timur Kuran'ın (2011, 302) ifadesiyle, Orta Doğu "bir bölge olarak neden ekonomik açıdan geri kaldığıyla henüz yüzleşmiş değildir. Orta Doğu'nun geri kalmışlığından bir şekilde dış güçlerin sorumlu olduğu düşüncesi, İslam hukukunu geri ve modası geçmiş gören laikler de dâhil olmak üzere nüfusun büyük bir kesiminde karşılık bulmaktadır."

6 Bu erken döneme atıfta bulunan Fernand Braudel (1993, 73) şöyle yazar: "Dört ya da beş yüzyıl boyunca İslam en parlak medeniyetti." Braudel (1982, 559) erken dönem Müslümanların ekonomik gelişimini İslam'a bağlar: "Batı medeniyeti, İslam'ın yararlandığı gibi hayırsever bir dinin sağladığı avantajdan yararlanmamıştır."

Ancak on birinci yüzyıldan itibaren Müslüman dünyasında sınıf ilişkileri değişmiş; ulema–devlet ittifakı ortaya çıkmış ve bu ittifak entelektüelleri ve burjuvaziyi geri plana itmiştir.

Benim kuramsal yaklaşımım, fikirler ile maddi koşullar arasındaki bağlantıları vurgular. Tarihsel olarak ulema–devlet ittifakı, Sasani esinli ve yarı İslami bazı fikirlerin yanı sıra askerileştirilmiş toprak gelirleri ve ticaret üzerindeki devlet kontrolü gibi belirli maddi koşullara dayanıyordu.

Baskın fikirler ile maddi koşullar arasındaki bağlantılar bugün de görülebilir; İslamcı ideoloji ve rantiyecilik (özellikle petrol rantlarına dayalı olan) Müslüman dünyadaki çeşitli otoriter rejimleri anlamak için kritik öneme sahiptir. Ortak sorunlarına çözüm bulabilmek için Müslüman ülkeler hakkında bazı genellemeler yapmak gereklidir. Başlangıçta yararlı olan post-yapısalcı, post-kolonyal Oryantalist klişe eleştirileri[7] abartılmış ve savunucular tarafından Müslümanların kültürel ve ideolojik sorunlarını gizlemek için kullanılmıştır; bu durum birçok akademisyenin Müslüman toplumları eleştirel biçimde analiz etmesini engellemiştir. Bir yandan bu kitap, özellikle yalnızca sayısal korelasyonlara dayanarak derinlemesine analiz yapmadan Müslümanlar hakkında geniş genellemeler çıkaran ve benim "istatistiksel Oryantalizm" olarak adlandırdığım basit aşırı genellemeleri eleştirmektedir. Öte yandan kitap, Müslüman ülkelerin karşılaştırmalı ve eleştirel bir analizini yapmaya çalışmaktadır.

Bu kitap projesine ilişkin bazı sunumlarımda, eleştirmenler demokrasi ve kalkınmanın Batı emperyalizmi için birer vitrin olduğunu ve dolayısıyla analizimin Müslüman ülkelerde Batı gündemine hizmet edeceğini iddia etmişlerdir. Bu itiraza iki yanıtım oldu.

Birincisi, Batılı politika yapıcıların Müslüman ülkelerde demokrasi ve kalkınmayı teşvik eden tutarlı bir politikası olmasını dilerdim; ancak bu genellikle böyle değildir.

7 Said 1979. Ayrıca bkz. Asad 2003, özellikle bölüm 7.

İkincisi, anketler Müslüman toplumlarda insanların ezici çoğunluğunun en iyi yönetim biçimi olarak demokrasiyi tercih ettiğini göstermektedir.[8] Çoğu insan Müslüman ülkelerde şiddeti, otoriterliği ve geri kalmışlığı sorun olarak görmektedir; bu kitap onlara Batılı bir bakış açısı dayatmamaktadır.

YAZIM, İSİMLER VE ÇEVİRİLER

Bu, öncelikle tarih değil siyaset bilimi kitabıdır. Çağdaş sorunları analiz eder ve kökenlerini anlamak için tarihi inceler. Bu nedenle çağdaş meselelerle ilgili bölümlerle başlar ve ardından tarihsel bölümlere geçer.[9] Metin boyunca verilen tarihler, alıntılar dâhil olmak üzere, Miladi takvime göre verilmiştir. Daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmak için, Arapça isim ve kelimeleri diakritik işaretler kullanmadan İngilizcedeki biçimleriyle kullanıyorum (örneğin shari'a yerine sharia). Kelimeleri nadiren italik yapıyorum, yalnızca kelime İngilizcede kullanılmıyorsa (örneğin bay'a). 'Ayn (') ve hemze (') için diakritik işaretleri yalnızca italik kelimelerde, doğrudan alıntılarda ve kaynakçada kullanıyorum. İslam âlimlerine atıfta bulunurken "ulama" yerine "ulema" yazıyorum, çünkü ilki diakritik işaretler olmadan doğru Arapça telaffuzu daha iyi yansıtmaktadır. [9]

Arapça isimlerde genellikle belirli artikel "al" kullanmıyorum. Osmanlıca kelime ve isimlerde modern Türkçedeki kullanıma uygun olarak "q" yerine "k" harfini kullanıyorum. Modern öncesi kişiler için, adlarının en bilinen biçimini kullanıyorum; bu, tek kelimeden (ör. Biruni) ya da iki kelimeden (ör. Harun al-Raşid) oluşabilir. Eğer kişi hem uzun hem de kısa adıyla iyi biliniyorsa (ör. Ahmad ibn Hanbal / İbn Hanbal) ya da aynı adı taşıyan birden fazla kişi varsa (ör. Razi), ilk kullanımda ve açıklık sağladığı durumlarda uzun biçimi kullanıyorum.

8 Pew Research Center 2013, 32; Fish 2011, 245; Inglehart ve Norris 2003, 64.

9 Aynı bölüm sıralamasını, çağdaş olanın tarihsel olandan önce gelmesini, önceki kitabım Kuru 2009'da da kullanmıştım.

Modern öncesi bir kişinin adı iki kelimeden oluşuyorsa (ör. Yunus Emre), ikinci kelime Kaynakça ve Dizinde soyadı gibi işlev görür.

Kaynakça'da çevirilerin büyük çoğunluğu Arapçadan İngilizceye yapılmıştır; Arapça dışındaki dillerden yapılan ve İngilizce dışındaki dillere yapılan çevirileri ayrıca belirtirim. Arapça kaynaklar için çoğunlukla İngilizce çevirilere dayanıyorum. Aksi belirtilmedikçe, metin ve dipnotlardaki özgün Arapça, Fransızca ve Türkçe kaynaklardan yapılan çeviriler bana aittir.

Giriş

Kasım 2014'te medya, tek bir ayda on altı farklı cihatçı grubun işlediği saldırıların 5.000'den fazla insanı öldürdüğünü bildirdi; bu kan dökümünün çoğu Irak'ta meydana geldi, Nijerya, Afganistan ve Suriye.[1] En azından 11 Eylül'den beri, 2001, dünya medya sıklıkla terörizmde, küçük çatışmalarda ve savaşlarda Müslüman failleri kapsadı. Bu kapsamda Müslümanların öne çıkması, gazetecilikteki sansasyonellik ya da önyargı olarak tamamen reddedilemez. Akademik veriler, şiddet haberlerinde Müslümanlara olan orantısız dikkat destekliyor. 2009 yılında tüm savaşların üçte ikisi ve tüm küçük askeri çatışmaların yaklaşık üçte biri, Müslüman çoğunluklu ülkelerde meydana geldi.[2]

Müslüman çoğunluklu ülkeler ayrıca orantısız otoriterlik oranları yaşamıştır; bu da şiddete yol açan başlıca bir faktördür. 2013 yılında Freedom House, kırk dokuz Müslüman çoğunluklu ülkeden daha azını seçimli demokrasi olarak sınıflandırırken, dünyadaki 195 ülkenin beşte üçünü seçimli demokrasi olarak sınıflandırmıştır. Otoriterlik, çok yönlü bir olgudur; özellikle sosyoekonomik gibi birkaç faktörle ilişkilidir gelişmemişlik. Yaklaşık 2010, Müslüman çoğunluklu ülkelerin ortalamaları kişi başına düşen gayri safi milli gelir (GNIpc), okuryazarlık oranı, eğitim yılları ve yaşam beklentisi dünya ortalamalarının altında olduğunu gösterir; Tablo 1.1 bunu gösterir. Bu veriler, neden Müslüman çoğunluklu ülkelerin daha az barışçın, daha az demokratik, daha az kalkınmış olduğunu sormamıza yol açıyor?

1 Ian Black, "Kasımda Cihadci Gruplar 5.000'den Fazla Kişiyi Öldürdü," Guardian, 10 Aralık 2014.

2 Müslüman grupların terörizme orantısız dâhil olmasına ilişkin veriler için Tablo l.l'e bakın, Bölüm l'e bakınız.

TABLO 1.l **Müslüman-Çoğunluklu Ülkeler ve Dünya** (yaklaşık 2010)

	Müslüman-çoğunluk ülkeleri (49)	**Tüm ülkeler** (yaklaşık 195)
Şiddet (toplam sayılar)	Savaşlar: 4 Küçük çatışmalar: 9	Savaşlar: 6 Küçük çatışmalar: 30
Otoriterlik	Seçim Demokrasileri: %14	Seçim Demokrasileri: %60
Gelişmemişlik (ortalamalar)	GNIpc: $9,000	GNIpc: $14,000
	Okuryazarlık oranı: %73 Eğitim: 5.8 yıl Yaşama süresi: 66 yıl	Okuryazarlık oranı: %84 Eğitim: 7.5 yıl Yaşama süresi: 69 yıl

Kaynaklar: Şiddet: Uppsala Çatışma Verileri Programı (UCDP) 2009 verileri Harborn ve Vallensteen 2010, 506-7. UCDP, en az 1.000 cana mal olan çatışmaları savaş olarak ve 25 ile 999 can arasındaki çatışmaları küçük çatışmalar olarak tanımlar. Seçim demokrasileri: Freedom Hoıise 2013. GNIpc: Dünya Bankası 2010. Hesabımda, Katar'ın GNIpc'sini ($179.000) dahil etmedim; bu, dünyanın ikinci en yüksek olan Lüksemburg'ün ($61.790) yaklaşık üç katıydı. Okuryazarlık oranları: Birleşmiş Milletler istatistik Bölümü 2013. Okul yılı ve yaşam süresi: Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı 2011.

Müslüman-çoğunluk ülkelerinin güncel sorunları,[3] 8-12. yüzyıllar arasındaki dönemdeki akademik ve sosyoekonomik başarılar göz önüne alındığında özellikle şaşırtıcıdır. O dönemde İslam dünyası Farabi, Biruni ve İbn Sina gibi yaratıcı çok yönlü bilim insanları üretti ve kıtalararası ticarette önemli bir rol oynadı,[4]

3 Kolaylık olması adına, bundan sonra "Müslüman-çoğunluk ülkeleri"ni "Müslüman ülkeler" olarak ifade edeceğim.

4 O dönemde Müslüman tüccarlar, senet ve mukavelenin değiş tokuşu gibi birkaç ekonomik araç icat ettiler. Braudel 1982, 556; Udovitch 1979, 263, 269; Van Zanden 2009, 61. "Farsça sakk kelimesi, 'check' kelimesinin kökenidir." Bloom ve Blair 2002, 114.

oysa Batı Avrupa[5] Eski Dünyanın marjinal bir köşesi olarak kaldı.[6] Bu tarihsel deneyim, İslam'ın akademik gelişimle ve sosyoekonomik ilerlemeyle tamamen uyumlu olduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte 11. ve 12. yüzyıllarda, İslâm dünyası ile Batı Avrupa arasındaki bilimsel ve sosyoekonomik kalkınma düzeylerinin karşılaştırmalı olarak giderek tersine dönmeye başlayan kademeli bir süreç başladı. Özellikle 16. ile 18. yüzyıllar arasında Batı Avrupa birçok ilerici dönüşüm yaşadı, oysa İslâm dünyası durağanlaştı ve geride kaldı. Müslüman topraklarının geniş kapsamlı Batı sömürgeleşmesi 19. yüzyılın ortalarında başladığında, Müslümanlar zihinsel, sosyal-ekonomik ve siyasi pek çok sorunla zaten karşı karşıyaydı.

Bu nedenle günümüz Müslüman ülkelerinin politik ve sosyoekonomik sorunlarının uzun vadeli tarihi kökenleri vardır ve sadece ya İslam'ın ya da Batı kolonializminin sonucu olarak açıklanamaz.

Erken tarihinde entelektüel ve ekonomik olarak dinamik olan İslâm dünyası ile sonraki tarihinde durağan olan İslâm dünyası arasındaki fark, daha ince ve sofistike bir açıklama gerektirir.

Bu farkı hangi tarihsel faktörler açıklar ve Müslümanların güncel sorunlarının kökenlerini oluşturur?

5 Orta Çağ'ı analiz ederken, bu kitap genellikle karşılaştırmalı olarak başka bir dini/kültürel varlık olan "Müslümanlar" ile karşılaştırırken "Batı Hıristiyanları" veya "Katolikler" terimini kullanır. Ancak Reform ve Aydınlanma ile birlikte, Batı Avrupa'da karmaşık dini ve laik kimlikler nedeniyle bu terimleri kullanmak giderek zorlaşmaktadır. Bu nedenle modern dönemler için "Batı Avrupalılar" terimini kullanıyorum; bu, sadece coğrafi bir varlıktan çok kültürel/sivilizasyonel bir varlığı ifade eder. Batı Avrupalı ülkelerden kastım, Bulgaristan, Kıbrıs ve Yunanistan (Doğu Avrupa'da olanlar) hariç mevcut Avrupa Birliği üyelerini ve İsviçre ile Norveç'i eklemeyi içerir.

6 Geç yedinci yüzyılın sonlarında, Batı Avrupa'daki İslam ekonomik etkisi o kadar derinleşti ki İngiliz Krallığı Mercia'da Kral Offa, Abbasid altın parasının yanlış yazılı Arapça yazıtlarla kopyalarını bastı: "Allah'tan başka ilah yoktur [Allah], O eşsizdir" ve "Muhammed Allah'ın Elçisidir [Allah]." Beckett 2003, 58.

ULEMA-DEVLET İTTİFAKI

İddia ediyorum ki dinî, politik, entelektüel ve ekonomik sınıflar arasındaki ilişkiler, İslâm dünyasında olduğu kadar Batı Avrupa'da da kalkınma düzeylerindeki değişimlere ve geri dönüşlere yol açan ana itici güç olmuştur. Erken İslâm tarihinde, İslâm bilgini olanlar, siyasal otoritelerle yakın ilişkiye sahip olmayı bozucu olarak görmüşlerdir; ticaretten finanse edilmeyi ve tüccarlarla yakın ilişkileri sürdürmeyi tercih etmişlerdir. Bir analizden alacağım bilgiye göre, daha sonra, 8. ile 11. yüzyılların ortalarına kadar ayrıntılandıracağım, 72,5 oranında İslâmbilimcileri veya aileleri ticaret ve/veya sanayide çalıştı.[7]

Emevilerin hükümdarlığını kurduğu ve Muhammed aleyhisselamın soyundan gelenlere baskı uygulayarak yönetimi için herhangi bir muhalefeti şiddetle ezdiği sırada devlet yetkililerinden İslâm âlimlerinin uzaklığı 7. yüzyılın ortalarına kadar uzanır. Bu güçlü iktidar birleşimi, birçok İslâm âliminin siyasal otoriteye olan hayal kırıklığına yol açtı. Bu âlimlerin siyasi otoritelere karşı mesafeli duruşu, geç Emevi ve erken Abbasî dönemlerinde, 8. yüzyılın ortalarından 9. yüzyılın ortalarına kadar pekiştirildi. Bu dönemde, içtihat hukuku (fiqh) alanında dört ana Sünnî fakülte bağımsız âlimler tarafından kurulmuştur -Ebu Hanife, Malik, Şafiî ve Ahmed ibn Hanbel- hepsi devletin hizmetkârı olmayı reddetmişlerdir. Dahası, bu kurucular muhalefet görüşleri nedeniyle yetkililer tarafından hapsedilmiş ve zulme uğramıştır. Şii dini liderler ise siyasi sınıf tarafından daha da çok baskıya uğramıştır.

Erken İslâm tarihinde, âlimlerin devletten bağımsızlığı ve tüccarların ekonomik etkisi, düşünce özgürlüğünü mümkün kılmıştır ki filozoflar, sadece Sünni ve Şii Müslümanları değil, aynı zamanda Hristiyanları, Yahudileri ve agnostikleri de içeren çeşitli bir gruptu. Bu filozoflar hem tüccarlar hem de siyasi otoriteler tarafından finanse ediliyordu. Hükümdarlar özellikle eski eserlerin tercümesini (Yunanca, Süryanice, Orta Farsça ve Sanskritçeden Arapçaya) desteklediler.

7 Cohen 1970, 36 (tablo A-l).

Ancak felsefeyi standartlaştıracak devlet destekli okullar yoktu. Bu nedenle, erken İslam tarihinde filozoflara verilen devlet desteği, on birinci yüzyıldan sonra İslam âlimlerine (ulema; tekil âlim) verilen devlet desteğine kıyasla entelektüel gelişim için daha az zararlıydı.

11. yüzyılda Orta Asya, İran ve Irak'ta çok boyutlu bir dönüşüm yaşandı. Bağdat'taki Abbasi halifeleri, Kuzey Afrika, Mısır, Suriye ve hatta Irak'ta yükselen Şii devletler tarafından ciddi şekilde zayıflatılmıştı ve bu tehdide karşı Sünni Müslümanların birleşmesini talep ettiler. Sünni sultanları, ulemayı ve halkı birleştirmek için iki Abbasi halifesi, 11. yüzyılın başlarında bir 'Sünni inancı' ilan etti; bu inanca aykırı görüşlere sahip olanlar, bazı Şiiler, rasyonalist ilahiyatçılar (Mutezileler) ve filozoflar da dâhil olmak üzere, dinden dönmüş ilan edildi ve idam tehdidiyle karşı karşıya kaldı. Sünni bir ortodoksinin oluşturulması çağrısı, Gaznelilerin yükselişiyle aynı zamana denk geldi, Orta Asya'da bir Sünni askeri devletti. Daha sonra, Selçuklu imparatorluğu (1040-1194) Orta Asya'nın, İran'ın, Irak'ın ve Anadolu'nun büyük bir bölümünü kapsayan geniş bir toprakta hüküm süren daha da güçlü bir Sünni askeri devlet olarak ortaya çıktı.

Selçuklu yönetiminin merkezinde, özellikle tarımsal gelirleri ve genel olarak ekonomiyi askeri kontrol altına almak için tasarlanmış mevcut bir toprak gelir tahsisi ve vergi toplama sistemi olan *ikta*nın genişletilmesi vardı. Bu politika, daha önce hem ulemaya hem de filozoflara finansman sağlayan tüccarların ekonomik kapasitesini ve toplumsal konumunu zayıflattı. Bir Selçuklu veziri (bakanı) ayrıca, rekabet halindeki Sünni hukuk ve ilahiyat okullarını sentezlemek ve Şiilere, Mutezilelere ve filozoflara meydan okuyabilecek Sünni ulema yetiştirmek amacıyla Nizamiye adı verilen bir dizi medresenin kurulmasını başlattı. Dahi bir âlim olan Gazali, bu projede önemli bir rol oynadı ve bu üç 'ortodoks olmayan' grubu eleştiren birçok etkili kitap yazdı.

12. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar, Selçuklu'nun ulema-devlet ittifakı modeli, Endülüs, Mısır ve Suriye'deki diğer Sünni devletlere, özellikle Memlüklere yayıldı. Haçlı ve Moğol istilaları,

Müslüman toplulukların yabancı istilanın kaosundan askeri ve dini otoritelere sığınması nedeniyle bu ittifakın yayılmasını hızlandırdı. Daha sonra, 16. yüzyıl civarında, Müslümanlar üç güçlü askeri imparatorluk kurdular: Sünni Osmanlı, Şii Safevi ve Sünni yönetimindeki (ancak mezhepsiz) Babür İmparatorlukları. Bu imparatorluklar, Balkanlar'dan Bengal'e kadar uzanan topraklarda ulema-devlet ittifakının çeşitli versiyonlarını kurdular.[8] Bu imparatorluklar askeri olarak çok güçlüydüler, ancak erken Müslümanların entelektüel ve ekonomik dinamizmini canlandırmayı başaramadılar; çünkü neredeyse filozofları ortadan kaldırıp tüccarları marjinalleştirdiler.[9]

Müslüman dünya entelektüel ve ekonomik ivmesini kaybederken Batı Avrupa ilerlemesi başladı. 11. yüzyılın ikinci yarısında Batı Avrupa'da üç dönüşüm gerçekleşti. Birincisi, Katolik Kilisesi ve kraliyet otoriteleri birbirine hükmetmeye çalışıp başaramadılar; bu da arasındaki ayrımın bir modus olarak kurumsallaşmasına yol açtı.

8 Bu üç imparatorluk Müslüman dünyasına hâkim olmasına rağmen, bugün Endonezya ve Malezya olarak adlandırdığımız bölgelerde küçük devletler de dâhil olmak üzere başka Müslüman siyasi oluşumlar da vardı. Bu üç imparatorluktan farklı olarak, Güneydoğu Asya'daki bu devletlerin birçoğunda ulema-devlet ittifakı yoktu ve bunlar esas olarak ticaretle uğraşıyorlardı. Hefner 2000, 14, 26; Lombard 2000, 120; Reid 1993a, böl. 1 ve 2. Bu devletler ise Müslümanlar için sınıf ilişkileri konusunda alternatif bir model sunamadılar. Bu dünyalar için iki ana neden vardır. Birincisi, 16. yüzyıla kadar bile İslam, bu devletlerde yerel dini inançlar ve pratiklerle birlikte var oldu. Anthony Reid'e göre (1993b, 156), "1590'dan önce Güneydoğu Asya dillerinde yayımlanan hiçbir islami metin gün ışığına çıkmamıştır." Ayrıca Reid 1993a, c. 3'e bakınız. İkincisi, bu bölgede Avrupa sömürgeciliği en erken on yİtan yedinci yüzyıl gibi erken bir tarihte başlamıştır. Bu nedenle İslâmlaştırma ile kolonizasyon arasındaki dönem Southeast Asya modelini kurmak için çok kısa kaldı. Ayrıca 19. ve 20. yüzyıllarda Orta Doğu'nun İslam yorumları Güneydoğu Asya Müslümanları üzerinde etkilidir, tersi değil. versa. Hefner 2009, 15-23.

9 İbn Haldun (1128-1406) sonrası, tarih boyunca Ali Kuşcu (doğum yılı 1474) astronomide Taftazani (d. 1390) ve Curcani (d. 1414) teoloji alanında, İslam dünyası bu kalitede nadiren bilim insanları üretti; astronomide Takiyuddin (d. 1585) ve felsefede Molla Sadra (d. 1640) gibi birkaç istisna dışında.

Yaşam biçimi bu, merkeziyetçiliğin azalması ve dengenin sağlanmasına önemli ölçüde katkıda bulundu. Batı Avrupa aktörleri ve kurumları arasındaki güç dağılımına ve dengesine önemli ölçüde katkıda bulundu. İkincisi, üniversiteler kurulmaya başlandı ve entelektüel sınıfın kademeli olarak ortaya çıkışı ve giderek artan etkisi için kurumsal bir temel sağladı. Aquinas'tan Luther'e, Copernicus'tan Galileo ve Newton'a kadar birçok devrimci düşünür üniversite mezunu ve profesör olacaktı.[10] Üçüncü olarak, Batı Avrupa ekonomisinin itici gücü olacak tüccar sınıfı gelişmeye başladı. Bu yeni dinamikler, dinî, politik, entelektüel ve ekonomik sınıflar arasındaki ilişkiler, nihayetinde Rönesans, matbaanın devrimi, coğrafi keşifler, Protestan Reformu, bilimsel devrim, Amerikan ve Fransız Devrimleri ve Sanayi Devrimi gibi çeşitli ilerici süreçleri tetikledi. Bu süreçlerin bir sonucu olarak Batı Avrupa, bir zamanlar üstün olan rakipleri olan İslam dünyası ve Çin'i geride bıraktı.

Yaklaşık bir asırlık Batı sömürgeciliğinden sonra, Müslümanlar 1920'ler ve 1930'larda bağımsız devletler kurmaya başladı. Bu devletler, yüzyıllar süren entelektüel ve ekonomik durgunluğun ardından gelen koloni sömürgeciliğinin sonucu olarak derin siyasi ve sosyoekonomik sorunlar miras aldı. Şiddet, otoriterlik ve sosyoekonomik kalkınmışlık sorunlarını ele almak için Müslüman ülkeler yaratıcı entelektüellerin (yani mevcut bakış açılarını eleştiren ve özgün alternatifler üreten düşünürler) ve bağımsız burjuvazinin (yani tüccarlar, bankacılar gibi ekonomik girişimcilerin) gerektiğine karar verdi.[11] Bu iki sınıfın çoğu Müslüman ülkede ortaya çıkmaması, ulema-devlet ittifakının tarihsel (11. yüzyıldan sonra) egemenliğine bağlıyorum. Bununla birlikte, 1920'lerde Türkiye ve İran ile başlayan ve İslam dünyasında Suudi Arabistan gibi birkaç istisna hariç yeni kurulan devletlerin ulema-devlet ittifakını yıkarak, siyasi gücü daha laik

10 Avrupa üniversiteleri, 16 yüzyıla kadar ibn Sina gibi Müslüman çok yönlü düşünürlerin birkaç eserin çevirisini öğretti.

11 Eric Hobsbawm'a (1987, 170) göre burjuvazi tanımı "bilinen ölçüde zor" ve çeşitli Batı dilleri bu tür "kaygan ve kesin olmayan kategorileri" içerir ki "büyük burjuvazi" veya "küçük burjuvazi."

düzenlere yönlendirdikleri görülmektedir. Ancak siyasal laikleşme olan bu hâllerde bile bağımsız entelektüel ve burjuva sınıflar neden etkili bir biçimde ortaya çıkmamıştır?

SEKÜLERİSTLER VE İSLAMİ AKTÖRLER

Yüzyıllık mücadelelerine rağmen seküleristler ve İslami aktörler, topluluklarındaki entelektüellerin ve burjuvazinin kalıcı marjinalleşmesine katkıda bulundu. Seküleristlerin katkısına dair üç ana açıklama var. Birincisi, Türkiye, İran, Mısır, Irak, Suriye, Cezayir, Tunus, Pakistan ve Endonezya gibi ülkelerde 20. yüzyılın büyük çoğunluğunda seküler liderlerin çoğu eski askerlerdi. Eğitimi ve sosyalleşmesiyle; entelektüellerin ve burjuvazinin ülkelerinin politik ve ekonomik gelişimi için gerçek önemi takdir etmeye pek yatkın değillerdi. İkincisi, bu seküler liderler genelde sosyalist ve faşist ideolojilerin, özellikle ve genel olarak otoriter modernist fikirlerin etkisi altındaydı. Böylece toplum üzerinde ideolojik görüşler dayattılar ve entelektüel ve burjuva sınıflarını kısıtlayarak ekonomide devlet kontrolü kurdular. Üçüncü olarak, birçok seküler yönetenler, rejimlerini meşrulaştırmak için İslam'ı keyfi olarak kullanmaya çalıştı. Böyle bir ortak yönelim nihayetinde ulemanın bağımsız İslami âlimler ve entelektüeller aleyhine pekiştirilmesine yol açtı.

Seküler liderler tarafından kurulan devletler olsa da, Müslüman dünyasında birçok modern devlet, seküleristlerin politika hataları ve genel olarak Müslüman toplumlarının muhafazakârlığı nedeniyle kamusal hayatın İslamlaşmasını deneyimledi. İslamizasyon, entelektüellere ve burjuvaziye karşı olumsuz tutumları paylaşan üç İslami aktör grubunun statüsünü yükseltmiştir. Birinci grup ulema; fıkıh, hadis ve Kur'an tefsiri dâhil olmak üzere İslami disiplinlerde, istinadi ilimler olarak (örneğin Türkiye'nin ilahiyat fakülteleri gibi) medreselerde veya daha modernleşmiş karşılıklarında eğitim almışlardır. İkinci grup, seçimli veya diğer tür politikaya katılan İslâmî gruplardır; siyasi partiler ve hareketler aracılığıyla. Üçüncü grup ise tasavvuf tarikatlarının mistik ve toplumsal liderleri olan Sufi şeyhleridir.

İçsel anlaşmazlıklarına rağmen, bu İslami aktörler, resmi ve hiyerarşik bakış açılarından dolayı bağımsız burjuvaziye karşı olumsuz tutumları paylaşıyorlar; bu görüşe göre dini ve siyasi otoriteler şudur ki en yüksek sosyal statüyü tutması bekleniyordu. Bu İslami aktörler aynı zamanda ortak bir anti-entellektüel tutuma da sahipti. Bu tutum, dört hiyerarşik kaynağa dayanan ulemanın epistemolojisini izler: *Kur'an, hadisler* (peygamberin söz ve hareketlerinin kayıtları), ulemanın icma'sı (*icma*), ve analitik akıl yürütme (*kıyas*).[12] Bu epistemolojinin iki özelliği İslam hakkında yeni yorumları, özellikle Müslüman entelektüeller tarafından olumsuzlar. Birincisi, aklı yalnızca Kur'an ve hadislerin kelime anlamlarının net bir hüküm sunmadığı ve âlimler arasında uzlaşının eksik olduğu noktalarda kıyas yapmaya zorlar.[13] İkincisi ve buna bağlı olarak, ulemanın içtihadına sarsılmaz bir otorite olarak itibar kazandırır; bu da alternatif görüşleri zayıflatır.

Aslında içtihad kavramı olarak uzlaşmanın temeli bir hadisedir: "Toplumum asla bir hatada birleşmez." Buradaki "toplum" terimi geniş anlamda Müslümanları ifade eder. Bu kavramın bu geniş şekilde anlaşılmaya devam etmesi halinde katılım ve değişim için fırsatlar sunabilirdi. Ancak ulema, uzlaşma kavramını yalnızca kendilerine referansla yorumlayarak tekelleştirmiş ve onu "tutuculuğun kalesine" dönüştürmüştür.[14]

12 Müslüman Kardeşler'in Kasım 2012'de yeni bir Mısır Anayasası'nın hazırlanmasına öncülük etme biçimi, İslamcıların ulemanın İslam Hukukunu yorumlama yetkisini kabul ettiklerini yansıtır. Bu taslakta, İslamcı Kardeşler anayasal olarak El-Ezher'in kıdemli ulemasını, "İslam hukukuna ilişkin konular"da danışmanlık yetkisiyle güçlendirdi (madde 4), bu da Mısır'da "yasamanın temel kaynağı" olarak görüldü (madde 2). Ayrıca bkz. Euben ve Zaman 2009, 19; Roy 1996,x.

13 Şii ulemanın epistemolojisi benzer olup, onlar için uzlaşma daha otoriter değildir ve akla daha çok vurgu yaparlar. Weiss 1998, 36. Dünyadaki Müslümanların ezici çoğunluğu (%87-90) Sünni olup geri kalanı (%10-13) Şii'dir. Pew Araştırma Merkezi 2009,1. Müslüman ülkeler arasında kırkbeşi Sünni çoğunluğa sahipken dördü (İran, Irak, Azerbaycan ve Bahreyn) Şii çoğunluktadır.

14 Lambton 1981, 10, 12.

Erken Müslümanlar aslında akla daha önemli ve özgürleştirici bir rol atfetti. En erken Sünni hukuk okulunun kurucusu Ebu Hanife (699-767), bir hukukçunun akıl temelli kararını önemli bir içtihat otoritesi kaynağı olarak kabul etti. İki kuşak sonrasında ise Şafii, Kur'an ve hadislerin kelimenin tam anlamıyla anlaşılmasını, ulemanın icması ardından aklın rolünü sadece kıyasa sınırlayan içtihat yöntemini geliştirdi. Ayrıca Gazali gibi önde gelen ulemanın eserleriyle Şafii'nin içtihat yöntemi, teoloji ve tasavvuf gibi diğer İslâmî bilgi alanlarını da etkiledi.[15] Başlangıçta Şafii'nin yöntemi, birçok farklı içtihat yaklaşımından biriydi. 11. yüzyılda ulema-devlet ittifakının kurulmasıyla bu yöntem yavaşça Sünni ortodoksisinin ana sütununa dönüştü. Nihayetinde Hanefîler bu yöntemi benimsedi; Malikiler ve Hanbelîler de öyle.[16]

Sonuç olarak, Şafii'nin fıkıh yöntemi, Müslüman dünyasında diğer bilgi alanlarını da düzenleyen baskın bir epistemoloji haline geldi. 1980'lerde Muhammed Abed el-Cabiri şöyle yazmıştı: "Eğer İslam kültürünü ürünlerinden birine göre adlandırmak mümkün olsaydı, ona 'fıkıh kültürü' derdik; tıpkı Yunan kültürüne 'felsefe kültürü', çağdaş Avrupa kültürüne ise 'bilim ve teknoloji kültürü' dediğimiz gibi." Cabiri'ye göre, Şafii'nin kurduğu fıkıh kuralları, Arap-İslam aklının oluşumunda, Descartes'ın Fransız aklının oluşumu için ortaya koyduğu 'yöntem kuralları' kadar önemlidir.[17]

Bu fıkıh epistemolojisine ek bilgi kaynakları dâhil etmeye yönelik bazı girişimler olmuştur. Gazali, özellikle aklı geri plana atan bu epistemolojinin önde gelen savunucularından biri olmasına rağmen, aynı zamanda karmaşık ve her zaman tutarlı olmasa da sofistike fikirleri olan bir âlimdi. O, İslam hukukunun "beş yüksek amacı" fikrini savundu.

Yaklaşık üç yüzyıl sonra, Endülüslü hukukçu Şatibi bu beş amacı -dinin, hayatın, aklın, neslin ve malın korunması-; fıkhı daha esnek hale getirmek için ayrıntılı olarak açıkladı.[18]

15 El-Gazali 2015 [c. 1097],

16 Lambton 1981, 4; McAuliffe 2015, 196; Abou El Fadl 2014, xxxiv-vii.

17 El-Cabiri 2011 [1984], 109, 114.

18 Opwis 2010; Masud 1995; el-Raysuni 2005; Zaman 2012, bölüm 4.

Sufi şeyhlerinin mistik bilgiyi teşvik etmesi de Müslüman entelektüel hayatındaki epistemolojik kısıtlamaları gevşetmeye yönelik bir başka girişimdi.[19] Ancak, bu çabalar, Şafii tarafından başlangıçta formüle edilen ve akla marjinal, deneyime ise hiç rol vermeyen baskın epistemolojiyle karşılaştırıldığında büyük ölçüde etkisiz kalmıştır. Bu epistemoloji, ulema, İslamcılar ve Sufi şeyhler arasında anti-entelektüalizmin kaynağı olmuştur.

1980'lerden itibaren, birçok Müslüman ülkede kamusal yaşamın İslamileşmesi,[20] küresel dini hareketlerin yükselişinin bir parçası olarak yaşandı.[21] Ulema, İslamcılar ve Sufiler kamusal alanda daha fazla etki kazandı ve entelektüel ve burjuva sınıfların marjinalleşmesini pekiştirdi. Sekülerlerde otoriter seküler ideolojilerini ve politikalarını uygularken benzer şekilde anti-entelektüel ve anti-burjuva oldular. Bu sınıf koşulları altında, Müslüman ülkeler çok yönlü ve tarihsel olarak köklü sorunlarını büyük ölçüde çözememiştir.

İslam'ı doğası gereği din-devlet ayrımını reddeden bir din olarak görenler, açıklamamı karamsar bulabilirler. Onlara göre, eğer ulema-devlet ittifakı Müslümanların sorunlarının kaynağıysa, bu sorunların çözümü yoktur; çünkü bu ittifak, İslam'ın din-devlet ilişkilerinde esasen ayrımcı olmayan yaklaşımına dayanmaktadır. Ancak analizim, ulema-devlet ittifakının ne Kur'an ve hadislerin temel bir parçası ne de İslam tarihinin kalıcı bir özelliği olduğunu açıklar. Erken İslam tarihinde din-devlet ayrımına dair örnekler vardır ve İslam'ı doğası gereği böyle bir ayrımı reddeden bir din olarak görmek yanlıştır.

19 Gazali ayrıca mistik bilginin teşvik edilmesinde de rol oynamıştır. Fıkıh vurgusunu bir abartı olarak görmüş ve bunu tasavvufla dengelemeye çalışmıştır. Gazali (2015 [yaklaşık 1097], 87-90), Kur'an ve hadislerde geçen fıkıh kelimesinin hukuk (hukuki meselelerin ayrıntılarını bilmek anlamında) değil, daha geniş anlamda anlama, takva ve mistik sezgi gibi şeyleri ifade ettiğini belirtmiştir. Gazali hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bölüm 4.

20 2002 ile 2010 yılları arasında Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki on beş ülkede yapılan yakın tarihli bir anket, katılımcıların yüzde 70'inin kendilerini tüm ulusal veya diğer kimliklerin üzerinde Müslüman olarak tanımladığını göstermektedir. Tessler 2015, 81.

21 Casanova 1994; Berger 1999; Juergensmeyer 2007.

Peki, bu yaygın ve artık geleneksel hale gelmiş yanlış anlamanın sebebi ne olabilir?

DİN VE DEVLET (*DİN WA DAWLA*)

İslam'ın devletle ilişkisine dair geleneksel görüşün iki ana kaynağı vardır. Bunlardan biri, Batılı (yani Kuzey Amerikalı ve Batı Avrupalı) akademisyenlerin, 11. yüzyıldan itibaren ulemanın yarı-İslami siyasi görüşlerini tanım olarak kabul etmeleridir, gerçekten İslami olanın ne olduğuna dair. Ünlü *kitabında İslam'da Siyasi Düşünce Ortaçağ İslamı,* Erwin Rosenthal, bir sözü yanlış şekilde Peygamber'e atfetmektedir Muhammed: "[D]in ve ('seküler') güç ikizdir."[22] Rosenthal, bu "hadisi" aktaranın Gazali olduğunu iddia eder.[23] Rosenthal'in atıfta bulunduğu *İtikatta Orta Yol* adlı eserinde Gazali gerçekten de din ve devleti ikiz olarak tanımlar: "[D]in ve sultanın ikiz olduğu, ayrıca dinin bir temel, sultanın ise bir koruyucu olduğu söylenmiştir: temeli olmayan şey çöker, koruyucusu olmayan şey kaybolur."[24] Ancak Gazali "söylenmiştir" derken bir hadise atıfta bulunmuyordu. Aslında, "din ve kraliyet otoritesi ikizdir" özdeyişi, Peygamber'e değil, Sasani kökenli iyi bilinen bir sözdü.[25]

Gazali'den bir buçuk asır önce, tarihçi Mesudi kitabında Sasani metninin Arapça çevirisini aktarmıştır. Mesudi'nin anlatısında, Sasani imparatorluğu'nun kurucusu Erdeşir I (h. 224-42), vasiyetinde şu öğüdü vermiştir: "Din ve kraliyet otoritesi ikizdir, birbirleri olmadan var olamazlar; çünkü din, kraliyet otoritesinin temelidir ve kraliyet otoritesi de dinin koruyucusudur. Temeli olmayan her yapı çöker, korunan her yapı ise ayakta kalır."[26] Mesudi'den önce, Erdeşir'in Vasiyeti birkaç kez orta Farsçadan Arapçaya çevrilmişti ve ilk çeviri 8. yüzyıl kadar erken bir tarihte yapılmıştı.[27]

22 Rosenthal 1958, 8. Benzer bir bakış açısı için bkz. Lambton 1981, xv.

23 [h]adisi [Gazali] aktarıyor: "Din ve (dünyevi) güç ikizdir." Rosenthal 1958, 39.

24 Gazali 2013 [1095], 231.

25 Bagley 1964, xlii; Abbes 2015, 56.

26 Maçoudi 1863 [947], 162'de alıntılanmışlar. Ayrıca bkz. "Le Testament d'Ardasir" 1966 [n.a.], 49, 62.

27 Askari 2016, 155; Boyce 1968, 14.

Sonuç olarak, din-devlet fikrinin kökeni Müslüman dünya'daki kardeşlik, Sasaniler'e ait, İslami bir metin değildir; bu konuya Bölüm 4'te daha ayrıntılı değiniyorum.

Hayatı boyunca çeşitli dönemlerde Gazali (1058-1111), devlet yetkilileriyle tutarsız ilişkiler yaşadı -bu, İslâm-devlet ilişkilerinin asla basit olmadığının bir başka göstergesidir. Kariyerinin erken dönemlerinde Gazali devlet kontrolündeki medresede ders verdi ve hükümdarların doğrudan etkisi altındaydı. Daha sonra Gazali, devletle tüm bağlantıyı reddederek bağımsız bir Sufi ve âlim oldu; devlet yetkilileriyle önceki karışıklıklara pişmanlığını dile getirdi.[28] Gazali'nin hayatının sonunda, kamusal bir medresede kısa süreliğine öğretime geri dönmesiyle durum yeniden değişti. Gazali'nin yazıları, bu istikrarsız devlet-din ilişkisini yansıtıyor. En büyük eseri olan *İslami Bilimlerin Yeniden Canlandırılması* (The Revival of Religious Sciences), tasfiyi teşvik eden bu eserde Gazali, din-devlet kardeşliği konusunu yineledi[29], ancak ulemayı hükümdarlara yakın bağlar kurmaktan kaçınmaya da çağırdı; bunları genelde yozlaşmış ve baskıcı olarak tanımladı[30]. Böylece 11. yüzyılda ulema-devlet ittifakının kurulmasına rağmen, âlimlerle siyasi otoriteler arasındaki gerekli mesafe konusundaki önceki ulemanın görüşleri Müslüman topraklarında kısmen hayatta kaldı.

İslamcı propaganda, İslam'ın doğası gereği din-devlet ayrılığına karşı olan yanlış algının ikinci kaynağıdır. İslamcılar birkaç ülkede güç elde etmiş olsalar da, Müslüman dünyasında kamusal alanın İslamlaştırılmasına yardımcı oldular ve İslam'ın küresel algısını etkilediler. 20. yüzyıl boyunca, İslamcı liderler, Hasan el-Benna (Mısır'da Müslüman Kardeşler'in kurucusu), Ebul Ala Mevdudi (Hindistan alt kıtasında Cemaat-i Islami'nin kurucusu) ve Ruhullah Hümeyni (İran İslâm Cumhuriyeti'nin kurucusu) gi-

28 Griffel 2009, s. 43-44.

29 "[D]evlet ve din iki kardeştir. Din temeldir, devlet ise muhafızdır. Temeli olmayan çökecektir ve muhafızsız olan kaybolur.". Gazali 1962 [yaklaşık 1097], s. 33-34. Ayrıca Gazali 1974a [yaklaşık 1097], s. 51.

30 Gazali 1962 [bk2097], 172-176;el-Gazali 2015 [bkl.097], 199-203;Gazali 1974b [yaklaşık 1097], 344.

bi isimler, laik bir devlet kavramını reddettiler ve din ile devletin entegrasyonunu savundular; bu, din-devlet ittifakının pre-modern kavramının ötesine geçti.

Al-Banna (1906-43) İslam'ın hem din hem de devlet olduğunu popülerleştirdi, "al-İslam din wa dawla."[31] Hümeyni (1902-89) Şii uleması içinde önde gelen bir üye ve İslami devrimci liderdi.[32] Gazali için, "dinin ve siyasetin ayrılması sloganı ve İslami âlimlerin toplumsal ve siyasi işlere müdahale etmemesi talebi" şu anlama geliyor: emperyalistler tarafından yayılan ve "bunları sadece dindışı olanlar tekrarlıyor." [33] Humeyni'nin adaletli-yargıç gözetimi (velâyet-e fakih) fikri, ulemanın hem yargı hem yürütme güçleri üzerinde eşi görülmemiş bir hâkimiyet içeren bu unsur, İran'daki devrim sonrası siyasal- hukuki sistemin temelini oluşturdu.

20. yüzyılın başları ve 21. yüzyılın başlarında da Batılı bilim insanları ve Müslüman düşünürler, İslam'ın din-devlet ayrılığını doğrudan reddetmediği görüşünü ileri sürmüştür. Tarihçi Ira Lapidus, birkaç yayında erken İslam tarihinde belirli bir düzeyde İslam-devlet ayrılığının var olduğuna işaret etti. Ona göre ulema-devlet ittifakı 11. yüzyılın başlarında ve sonrasında ortaya çıktı.[34]

Üç Müslüman düşünür, din-devlet ayrılığının İslami düşünce ve uygulama için ayrılmaz bir parça olduğuna benzer ve ikna edici biçimde inanmıştır. İslam ile devlet arasındaki belirli bir ayrılığa ihtiyaç duyan bir Müslüman düşünür olan Seyyid Bey, Osmanlı ulemasının bir üyesi olan bir İslâmî hukukçu idi. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra adalet bakanı oldu. Seyyid Bey, 1924 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde ünlü konuş-

31 Al-Banna 1979 [1938-45], 179; ayrıca 18, 317-18, 356. Banna'ya göre Müslüman Kardeşler insanları İslam'a çağırıyor ve "hükümet bunun bir parçasıdır." Eleştirmenler "Bu politika!" derse cevap vermelidirler: "Bu İslam'dır ve bu tür bölünmeleri tanımıyoruz." Al-Banna 1978 [1938-45], 36. Banna 1979 [1938-45], 110'da bakınız.

32 Mevdudi'nin de medrese eğitimi vardı ama bu gerçeği sakladı. Nasr 1996, 19; Musa 2015, s. 24.

33 Humeyni 1981 [1970], s. 38. Ayrıca Mevdudi 1960'e bakınız, özellikle 202-4.

34 Lapidus 1975; Lapidus 1996.

mayı yaptı ve birçok vekili Halifeliği kaldırması konusunda ikna etti. Konuşma, (1) İslam'ın halife gibi politik bir kurumu gerektirmediğini ve insanların kendi siyasi kurumlarını belirlemesine izin verdiğini; (2) halifenin halkın temsilcisi olduğuna ve yeni ve gerçek temsilcinin parlamento olduğuna; (3) Peygamber Muhammed'in gerçek halifeliğin kendisinden itibaren otuz yıl süreceğini ve ardından yolsuz sultanlığın geleceğini belirttiğine; ve (4) birçok Arap'ın Birleşik Krallıkla Osmanlı halifesi aleyhine ittifak kurmayı seçtiğine ilişkin iddialarla din-devlet ayrılığının zorunlu ve gerçek olduğunu savundu.[35]

Bir yıl sonra Mısırlı bir İslam hukukçusu ve yargıcı olan Ali Abdel Razek, İslami bir halifelik fikrine karşı etkili bir inceleme yazdı. (1) Kur'an'da veya hadislerde İslam'ın bir siyasi otoriteye (halife) ihtiyaç olduğuna dair bir kanıt olmadığı; (2) Peygamber Muhammed'in siyasi eylemlerinin dünyevi ihtiyaçların sonucu olduğu, ana dini görevinin bir parçası olmadığı; (3) Peygamber'in geride bir siyasi takipçisi veya siyasi bir sistem bırakmadığı; ve (4) Emevî ve Abbâsî halifeliklerinin tarihi renk renk isyanlar ve baskı ile dolu olduğu, politikaların yozlaşmış doğasını gösterdiği.

Yaklaşık bir yüzyıl sonra, başka bir Mısırlı olan Cemal al-Banna benzeri bir tez savundu. Kendisi kendi kendini yetiştirmiş bir Müslüman düşünür, sol görüşlü bir yazar ve Hasan el-Banna'nın en genç kardeşiydi. *Al-İslam Din wa Ummah wa Laysa Dinan wa Dawlah* (İslam Din ve Topluluk'tur, Din ve Hükümet Değildir) adlı eserinde.[36]

Cemal, devlet gücünün doğası gereği ve kaçınılmaz olarak her dini, İslam da dâhil olmak üzere, yozlaştırdığını savunur. O, Peygamber Muhammed'in bir yönetici değil, bir elçi olduğunu vurgulayan Kuran ayetlerini sıralar; imanın insanların kalbine yerleştirilmesinin Tanrı'ya ait olduğunu, insan otoritesine, hatta Peygamber'e bile ait olmadığını; inanmanın ya da inanmamanın

35 Bey 1969 [1924], S. 40-61; Bey 1942 [1924],

36 Abdel Razek 2012 [1925], özellikle 36-56, 71-4, 87-96, 104-7. Abdel Razek'in tezinin savunucuları ve karşıtları için bakınız Filali-Ansary 2002, özellikle 47-77; Filali-Ansary 2003, 95-114; Radhan 2014, 22-4, 112-25; Ali 2009.

kişisel bir tercih olduğunu; dinden dönmenin dünyevi bir cezası olmadığını; ve İslam'ın devleti değil, toplumu vurguladığını belirtir. Cemal, Peygamber'in siyasi otoritesinin bugün bir model olarak alınmaması gerektiğini, çünkü onun yönetiminin modern devletin kurumsallaşmış zorlayıcı ve diğer yetenekleri açısından çok farklı olduğunu savunmuştur. (El-Benna 2003, 3-4, 12-18, 38-9.)

Hassan el-Benna, Mevdudi ve Humeyni'nin aksine, din-devlet ayrımını savunan bu Müslüman düşünürler, Müslüman siyaseti üzerinde yalnızca marjinal bir etki yarattılar. Seyyid Bey bir İslamcı olmamasına rağmen, Mustafa Kemal'in (daha sonra Atatürk) zevkine göre fazla İslamcı muhafazakârdı. Seyyid Bey hilafetin kaldırılmasına yardımcı olduktan hemen sonra, Mustafa Kemal onu yeni, kesinlikle laik bir adalet bakanı ile değiştirdi. Abdel Razek de benzer bir şekilde görevden alındı; bu görevden alma, sekülerleşen Türkiye'deki muadillerinin aksine Mısır'da hâlâ etkili olan ulema tarafından gerçekleştirildi. Abdel Razek'in hilafet fikrini eleştiren kitabına karşılık olarak, mezun olduğu ünlü medrese El-Ezher'in ulema konseyi onu kınadı, ruhsatını iptal etti ve böylece hâkimlik yapmasını engelledi. Daha yakın zamanda ise, Cemal el-Benna'nın etkisi, İslamcı ağabeyinin etkisine bile yaklaşamadı.

Bu Müslüman düşünürlerin sınırlı etkisinin iki nedeni vardır. Birincisi, İslamcılar ve sekülerler arasındaki orta yol tutumları, bu iki kutuplaşmış gruptan hiçbirinin desteğini kazanamadı. İkincisi, İslam-devlet ittifakı ya da daha spesifik olarak ulema-devlet ittifakı fikri, Türk, Mısır ve birçok diğer Müslüman toplumda o kadar köklüydü ki, bunu eleştirenler büyük olasılıkla marjinalleştiriliyor, hatta zulme uğruyordu.

Bu kitabın 1. Bölümü, ulemanın, otoriter devletin ve aralarındaki çeşitli ittifakların, bugün birçok Müslüman ülkede şiddet, otoriterlik ve geri kalmışlık sorunlarına nasıl önemli ölçüde katkıda bulunduğunu inceleyecek. 2. Bölüm ise, ulema-devlet ittifakının 11. yüzyılda nasıl ortaya çıkmaya başladığını analiz edecek - bu, Müslümanların bilimsel ve sosyoekonomik ilerleme kaydettiği ve sonrasında ise entelektüel ve sosyoekonomik durgunluk yaşamaya başladığı kritik bir dönüm noktasıdır.

BÖLÜM I

GÜNÜMÜZ

MAP 1 Forty-Nine Muslim-Majority Countries (2018)

(2018) Kırk dokuz Müslüman çoğunluk ülkeler haritası 1

I

Şiddet ve Barış

Dünya olaylarını takip edenler, Müslümanların yer aldığı terörist saldırılar ve askeri çatışmalarla ilgili haberleri sıkça görürler. 1994'ten 2008'e kadar, İslamcı gruplar dünya genelinde meydana gelen 204 yüksek kayıplı terörist bombalamanın beşte üçünü gerçekleştirdi.[1] 2009 yılında, dünyada altı savaş ve otuz bir küçük çatışma vardı (her birinin iki ana tarafı vardı). Savaşlardaki tarafların üçte ikisi (12'den 8'i) ve küçük çatışmalardaki tarafların beşte ikisi (60'tan 24'ü) Müslüman çoğunluklu devletler veya Müslüman gruplardı.[2] Bu katılım oranları orantısızdır, çünkü Müslümanlar dünya nüfusunun yalnızca dörtte birini oluşturur ve Müslüman çoğunluklu ülkeler de dünyanın ülkelerinin yalnızca dörtte birini oluşturur (Bkz. Harita 1).

Müslümanların şiddetle ilişkilendirilmesi yalnızca siyasi şiddet (savaş, küçük çatışma ve terörizm dâhil) açısından orantısızdır. Bu ilişki de yakın döneme ait bir olgudur. Cinayet oranlarına bakıldığında (yılda 100.000 kişi başına düşen cinayet sayısı), Müslüman çoğunluklu ülkelerin ortalama oranı (2,4), Müslüman olmayan ülkelerden (7,5) daha düşüktür.[3] Siyasi şiddet açısından bile, Müslümanlar 20. yüzyılın sonlarına kadar orantısız derecede yüksek bir katılım göstermemiştir.[4] I. ve II. Dünya Savaşlarında çok sınırlı bir rol oynamışlardır. 1980'lere kadar, Müslümanlar genellikle Sovyetler Birliği, Çin, Güneydoğu Asya ve Latin Amerika'daki bazı komünist ve faşist rejimlerle karşılaştırıldığında ülke içinde daha az devlet şiddeti yaşamışlardır.

1 Fish 2011, 151.

2 Harborn ve Vallensteen, 2010, 506-7.

3 Fish 2011, 9, 120.

4 "Müslüman ülkeler daha mı savaş eğilimli? 11. Dünya Savaşı'ndan sonraki tüm dönemin verilerine bakarsak, mutlaka öyle değil. Ancak Soğuk Savaş sonrası dönemde, savaşların çoğu iç savaş ve Müslüman ülkeler bunların orantısız bir payına sahip." Gleditsch ve Rudolfsen 2016, 1.

1940'lardan 1980'lere kadar, başlıca terörist örgütler de esas olarak sosyalistti, İslamcı değil. Bu nedenle, orantısız Müslüman politikal şiddete katılım çoğunlukla son otuz yılın bir olgusu.[5] Eğer bu böyleyse, Müslümanların politik şiddete katılımındaki son artışı ne açıklar? [6]

Bu bölüm, Batı sömürgeciliği ve işgalinin Müslümanların şiddetle olan ilişkileri üzerindeki etkilerini eleştirel bir şekilde inceleyerek başlar. Ardından İslam ile şiddet arasındaki karmaşık ilişkileri eleştirel bir şekilde inceler. Sonra bölüm, şiddet sorununun ulema rolünü inceler. Son olarak, otoriter yönetimin Müslüman dünyasında terörizm, iç savaşlar ve devletler arası savaşlar için önemli bir faktör olduğunu analiz eder.

BATI KOLONİLEŞMESİ VE İŞGALİ

Çeşitli Müslüman toplumlarda şiddetin yükselişinden Batı sömürgeciliğini suçlayan birçok analizci bulunmaktadır. Frantz Fanon'a göre Cezayir'de Fransız kolonisizmi, Cezayirlilere yalnızca bağımsızlıklarını yeniden kazanmaları için kolonizasyona karşı şiddet kullanmaktan başka seçenek bırakmadı, aynı zamanda onurlarını da.[7] Daha yakın zamanda, Mohammed Ayoob, Batı kolonizasyonunu, genç Müslümanlar arasında öncekiyle karşılaştırıldığında radikal İslamcıların popülaritesinin nedeni olarak, açıkça ulemanın sakinci tutumunu göz ardı ederken, Batı kolonileşmesi ve işgali karşısında daha dirençli ve ikna edici gördükleri için, ulema üzerinde baskın bir etkiye sahip olarak sundu.[8]

Orta Doğu'daki Batı müdahaleleri doğrudan kolonileşme ve işgalle sınırlı kalmamış; çeşitli biçimler almıştır.[9]

5 Bazı bilim insanları "dinî" ve "dinî olmayan" çatışmalar arasında bir ayrım yapar. Fox 2004; Toft 2007. Bu tür kategorileri kullanmıyorum çünkü çoğu çatışma çok yönlüdür; dinî, etnik, ekonomik ve diğer boyutlarla, bkz. Cavanaugh 2009.

6 Basitlik adına, bundan sonra sadece "şiddet" terimini kullanacağım, "politik şiddet" yerine.

7 Fanon 2004 [1961], 1-43.

8 Ayoob 2007, özellikle 27.

9 Salt 2009; Khalidi 2004.

Suudi Arabistan'ın tarihi bunun bir örneğini sunar. Suudi Arabistan, dünyaya Selefi fikirlerini yaymada özür dilemeden önde gelen bir güç olmuştur. Selefilik, Müslüman düşünce ve uygulamayı kötü geleneklerden arındırmayı iddia eden Sünni bir reform hareketidir ve neyi kapsadığı olarak görülür, kabul edildiğine göre yoz gelenekler.[10] İsmini, kelimeden alır selef (ataylar), çünkü Selefiler Müslümanların en eski (üç) kuşaklarını gerçek İslam örnekleri olarak görür ve ulema tarafından kurulan gelenekleri eleştirir; Ahmad ibn Hanbal ve İbn Taymiyya gibi istisnalar hariç. Ulemanın otoritesine yönelik genel eleştirilerine rağmen, Selefilerin bugün Suudi Arabistan'da ve başka yerlerde kendi uleması bulunmaktadır.[11]

Selefiler Kur'an ve hadisleri çok kesin bir şekilde alır ve herhangi bir yenilikçi yorumu reddeder. Selefilerin literalizmi, Sufi'lerin İslam'ı mistik yorumuna karşı olan muhalefetinin kaynağıdır. Ayrıca herhangi bir ruhani inancı reddetmeleri nedeniyle, insan ile Tanrı arasındaki arabulucu, Selefiler hayatta olan ve ölü şeyhleri yücelten Sufilere (hem yaşayan hem de ölü şeyhleri sevenler) ve Şiilere (hem yaşayan hem de ölü imamları sevenler) güçlü bir şekilde karşı çıkmıştır.[12]

Selefiizm'in belirli bir versiyonu, sözde Vahhabilm, Suudi Arabistan'ın resmi dini doktrinidir.[13]

10 Protestan ve Salafi puritanizmi arasında bir karşılaştırma için bkz. Goldberg 1991.

11 Suudi ulema "kamuya dini konularda eğitim verme konusunda tartışmasız sınırsız kapasiteye sahip olabilir." İsmail 2016, 3. Ayrıca Mouline 2014'e bakınız.

12 Sufizm genel olarak İslam'a barışçıl bir anlayış sağlamış gibi görünüyor. Bununla birlikte Cezayir'de Fransa'ya karşı Abd al-Kadir'in anti-kolonyal silahlı mücadeleleri, Libya'da Ömer Muhtar'ın İtalya'ya karşı mücadeleleri, Sudan'da Muhammed al-Mehdi'nin Britanya'ya karşı mücadeleleri ve Şamil'in Kuzey Kafkasya'da Rusya'ya karşı olanlar dahil olmak üzere birçok örnek, Sufilerin de şiddetli olabileceğini gösteriyor. Green 2012, 191-205; Trimingham 1971, 239-41.

13 Bazı gözlemciler, Mısır'dan 19. yüzyıl modernist düşünürü Muhammed Abduh'u Selefizm'in tarihsel kurucusu olarak tanımlar. Bu tanım kafa karıştırıcıdır, çünkü günümüz Selefi hareketi modernist değildir. Bugünün Selefizminin köklerini, Arap Yarımadası'ndaki 18.Yüzyıl Bilgin Muhammed

Vehhabi'nin Mekke ve Medine'yi kontrolü (biyans edenleri milyonlarca hacı olarak vaaz vermelerini sağlar) ve dünyanın petrol rezervlerinin yaklaşık %20'sini elinde bulundurması, Selefizmin dünya çapında yayılmasında kritik olmuştur. Mali'deki Selefiiler tarafından Sufi türbelerine ve IŞİD'in Irak ve Suriye'de (ISIS) çeşitli tarihi binalara yönelik son yıkımı, 19. ve 20. Yüzyıllarda Arap Yarımadası'ndaki Suudi Vahhabiler'in Sufi türbelerini ve tarihi binaları yıkmasına benzer. Mekke ve Medine'nin fethedilmesinden özellikle sonra, Suudi Vahhabileri, Hz. Muhammed'in arkadaşlarının türbeleri dâhil olmak üzere tarihsel siteleri yok etmişlerdir[14] ve bazı tarihsel metinleri de yok etmişlerdir.[15]

Batılı bir gözlemci, İslam'ın iki kutsal kentinde İslam'ın puritanik bir yorumun hâkim kılınmasına Müslümanları sorumlu tutabilir. Ancak bu duruma Müslümanlar değil, Britanya yol açtı. Başlıca Sünni anlayışına sahip olan Osmanlı İmparatorluğu, Birinci Dünya Savaşı'na kadar bu iki kenti dört yüzyıl yönetti. O dönemde Britanya ve Şerif Hüseyin'in önderlik ettiği Arap müttefikleri, Osmanlı halifesini dışarı çıkardı. Britanya, özellikle Hindistan'da, koloni içindeki Osmanlı halifesinin etkisinden derinden endişeliydi.[16] Arabistan Yarımadası'ndan Osmanlıların çıkarılması ve halifenin yeni Türk Cumhuriyeti tarafından kaldırılması bu bağlamda Britanya çıkarlarına uygundu. Ancak Britanya'nın müttefiği Şerif Hüseyin, ki kendisi de ana akım bir Sünnidir, kendi halifeliğini ilan etti ve kendi üzerinde durdu, halife olarak, Türkler tarafından bırakılan boşluğu doldurmak için. Ancak başka birisi vardı Arabistan Yarımadası'ndaki Britanya müttefiki - Vahabilizmi savunan Suudi kabilesi. En az bazı Britanya diplomatları için, Suudiler daha uygun ortaklardı; zira

Abdul-Vahhab'a kadar izlemek daha bilgilendiricidir; Vahhabizm ondan sonra adlandırılmıştır. Brown 2013, 25-9; Afsaruddin 2008, 148-51; Lauziere 2016. Abduh ile Vahhabizm arasındaki bulanık sınırın algılanmasının bir nedeni, eski bir öğrencisi Reşid Rıza'nın nihayetinde İkincinin propagandisti haline gelmesiydi. Hourani 1983, 231-2; Abu Zaid [Zayd] 2006, 45-6; Zaman 2012, 4-15.

14 Sardar 2014, özellikle 4, 346.

15 Ebu El Fadl 2014, 229, 251.

16 Fromkin 2001, 97, 106, 327, 426.

İbn Suud, halife olmaya ilgi duymadığını onlara temin etmişti ve teolojik olarak "onun Vahhabi mezhebinin daha sonraki halifelere tanımadığı" ifade edilmişti ki cümle yarım kaldı, ilk dört."[17] İbn Suud, Şerif Hüseyin'i mağlup etti ve sonunda Suudi Arabistan Krallığı'nı kurdu.[18]

Aslında, Suudi Arabistan, Türkiye ve İran ile birlikte, doğrudan sömürgeleştirilmeyen istisnai Müslüman ülkelerden biridir. Sömürgeleştirilen Müslüman ülkeler üzerindeki Batı etkisi çok daha derin olmuştur. Müslüman dünyasında ve başka yerlerde, sömürgeci 'böl ve yönet' politikası etnik ve dini gerilimleri artırdı. Sömürge yönetimlerinin sonunda bile, Batılı politika yapıcılar birçok ülkenin sınırlarını kendi çıkarlarına göre çizdi ve sınır anlaşmazlıklarına yol açtı. Bu tür sömürge etkilerinin iyi bilinen bir örneği Arap-İsrail çatışmasıdır; İngiliz sömürge yönetimi tartışmalı sınırlar bıraktı ve bu etno-dini çatışmaya katkıda bulundu.

Müslüman ülkelerin büyük çoğunluğu genç, sömürge sonrası devletlerdir. Genç devletler, Weberyen meşru güç kullanımı tekeli kriteri açısından zayıf olma eğilimindedir ve istikrarlı kurumlar oluşturmak için zamana ihtiyaç duyarlar. Devletin zayıflığı, doğrudan iç savaşlar ve terörizmle bağlantılıdır; sömürge sonrası sınır anlaşmazlıkları ise birçok devletlerarası savaşa yol açmıştır.

Cezayir Savaşı (1954-62), sömürgeleştirilmiş Müslümanlar için dönüm noktasıydı. Fransız sömürgeciliğine karşı kanlı bir savaşın ardından Cezayir'in bağımsızlığı, sömürgeciye karşı direniş ve onu ortadan kaldırmada şiddetin etkinliğini gösterdi. 1979'daki Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgali, özellikle İslamcı şiddetin yükselişinde bir dönüm noktası oldu.[19]

17 Fromkin 2001, 108. Ayrıca bkz. Abou El Fadl 2014, 237-9.

18 "Britanya, İbn Suud'un genişlemesinde kritik bir rol oynadı"; ona sübvansiyon ve silah sağlayarak ve Şerif Hüseyin'i terk ederek. Al-Rasheed 2002, 42-9, özellikle 47. Ayrıca bkz. Provence 2017, 154-5. Ayrıca, Britanya, başlangıçta Suudilere güçlü destek veren dini fanatikler olan isyancı İhvan'ı bastırmada Suud Hanedanı'na yardım etti. Alatas 2014, 132-5, 137; Salame 1990, 34-8, 44-5.

19 Gerges 2005, özellikle bölüm 5.

Amerika Birleşik Devletleri, Suudi Arabistan ve Pakistan'ın desteğiyle Afgan mücahitleri (cihada katılanlar) yaklaşık on yıl boyunca Sovyetler Birliği'ne karşı savaştı. ABD'nin desteği o kadar coşkuluydu ki Başkan Ronald Reagan, Uzay Mekiği Columbia'nın fırlatılışını 'Afganistan halkına' adadı 1982 ve bir yıl sonra Oval Ofis'te Afgan mücahitlerinin temsilcileriyle buluştu.[20] Usame bin Ladin, bu anti-Sovyet cihada katılan Araplardan biriydi Afganistan'da.[21] Daha sonra, özellikle 11 Eylül'den sonra, cihad tamamen olumsuz bir anlam kazandığında, eski olumlu 'mücahit' terimi, yeni ve aşağılayıcı bir terim olan 'cihatçılar' ile değiştirildi.[22]

Orta Doğu'da, özellikle İran Devrimi ile 1979 ve Sovyetler Birliği'nin 1991'de çöküşü arasında, İslamcılık yavaş yavaş şiddet yanlısı Batı karşıtı grupların ideolojisi olarak sosyalizmin yerini aldı. Bu durum, Lübnan'daki Şii Araplar arasında laik ve eski Amal (Umut) hareketine alternatif olarak İslamcı Hizbullah'ın yükselişinde ve Filistinliler arasında laik ve eski Fetih'e karşı İslamcı Hamas'ın ortaya çıkışında görülebilir. Güney Lübnan'ın ve Filistin topraklarının İsrail işgaline karşı verdikleri mücadele, sırasıyla Hizbullah ve Hamas'ın kendi toplulukları arasında popülerlik kazanmalarına yardımcı oldu.[23]

Daha yakın tarihteki bir yabancı işgal ise 2003'te ABD'nin Irak'ı işgaliydi. İşgalin hemen ardından Amerika Birleşik Devletleri, Irak devletinin iki temel direğini -Baas Partisi ve orduyu- ortadan kaldırdı. Siyasi kaos ortamında, çoğu Iraklı hayatta kalmak için etnik ve mezhepsel kimliklerine yöneldi.[24]

20 Ronald Reagan Başkanlık Vakfı ve Kütüphanesi'nin çevrimiçi arşivinde, mücahitlerle çekilmiş bir fotoğraf şu şekilde kaydedilmiştir: "Başkan Reagan, Afgan Özgürlük Savaşçıları ile görüşerek Afganistan'daki Sovyet vahşetini tartışıyor 2/2/83": https://reaganlibrary.archives.gov/archives/photographs/large/cl2820-32.jpg, 30 Mart 2016'da erişildi.

21 Robert Fisk'in Usame bin Ladin ile yaptığı röportaja ve tasvirine bakınız: "Anti-Sovyet Savaşçı Ordusunu Barış Yoluna Koyuyor: Mücahitleri Toplayan Suudi işadamıi Şimdi Onları Sudan'daki Büyük inşaat Projelerinde Kullanıyor," Independent, 5 Aralık 1993.

22 Mamdani 2005, 119-77; Ayoob 2007, 144-66.

23 Robinson 2004, 124-5; Ayoob 2007, bölüm 6.

24 Bkz. Hashemi ve Postel 2017.

IŞİD'in yerel Sünnilerin radikalleşmesi ve komşu ülkelerden ve Avrupa'dan gelen cihatçıların akınıyla yükselişi, Irak işgalinin yarattığı kaos referans alınmadan açıklanamaz.

Sömürgecilik karşıtı yaklaşım, bazı Müslüman ülkelerdeki şiddet sorununu açıklamada bir miktar güce sahiptir. Ancak Batı sömürgeciliği/işgali, şiddet için ne gerekli ne de yeterli bir koşuldur. Yeterli değildir, çünkü sömürgeleştirilen veya işgal edilen Müslüman ve gayrimüslim ülkeler olmuş, ancak birçok etkili aktör şiddet kullanmayı tercih etmemiştir. Örneğin Syed Ahmad Han (1817-98)[25] ve Mahatma Gandhi (1869-1948) gibi önde gelen isimler, Hindistan'daki İngiliz sömürgeciliğine karşı şiddetsizliği benimsemişlerdir. Batı sömürgeciliği/işgali gerekli bir koşul da değildir, çünkü çeşitli nedenlerle birbirleriyle savaşan birçok Batılı olmayan ülke ve grup vardır. Bu uzun listeye İran-Irak Savaşı ve son yıllarda birçok Arap ülkesindeki iç savaşlar da dâhildir. Türkiye'de ise, şiddet, Türkiye'yi laikler ya da İslamcılar yönetse de, PKK (Kürdistan İşçi Partisi) ile Türk devleti arasında, PKK Marksist-Leninist ideolojiyi savunsa da reddetse de, otuz yılı aşkın süredir devam etmektedir.[26]

Sömürgecilik karşıtı yaklaşım, Batılı ülkelerin dünyanın diğer bölgelerine yönelik politikalarının etkisini abartırken, Batılı olmayan ülkelerin kendi iç ve bölgesel dinamiklerinin rolünü küçümser.[27] Bu nedenle, Müslümanların neden sadece Batılı sömürgeci güçlere ve işgalcilere karşı değil, diğer Müslümanlara karşı da devletlerarası savaşlar, iç savaşlar ve terörizm yaşadıklarını açıklayamaz. Son on yıl içinde cihatçılar, gayrimüslimlerden daha fazla Müslümanı öldürmüştür. Bir ABD resmi raporuna göre, "Terörizme bağlı ölümlerin dini mensubiyeti belirlenebildiği durumlar, 2007 ile 2011 arasında terörle ilişkili ölümlerin yüzde 82 ile 97'si Müslümanlar tarafından kaydedildi."

25 Bkz. Bölüm 7.

26 Gürbüz 2016; Tezcür 2016; Şahin 2011.

27ABD'nin II. Dünya Savaşı sonunda Almanya ve Japonya'yı işgali siyasi düzen sağlarken, son dönemde Afganistan ve Irak'ı işgali ise siyasi düzensizlik yarattı. Bu fark, ülkeye özgü özellikler göz ardı edilerek açıklanamaz.

Raporun belirttiğine göre, 2011 yılında on veya daha fazla ölüm içeren saldırı sayısının en çok olduğu beş ülke, hepsi Müslüman çoğunluğa sahipti - Afganistan, Irak, Pakistan, Somali ve Nijerya.[28]

Şiddeti açıklamada anti-kolonyal yaklaşımdaki çeşitli zayıflıklar, maddi ve uluslararası faktörlerle olan meşguliyetle ilgilidir. Bu sorun, fikirler ve devletlerin rollerinin analiz edilmesi gerektiğine işaret eder. Aşağıdaki bölümler böyle analizleri ele alır.

İSLAM'IN ROLÜ

Bazı bilim insanları, metinlerine veya tarihine dayanarak İslam'ın şiddetle ilişkili bazı temel özelliklere sahip olduğunu savunmuştur. Tarihe atıfla, Max Weber İslam'ı başlangıçta bir "savaşçı din" olarak tanımlamıştır.[29] Güncel Müslümanlara odaklanan Bernard Lewis, genel bir "Müslüman öfkesi"nin varlığını ileri sürmüştür. Lewis'e göre Müslümanlar öfkeli ve Batı karşıtıdır çünkü tarihsel üstünlüklerini kaybettiklerini ve Batı'nın gerisinde kaldıklarını kabul edememektedirler.[30] Benzer bir şekilde Samuel Huntington, İslam uygarlığını Batı uygarlığına karşı bir çatışma konumunda tanımlamış ve "İslam'ın kanlı sınırları vardır" iddiasında bulunmuştur.[31]

Özcü (essentialist) bir açıklamanın daha yeni bir örneği Arap şair Adonis'in Violence and İslam adlı eseridir. Adonis İslam'ı

28 National Counterterrorism Center 2012, 14.

29 Weber'in (1978 [1922], 626) sözlerinde, "İslam dinindeki ideal kişilik tipi"ydi bilgin kâtip değil (Literat),ancak savaşçı." Ayrıca Weber'e bakınız l978 [1922], 623-7. Bryan Turner'a göre (1974, 143), "Weber Müslüman savaşçının toplumsal rolünü tamamen abarttı ve erken İslam'ın değerlerini şekillendirmede tüccarların öneminin muhtemelen farkında değildi."

30 Lewis (1990) bu iddiayı, Müslüman topluluklarda anti-Batıcılığın, İsrail politikalarının Filistinler aleyhine Batı tarafından desteklenmesi nedeniyle oluştuğu argümanına alternatif olarak geliştirmiştir.

31 Huntington 1993, 135. Çeçenya'da (Rusya), Keşmir'de (Hindistan), Moro'da (Filipinler), Filistin'de (İsrail), Rakhine'de (Myanmar) ve Xinjiang'da (Çin) baskı altına alınan Müslüman azınlıklar vardır. Huntington'ın iddia ettiği gibi "İslam'ın sınırları"ndaki kan çoğunlukla Müslümanların kanıdır.

özcü (essentialist) bir açıklamanın daha yeni bir örneği Arap şair Adonis'in *Violence and İslam* adlı eseridir. Adonis İslam'ı şiddet dini olarak tasvir eder ve bunu bir dizi Kur'an ayetini alıntılayarak kanıtlamaya çalışır. Sözleriyle Kur'an, "son derece şiddetli bir metin" olarak tanımlanır.[32] O, dini metinleri yorumlayan insan aktörlerinin rolünü görmezden geliyor gibi görünüyor. Adonis ayrıca Arapların bir şekilde sürekli şiddetli olduğunu iddia eder: "On beş yüzyıl boyunca Araplar arasındaki savaş bitmedi... Arapların tarihi süregelen bir savaştır." [33] O, Arap dünyasının son bin yılındaki Batı dışı savaşları, Haçlı ve Moğol işgalcilerini neredeyse tamamen görmezden gelmekte; Türk, Çerkez ve Berberi yöneticilerini ve Batı sömürgecilerini de görmezden gelmektedir.

İndirgemeci (essentialist) açıklamaların birkaç kusuru vardır. Şiddetin nedeni olarak İslam'ı işaret etmek, şiddetin genel bir insan problemi olduğundaki gerçeğini görmezden gelir.[34] Tarihsel dehşet olaylarında, Moğol katliamlarından Amerika'nın kolonizasyonuna kadar çeşitli etno-dinsel gruplar tarafından milyonlarca insan öldürüldü,[35] Çin'de[36] Taiping ve Dungan isyanlarından dünyadaki iki dünya savaşına kadar. Daha özel olarak son iki yüzyılda dünyayı askeri olarak yöneten Batı devletleri olup Müslüman ülkeler değildir.

Britanya İmparatorluğu'nun "bugün dünyadaki 193 BM üyesi devletin yaklaşık 171'inde istilacı, bazı kontrol sahibi ya da

32 Adonis 2015, 48; ayrıca 49-58.

33 Adonis 2015, 28, 30; ayrıca 25-41, 60-74.

34 Öfke, insanların bir özelliğidir (iştah ve akıl ile birlikte); bu nedenle her insan şiddet işleme potansiyeline sahiptir. Platon 1945 [c. 380 BCE], 120-9; Aristoteles 1996a [c. 350 BCE], 268-71, 437; Sloterdijk 2012.

35 Hispaniola'da, Kristof Kolomb'un ulaştığı ve ilk İspanyol sömürge yerleşiminin kurulduğu Karayip adalarından biri olan adada 1492'de nüfus bir milyondan fazlaydı. Yerli nüfus 1535'e kadar azaltmaya devam etti ve o tarihte soyu tükendi. Levene 2005, 10. Moğol katliamlarına ilişkin bilgi için bkz. Bölüm 5.

36 Çin'de 1850'de yaklaşık 410 milyon olan nüfusun, Taiping, Dungan ve diğer ayaklanmalar sırasında yaşanan acımasız çatışmalar nedeniyle 1873'te 350 milyona düştüğü ifade edilmektedir. Ölenler arasında milyonlarca Müslüman vardı. Levene 2005, 286. Ayrıca Davis 2001, 113; Maddisen 2006, 244'ye bakınız.

çatışmalara dâhil olduğu" ifade edilmektedir.[37] 2006 yılında ABD dünyadaki yüzlerce ülke ve bölgeyi kapsayan 833 askeri tesise sahipti (diğer ülkelerde 766, ABD topraklarında 77).[38] 2012 de, ABD askeri harcaması $682 milyardı, bu da şu oranı oluşturdu: dünya genelindeki toplam askeri harcamalarının yüzde 39'u.[39]

Bireyler şiddeti birçok şekilde meşrulaştırır; bunlardan biri dini anmak da dâhil.[40] Alfred Stepan'ın sözleriyle, tüm dinler "çok sesli"dir[41] ve bu nedenle barışı ya da şiddeti teşvik edecek şekilde yorumlanabilir.[42] Başka bir deyişle, dinlerin şiddet konusunda değişmez "özleri" yoktur. Bu görüşün eleştirmenleri, Budizm'i özünde barışçıl olarak göstermek için işaret ederler; İslam ve Hristiyanlığa kıyasla. Ancak Myanmar'da Budist keşişlerin Müslüman azınlığa karşı katliamlara katılımı, şiddet potansiyeli söz konusu olduğunda Budizm'in diğer dinlerden farklı olmadığını gösterdi.[43] Benzer olaylar Sri Lanka ve Tayland'da da yaşandı: "Şiddetsiz barış ve hoşgörü ile tanınan bir inanç. Ancak Asya'daki Budist çoğunluklu bazı ülkelerde keşişler, çoğunlukla Müslümanlara karşı önyargı ve şiddeti kışkırtıyorlar." [44]

9/11 sonrasında özellikle bazı yorumcular İslam'ı intihar bombalamalarının tek sorumlusu olarak görmüş ve teröristlerin şehit olmayı amaçladığını iddia etmişlerdir. Robert Pape, intihar bombalamanın, teröristlerin işgalci gördükleri rejimler karşısında mücadele ettiği stratejik bir araç olduğunu vurgular, intihar bombalamayı sosyalist Tamil Tigerlar'ın öne sürdüğü ve yalnızca

37 Laycock 2012, s. 7.

38 Cooley 2008, xii, 6.

39 Perlo-Freeman ve ark. 2013.

40 Armstrong 2014.

41 Stepan 2001, 234. Farklı siyasi bağlamlarda Katolik Kilisesi'nin çeşitli siyasi stratejileri için bakınız: Gül 1998; Kalyvas 1996.

42 Barış ve şiddet konusundaki farklı Müslüman görüşleri için Denny 2004'e bakınız. Yahudi ve Hristiyan şiddete dayalı köktenciliği için Perliger 2015'a bakınız.

43 Juergensmeyer 2017, bölüm 6. Human Rights Watch (2012, 2) Myanmar'da yerel olarak not eder: "Budist keşişler Müslümanlarla arkadaş olmamaya ve iş yapmamaya çağıran bir dışlama kampanyası başlattı."

44 Hannah Beech, "The Face of Buddhist Terror," Time, 1 Temmuz 2013, s. 42.

daha sonra İslamcı gruplar tarafından benimsenen bir taktik olarak tanımlar. Böylece intihar bombalaması mantık veya köken olarak "islami" değildir.[45] Yine de, intihar bombalaması ile İslam arasındaki algılanan bağın, en azından kısmen, bazı sorumsuz fetvalara dayandığı, bu fetvalarda bazı ulema şiddeti meşrulaştırdığı bağlamında sürmektedir. 2003'de yer alan ünlü bir fetvada Yusuf El-Karadavi Filistinli saldırılar için intihar bombalamalarını onaylamıştır:

Siyonist işgale karşı koymak için Filistinli gruplar tarafından yürütülen şehadet operasyonları, yasaklanmış terörün çerçevesine hiçbir şekilde dahil değildir, hatta şu durumda bile kurbanlar arasında bazı sivil insanlarda bulunmaktadır... Düşmana zarar veren, uykuya dalmasını engelleyen ve güvenlik duygusunu sarsan hangi düşmanı uyutmayabilir ve güvenlik ve istikrar duygusunu zayıflatabilir; bu insanlar kendilerini, düşmanları arasında kendilerini patlatan genç bir erkek ya da kız dışında bu insan bombalarından başka bir şey değildir.[46]

Şiddet çok etmenli bir fenomendir ve sadece dini metinlere atıfla açıklanamaz. Üstelik dini metinler birden çok yoruma açıktır. Örneğin İncil, şiddetle ilgili birçok pasaj içerir.[47] Bu pasajların kendiliğinden var olması değil, yorumu gerçekten önem taşır.[48]

Halid Ebu El Fadl, Kur'an'ın insan okurlarının çeşitliliği nedeniyle farklı şekilde anlaşıldığını açıklar. Kuran'ın şiddeti teşvik eden yorumları için, metnin tarihsel ve ahlaki bağlamını görmez-

45 Pape 2003.

46 El-Karadavi 2007 [2003], 469-70. Şii Hamaney gibi Sünni Karadavi hem bir İslam bilgini hem de bir İslamcısıdır. Mısır'ın Müslüman Kardeşler'i onu en yüce liderleri olarak atadı ama o reddetti. Cihad konusundaki Karadavi görüşlerinin analiz için Zaman 2012, 261-81, 304-8 bakınız.

47 Eberhard Bons ve Erik Eynikel'in (2011, 17) tanıma bağlı olarak, şiddet eylemleriyle ilgili incelenen İncil pasajlarının sayısı 600 ile 1.700 arasında değişmektedir.

48 "Killing ve yıkım için kullanılan terimler Kuran'ın %2,1'i; Yeni Ahit'in %2,8'i ve Eski Ahit'in %5,3'ü kadardır." Tim Barger, "Bible, Qur'an, and Violence Computerized Softvvare Uses Scripture to Show What Text Analytics Can Do," The Blade, 6 Şubat 2016.

den gelen puritanik okuyucuların problemini işaret eder. Bunun yerine, Ebu El Fadl Kur'an'ı barış ve hoşgörüyü teşvik eden bir metin olarak yorumlar.[49] Yaser Ellethy de, Kur'an savaşların saldırganlık içerenlerini yasaklar; onun için cihat ya savunma ya da baskıcı bir rejime karşı aşağılama amaçlı izinlidir.[50]

Kuran'ın teşvik etmemesine rağmen, Müslümanlar birçok durumda birbirlerini öldürmüşlerdir. Kuran şöyle der: "İnanan bir kişiyi kasten öldürenin karşılığı Cehennem'dir, orada ebediyen kalır. Allah ona öfkelenir, onu lanetler ve için hazırlık yapar." (4:93).[51] Onları selamlayanları kâfir olarak beyan etmekten sakınan ve birbirlerini öldürme ihtimalini daha da kısıtlayan bu ayetler, "Allah yolunda çıkarken seçici olun ve size barış sunan kişiye, 'Sen inançlı değilsin' demeyin, bu dünyanın geçici arzularını aramayın" (4:94). Bu ayetlere rağmen devletlerarası çatışmalarda, iç savaşlarda, terör saldırılarında ve hükümet baskılarında birlikte inanan Müslümanları öldüren Müslümanlar da olmuştur. Bu, Kur'an ile Müslümanlar tarafından işlenen şiddet arasındaki iddia edilen bağları daha da sorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla insan aktörlerinin, özellikle ulemanın, şiddet meselesiyle ilgili Kur'an ve hadisleri nasıl yorumladıklarını analiz etmeliyiz.

ULEMA

İslam'ın barış için ve şiddet için olan yorumlarının her ikisini de önceki bölüm inceledi. Şiddete eğilimli yorumlar, sadece modern Müslüman toplumlarının (işgal altında) politik koşullarını değil, aynı zamanda Orta Çağ Müslüman toplumlarının da politik koşullarını yansıtır. İkincisi sorunludur çünkü Orta Çağ'da şiddetin algısı ve deneyimi, bugün algıladıklarımız ve deneyimlediklerimizden farklıydı. O dönemde uluslararası hukuk veya uluslar-

49 Ebu El Fadl 2003. Ayrıca Ebu El Fadl 2004'e bakınız.

50 Ellethy 2011, 35-42.

51 Benzer bir ayet, daha geniş bir kapsama sahip olan (yani Müslümanların öldürülmesiyle sınırlı olmayan) şu şekildedir: "Bir cana kıyan kimse -başka bir can için veya yeryüzünde fesat yaymak dışında- bütün insanlığı öldürmüş gibidir; bir canı kurtaran ise bütün insanlığı kurtarmış gibidir" (5:32). Bu kitaptaki Kur'an ayetlerinin çevirileri genellikle Nasr ve ark. 2015'tendir.

arası kurumlar yoktu ve savaş suçları, insan hakları ya da iç şiddet kavramları da bulunmuyordu. Çağdaş ulema, genellikle yeni İslami bakış açıları üretmektense İslami geleneği korumayı amaçlar. Gelenek, çeşitli Orta Çağ bakış açılarını içerir; bazıları modern barışçı ilişkilere dair düşüncelerimizle çelişir. Orta Çağ ve erken modern yorumlara göre, Müslümanlar günlük namazı kılmamak nedeniyle dayak görmek, hapsedilmek veya hatta idam edilmekle karşı karşıya kalırdı. Dinden çıkma ölüm cezasıydı. Bu karar, dönemin tipik bir kararıydı; ortaçağ ve erken modern Hristiyan geleneğinde de din değiştirenler öldürülürdü.[52] Caminin içinde mevcut gelenekselci uyaranların sürekliliği nedeniyle, camilerdeki çağdaş ulema, parti toplantılarındaki İslamcılar ve Sufi tarikatlarındaki şeyhler, fiziki cezalandırmanın Orta Çağ'daki kavramlarını yalnızca hayatta tutmakla kalmadı, aynı zamanda Müslüman dünyaya yaydı. Yakın dönemde yapılan anketler, çağdaş Müslüman toplumlarında dinden çıkanları öldürme fikrinin geniş ölçüde kabul gördüğünü gösteriyor. Pew Araştırma Merkezi'nin 2013 anketine göre, Müslümanların dinden çıkanları öldürmeyi tercih edenlerin ve şeriatı (İslam hukuku) çeşitli bölgelerde ülkenin yasası haline getirmek isteği şu şekildedir: Güney Asya, %84; Güneydoğu Asya, %77; Orta Doğu ve Kuzey Afrika (MENA), %74; Sahra Altı Afrika, %64; Güney ve Doğu Avrupa, %18; ve Orta Asya, %12. Şeriatı destekleyenler arasında, "İslam'dan çıkanların idam edilmesini" destekleyenlerin yüzdeleri: İslam'dan çıkanlar için: Güney Asya, %76 (Güneydoğu Asya, %27; MENA, %56; Sahra Altı Afrika, veri yok; Güney ve Doğu Avrupa, %13; ve Orta Asya, %16.[53] Son otuz yılda, irtidat (dinden dönme) için idam cezasının kamuoyunda kabul görmesi, bazı Müslüman ülkelerde mürtet ilan edilen kamuya mal olmuş kişile-

52 Katolik ve Protestan toplumlarında iddia edilen dinden çıkanların Orta Çağ ve erken modern dönemlerdeki infazlarına ilişkin olarak Angenendt 2011, 53-9'a bakınız. Ortodoks Bizans toplumu için Mez 1937, 32. On beşinci yüzyılın sonları ile onaltıncı yüzyılın başlarındaki Osmanlı İmparatorluğu'nda din değiştirme suçlamalarıyla infazlar için İnalcık 2000 [1973], 178, 182'ye bakınız.

53 Pew Araştırma Merkezi 2013, 16, 23.

rin idamı ve suikastlarına verilen tepkileri azaltmış gibi görünüyor.[54]

Birçok Müslüman, irtidat cezasına karşı çıkmıştır; hatta bu muhalefetleri nedeniyle kendilerinin de mürtet ilan edilme riskiyle karşı karşıya kalmışlardır.[55] Bazı Müslüman entelektüeller, irtidat cezasına İslami eleştiriler getirmiştir,[56] ancak bu eleştiriler ana akım haline gelememiştir; çünkü ulema, İslam'ı yorumlama konusunda tekel iddiasında bulunmuş ve Müslüman kitleler de büyük ölçüde bu iddiayı desteklemiştir. Şii İslam'da ulemanın otoritesi, Katoliklikteki gibi ruhban-halk ayrımına dayanır.[57] Teorik olarak Sünni İslam'da böyle bir ayrım yoktur, ancak pratikte Sünni ulema da dini yorumlama konusunda ruhban benzeri bir otoriteye sahip olmuştur.

Ulema, yeni bir yorum (ictihad) yapmanın çıtasını oldukça yükseltmiştir, [58] -genç üyeleri için bile- yıllarca Arapça çalışmayı, gramer, hadis ezberleme vb. gerektirir. Uzun ezberleme ve sosyalleşme süreçleri genellikle genç ulemanın yaratıcılığını zamanla kaybetmesine yol açar. Yine de bazı olağanüstü yaratıcı genç ulema yeni yorumlar üretirse –Abdel Razek'in daha önce bahsedilen davasında olduğunu görülen olay- kıdemli ulema onları cay-

54 Reformist Müslüman düşünür ve aktivist Mahmud Muhammed Taha, bir şeriat mahkemesi tarafından mürtet ilan edildi ve daha sonra, 1985'te Sudan devleti tarafından idam edildi. Taha 1987; Mahmud 2000; Packer 2006; El-Affendi 2014. Mısır'da, 1992'de bazı El-Ezher âlimleri, reformist Müslüman âlim ve aktivist Farag Foda'yı mürtet ilan etti. Birkaç gün sonra, iki İslamcı tarafından öldürüldü. Radhan 2014, 234-61; Kassab 2009, 221-4.

55 Pakistan'da, bir Hristiyan kadın İslam'a hakaretten dolayı idama mahkûm edildi. 2011'de, Pencap valisi Salman Taseer (Müslüman) ve azınlık işlerinden sorumlu federal bakan Şahbaz Bhatti (Katolik), hem onun cezasına hem de Pakistan'ın hakaret yasasına karşı çıktıkları için öldürüldüler.

56 Barakat Ahmad (1989), irtidat için idam cezasının tarihsel olarak siyasi bir tercih olarak ortaya çıktığını ve İslam'ın bir parçası olmadığını yazar. Abdullah Saeed ve Hassan Saeed (2004), irtidatın ölümle cezalandırılmasının Kur'an ve hadislere aykırı olduğunu savunur. Mohsen Kadivar (2006) da benzer bir argümanı Şii bakış açısından geliştirir. Ayrıca bkz. Musa 2014, 169-88; Kurucan 2006, özellikle 123-142, 153.

57 Momen 1985, özellikle 189-207, 246-9. İran'da, Şii ulema kendilerine 'din adamı' (ruhaniyyan) demiştir. Halm 1997, 106.

58 Bkz. Ebu El Fadl 2014, 210-14; Weiss 1998, 127-34; Hallag 2009, 110-13.

dırır hatta cezalandırır. Bu tutucu yaklaşım, Müslüman düşüncenin yüzyıllardır durgun kalmasının ve son zamanlarda El-Kaide ve IŞİD'in cihatçı iddialarına yanıt vermeye hazırlıksız yakalanmasının ana nedenidir.[59]

Birçok terörist, bir Selefizm dalı olan Cihadi-Selefizmi ideoloji olarak benimsemiştir.[60] Cihadi-Selefizm mensupları ve diğerleri için İslam'ın radikal yorumlarına temel oluşturan fikir, sözde kılıç ayeti (9:5) çok tanrılılara saldırı ile ilgili olanın, barış, sabır, hoşgörü, bağışlama ve vicdan özgürlüğünü teşvik eden diğer birçok Kur'an ayetini geçersiz kıldığıdır, hatta 140'a kadar.[61] Bu ayet şöyle der: "Kutsal aylar geçtikten sonra, putperestleri bulduğunuz her yerde öldürün, onları yakalayın, kuşatın ve her pusu yerine tuzak kurun. Ancak tövbe ederlerse, namazı kılarlar ve zekâtı verirlerse, yollarını ayırın. Şüphesiz ki Allah Bağışlayandır ve Rahimdir" (9:5). Bu geçersiz kılma ile ilgili bu belirli düşünceyi kabul edenler için, gayrimüslimlerle ya da çeşitli Müslümanlarla barışçıl bir ilişkiye dair hemen hemen hiçbir metinsel temel kalmaz.

Bu radikal fikrin etkili savunucularından biri Seyyid Kutub idi (1906-66). *Yoldaki İşaretler*'de Kutub, İbn Kayyim al-Cevziyye'yi kapsamlı biçimde alıntılar (1292-1350) İslam'ın şiddetle ilişkisini açıklamak için yaşadığı, Peygamberin yaşadığı çeşitli aşamalarda. Kutub, Kur'an'ın başlangıçta Müslümanlara İslam'ı barış içinde tebliğ etmelerini emrettiğini, daha sonra savunmacı savaşa girmelerine izin verdiğini ve nihayetinde Müslümanların cahiliye sisteminin örgütlerini ve otoritelerini kaldırmak amacıyla şiddeti kullanmalarını emrettiğini savunur.[62] Kutub için çağdaş Müslümanlar, bu son saldırgan aşamanın merceğinden tüm Kur'-

59 Daha da kötüsü, Muhammad Kasım Zaman'a göre (2005, 67-8) Pakistan'da ulemanın çoğu eş vatandaşlık fikrini reddederken, önde gelen ulema çoğu kez gayrimüslimlere karşı cihadı "devam eden bir yükümlülük" olarak görür ve radikal mezhepçilerle değişken ilişkileri sürdürür.

6o Wiktorowicz 2010, 270-1; Esposito 2015, 1071-5.

61 Bkz. Kadhi 1999, 252-4; Ellethy 20 1 5, 117-18 .

62 Kutub 2002 [1964], 55; ayrıca 53-76.

an ayetlerini okumalı ve cihatı savunma ile sınırlamamalıdır.[63]

Kutub'a göre çağdaş Müslümanlar, egemenliğin Allah'a ait olduğunu kabul etmek için dünya çapında şiddet kullanmalı, insanların kendi arzularına kölelikten kurtulmalarını sağlamalı ve insan yapımı kanunları ortadan kaldırarak şeriatı zorunlu kılmalıdır. Kutub, modern toplumların tümünü cahiliye durumunda olan cahiliye Arap toplumuna eşitler; uluslararası hukuk ve hatta iç hukuk sistemlerinin önemi yokmuş gibi.[64] Onun için gayrimüslimler için iki seçenek vardır: Müslümanlara karşı boyun eğme (özel vergiler biçiminde) veya onlarla savaş.[65] Mevcut tüm Müslüman toplumları cahil olarak tanımlayarak, Kutub ayrıca Müslüman siyasi liderlere ve destekçilerine karşı şiddet kullanımını meşrulaştırır.[66]

Kutub'un radikal fikirleri ve Kuran ayetlerini seçici okuması kişisel görüşleri ve deneyimleriyle şekillendi; buna anti-Amerikanizm[67] ve Mısırlı kardeşlerin yaklaşık on yıl süren işkence deneyimleri de dâhil. Benzer şekilde, ana başvuru kaynağı Cevziyye, 13. yüzyılın sonları ile 14. yüzyılın başlarındaki Memlûk İmparatorluğu'nun Haçlılara ve Moğollara karşı olan duyguları bağlamında cihadı belirli bir şekilde anladı. Bu bağlam, Cevziyye'nin öğretmeni İbnü Teymiyye (1263-1328) üzerinde de etkili oldu; o, en önde gelen İslami bilginlerden biridir.[68]

63 "Allah, Müslümanları belirli bir süre için cihaddan alıkoyduğunda bu ilke meselesi değil, strateji meselesiydi... Bu açıklama ışığında yalnızca Kur'an'ı Anlayabiliriz." Kutub 2002 [1964], 76.

64 Kutub 2002 [1964], 57-8, 61-3, 69-70, 80-4, 93, 110.

65 Kutub 2002 [1964], 63-4, 70, 73. Müslümanların gayri Müslimlerle ilişkileri üzerinde Kutub'un görüşleri Kur'an-ı Kerim ayetinin yorumuna bağlı olarak 9:29. Muhammad Esed (1984, 261-2) Bu ayeti, Kur'an'ın genel mesajının savunmaya dayandığını, saldırgan bir savaşa dayandırmadığını savunarak daha barışçıl yorumlar yapar. Ancak Esed, bu ayeti aynı vatandaşlık hakkının reddedildiği fikrini de reddeder olarak yorumlar.

66 Kutub 2002 [1964], 82.

67 Jackson 2002a, 21-5. Ayrıca Ebu-Rabi' 1995, bölümler 4 ve 5'e bakınız.

68 Laoust 1939, 45, 60-5, 117-20. ibnü Teymiyye'nin Suriye'de Nasûrîlere (günümüzdeki Aleviler) karşı düşmanca görüşleri, onların Sünni Memlûk yönetimiyle olan siyasi geriliminden de şekillendi. Laoust 1939, 59-60, 124-5; Laoust 1971, 951-5. ibnü Teymiyye hakkında daha fazla için Bl. 5'e bkz.

İbnü Teymiyye, Moğollara karşı öylesine derin bir düşmanlık besledi ki Orta Doğu'daki Moğol hükümdarlarına karşı cihadı savundu (İlhanîler), onlar İslam'a geçtikleri halde, şeriatı uygulamadıkları için.[69]

Kutub'un bakış açısı birkaç radikal grubu etkilemiş olsa da ana akım Müslüman yaklaşımından çok uzaktır. Barış ve diğer konulardaki bazı Kur'an ayetlerinin neshi fikri tartışmalı olarak kalmıştır.[70] Bölgede anlaşmazlıklar, nesh kavramının olmadığını savunanlar olduğu gibi, uygulaması konusunda farklı görüşler ileri sürenler de vardır. İslam'ın barışçı yorumlarını savunanlar, sözde kılıç ayetinin (9:5) anlamının tarihi bağlamla sınırlı olduğunu; herhangi bir Kur'an ayetini tamamen neshetmediğini ve/veya o ayetin kendisinden sonraki ayet (9:6) ile nesh edilebileceğini savunurlar- "Kâfirlerden birisi sana sığınma talep ederse, ona sığınma sağla ve onun dininin hak olduğuna dair söz geldiğinde onu güvenliğinin bulunduğu yerine götür. Çünkü onlar bilmeden hareket eden bir topluluktur." [71] Aslında "kılıç ayeti" terimi geç bir yapıdır: hiçbir yorumcu "İbn Katir'den önce (öl. 1373)" bu ifadeyleve bu isimle ayete atıfta bulunmadı.[72] Aslında, "kılıç" kelimesi bu ayette ya da Kur'an'daki herhangi bir ayette geçmemektedir.[73]

Birçok Müslüman âlim, barışı İslam'ın genel bir amacı olarak vurgulamıştır.[74] Sherman Jackson'a göre, barış anlaşmaları Kur'-

69 "Günümüzde 'hükümdarı küfürle suçlama' olarak bilinen tutum, dönemin İlhanlı yöneticileri aleyhine verilen bir fetva olan ibnü Teymiyye'nin yönelttiği fetvadan ilham alır. 1980'lerden itibaren bu argüman, radikal İslami grupların militan politik eylemlerini meşrulaştırmak için kullanılmıştır." Griffel 2007, 133. Ayrıca Kadri 2012, 144-78; Ahmad 1989, 13-14.

70 Jane McAuliffe'a göre (1990, 114), sözde kılıç ayeti 9:5 hakkında yorum yaparken ünlü âlim Fahred-din el-Râzî "ayet 2:256'nin nesh ihtimalini bile gündeme getirmemiştir."("Dinde zorlama olmasın. Doğru ile yanlışı ayıran sağlam, kırılmaz bir tutamak elde eden kimse putlara inanmaz ve yalnızca Allah'a inanır.")

71 Burton 1990, 184-5; Badawi 2014, 303; Ellethy 2015, 119-22; Dagli 2015, 1808-9.

72 Afsaruddin 2015, 128; ayrıca **73** Fatoohi 2013, 121; ayrıca 114-20.

74 123-7. Bkz. Shaltut 2005 [1948],

an'da kutsanmıştır. Ona göre, silahlı mücadeleyi onaylayan ve hatta teşvik eden Kur'an ayetleri, Kur'an'ın indirilişinden önce ve sırasında Arap Yanmadası'nda var olan savaş durumu bağlamında anlaşılmalıdır. Ancak günümüzde, uluslararası hukuk ve kurumların gelişimi, tarihsel olarak saldırgan askeri eylemlerle yorumlanan cihad kavramının genel olarak yeniden düşünülmesini gerektirmektedir.[75]

Modern öncesi hukukçular dünyayı darülislam (İslam yurdu) ve darülharp (savaş yurdu) olarak ikiye ayırmışlardır. Bu kavramlar, Müslüman ülkelerde eşit vatandaşlığın tesis edilmesi, Müslümanların Batı toplumlarına entegrasyonu ve daha barışçıl bir uluslararası sistemin geliştirilmesi gibi modern ideallerle çelişmektedir.[76] Bu çelişki o kadar derindir ki, bu iki kavramın yeni bir şekilde yorumlanmasını imkânsız kılar. Örneğin Jackson, Maverdi'nin darülislam tanımını "bir Müslümanın güvenlik içinde yaşadığı her yer" olarak yorumlar.[77] Ancak gerçekte Maverdi, Müslümanların "[b]ir Müslümanın kendini koruyup izole edebildiği, hatta tebliğ ve savaş yapamasa bile" topraklarda kalmasını teşvik etmiştir.[78] Müslümanların gayrimüslim yönetimi altında yaşamalarını normal bir durum olarak meşrulaştırmamıştır. Aksine, bu toprakların zamanla Müslümanlar tarafından yönetilen gerçek bir darülislam'a dönüştürülmesi için gerekli koşulları kademeli olarak oluşturmaları fikrine bağlı olarak ikametlerini meşrulaştırmıştır. Bu nedenle, bu ortaçağ kavramlarını yeniden yorumlamaya yönelik samimi ve zeki bir girişim bile nihayetinde etkisiz görünmektedir.

Önceki bölümde açıklandığı gibi, özcü açıklamalar İslam ile Müslümanların şiddet eylemleri arasındaki olası bağlantıları abart-

75 Jackson 2002a, 15, 25-6. Ayrıca bkz. Donner 1991, 34. Jackson (2002a, 18), Müslüman devletler kurulduktan sonra bile bir güvensizlik duygusunun devam ettiğini, çünkü "Orta Çağ boyunca, bir Yahudi Fas'ta, bir Hristiyan Kahire'de veya bir Zerdüşt Şiraz'da yaşayabilirken, bir Müslüman Paris'te [veya] Londra'da yaşayamazdı" diye savunur.

76 Bkz. Ramadan 2003, 65-77; Mayer 1995, 196.

77 Jackson 2011, 174 (vurgu orijinalde).

78 Jackson 2011, 187nl3'te alıntılanmıştır. Maverdi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bölüm 4.

maktadır. Ancak İslam'ın belirli bir yorumu olan Cihadi Selefizm, terörist faaliyetlerle ilişkilendirilmiştir. Ulema bu sorunun sorumluluğunu paylaşmaktadır, çünkü İslam'ın yorumunun tekelleştirilmesi Müslüman entelektüel hayatının durgunlaşmasına yol açmıştır. Sonuç olarak, Müslüman toplumlar, Cihadi-Selefi propagandasına karşı etkili karşı argümanlar üretecek kadar entelektüel olarak dinamik olamamıştır.

Terörizm ve diğer şiddet türleri karmaşık olgulardır; yalnızca dini ya da seküler fikirlerle açıklanamazlar.[79] Diğer faktörler, özellikle siyasi ve sosyoekonomik koşullar da şiddete yol açmaktadır. Ayrıca, dinen şiddete karşı veya barışı savunan dini yorumlar yalnız başına belirginleşmez; aksine siyasi bir bağlam içinde şekillenir. Bir sonraki bölüm, otoriter devletin birçok Müslüman ülkede dini radikalleşme ve şiddet için elverişli koşulları nasıl sağladığını inceleyecek.

OTORİTER DEVLET

Demokratik barış kuramı, demokrasilerin birbirine savaş açma eğiliminde olmadığını savunur. Bu kuram, otoriterleşme ile savaş arasındaki olası mekanizmaları anlamamıza yardımcı olur. Kuram, demokratik normlar ve kurumların toplumlar arasındaki karşılıklı anlayışı güçlendirdiğini savunur. Buna karşın, otoriter normlar ve kurumlar karşılıklı güvensizliği teşvik edebilir. Barışı sürdürmenin bir başka mekanizması, demokratik kurumlar ve açık kamu tartışmalarının karar vericileri sınırlamasıdır.[80] Aksine otoriter yönetenler, temsilci kurumlar tarafından kontrol edilmese de açık kamu tartışmasıyla hesap vermezler. Böylece otoriter rejimler, yöneticilerinin hesap verilmeyen kararları nedeniyle savaş açmaya daha yatkın olabilirler.[81]

Orta Doğu ve Doğu Asya'yı karşılaştırdığımızda bazı tarihsel ortaklıklara rastlarız. Her iki bölge de sömürgecilik deneyimi yaşamış, de-kolonizasyon sonrası Batı müdahaleleriyle karşılaşmış

79 Philpott 2007, özellikle 522; Kuru 2011, 173-4.

80 Doyle 1983; Russett 1993. Eleştiri için bkz. Layne 1994.

81 Otoriterizm, yolsuzluk ve şiddet arasındaki ilişki için Afganistan, Özbekistan, Mısır ve Nijerya'da Chayes 2015'e bakınız.

ve 1980'lerin sonlarına kadar çoğunlukla otoriter devletlerden oluşmuştur. Ancak son otuz yılda Doğu Asya demokrasileşme sürecine girmiştir; şu anda bölgede ülkelerin yarısı (on sekiz ülkeden dokuzu) seçimli demokrasidir. Eten Solingen, savaş ve barış açısından iki bölge arasında önemli bir farklılık da kaydetmiştir. II. Dünya Savaşı sonrasında her iki bölgenin de çok sayıda askeri çatışmayla karşılaştığını gözlemlemiştir. 1965'ten 2007'ye kadar, "Aralarındaki uluslararası savaşlar ve militarize çatışmaların Orta Doğu'da beş kat daha yüksek olduğu görülmektedir. Doğu'da, ayrıca şiddet düzeyleri de böyleydi… Buna karşılık, azalan militarize çatışma aksine, gerileyen militarize çatışmalar Doğu Asya'da önceki modellere göre yerini almıştır."[82] Solingen, bu iki farklı yönelimi bu iki bölgede karşıt yönetim modelleriyle açıklar: "Çoğu Doğu Asya ülkesinde liderler siyasi kontrolü ekonomik performans ve küresel ekonomiyle entegrasyona dayandırırken, Orta Doğu'daki çoğu lider içe dönük kendine yeterlilik, devlet ve askeri girişimcilik ile bağlantılı bir milliyetçilik türüne güvenmiştir." Başka bir deyişle, Doğu Asya'da ihracata dayalı ekonomiler bölgesel ticarete ve barışa yol açarken, Orta Doğu'da içe dönük bir yönetim modeli temelli otoriterliğin bir türü militarizasyonu ve bölgesel çatışmayı şiddetlendirmiştir.[83]

Otoriterlik, barışçıl güç aktarımını engelleyerek terörizme ve iç çatışmalara yol açar ve muhalefeti aşırı uçlara sürükler. Fikirler ve para, demokraside hem hükümeti hem de muhalefeti destekler. Sistem otoriter olduğunda, şiddetin hem hükümet hem de muhalefet tarafından kullanılma ihtimali daha yüksektir.[84] Pek çok Müslüman ülkede otoriter rejimler muhalefeti bastırarak hayatta kalmıştır ve bu da iktidarı ele geçirmek amacıyla güce başvurmaya yol açmıştır.[85] Bu karşılıklı şiddet durumunda barışçıl grupların, demokratik şartlarda sahip olacakları şansa göre hayatta kalma imkânları çok daha az olmuştur.

Otoriter devletin tarihsel ve sosyoekonomik kökenleri çoğu

82 Solingen 2007, 757-8.

83 Solingen 2007, 761.

84 Regan ve Greed 2005, 334; Hegre ve ark. 2001.

85 Hafız 2003; Wiktorowicz 2004; Halid 2007, bkz. 6 ve 7; Rashid 2002, 144-55.

Müslüman ülkede o kadar güçlüdür ki resmî ideoloji ister İslamcı ister seküler olsun, bu durum sürmektedir. 20. yüzyılda, Türkiye'den Atatürk, İran'dan Rıza Şah, Mısır'dan Cemal Abdül Nasır ve Tunus'tan Habib Burgiba gibi seküler liderler otoriter rejimler kurmuş ve bu, çeşitli İslamcı ve sosyalist grupların radikalleşmesine yol açmıştır. Humeyni önderliğindeki İran Devrimi'nden sonra İslamcılar, hükümetin bir parçası olmak ya da etkili bir muhalefet olarak çok sayıda Müslüman ülkede siyaseti şekillendirmişlerdir.[86] Ayrıca ulema ve Sufi şeyhleri gibi diğer İslami aktörler de bu ülkelerde daha fazla siyasi etkiye sahip olmuşlardır. İslami aktörlerin artan siyasi etkisi, Müslüman ülkelerin otoriterlik ve şiddet sorunlarını çözmelerine yardımcı olmamıştır; aslında bu aktörler bu sorunları daha da karmaşık hale getirmiştir. Kısacası, seküler veya İslami aktörler tarafından yönetilip yönetilmediğine bakılmaksızın otoriter devlet, birçok Müslüman ülkede terörizm, sivil çatışma ve savaş ile ilişkilendirilmiştir.

Son zamanlarda, Sünni ve Şii ulemanın Ortadoğu'da şiddet içeren mezhepçilik gerilimini tırmandırdığı görülmektedir.[87] Mezhep gerilimi, Irak ve Suriye'deki gibi iç savaşları ve terörü de tetiklemiştir. Bu iki ülkedeki iç savaşlar ve IŞİD'in yükselişi, seküler ve İslami otoriter rejimlerin rollerinin de incelenmesi olmadan tam olarak anlaşılamaz. Suriye, yarım asır boyunca Alevî azınlığın kontrolündeki Arap Sosyalist Baas Partisi tarafından yönetilmiştir. Hafız el-Esad ve daha sonra oğlu Beşar el-Esad, İslamcı Müslüman Kardeşler de dâhil olmak üzere çeşitli Sünni isyancı gruplara karşı katliamlar gerçekleştirmiştir; bu da mevcut iç savaşın alevlenmesine yardımcı olmuştur. Siyasi kaos, Avrupa, Orta Doğu ve diğer yerlerden gelen binlerce cihatçının güvenli bir yuvaya sahip olmasına yol açmış ve IŞID dahil çeşitli grupların oluşmasına neden olmuştur.

86 Lust 2011; Akyol 2011, özellikle s. 201.

87 "Suudi ulemanın Şiilere ilişkin görüşleri esas olarak Şiî inanç ve uygulamalara karşı teolojik ve doktrinsel muhalefetiyle açıklanabilir." İsmail 2016, 199. Müslüman mezhepçilik sadece Orta Doğu ile sınırlı değildir. Pakistan'da 1980'lerden beri Sünnilerle Şiiler arasında mezhep çatışması yaşanmış; birçok Sünni ulema "Şiîleri düşman" olarak nitelendirir. Zaman 2005, 67.

Irak'ta Arap Sosyalist Baas Partisi Sünni azınlık tarafından kontrol ediliyordu. Ve ülkeyi 1968'den 2003'e kadar yönetti. Saddam Hüseyin, İran ile on yıllık, uzun süren bir savaş başlattı, Kuveyt'i işgal etti ve binlerce Şii Arap ve Kürt'ü katletti. ABD işgalinden sonra Şii İslamcı politikacılar Irak politikalarını şekillendirdi. Şiilerin egemen olduğu rejim o kadar partizanlaştı ki pek çok Sünni, El-Kaide'ye ve daha sonra IŞİD'e katıldı.[88] Özetle, Irak ve Suriye iç savaşları ile bu iki ülkede IŞİD'in yükselişi; laikçi ve İslamcı rejimler de dâhil olmak üzere karmaşık bir arka plana sahipti ve her ikisi de otoriterdi.

Bu bölüm, otoriter devletlerin savaşlar, iç savaşlar ve terörizme nasıl yol açtığını özetledi. Söylemeye gerek yok, otoriter yöneticiler bu sorunların tek nedeni değildir. Şiddet tipik olarak çok nedenli bir olgudur.[89] Önceki bölümler koloniyal miras, Cihad-Selefilik ve ulema rollerini ortaya koydu. Ayrıca kentsel yoksulluk[90] ve "gençlik artışı"[91] gibi otoriter devlet, şiddet ve ikisi arasındaki ilişkiyi etkileyen birkaç sosyoekonomik faktör daha vardır. Müslüman ülkeler bu sosyoekonomik sorunlardan[92] genelde muzdarip olmuştur; bu, sonraki iki bölümde ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

SONUÇ

Son otuz yılda Müslümanlar, aşırı oranda şiddete katıldılar. Bu, İslam'ın bazı "temel özelliklerine" dayanılarak basitçe açıkla-

88 İran yanlısı Başbakan Nıiri el-Maliki Irak'ta Sünnilere karşı ayrımcı davrandı. Mahkeme, Sünni Başbakan Yardımcısı Tarık al-Haşimi'yi bulunamayan şekilde idama mahkûm etti. IŞID birkaç yıl sonra Musul'u işgal ettiğinde, Haşimi, şehirdeki Maliki yönetiminden daha iyi olduğunu ilan edenler arasındaydı.

89 Dixon 2009; Fearon ve Laitin 2003; Gupta 2008; Collier ve Hoeffler 2004.

90 Mousseau 2011; Collier 2007, c. 2; Fish ve diğ. 2010, s. 1337.

92 Urdal 2004; Cammett ve diğ. 2015, c. 4. Ayrıca Shaykhutdinov 2011'e bakınız. Süveyda Karakaya (2013, 8) not ediyor ki "Müslüman devletler, iç çatışmalara orantısız olarak katılıyor, ancak bu devletler aynı zamanda kişi başına düşen GSYİH'nin daha düşük olması, petrol bağımlılığı, devlet baskısı, otokrasi ve genç nüfus artışlarıyla da karakterize edilir; tüm bunlar iç çatışmalarla güçlü bir korelasyona sahiptir." Ayrıca Sorli ve ark. 2005'e bkz.

namaz, çünkü dinler çeşitli ve çelişen yorumlara açıktır. Teolojik görüşlerin çeşitliliğinin ötesinde, teoloji ile insan uygulaması arasında da bir boşluk vardır, ilki dini metinlere dayanması gerekirken, ikincisi yapısal koşullardan etkilenen insani tercihlere bağlıdır. Şiddet, dinî ya da dünyevi fikirlerle sınırlı olmayan özellikle karmaşık bir toplumsal fenomendir. Batı kolonyalizmi, Müslümanların şiddetle meşguliyetinin önemli bir koşuludur. Ancak Batı sömürgeciliği, Batı-dışı aktörlerin şiddete katılımı için ne yeterli ne de gerekli bir koşuldur.

İslam'ı temelde şiddete yönelik bir din olarak tasvir etmek yanlış olmakla birlikte, İslam'ın Şia-Selefi gibi, terörizmle ilişkili olan özel bir yorumu vardır. Müslüman topluluklar, IŞİD'in ve diğer cihatçı grupların propagandasına büyük ölçüde karşı koyamamıştır. Bu yetersizlik, ulema'nın İslam yorumunu tekelleştirme arzusuyla ve Müslümanlar arasında ortaya çıkan entelektüel durağanlıkla ilgilidir. Ulemanın kendisi de gelenekteki koruma odağı nedeniyle yeni fikirler üretmediğinden etkili karşı argümanlar üretememiştir. Ana akım ulema ve Sufi şeyhlerinin geleneksel otoritesiyle yüzleşen Selefilerin, İslam'ın daha radikal yorumlarını üretmiş olmaları, paradoksal olarak bazı Müslümanları ulema ve şeyhleri sorgulamak konusunda daha temkinli hale getirmiştir.

Şiddet sorunu, birçok Müslüman toplumunda otoriterlik sorununu analiz etmeden anlaşılamaz. Devletlerin laikler ya da İslamcılar tarafından yönetilip yönetilmediğine bakılmaksızın, Müslüman dünyanın çoğu devleti otoriter olmaya devam etmiştir. Bu devletler baskıcı politikalar izledi ve bu da savaşa, iç çatışmalara ve terörizme yol açtı. 2. bölüm, Müslüman çoğunluklu devletlerin ezici çoğunluğunun neden otoriter olduğunu analiz edecektir.

2

Otoriterlik ve Demokrasi

Müslüman ülkeler otoriter yönetim oranında orantısız yüksek bir orana sahiptir. 2018'de dünyadaki tüm ülkelerin üçte ikisinin sınıflandırıldığı halde içinde seçim demokrasileri olarak, Müslüman ülkelerin bu kategoriye dâhil edilenlerden daha azı beşte birden azdı.[1] Freedom House'un diğer yıllardaki demokrasi skorlarını analiz etmek, Müslüman ülkeler ile dünyanın geri kalanı arasında uzun süreli bir fark olduğunu da yansıtıyor.[2] Müslüman ülkelerde otoriterleşme sorununu ne açıklar?

Kısım, otoriterleşmenin katkıda bulunan faktörler olarak Batı sömürgeciliği ve işgale eleştirel bir analizle başlar. Ardından, özellikle patriarkya ve laiklik konularıyla ilişkili olarak İslam'ın etkisi konusundaki tartışmaları otoriterleşmeyi sürdürmedeki rolü açısından eleştirisel olarak inceler. Bundan sonra ulemanın otoriter yöneticilerle olan ittifakları ve toplumsal cinsiyet ilişkileri, kamu düzeni ve Müslümanların gayrimüslimlerle ilişkileri konusundaki otoriter fikirlerinin yayımlanması açısından rolünü ayrıntılandırır. Ayrıca Müslüman dünyasında otoriterleşmeyi desteklemede rantiyerizmin (özellikle petrol rantları) etkisini açıklar. Son olarak, Müslüman ülkelerde rantiyerizm ile otoriterleşme arasındaki bağların yalnızca zengin petrol rezervlerinin değil, bu ülkelerdeki ekonomik kalkınmışlık eksikliğinin de sonuçları olduğunu açıklar.

1 Freedom House 2018. Polity (2010) verileri ayrıca Müslüman ülkelerin demokrasisi ile dünyanın geri kalanı arasındaki büyük farkı gösterir.

2 Freedom House 1973-2018. Freedom House'a göre (2013), tüm ülkelerin %39'u liberal demokrasiydi, Müslüman ülkelerin ise yalnızca %6'sı bu kategoriye giriyordu. Okunabilirlik açısından bölümlerin geri kalanı, liberal ve seçim demokrasileri arasındaki farkı vurgulamak istemediğim durumlar haricinde, "demokrasi" terimini "electoral demokrasi" yerine kullanır.

BATI SÖMÜRGELEŞTİRMESİ VE İŞGALİ

Genç siyasi kurumlara sahip, yakın zamanda sömürgeden kurtulmuş ülkelerin demokratik yönetimler kurması zordur. Modern sınırlar genellikle eski sömürgeciler tarafından çizildiğinden, sömürgeden kurtulmuş ülkeler ulusal kimlik oluşturmakta da zorluk yaşar ve bu da demokratikleşmeyi daha da engeller. Anthony Marx'ın yazdığı gibi, "Ulusal birlik, demokrasinin gerekli bir ön koşuludur; çünkü vatandaşlık ve hakların tanındığı topluluğun sınırlarını belirler, bu olmadan demokrasi imkânsızdır."[3]

Müslüman ülkelerin beşte dördünden fazlası (42/49) II. Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsız oldu; bu nedenle, demokratik eksiklikleri genellikle sömürgecilik mirasına atfedilmiştir. Ancak, benim analizim tüm ülkeler (nüfusu 200.000'den fazla olanlar) sömürgeden kurtulmuş ülkenin demokratikleşmeyi başardığını göstermektedir. Tüm Müslüman olmayan ülkelerin yaklaşık yarısı (125'ten 68'i) II. Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsızlık kazanmıştır ve bunların yaklaşık beşte üçü (40/68), sömürgeden kurtulmuş bu ülkeler demokratikleşmiştir. Bu Müslüman olmayan, sömürgeden kurtulmuş ülkelerdeki demokrasi oranı, Müslüman ülkelerdeki demokrasi oranından çok daha yüksektir; Müslüman ülkelerde bu oran beşte birden azdır.[4] Dolayısıyla, sadece sömürgecilik, Müslüman ülkelerin neden dünya genelinde orantısız şekilde otoriter göründüğünü açıklamaz.

Batılı işgaller veya müdahaleler Müslüman ülkelerde devam etmiştir, sömürge sonrası dönemde de. 1980'ler ile 1990'larda ABD ve Batı Avrupa[5] ülkeleri, Latin Amerika ve Doğu Avrupa'da büyük ölçüde demokratikleşmeyi desteklerken, çoğu Müslüman ülkede, özellikle de MENA (Orta Doğu ve Kuzey Afrika)'da otoriter yöneticilerle çalışmayı tercih etmiştir.[6] Uzun süre bu tercih, ABD'nin MENA'daki önceliklerine uygun olarak görülmüştür: İsrail devletini korumak, petrol arzını istikrara kavuşturmak

3 Marx 2003, 31.

4 Bu rakamları ağırlıklı olarak Freedom House (2013) ve Merkezi istihbarat Teşkilatı (2014) verilerini kullanarak hesapladım.

5 Levitsky ve Way 2010, bölümler 3 ve 4.

6 Bellin 2004, 149; Brownlee 2012; Yom 2015, bölümler 5 ve 6.

ve yeni İslamcı rejimleri önlemek.[7]

Son zamanlarda, Bush ve Obama yönetimleri bölgede kısa süreli ve tutarsız bir şekilde demokratikleşme yanlısı politikalar izledi. 2004 ve 2005 yıllarında Bush yönetimi Irak, Lübnan ve Filistin'de demokratik seçimleri teşvik ederken, Ürdün, Mısır ve Suudi Arabistan'a da siyasi reformları benimsemeleri çağrısında bulundu.[8] Ancak bu politika kalıcı olmadı. Obama yönetiminin MENA'da demokratikleşmeye verdiği önem de kısa ömürlü oldu. Barack Obama'nın 2009 yılında Kahire'de yaptığı konuşmada, bölge genelinde siyasi liberalleşme çağrısında bulunarak yeni, demokratik yanlısı bir ABD politikası beklentisi yarattı. Bir buçuk yıl sonra Arap Baharı patlak verdiğinde, yönetim dönüşümü temkinli bir şekilde destekledi. 2011'de Kaddafi rejimine karşı düzenlenen NATO operasyonu, Arap ayaklanmalarına ivme kazandırdı. 1992'de Cezayir'de olduğu gibi değil, Batılı ülkeler Mısır ve Tunus'ta İslamcıların seçim zaferlerine göz yumdu.[9] Ancak bu eğilim, ABD'nin Libya büyükelçisinin (Christopher Stevens) öldürülmesi, IŞİD'in yükselişi ve birçok MENA ülkesindeki iç çatışmalar gibi bir dizi olayla durduruldu. 2013'te Mısır ordusu bir darbe düzenledi ve Müslüman Kardeşler'i terör örgütü ilan etti. Obama yönetimi ise olayı 'askeri darbe' olarak bile tanımlamadı ve eski politika kalıplarına dönüş sinyali verdi.

Batı müdahaleleri Müslüman ülkelerde otoriterliğe katkıda bulunmuş olsa da, tek başına demokratik eksikliği açıklamak için yeterli değildir. Sadece Batı müdahalelerine odaklanan açıklamalar, yabancı aktörlerin Müslüman toplumlar üzerindeki etkisini abartırken, bu toplumların ideolojileri, sınıf ilişkileri ve ekonomik koşulları gibi iç dinamiklerinin rolünü küçümser. Aşağıdaki bölümlerde bu içsel yönler ele alınacaktır.

7 Bkz. Migdal 2014; Hudson 2009; Quandt 2005; Mearsheimer ve Walt 2007; Carter 2006.

8 George H. Bush bu politika değişikliğini şöyle ifade etti: "Batılı ülkelerin Orta Doğu'daki özgürlük eksikliğini altmış yıl boyunca mazur görmesi ve buna göz yumması, bizi güvende tutmak için hiçbir işe yaramadı." "Bush Asks Lands in Mideast to Try Democratic Ways," *New York Times*, 7 Kasım 2003.

9 Bkz. Diamond 2010; Jamal 2012, bölüm 8; Hamid 2014.

İSLAM'IN ROLÜ

Özcü açıklamalar, çoğu Müslüman ülkedeki otoriterliğin nedeni olarak İslam'ı gösterir. Ancak İslam istisnai değildir; diğer dinler gibi hem demokratik yanlısı hem de otoriter yanlısı yorum-lara sahiptir.[10] Bu tür özcülüğe bir örnek, Charles Rowley ve Nathanael Smith'in, Müslüman ülkelerdeki demokrasi eksikliklerinin 'İslam'ın doğasıyla bir ilgisi var gibi göründüğünü' savundukları bir makalede bulunabilir. Bu yazarlar, 750 yılına kadar Müslüman topraklarının bir parçası haline gelen MENA ve Orta Asya'daki ülkeleri kapsayan bir 'kalpgah' tanımlarlar. Bu ülkelerde, yazarlar, 'İslam'ın en derin tarihsel köklere sahip olduğunu, kültürü şekillendirmek ve dönüştürmek için en fazla zamana sahip olduğunu' iddia ederler.[11] Ancak, İslam'ın 750 yılına kadar egemen olduğu topraklarda etkili olduğunu, ancak son 1.269 yıl içinde daha sonra egemen olduğu veya öne çıktığı yerlerde etkili olmadığını öne sürmek sorunludur. Ayrıca, bu iddia edilen 'kalpgah', Rus sömürgesi ve ardından ateist Sovyet yönetimi yaşamış Orta Asya ülkelerini de içerir. Bu ülkelerde otoriterliğin nedeni olarak İslam'a odaklanmak, Rowley ve Smith, Rus/Sovyet yönetimi ve günümüzdeki seküler diktatörler gibi yakın tarihlerini göz ardı etmektedirler.[12]

Müslümanların sorunlarına yönelik tarihsel bir analiz, yalnızca bugün ile bin yıl önceki koşullar arasında bazı istatistiksel ilişkiler göstermek yerine, uzun bir tarihsel süreci daha küçük dönemlere ayırarak değişim ve sürekliliği izlemelidir. Ayrıca, Rowley ve Smith'in iddiasının aksine, bir dinin bir bölgede uzun bir geçmişe sahip olması, oradaki takipçilerini, dinin daha kısa bir

10 Bkz. Halef-Allah 1998 [1973]; Kurzman 1998; Soroush 2000; Mecid 2003; Ebu El Fadl 2004; Haşimi 2009; March 2011, 163-258; Bilgin 2011; Osman 2011; Kubicek 2015; Esposito ve diğerleri 2016.

11 Rowley ve Smith 2009, sırasıyla 298, 273, 284, 287.

12 Bkz. Kuru 2014, 404-5; Halid 2007; Kuru 2002. Erle Chaney (2012) de, 1100 yılından önce Arap orduları tarafından fethedilmenin Müslüman ülkelerdeki otoriterliği açıkladığını savunuyor. Rowley ve Smith'ten farklı olarak Chaney, otoriterliğin kaynağı olarak İslam yerine tarihsel kurumlara işaret ediyor. Ancak Chaney de, son 919 yılda olanları göz ardı etmek ve Rus/Sovyet mirasını yok saymak gibi bazı sorunları paylaşıyor.

geçmişe sahip olduğu bir bölgedekilere göre daha fazla otoriter yanlısı yapmaz. Örneğin, Batı Avrupa'da İslam'a geçen bazı kişiler, Batı Avrupa'nın uzun bir İslami geçmişe sahip olmamasına rağmen, Cihadi-Salafizm gibi otoriter yorumları benimsemişlerdir.

Birçok başka akademisyen, çağdaş gözlemlere dayanarak İslam'ın otoriterliğe katkı rolünü analiz etmiştir. Genellikle Müslüman dünyasında iki ana tema üzerinde argümanlar geliştirmişlerdir: ataerkilliğin varlığı ve seküler devletlerin yokluğu.

Ataerkillik (Otoriterlik)

Müslüman ülkelerdeki ataerkillik sorunu, Batılı ülkelerle karşılaştırıldığında daha görünür hale gelmektedir. 1995-6 ve 2000-2 Dünya Değerler Araştırması'na göre Ronald Inglehart ve Pippa Norris şöyle yazıyor: "Kadınlar için eşit haklar ve fırsatlar konusunda -erkeklerin kadınlardan daha iyi siyasi lider olup olmadığı veya üniversite eğitiminin erkekler için mi yoksa kızlar için mi daha önemli olduğu gibi sorularla ölçüldüğünde- Batılı ve Müslüman ülkeler sırasıyla yüzde 82 ve yüzde 55 puan alıyor." [13]

Steven Fish, ataerkilliğin Müslüman ülkelerde otoriterliğe yol açtığını savunmaktadır.[14] Fish, Müslüman ülkelerdeki toplumsal cinsiyet eşitsizliğini bazı ikna edici verilerle belgeliyor. Yine de, onun analizine iki temel eleştirim var. Birincisi, ataerkillik ile otoriterlik arasındaki nedensel mekanizma tartışmalıdır. Batı tarihi bize demokrasinin ve ataerkilliğin bir arada var olabileceğini göstermiştir. Hatta bugün bile, Hindistan gibi ataerkilliğin var olduğu demokrasiler mevcuttur. Ayrıca, toplumsal cinsiyet eşitliği, demokratikleşmenin nedeni veya gerekli bir koşulu olmaktan ziyade, bir sonucu olarak görülebilir. Örneğin, bu ülkeler demokratik seçimler yaptıklarında, kadınlar dört Müslüman ülkede yönetici (başbakan) oldular -Pakistan, Bangladeş, Türkiye ve Endonezya-.

İkincisi, Fish'in erkek-kadın oranına ilişkin verilerini şüpheli buluyorum. Fish, Müslüman ülkelerde ortalama cinsiyet oranının

13 Inglehart ve Norris 2003, 67.
14 Fish 2002.

çok yüksek olduğunu savunuyor, özellikle Katolik ülkelerle karşılaştırıldığında. Ona göre, "[d]aha yüksek cinsiyet oranı genellikle kadın ve kız çocuklarının daha düşük statüsünü ve daha kötü muameleyi yansıtır" ve "bu dengesizlik, kız çocuklarının sağlık hizmetleri ve beslenmesinin ihmal edilmesi ve cinsiyete dayalı seçici kürtaj referansı olmadan açıklanamaz." [15] Rakamları Fish'in veri kaynağı olan ABD Nüfus Bürosu'nu kullanarak tekrar kontrol ettim. 2010 yılında, Müslüman olmayan ülkelerin toplam nüfusunun cinsiyet oranı (101,3), Müslüman ülkelerin toplam nüfusunun cinsiyet oranına (101,5) neredeyse eşit görünüyordu.[16]

Fish'in hesaplaması, yabancı erkek işçilerin yoğun istihdamı nedeniyle olağanüstü yüksek cinsiyet oranlarına sahip dört ülkeden gelen verilerle şişirilmişti.[17] Müslüman ülkelerde ataerkillik sorunu var, ancak olağanüstü cinsiyet oranları yok. Ataerkillik, çoğu Müslüman ülkenin neden demokratikleşemediğini açıklamak için yeterli değildir.

Michael Ross, Müslüman ülkelerdeki ataerkillik ve otoriterlik sorunlarını petrol gelirlerinin bir belirtisi olarak açıklamaktadır.[18] Bir zamanlar benzer şekilde ataerkil olan bazı Orta Doğu ve Doğu Asya toplumlarını (özellikle Güney Kore) karşılaştırır. 1960'larda, Güney Kore'de kadınlar tekstil gibi imalat sanayilerinin iş gücüne katılarak daha az ataerkil olmaya başladı ve sonunda siyasi etki kazandılar. Buna karşılık, petrol zengini Orta Doğu toplumlarında, petrol, ulusal para birimlerinin değer kazanması nedeniyle ihracata yönelik imalat sektörünü zayıflatmış ve bu sektörde kadınlar için iş olanaklarını sınırlamış, aynı zamanda devlet tahsisatları yoluyla kazanılmamış hane gelirini maksimize ederek kadınların çalışma teşvikini azaltmıştır.[19]

15 Fish 2002, 26, 31.

16 Amerika Birleşik Devletleri Nüfus Bürosu 2010. Bu oranlar arasında küçük bir fark vardır, çünkü bir toplum ne kadar gençse, cinsiyet oranı o kadar yüksektir; Müslüman toplumların ortalama yaşı (23), dünyanın geri kalanından (30) daha düşüktür.

17 Kuru 2014, 407-9.

18 Her seferinde "petrol ve gaz" demek yerine, Ross sadece "petrol" yazıyor. Ben de çoğu bölümde aynı şekilde yapacağım.

19 Ross 2008; Ross 2012, bölüm 4.

Ross'un açıklaması aydınlatıcıdır. Ancak ataerkillik, çoğu Müslüman ülkede çeşitli derecelerde mevcuttur; ekonomileri petrol tarafından domine edilenlerle sınırlı değildir.[20] Ayrıca, Ross'un analizi fazla materyalisttir; ataerkillik sorunundaki fikirlerin rolünü[21] göz ardı etmektedir.[22] 19. yüzyılın sonlarından bu yana Müslüman dünyasında kadın hakları destekçileri ve karşıtları arasında doktrinsel bir mücadele yaşanmaktadır. Destekçiler arasında reformist yetkililer ve Batı eğitimli entelektüeller, buna karşın muhalefet çoğunlukla toplumsal olarak muhafazakâr yetkililer ve İslami aktörlerden (ulema, İslamcılar ve Sufi şeyhleri) oluşmuştur. İslami aktörler genelde İslam'ın ataerkil anlayışlarını savunmuştur; bu anlayışlar, devlet düzeyinden aileye kadar liderlik için erkeklerin daha uygun olduğunu gösterir, uzun yolculuklar sırasında kadınların erkek vasiye sahip olmalarını gerektirir ve evlilik, boşanma, miras ve tanıklık konularında kadınların konumlarını zayıflatır.[23] İslami aktörlerin ataerkil vaazlarının sonuçları, on beş MENA ülkesinde yapılan yakın tarihli (2002-2010) bir ankette görülebilir; yanıt verenlerin 2/3'nün, "bir kadın isterse tek başına yurtdışına gidebilir" ifadesine katılmadığı ve 2/5'nin, "erkek ve kadın üniversite öğrencilerinin birlikte ders almalarının İslam'ın emirlerine aykırı olduğunu" söylediği ortaya çıkmıştır.[24] Müslüman kadın düşünürler, kadınların haklarını savunmuşlardır,[25] ancak bunların kaynakları ve daha geniş Müslü-

20 Bkz. Alexander ve Welzel 2011, özellikle 66; Moghadem ve Mitra 2013.

21 Fikirlerin ve ideolojilerin sosyopolitik hayattaki rolü için bkz. Scott 1998; Hanson 2010.

22 Selefilik, Ross'un analizinde önemli örnekler olan Körfez ülkelerinde ataerkilliği teşvik etmiştir. Aşiretçilik de bu ülkelerde ataerkilliğin önemli bir yönü olmuştur. Ross'un Körfez'e odaklanmasına yönelik eleştiriler için Politics and Gender dergisinin 2009 özel sayısına (5, 4: 545-82) bakınız. Alternatif bir açıklama için bkz. Angrist 2012. Cezayir, Fas ve Tunus'ta aşiretçilik, İslam hukuku ve ataerkillik için bkz. Charrad 2001.

23 "2007 yılında Mısır'ın Mufti'si [fıkıhçı] Ali Cum'a, bir kadının başkanlığı üstlenmesinin yasak olduğu yönünde fetva yayımlamıştır." Mesud ve ark.

24 Carnegie Orta Doğu Yönetimi ve İslam Veritabanı. Tessler 2015, 116, 94'te alıntılanmış ve analiz edilmiştir.

25 Ahmed-Ghosh 2015; Mernissi 1993; al-Hibri 1997; Wadud 1999; Mir-Hosseini 2006; Ali 2006; Hassan 2009, 175-7.

man kamuoyuna erişimleri, İslami aktörlere kıyasla sınırlıdır.

20. yüzyılın ilk yarısında, kadın haklarını savunan Müslümanlar önemli adımlar attılar. Ancak bu destekçiler büyük ölçüde otoriter seküler ideolojilere ve devlet uygulamalarına bağlıydı. Türkiye ve Tunus gibi ülkeleri de içeren birkaç seküler rejim, başörtüsü yasağı uyguladı[26] ve dindar kadınlar ile erkekler üzerinde diğer kısıtlamalar getirdi. Bu otoriter politikalar, seküler rejimlerin sosyoekonomik ve dış politika başarısızlıklarıyla birleşerek İslami aktörlerin popülaritesini artırdı. 20. yüzyılın ikinci yarısında, İslami aktörler Müslüman çoğunluk ülkelerini ve toplumlarını daha muhafazakâr hatlara itti; bu da çeşitli ülkelerde anayasaların ve bazı kanunların İslamlaştırılmasına yol açtı. Bu yasal İslâmlaştırma, kadın haklarını olumsuz etkiledi. Aşağıda birkaç Müslüman ülkedeki devlet yasalarının İslâmlaştırmasını analiz ediyorum.

Laik ve İslami Devletler

Müslüman dünyasında otoriterliğin, İslam ile devlet arasındaki yakın ilişkisinin sonucu olarak açıklayan araştırmacılar için, Lewis ilham kaynağı olmuştur. Çok sayıda yayında Lewis, İslam'ın Hristiyanlık'tan farklı olarak anayasal laikliği reddettiğini, din-devlet ayrımı açısından ve bu red'in otoriterliğe yol açtığını defalarca savunmuştur. Kendi sözleriyle, "İnanan Müslümanlar için meşru otorite Tanrı'dan gelir, şu anda mevcut olan yalnız ve hükümdarın gücü halktan değil, atalarından da değil, Tanrı ve kutsal kanundan" [27] Lewis kanun gibi kararlı farkın belirleyici olarak Türkiye'yi istisna olarak gösterir: "İslam'da demokratik gelişime bir engel görenler, Türkiye ile Müslüman dünyanın geri kalanı arasındaki temel farkın sekularizm olduğunu belirtiyorlar." [28] Bu konuda Huntington'ın görüşleri neredeyse aynıdır. O, yazar: "İslam'da... din ve siyaset ya da ruhani ve dünyevi arasında ayrım yoktur, ve siyasi katılım tarihsel olarak yabancı bir kavramdı, din ile siyaset veya manevi ile dünyevi arasında ayrım yoktur ve sıyası katılım tarihsel olarak yabancı bir kavramdı." Böylece, "İs-

26 Göle 1996; Akbulut 2015a; Akbulut 2015b; Barras 2014.
27 Lewis 2010, s. 66. Ayrıca Lewis 2003, 96-116'e bakınız.
28 Lewis 1994, 45.

lam... demokrasiye konuk gelen değildir."[29]

Lewis'in ve Huntington'ın iddialarında pek çok sorun vardır. Bu kitabın Bölüm II'si, erken İslam tarihinde dini ve siyasi otoriteler arasında belirli bir ayrılığın var olduğunu savunacaktır. Günümüzde baskın olan İslami söylemlerin din-devlet ayrımını reddetmeye başlaması 11. yüzyılda inşa edilmeye başlanmıştır. Ayrıca Müslüman dünyasında otoriterizm sorunu, seküler devletlerin yokluğu iddiasıyla açıklanamaz. Aslında Müslüman dünyasında birçok seküler devlet var olmuştur. Ancak bu seküler devletlerin çoğu, seküler olmayan denklerine göre otoriter olmuştur.

Tablo 2.1'te özetlendiği gibi, 49 Müslüman ülkeden 22'si anayasal olarak laik devletlerdir. Bunlardan 14 tanesi[30] devletlerini açıkça "laik" olarak tanımlarlar.[31] Bu ülkelerin anayasalarındaki orijinal terimleri, resmi dillerinde toplayıp şu şekilde derledim: Azerbaycan (dünyevi), Burkina Faso (laik), Çad (laik, almaniyya), Gambiya (seküler) Gine (laik), Gine-Bissau (laik), Kazakistan (zayirli, svetskiy), Kosova (laik, sekülerna) Kırgızistan (dinden tishkari, sovyet) Mali (devletin laikliği), Senegal (laik), Tacikistan (dunyavi, sovyet), Türkiye (laik) ve Türkmenistan (dünyevi, sovyet).

İslam'ı resmi din olarak tanımamayan, ancak "seküler" terimini kullanmayan seküler anayasaların kalan sekizi; bu nedenle devletlerini dolaylı olarak seküler olarak tanımlarlar. Bunlar arasında üçü (Arnavutluk, Nijer ve Özbekistan) için hukuk sistemleri tamamen sekülerdir. Bir başkası (Sierra Leone), İslami aile hukukunu geleneksel hukuk olarak kabul eder ve yerel mahkemelerin yetkisi altındadır. İkisi (Eritre ve Lübnan) evlilik, boşanma ve miras dâhil olmak üzere aile hukuku konularında Şeriat mahkemeleri vardır. Kalan ikisinde (Endonezya ve özellikle Nijerya), bazı eyaletlerin hukuk sistemleri, hem aile hukuku hem de ceza hukuku dâhil olmak üzere Şeriat'a dayanmaktadır.

29 Huntington 1984, 208. Ayrıca Huntington 1991, 307'ye bakınız.

30 Bu 22 vakadan Gambiya anayasası yalnızca Şeriat mahkemelerine atıfta bulunur ve bunu yalnızca aile hukuku konularında yapar.

31 Bu 14 ülkeden yalnızca Gambiya ve Senegal'de İslam ailesi hukuku hukuk sisteminde bir role sahiptir. Senegal'de rolü sınırlıdır ve yerel mahkemelerin yargı yetkisi altındadır.

TABLO 2.1 Kırk dokuz Müslüman ülkenin Anayasalarında Laikçilik ve Şeriat

Anayasaları açıkça veya açıkça laik olarak tanımlama-yan devletler (22)	Anayasaları İslam'ı resmi din olarak tanıyan olarak (8)	Anayasaları Şeriata atıf yapan hukuki veya yasal olarak uyum gerekliliği (19)
		1.Afganistan
1.Azerbaycan	1. Cezayir	2.Bahreyn
2. Burkina Faso	2. Bangladeş	3.Brunei
3. Çad	**3.Komoros**	4.Mısır
4. Gambiya	4. Cibuti	5.İran
5. Gine	5. Ürdün	6.Irak
6. Gine-Bissau	6. Malezya*	7.Kuveyt
7. Kazakistan	7.Fas	8.Libya
8. Kosova	**8.Tunus**	9.Maldivler
9. Kırgızistan		10.Moritanya
10. Mali		11.Umman
11. Senegal		12.Pakistan
12. Tacikistan		13.Katar
13. Türkiye		14.S.Arabistan
14. Türkmenistan		15Somali
Dolaylı olarak tanımlayan devleti laik olarak (8)		16.Suriye
15. Arnavutluk		17.Sudan
16. Eritre		18.B.A.E.
17.Endonezya*		19.Yemen
18.Lübnan		
19.Nijer		
20.Nijerya*		
21.Sierra Leone		
22.Özbekistan		

Not: Kalın yazı yürütme demokrasilerini gösterir.
* İslam ceza hukukunun bazı eyaletler tarafından uygulandığı Federal sistemler.
Kaynaklar: Bu ülkelerin anayasaları; ABD Dışişleri Bakanlığı 2015; Grote ve Röder 2012; Kuru 2009, 247–54.

Kısacası, Müslüman ülkelerin neredeyse yarısının laik anayasaları vardır; bu da İslam ile anayasal laiklik arasındaki özcü iddianın zorunlu olarak varsayımsal veriye dayanmadığını gösterir.[32] Bazı özcü yaklaşımda olanlar, Müslüman dünyadaki laik devletlerin kolonyalizmin bir mirası olduğu savunmasıyla yanıt verebilir. Aslında, çok az istisna ile –İran, Suudi Arabistan ve Türkiye- tüm Müslüman ülkeler Avrupalı ülkeler tarafından kolonileştirildi ve bazıları laik devletler haline geldi, bazıları ise gelmedi.[33] Bu nedenle, Müslüman dünyasında laik devletler yalnızca bir sömürgeciliğin ürünü değildir.[34]

2018 itibariyle, bunlardan 17/22'sinin laik anayasalı otoriter rejimleri vardır. Beşi demokratiktir: Arnavutluk, Burkina Faso, Endonezya, Senegal, Sierra Leone.[35] Bu oran, laikliğin demokrasi için yeterli bir koşul olmadığını ve Müslüman dünyadaki otoriterlik sorununun yalnızca onun yokluğuyla açıklanamayacağını göstermektedir. Bu laik devletlerdeki otoriterlik üç faktörle açıklanabilir. Birincisi, bu kitabın II. Bölümünde açıklanacağı üzere, Müslüman ülkelerdeki otoriterliğin kökleri, 11. yüzyılda başlayan ulema-devlet ittifakının entelektüel ve burjuva sınıflarını marjinalleştirmesine dayanan derin tarihsel temellere sahiptir. İkincisi, sömürge mirası birçok Müslüman ülkede demokratikleşmeyi daha da engellemiştir. Sömürgecinin kendi anavatanında otoriter olduğu durumlarda, sömürge etkisi özellikle otoriterliği destekleyici olmuştur; Orta Asya'daki otoriter laik devletlerde Sovyet mirasında görüldüğü gibi.[36] Bu iki açıklama Müslüman

32 İslam ile laik devletin uyumluluğu konusunda, bkz. Filali-Ansary 2002; An-Na'im 2008; Ghobadzadeh 2014; Rahim 2013.

33 Fransız sömürge etkisi Britanya alternatifinden daha laik yanlıydı. Yine de İslam dünyasındaki eski Fransız kolonileri arasında bir çeşitlilik vardır; bazıları (Burkina Faso, Çad, Gine, Lübnan, Nijer, Mali ve Senegal) laik devletlerdir, bazıları (Cezayir, Komorlar, Cibuti, Moritanya, Fas, Suriye ve Tunus ise değildir, bkz. Kuru ve Stepan Özbudun 2012; 2012.

34 Britanya sömürge yöneticileri Şeriat'ı bazı durumlarda, Hindistan ve Malezya gibi yerlerde kodifiye etti ve uygulamaya koydu. Hussin 2016; Yılmaz 2005, 126-8.

35 Freedom House 2018.

36 Boix ve Stokes 2003, 535-7.

dünyadaki laik devletlere özgü değildir; İslami devletler için de geçerlidir. Ancak üçüncü açıklama laik devletlere özgüdür. Birçok durumda laikler, sosyalizm ve faşizm de dâhil olmak üzere sosyo-politik dönüşüme yönelik otoriter ideolojileri benimsemiş ve yukarıdan aşağıya modernleşme projelerinin önünde bir engel olarak gördükleri demokratikleşmeye karşı çıkmışlardır.

Tablo 2.1 Müslüman ülkelerde anayasaları üç kategoriye ayırır: laik anayasalar, İslam'ı resmi din olarak tanıyan ve Şer'i varsa referans vermeyen anayasalar ve Şeriat için bazı yasal statü tanıyan anayasalar. İkinci kategori sekiz vakayı kapsar: Cezayir, Bangladeş, Komorlar, Cibuti, Ürdün, Malezya, Fas ve Tunus.[37] Bu ülkelerde aile hukuku İslam hukukunun çeşitli yorumlarına dayanır. 2013 yılında, bu sekiz ülkeden altısı otoriter rejimler tarafından yönetiliyordu (tek demokrasi Komorlar ve Tunus'tu). Bu kategori birinci ve üçüncü kategori arasında bir geçiştir ve kapsadığı ülkeler, otoriterliğin nedenleri açısından diğer iki kategoriyle bazı örtüşmelere sahiptir.

Üçüncü ve son kategorideki ülkelerde anayasalar şer'îyi (veya yasal kaynak olarak) referans alır veya yasa ile Şeriat uyumluluğu gerekliliğini anayasallık için şart koşar: 19 ülke (Afganistan, Bahreyn, Brunei, Mısır, İran, Irak, Kuveyt, Libya, Maldivler, Moritanya, Umman, Pakistan, Katar, Suudi Arabistan, Somali, Suriye, Sudan, Birleşik Arap Emirlikleri [BAE] ve Yemen) bu kategoride yer almaktadır. Bu ülkelerin aile hukuku konularına yargı yetkisi olan şeriat mahkemeleri vardır. Ayrıca, bu vakaların çoğunda şeriat mahkemeleri ceza hukuku konularıyla da ilgilenmektedir. Bu ülkelerin hepsi şu anda otoriter rejimler tarafından yönetilmektedir. Bu veriler, şeriatın anayasal statüsünün otoriterlikle ilişkili olduğunu göstermektedir.

Son kırk yılda, birkaç Müslüman ülke daha az laik anayasalar ve hukuk sistemleri benimsemiştir. Bu dönüşüm genelde iki tamamlayıcı süreç izledi. Birincisi yöneticiler tarafından yukarıdan İslâmlaştırmadın. Birçok durumda otoriter yöneticiler, rejimlerini

37 Bu kategoride bir istisna olarak Malezya'da bazı eyaletler, hapis cezaları gibi cezai konuları da kapsayacak şekilde Şeriat'ı tam olarak uygulayacaklarını açıkladı.

meşrulaştırmak, dindar muhafazakar kitlelerin gözünde meşrulaştırmak ve yükselen İslamcı muhalefeti engellemek için şeriatı anayasaya dahil etmiştir.[38] Bu bağlamda, hukuki İslâmlaştırma zaten otoriter olan rejimleri meşrulaştırmış görülebilir. İkinci yol ise sosyal-politik mobilizasyon yoluyla daha aşağıdan İslâmlaştırmadır. Dini diriliş eğilimi, laikçi nejimlerin otoriter ve etkisiz politikaları ve İslamcıların politik çabaları gibi çeşitli faktörlerin bir kombinasyonu bu mobilizasyona yol açtı.

Bu İslamlaştırma süreçlerinden ya biri ya da her ikisi farklı vakalarda görüldü.[39] İran resmen İslam devleti oldu, Afganistan, Sudan ve (birleşik) Yemen de öyle. Mısır ve Pakistan'da şeriatla ilgili maddeler anayasaya konuldu ve ulema ile şeriat mahkemelerinin hukuki rolleri genişletildi. Daha yakın zamanda Endonezya, Malezya ve Nijerya'nın belirli eyaletleri şeriat yasalarını benimsedi. Brunei hükümdarı yasal sistemin İslamlaştırılmasını ilan etti. Dört iç savaş vakasında Irak, Libya, Somali ve Suriye'de şeriata atıfta bulunan yeni anayasa maddeleri yoluyla yasal İslamlaştırmaya yönelik belirgin bir haneket oldu.[40] Tüm bu vakalarda yasal İslamlaştırma, siyasi rejimin otoriterleşmesini daha da ileri götürdü. Elbette İslamcı hareketler ile demokrasi arasındaki ilişkiler karmaşıktır. İslam aktörlerinin yasal İslamlaştırmaya odaklanmadığı vakalarda, Endonezya'daki bazı ulema, Senegal'de Sufiler ve Tunus'taki İslamcılar gibi, ülkelerinin demokratikleşme süreçlerine katkıda bulunmuşlardır.[41]

Çeşitli vakalarda İslamcılar iktidarı ele geçirmiş olsa da, yasama ve yargı etkisini en çok genişleten sınıf, şeriatı yorumlama yetkisini iddia eden ulema idi. Bir ülkede şeriata yasal bir statü verilmesi en azından kısmen, yasanın ulema tarafından şekillendirileceği anlamına gelir. Bu düzenleme, değişen koşullar ve kamuoyuna dayalı parlamenterler tarafından yasa yapma fikrinin demokrasinin niteliklerine neredeyse tamamen zıttır.

38 Hibbard 2010, bölümler 2 ve 3; Buehler 2016.

39 Bayat 2007, bölümlen 2-5.

40 Hefner 2011; Hefner 2016; Sezgin 2013, bölüm 5; Stahnke ve Blitt 2005; Fox 2008; Barro ve McCleary 2005.

41 Hefner 2000; Künkler ve Stepan 2013; Menchik 2016; Stepan 2012; Diouf 2013; Marks 2018.

Başka bir deyişle, ulemanın ürettiği İslam hukuku, halkın hukuki süreçte katılımını dışlar; bu nedenle temel olarak demokratik süreçlere ve ilkelere aykırı olarak görülür.

İki sonuç vardır. Birincisi, İslam'a ilişkin essentialist (özsel) argümanlar, İslam'ın devletle olan ilişkilerinin tarihsel ve güncel karmaşıklığını göz ardı ediyor. İslam dünyasında pek çok laik devlet var olmuştur; ancak baskıcılık hâlâ yaygındır. İkincisi, son kırk yılda, ulemanın yasa yapımı ve yargıdaki rolü İslam dünyasında yaygınlaşmıştır. Birçok durumda bu genişleme, otoriterliğin sürüp gitmesine katkıda bulunmuştur. Ulemanın konumu ayrıntılı olarak analiz edilmelidir.

ULEMA

Ulema-Devlet İttifakları

Şeriat'a anayasal atıfların var olduğu veya ortaya çıktığı ülkelerde ulema, demokratik olmayan bir yasama otoritesi olarak işlev görmüştür. Çeşitli laik devletlerde bile ulema, otoriter iktidarlar tarafından işbirliği yapılmış ya da asimile edilmiştir. Bu yöneticiler başlangıçta ulemayı stratejik olarak kullanmayı planlamış olsa da uzun vadede ulemanın bu ilişkiden, kamusal söylemi İslamileştirme ve nihayetinde kendi politik ve hukuki pozisyonlarını ilerletme yönünden daha çok yararlandığı görülüyor.

Birçok Müslüman ülkede hükümetler, ulemayı kontrol etmek ve iktidarlarını meşrulaştırmak için camileri düzenler. Türkiye'deki laik hükümetler bile camileri 1924'te[42] kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla kontrol etmiştir. O zamandan beri Türk camilerindeki tüm imamlar devlet hizmetkârı olmuş ve vaaz içeriği üzerinde devletin kontrolü sürdürülmüştür. Özünde, laikler İslâmî faaliyetlere denetimlerini sürdürmek için Diyanet'i kurmuşlardır. Son zamanlarda, Tayyip Erdoğan popülist bir İslami rejim kurmaya başladığında, Diyanet'i merkezi bir devlet kontro-

42 Erken Türkiye Cumhuriyeti'nde ulema-devlet ilişkileri için bkz. Başkan 2014, c. 3; Bein 2011, bölümler 6 ve 7.

lündeki kurum olarak kullanmıştır.[43] Ulusal olarak yaklaşık 100.000 camide devlet hizmetkârı imamlar, merkezi Diyanet ofisi tarafından yazılan Cuma vaazlarını okumaya devam etmektedir; seçimlerden önce gibi kritik zamanlarda bu vaazlar Erdoğan rejiminin görüşlerini propagandaya konu olmaktadır.[44] Yine de önde gelen ulema ve Sufi şeyhler de dâhil olmak üzere İslami aktörlerin çoğunluğunun desteğini almaya devam ediyor, [45] Türkiye'nin önde gelen İslam hukuku âlimi Hayrettin Karaman, Erdoğan ile ulema arasındaki ittifakın sürdürülmesinde kilit bir rol oynamıştır. On yıllardır Karaman, Türk uleması ile İslamcı ideoloji arasında köprü olmuştur. Ünlü bir şekilde, "her Müslüman İslamcı olmalıdır; bu terimi kullanmasa bile, bu kavramın anlamını ve içeriğini kabul etmelidir" diye savunur.[46] Karaman, daha 1990 yılında, laik hukuk sistemlerini İslam'a aykırı olarak nitelendirmiş ve "bir birey ya da toplum, tüm davranışlarını ilahi iradeye dayandırmadıkça şirke düşmekten kaçınamaz" iddiasında bulunmuştur, vahiy ya da onun yorumları yoluyla." [47] 2013 yılında Erdoğan'ın karma cinsi-yetli öğrenci yurtlarını yasaklama girişimi sırasında Karaman şöyle yazdı: "Eğer bir evde evli olmayan bir çift veya karma cinsiyetli öğrenciler birlikte yaşıyorsa... devlet, gayri meşru davranışları engellemek için bu evleri denetler ve baskın yapar, bu failleri cezalandırır." Karaman'a göre, İslam hem laiklik hem de demokrasi ile bağdaşmaz, çünkü "demokrasinin felsefi temeline göre,

43 Kuru 2009, 166-227 Erken dönemde askeri yönetim l980'lere Kemalist ve laikti. Yine de bu, İslâmî okul ve söylemleri sosyalizmi kontrol etmenin yolları olarak teşvik etti. bkz. Kaplan 2002.

44 Bkz. Kılınç 2019, bölümler 6, 9; Öztürk 2016; Cizre 2017.

45 Başka bir yerde, Erdoğan ile Gülen hareketi arasındaki değişen ilişkiyi, Erdoğan'ın ilk ittifakından sonraki çatışma ve bu harekete yönelik mevcut baskı sürecinde her iki tarafı da eleştirel olarak inceledim. Kuru 2017. Ayrıca bkz. Kuru 2015.

46 Hayrettin Karaman, "Müslüman Sıfatı Yetmemiş," Yeni Şafak, 30 Ağustos 2012.

47 Karaman 1990, 22.

insan ya Yaratıcı'ya eşittir, ya ondan üstündür ya da ondan bağımsızdır." Ona göre Müslümanlar, demokratik kurumların ilahi bir kökeni olup olmadığını ya da insan aklı ve egosunun ürünü olup olmadığını sormalıdır. Karaman, Erdoğan'ın ve diğer İslamcıların laiklik, demokrasi ve çoğulculuğu sadece geçici araçlar olarak kullanmasını şöyle gerekçelendirir: "Şartlarımız, İslam'a adım adım ilerlerken bazı araçların kullanılmasını gerektiriyorsa, bu araçları kullanırız... Zaruret, vasıtayı meşru kılar." [48]

Arap Cumhuriyeti Mısır, laik bir devlet olarak kurulan ve yavaş yavaş hukuki İslamlaşma süreci yaşayan bir başka yönetim örneğidir. Türk mevkidaşları gibi, Nasır da İslami kurumları, özellikle Sünni eğitimin ünlü merkezi El-Ezher'i, idari ve mali olarak kendi kontrolü altına almak istemiştir. Ulemanın "boyun eğmesini" sağlayacak kadar güçlüydü.[49] Sonraki başkanlar da Mısır'daki İslami kurumlar üzerindeki devlet denetimini genişletmeye devam ettiler. Devlet kontrolündeki camilerin oranı 1962'de beşte birden az iken, 1994'te üçte ikiden fazlaya çıktı; toplam cami sayısı ise 20.000'den az iken yaklaşık 70.000'e yükseldi. Bürokratik bir konsey, özellikle Cuma hutbelerinde, bu devlet kontrolündeki camilerde işlenecek konuları belirledi.[50] Elbette, Mısır devleti İslami alanı tekelleştiremedi; ortaya çıkan alternatif dini otoriteler ve hatta El-Ezher bile hükümete bazı meydan okumalar yaptı.[51] Yine de genel olarak sadece Nâsır değil, halefi olan Enver Sedat [52] ve Hüsnü Mübarek'in de "El-Ezher üzerindeki bu hâkimiyetten yararlandıkları ve politikalarını meşrulaştıran fetvalar elde ettikleri" görülüyor.[53]

48 Karaman'ın bu üç alıntıdaki makaleleri sırasıyla: "Hangi Eve Girilemez," *Yeni Şafak*, 10 Kasım 2013; "İslam, Demokrasi ve Medine Vesikası," *Yeni Şafak*, 29 Mayıs 2014; "Demokrasi Çoğulculuk Laiklik ve İslam," *Yeni Şafak*, 25 Mayıs 2014.

49 Zeghal 1999, 372.

50 Moustafa 2000, 8.

51 Zeghal 1999, 380-96; Zeghal 1996, ciltler 6-8; Moustafa 2000, 10-18.

52 Sedat döneminde, 1971'de, Şeriat'ın yasa kaynağı olarak referansı Mısırlı Anayasa'ya eklendi ve ana yasa olarak kaydedildi. Anayasa ve ana yasa olarak belirtilmesi, Mustafa 2007, 107, 110'da eklendi. 1980.

53 Mustafa 2000, 3

2013 Ocak ayında, Muhammed Mursi Mısır başkanı olduğunda, Müslüman Kardeşler ile ilişkili siyasetçiler ve bürokratlarla Kahire'de röportajlar yaptım. Camiler üzerindeki devlet denetimi konusundaki sorularıma verdikleri yanıtlar, bu devlet denetimini artırmaya istekli olduklarını genelde gösterdi.[54] Kemalist ve Nasırist politikalar, camileri devlet denetimine almakla sekülerci projelerdi. Türkiye ve Mısır'daki İslamcılar da farklı değildir; camileri devlet denetiminin altında tutmaya aynı ölçüde istekli. Bu kitabın Bölüm II'si, bu isteğin derin tarihsel köklerini analiz edecektir.

İran da sekülerlikten İslamcılığa geçişte benzer bir yol izledi. Ancak Mısır ve Türkiye vakalarının aksine, İran'daki dönüşüm devrimciydi.[55] Hümeyni, devrim sonrası İran vizyonunu, fakihler koruyuculuğu (*velâyet-e fakih*) kavramında dile getirdi; buna göre ulema sadece yasama ve yargı değil, idari gücü de elinde bulundururdu. Yine Türkiye ve Mısır'ın aksine İran'ın izlediği yol, ulema-devlet ittifakının ötesine geçerek ulema baskısı altında en üstün olan yarı teokratik bir rejime dönüştü. Hümeyni, ulema, özellikle fakihlerin, Tanrı tarafından Şeriatı uygulama yetkisine sahip olduğunu savundu.[56] Yönetim anlayışı, şeriatın uygulanmasına indirgenmiştir. Bu bakış açısından insanlar çok az etkiye sahiptir: Peygamber Muhammed ve (İmam) Ali bugün hayatta olsalar bile, Hümeyni'nin iddiasına göre, yönetimde sıradan bir fakih kadar bile yetkiye sahip olamazlardı. Bu iddiayı şöyle bir örnekle açıklar: "Şimdi zinakâr için ceza yüz kırbaçtır. Eğer Peygamber cezayı uygularsa, yüz elli kırbaç mı vuracaktır, [İmam Ali]… yüz, ve fakih [hukukçu] elli mi? [57] Elbette iktidarı ele geçirdikten son-

54 2013 Ocak 22'de Kahire'de İslami İşler Yüksek Konseyi ile yazarın yaptığı röportaj. Ayrıca ben de Nisan'da Tunus'taki politikacılarla röportajlar yaptım. 2013. İslamcı görüşler, Ennahda, özellikle lideri Raşid Gannuçi, devlet-islam ilişkileri konusunda Mısırlı Müslüman Kardeşler'den daha ılımlıydı.

55 Arjomand 1988; Kurzman 1996.

56 İslamcı projesini haklı çıkarmak için, Hümeyni (1981 [1970],29) "Toplumun işlerine ilişkin Kur'an ayetlerinin, ibadetle ilgili olanlara oranı yüzde birden fazladır." Ancak gerçeklik farklıdır: bazı âlimler, hukuki meseleleri ele alan Kur'an ayetlerinin oranının yalnızca yaklaşık %5–10 civarında olduğunu vurgulamıştır Vikor 2005,33; Kamali 2003, 25-7; Hallag 1997, 10.

57 Humeyni 1981 [1970], 63.

ra, Hümeyni ve diğer ulema İran'ı belirli düzeylerde pragmatizm ve gerçekçilikle yönetti, ancak fakihlerin vesayeti fikri hâlâ İran rejiminin temelini oluşturmaktadır.[58]

Hindistan alt kıtasında, Pakistan büyük nüfusu, nükleer gücü ve dünya çapındaki İslamcı gruplar üzerindeki etkisiyle önemli bir Müslüman ülkedir. Pakistan hukuk sisteminin İslamileştirilmesi büyük ölçüde 1970'lerin sonlarında ve 1980'lerde, askeri bir darbeyle iktidara gelen Ziya'ul Hak tarafından gerçekleştirildi. 1979'da Ziya, bir dizi İslami ceza yasası çıkardı ve eğitim sistemi ile ekonomiyi İslamileştirmek için adımlar attı.[59] Ziya'nın İslamcı Cemaat-i İslami ile kısa süreli ittifakı, derin tarihsel köklere sahip bir geleneği yansıtıyordu. Mümtaz Ahmed'in sözleriyle, Ziya "İslami yönetimin klasik formülünü somutlaştırdı: Şeriat'ın uygulanmasına, ulema ve Cemaat-i İslami ile istişare ederek bağlı, iyi ve dindar bir Müslüman." Yine, "ortaçağ Müslüman siyasi geleneğinde olduğu gibi, iktidara geliş şekli veya toplumu İslamileştirmek için seçtiği yöntemler hakkında hiçbir soru sorulmadı." [60] Ziya, yasaları gözden geçirmek için federal bir şeriat mahkemesi kurarak ulemayı güçlendirdi. Ancak bu mahkemenin ilerici adımlar atmasına izin vermedi. 1981'de mahkeme zina davasında recmi İslam dışı ilan ettiğinde, Ziya mahkemeyi yeni yargıçlarla doldurdu ve kararı bozdu.[61] Ziya döneminden günümüze kadar Pakistan'daki bazı İslami aktörler otoriterliği teşvik etmiş ve Sünni olmayan ve Müslüman olmayan azınlıkların dini özgürlüğünü, ayrıca kadın haklarını kısıtlamıştır.[62]

Bu dört büyük Müslüman ülkede görülen siyasi ve hukuki İslamileşme süreçleri, Müslüman dünyasında daha geniş bir eğilimi yansıtmaktadır. Yöneticiler ile ulema arasındaki farklı ittifak biçimleri, otoriter rejimlerin kökleşmesine yardımcı olmuştur. Modernist otoriter rejimlerden hayal kırıklığına uğrayan Müslü-

58 Bazı İranlı ulemanın "fakihlerin vesayeti" eleştirileri için bkz. Kadivar 2013, 357-61; Ghobadzadeh 2014, 30-72, 96-170.

59 Zaman 2011, 216.

60 Ahmed 1991, 481.

61 Kadri 2012, 229.

62 Said 2016; Haggani 2005, blm. 4-7; Isfahani 2017, blm. 5-7; Kureyşi 1997.

man kitleler, bazı durumlarda İslamcı otoriter rejimleri desteklemiştir. Bu dönüşüm, tarihsel kökenleri genellikle 11. yüzyıla kadar uzanan bazı otoriter fikirlerden ilham almıştır.

Ortaçağ Fikirleri, Modern Otoriterlik

Ulemanın devletçi ve muhafazakâr söylemlerine karşı çıkmak ve İslam'ı bireyci ve ilerici bir şekilde yorumlamak çok zordur. Ulemanın, katı epistemolojilerine dayalı olarak İslam'ı yorumlama yetkisi Müslüman toplumlarda çok iyi yerleşmiştir. Ulema içinde, genç ulemanın yeni ve yaratıcı fikirler geliştirmesini engelleyen bir hiyerarşi de vardır. Sonuç olarak, ulema, İslami hukuk metinlerinin, bedensel cezalar, tek adam yönetimi, ataerkillik, mahremiyetin ihlali ve gayrimüslimlere ayrımcılık gibi özgürlük karşıtı içeriğini korumuştur. Ne zaman uygun koşullar bulsalar, bu fikirler medrese ders kitaplarından siyasi sistemlere taşınmıştır.

4. Bölümde analiz edildiği gibi, Gazali 11. yüzyılın etkili bir âlimiydi. Onun *İhya*'sı hâlâ yaygın olarak okunmaktadır; çoğunlukla Sünniler tarafından ama aynı zamanda Şiiler tarafından da.[63] Bu etkili metin, ataerkilliği teşvik eden kadın düşmanı ifadeler içermektedir.[64] 11. yüzyılın bir başka âlimi olan Maverdi ise hâlâ hilafetin önde gelen teorisyeni olarak kabul edilmektedir. Gazali'nin *İhya*'sı gibi, Maverdi'nin *Hükümet Fermanları* da yaygın olarak okunmuştur. Her iki kitap da kamu hayatını düzenlemede "iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak" görevini vurgular. Bu ortaçağ metinlerinin günümüze etkisi, Suudi Arabistan, İran ve Malezya dâhil olmak üzere çeşitli ülkelerde farklı biçimlerde kurulmuş olan din polisi kurumunda görülebilir.

Maverdi, halifenin bazı kişilere kamu ahlakı görevlisi olarak hareket etme yetkisi verdiğini, gönüllülerin de belli bir ölçüde ka-

63 On yedinci yüzyılda Fayd el-Kaşani, Gazali'nin İhya'sını Oniki imamcı Şii bir yaklaşımla yeniden ifade etti; bu yaklaşım "bugün hâlâ İran'daki âlimler tarafından kullanılmaktadır." Musa 2005, 13.

64 Gazali 1984 [yak. 1097], 57, 62-5, 90-105, 115-26; Gazali 1974a [yak. 1097], 376-82; Gazali 1974b [yak. 097], 71, 77-81, 106-27, 141-56; 738, 789. Ayrıca bkz. Kınalızade 2012 [1565], 350-3.

mu ahlakını koruyabileceğini vurgular.[65] Bu görev, erkekleri cuma namazını kılmaya zorlamak, erkek ve kadınların kamusal alanda birlikte konuşmasını engellemek, alkolü dökmek, çoğu müzik aletini yok etmek, mali dolandırıcılıkları denetlemek ve hatta erkeklerin "kutsal savaşa katılmadan önce saçlarını siyaha boyamalarını yasaklamak" ve "kadınların gözüne girmek için saçını siyaha boyayan herkesi cezalandırmak" gibi geniş bir konu listesini içerir.[66] Buna karşılık, Gazali'nin yazılarında devlet otoritesine vurgu yoktur; ona göre her Müslüman iyiliği emretmeli ve kötülükten sakındırmalıdır. Bir çocuk, babasının öfke ve tepkisinin derecesine bağlı olarak onun alkolünü dökebilir. Gazali, "iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak" için bilgi vermek, nazikçe öğüt vermek, ardından tehditkâr öğüt, fiziksel müdahale ve nihayetinde zor kullanmak gibi birkaç adım tanımlar. Bu adımları izlerken, bireylerin siyasi otoritelerden izin almalarına gerek yoktur; gerekirse şiddet bile kullanabilirler. Gazali ayrıca, modern bir okuyucuya daha olumlu gelen, haksızlık olduğunda müdahale etmek ve zalim bir hükümdara karşı gerçeği söylemek gibi "iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak" kavramının diğer yönlerini de vurgular.[67]

Bu fikirleri çağdaş toplumlarda uygulamaya koymak, ya din polisiyle otoriter bir devlet (Maverdi tarzı) kurmak ya da vatandaşların sürekli olarak birbirlerinin günlük yaşamına müdahale ettiği bir anarşi yaratmak olurdu, okumak daha iyidir, hatta zorla (Gazali tarzında) bile. Kısacası, İslam'ın temel kavramı olan 'iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak', demokrasi ve bireysel özgürlükle uyumlu hale gelmesi için modern bir yoruma ihtiyaç duymaktadır.[68]

65 Maverdi 1996 [1045-58], 260.

66 Maverdi 1996 [1045-58], 280; ayrıca 263-79.

67 Mahremiyete karşı bölümler: Gazali l974b [yak. 097], 753-834, esp. 782, 788, 792, 815-16. Adaletsizliğe karşı bölümler: Gazali 1974b [yak. 1097], 835-65. Bu bölümlerin çok kötü İngilizceyle kısaltılmış bir çevirisi vardır: el-Gazali 1963 [yak. 1097], 224-43 ve 243-58. Bunların geniş özetini Michael Cook'un kitabında (2000, 427-46)

68 Bkz. Cook 2000, 3-11; Asad 1993, 233-4.

Benzer şekilde, Müslümanların gayrimüslimlerle ilişkilerine dair Ortaçağ İslam yorumları da demokrasiyle uyumlu değildir. Ortaçağ Müslüman devletleri, gayrimüslim tebaalarıyla ilişkilerini şu kavramlar üzerinden şekillendirmiştir: korunan insanlar (*zimmi*) ve baş vergisi (*cizye*). Bu devletlerin Hristiyan ve Yahudi tebaalarına yönelik muameleleri, Hristiyan devletlerin Müslümanlara ve Yahudilere yönelik muamelelerinden çok daha iyi olsa da,[69] bu kavramlar ve politikalar günümüzün demokratik ve insan hakları standartlarıyla uyumlu değildir. Abdulaziz Sachedina, önde gelen 9. yüzyıl hukukçusu Şafii'nin, Müslüman yöneticilerin Hristiyan tebaalarının yeni kiliseler inşa etmesini, at binmesini ve Müslümanlara benzer veya eşit kıyafetler giymesini yasaklaması gerektiğini savunduğunu aktarır. Sachedina şöyle sonuçlandırır: "Gayrimüslim azınlıklarla ilgili geçmişteki çoğu hukuki karar, çağdaş dini çoğulculuk bağlamında, insan ilişkilerinin temel taşı olarak, artık geçerliliğini yitirmiştir." [70]

19. yüzyılın ortalarında bile Osmanlı yöneticileri, Müslümanların gayrimüslimlerle ilişkilerine dair İslam hukukunun Ortaçağ anlayışlarını bir kenara bırakıp bir dizi hukuki reform başlatmışlardır.[71] Osmanlı uleması, bu reformlara açıkça karşı koyacak güce sahip değildi; ancak diğer ülkelerin uleması gibi, bu konulardaki Ortaçağ yorumlarını medreselerde okutulan ders kitaplarında sürdürdüler.

Otoriterlik, ataerkillik ve dini ayrımcılık gibi çağdaş sorunları çözmek için Müslüman ülkelerin yaratıcı entelektüellere ihtiyacı vardır. Ancak bu ülkelerde entelektüellerin gelişmesini engelleyen çeşitli bariyerler olmuştur. Birçok Müslüman ülke, vicdan özgürlüğünü ve entelektüel hayatı daha da kısıtlayan küfür ve dinden dönme yasaları çıkarmıştır.[72] Bu yasalar az sayıda kişiye uygulanmış olsa da, bu sınırlı uygulama bile eleştirel düşünceye düşman genel bir atmosfer yaratmaya yetmiştir. 1995 yılında bir şeriat mahkemesi, Mısırlı entelektüel Nasr Ebu Zaid'i, Kur'an'ı

69 Goddard 2000, 68.
70 Sachedina 2001, 68; ayrıca 65-7.
71 Bkz. Bölüm 7.
72 Bkz. Pew Araştırma Merkezi 2012.

yorumlamada bazı reformist yaklaşımlar önerdiği için mürted ilan etmiş ve evliliğini geçersiz saymıştır.[73] Müslüman dünyasında, Ortodoks görüşleri eleştiren entelektüeller, mürted, yerli Oryantalist veya Batı'nın gündeminin uşağı olarak damgalanmak da dahil olmak üzere çeşitli tehditlerle karşı karşıya kalmıştır.[74]

İslamcılar, demokratik katılım ve güçler ayrılığı ile uyumsuz bazı fikirler de yaymıştır. Genelde İslam'ı, Hristiyanlıktan farklı olarak hayatın her yönünü kapsayan kapsamlı bir öğreti olarak sunarlar. Bu kitabın Bölüm II'sinin de açıklayacağı gibi, bu iddia yanlıştır - İslam, bin yıldan uzun süredir Müslümanların siyasi tarihinde önemli ama sınırlı bir rol oynamıştır ve din ile politika arasındaki ayrımı, bilim ve ekonomi gibi hayatın diğer alanları ile din arasındaki farkı tanıma konusunda Hristiyanlıktan farklı değildir; ancak İslamcıların iyi bilinen sloganı olan "İslam çözümdür!" bunun reddidir.[75]

Teorik olarak, Sufi şeyhleri, İslami olarak üstten ütopyacı projelere ve ulemanın resmi hukukçuluğuna daha ruhani bir alternatif sunabilirlerdi. Pratikte, bunu yapmadılar. Bunun yerine, Kadiri ve Nakşibendi Sufi tarikatlarının Türkiye'de yaygın olan şu sözleriyle ifade edildiği gibi, hiyerarşik öğretiyle otoriterliğe çok katkıda bulundular: "Bir şeyhi olmayan kişinin şeyhi Şeytan'dır" ve "Şeytan bir Müslümanın ölüm yatağına yaklaşınca inancını çalmak isterse, şeyhi onun inancını kurtaracaktır." Bu tür hiyerarşik Sufi vaazları bireysel özgürlüğü engeller, demokrasinin işlemesi için gerekli olan budur.

Özetle, ulema, otoriter yöneticilerle yaptıkları ittifaklar ve

73 Ebu Zaid 2004; Abu Zaid 2000; Radhan 2014, 179-205.

74 Saba Mahmud (2006, 329, 332-47), üç eleştirel Müslüman entelektüeli—Ebu Zeyd, Hasan Hanefi ve Abdul Kerim Sorosh, Rand Corporation'ın (Sivil ve Demokratik İslam) bir raporunda ifade edilen ABD gündemini yansıtmakla suçlamaktadır. Rapor 2003'te yayımlanırken, Mahmud'un atıfta bulunduğu bu entelektüellerin çalışmaları 1980'ler ve 1990'larda yayımlanmıştır. Rand raporunun ilham kaynağı bu entelektüeller olabilir, tersi değil. Ayrıca bkz. Jansen 2011, 983-8.

75 Bu İslamcı bakış açısı, din ile hayatın diğer alanları arasındaki ayrımı reddeder ve böylece işbölümü, uzmanlaşma ve meritokrasi gelişimini engeller. Ayrım ve hayatın alanları için bakınız Casanova 1994; Walzer 1983.

belirli ortaçağ ve anti-demokratik fikirlerin teşviki yoluyla birçok Müslüman ülkede genellikle otoriterliği mümkün kılmıştır. Özellikle bir ülkede şeriatın ülkenin kanunu olarak ilan edilmesi durumunda, İslam'ı yorumlama konusundaki ulemanın otoritesine meydan okumak neredeyse imkânsız hale gelir. Zorlayıcı epistemolojileri, medreseler ve benzer kurumlar üzerindeki kontrolü, toplumsal prestiji ve devlet desteğiyle, kıdemli ulema entelektüelleri ve bazı muhalif genç ulemayı marjinalleştirmiştir. Eleştirel düşüncenin engellenmesi meselesinde, laikler de İslam dünyasında önemli bir katkı yapmıştır. Laik yöneticiler, yukarıdan aşağıya modernleşme projelerini sürdürmüş ve bağımsız entelektüelleri büyük ölçüde işe yaramaz ve hatta kullanışsız olarak görmüşlerdir.

Belli ki, İslam aktörlerinin ve laiklerin fikirleri, İslam dünyasında otoriterliğin karmaşık sorununu açıklamaya yetmez. İster İslami ister laik olsunlar, otoriter rejimler finansal kaynaklara ihtiyaç duyar. Çoğu Müslüman ülkede otoriter yöneticiler, rejimlerini sürdürmek için kiralar, özellikle petrol gelirleri kullanmıştır.

YAĞ VE KİRALIK DEVLET

Rant, emek yoğun üretime ihtiyaç duymayan jeolojik bir armağandır. Petrol ve doğalgaz gibi rantlardan elde edilen gelirler, ekonomiyi rantçı hale getirir.

Bir devlet, gelirlerinin yüzde 40'ından fazlasını kira gelirlerinden oluşturuyorsa "rantçı" olarak tanımlanır.[76] Kira gelirleri üzerindeki devlet kontrolü, yöneticilere teşvik sağlar,[77] ve halkın yönetime katılımını reddetme gücü verir. Rantçı devletlerin yöneticileri mali olarak vergilendirmeye bağımlı değildir; bu nedenle halk, yöneticileri sorumlu tutmak için vergilendirmeyi kaldıraç olarak kullanamaz.[78] Aksine, rantçı devletlerdeki halk, hükümetin

76 Luciani 1987, 70; Herb 2005, 299.

77 A. Przeworski ve F. Limongi'ye (1997, 167) göre, "diktatörlük için mücadele yoksul ülkelerde daha caziptir," çünkü "toplam gelirin tamamını elde etmenin getirisi, bir kısmını elde etmekten daha büyüktür." Benzer şekilde, rantiyer bir devlette diktatörlük için mücadele çok caziptir, çünkü rant gelirlerinden alınan payı maksimize etmek büyük bir kazançtır.

78 Rantiyer devletlerin yöneticileri, "vergilendirme yoksa temsil de yok" diyebilirler. Luciani 1987, 75.

kira gelirlerini tahsis etmesine bağımlıdır; rantçı devlet, kira gelirlerini halka para, iş ve sosyal hizmetler şeklinde tahsis eder.[79] Bu, yöneticiler ve halk arasında bir patron-müşteri ilişkisi yaratır ve bağımsız siyasi, ekonomik ve sivil toplumun eksikliğine yol açar. Bağımsız siyasi partiler, burjuva sınıfı ve sivil dernekler olmadan demokrasi imkânsız hale gelir.[80]

Rantçı olmayan bir kaynak çıkarma sisteminde, vergi mükellefleri, sermayeleri ve hatta üretimleri açısından nispeten hareketli olan çok büyük sayıda vatandaşı oluşturur. Hükümet meşruiyetini kaybederse, tüm vergi mükelleflerini izlemesi ve zorlaması çok zorlaşır. Ancak petrol üretimi coğrafi olarak statiktir ve az sayıda elit tarafından kontrol edilir. Bu nedenle, rantları diğer üretim türlerine göre hükümet tarafından çok daha kolay izlenir ve çıkarılır, hatta tekelleştirilir.[81] Kısacası, petrole bağımlı bir ekonominin, petrol üzerindeki hükümet tekeli nedeniyle özerk bir burjuvaziye veya petrol üretiminin emek yoğun olmaması nedeniyle örgütlü bir işçi sınıfına sahip olması olası değildir.[82] Dahası, rantlar otoriter rejimlere despotik güvenlik aygıtlarını genişletme ve devlet mülkiyetindeki medyayı ve diğer propaganda mekanizmalarını muhalefete karşı kullanma konusunda mali destek sağlar.

Rant devletleri ile otoriterlik arasındaki ilişkiyi analiz etmek için, devlet gelirlerinin yüzdesi olarak kira ve vergi oranlarının küresel bir endeksini hazırladım. [83]

79 2009 civarında, Kuveyt, Katar ve BAE'de çalışan vatandaşların yaklaşık %90'ı "devlet tarafından (veya devlete ait bir işletmede)" istihdam ediliyordu. Herb 2009, 382.

80 Ross 2001; Beblawi ve Luciani 1987; Ulfelder 2007; Tsui 2011.

81 S. Engerman ve K. Sokoloff'a (2012, 66) göre, mülkiyetin yaygınlaşması demokratikleşme ile ilişkilidir. 1900 civarında, otoriter Meksika'da toprak sahibi olan hane reislerinin oranı sadece %3 iken, nispeten daha demokratik komşularında bu oran çok daha yüksekti: ABD'de %75 ve Kanada'da %87.

82 Suudi Arabistan'da petrol üretimi GSYİH'nın yaklaşık yarısını oluşturur, ancak işgücünün %2'sinden azını istihdam eder. Ross 2012, 45.

83 Kuru 2014, 414-16 (tablo 6,7). Petrol, gaz ve madenlerin yüzdelerini hesapladım rantları; rantiyer olmayan vergileri ve diğer gelirleri hükümetlerin toplam gelirleri içinde. Ana kaynaklarım IMF'nin (2007-11) ülke raporlarıydı. Ayrıca veriler, Economist Intelligence Unit (2011) ve Revenue Watch (2011) raporları dâhil olmak üzere çeşitli kaynaklarla çapraz kontrol edilmiştir.

Tablo 2.2, endeksin rant devletleri hakkındaki sonuçlarını özetlemektedir.

TABLO 2.2 Kiralıklar, Vergiler ve Rantiyeci Devletler
(2010 civarı)

# Ülke	Kira %	Vergi %	#	Ülke	Kira %	Vergi %
1 Doğu Timor	0.93	0.05	15	**Yemen**	0.75	0.18
2 **Brunei**	0.92	0.03	16	**BAE**	0.74	0.18
3 Ekvator Gine	0.91	0.03	17	**Katar**	0.66	0.13
4 **Libya**	0.90	0.05	18	**Cezayir**	0.66	0.31
5 **Irak**	0.88	0.05	19	**Sudan**	0.61	0.34
6 **Suudi Arabistan**	0.85	0.04	20	**Azerbayca**n	0.61	0.35
7 Kongo Cumhuriyeti	0.85	0.14	21	Gabon	0.59	0.40
8 **Kuveyt**	0.82	0.02	22	**İran**	0.55	0.28
9 **Bahreyn**	0.80	0.15	23	Trinidad ve Tobago	0.52	0.31
10 Angola	0.80	0.13	24	Venezuela	0.51	0.42
11 **Çad**	0.79	0.20	25	**Kazakistan**	0.50	0.50
12 **Umman**	0.77	0.11	26	**Moritanya**	0.42	0.30
13 **Nijerya**	0.75	0.23	27	Bolivya	0.41	0.52
14 **Türkmenistan**	0.75	0.20	28	**Malezya**	0.41	0.53

Notlar: Kalın yazı İslam ülkelerini gösterir. Kira ve vergi oranlarının toplamı yüzde 100'e eşit değildir çünkü hükümet gelirleri diğer kalemleri içerir, özellikle uluslararası krediler.
Kaynaklar: Uluslararası Para Fonu 2007-2011; Economist Intelligence Unit 2011; Revenue Watch 2011.

Bu, İslam ülkelerinin, bu analizdeki tüm rentier devletlerin üçte ikisinden fazlasını (28 ülke içindeki 20) oluşturduğunu gösteriyor; buna karşılık tüm ülkelerin sadece dörtte birinden fazlasını (170 içindeki 48) oluştururlar. İslam rentier devletlerinin yüksek oranı, İslam ülkelerinin zengin doğal kaynaklarıyla ilişkilidir; dünya petrol rezervlerinin üçte ikisine sahipler ve MENA'daki ülkeler dünyadaki rezervlerin yaklaşık beşte üçüne sahiptir. Ayrıca, İslam ülkeleri dünyanın gaz rezervlerinin beşte üçüne sahiptir ve MENA'daki ülkeler rezervlerin yaklaşık yarısına sahiptir.[84]

84 BP 2011.

Tabloda listelenen tüm Müslüman ülkeler otoriterdir, listelenen sekiz ülkeden beşinin de Müslüman olmayanları gibi. Müslüman dünyanın orantısız sayıda rentier devletini içermesi, Müslüman ülkelerdeki otoriter rejim oranının orantısız yüksek olmasını anlamamıza yardımcı olur. Ancak iki soru hâlâ ele alınmalıdır. İlk olarak tabloda üç Müslüman olmayan rentier devletinden -Doğu Timor, Trinidad ve Tobago ve Bolivia- demokratiktir. İkinci olarak, 29 kira geliri olmayan Müslüman devlet vardır ve bunların çoğu (29'un 22'si) da otoriterdir.[85]

Başka bir yerde, bu meseleleri "bölgesel yayılma" kavramına atıfta bulunarak açıkladım; bu, bir bölgedeki siyasi rejimlerin askeri müdahale, bölgesel diplomasi, ekonomik politika ve sosyokültürel değişim gibi çeşitli mekanizmalar yoluyla birbirini etkilediğini ima eder. Bölgesel yayılma, Doğu Timor'da demokratik komşusu Avustralya'nın etkisiyle; ve Bolivya ile Tri. ve Tobago'da Latin Amerika'daki demokratik komşularının etkisiyle demokratikleşmeyi açıklar. Buna karşılık, MENA bölgesi ve Orta Asya'daki petrol fakiri ülkeler, İran, Suudi Arabistan ve Kazakistan gibi petrol zengini ve otoriter komşularının siyasi ve ekonomik etkisi altında kalmıştır.[86] MENA, dünyada ülkelerin ortalama kira oranının (%55) hükümet gelirnin yüzdesi olarak ortalama vergi oranından (%32) daha yüksek olduğu tek bölgedir.[87] Bu nedenle petrol gelirleri MENA'da bölgesel çapta bir etkiye sahip görünmektedir. Bu bölgedeki birçok petrol fakiri ülke (Mısır da dâhil) kira gelirine benzer şekilde uluslararası krediler aramıştır.[88]

85 Freedom House 2018. Beş durumda, kira/hükümet geliri oranı %31 ile %40 arasındadır. Bu 'yarı-kira1ı' devletler arasında Mısır ve Rusya otoriter, Ekvador, Norveç ve Meksika ise demokratiktir. Süveyş ve Panama Kanalı ücretlerini kira olarak saydım.

86 Kuru 2014, 420-5. Ayrıca bkz. Linz ve Stepan 1996, 72-6; Kopstein ve Reilly 2000; Bellin 2012, 141-4.

87 MENA hariç tüm bölgelerde ortalama kira oranı ortalama vergi oranından daha düşüktür: Avrupa (%1'e karşı %85), Amerika (%12'ye karşı %73), Asya-Pasifik (%13'e karşı %68), Sahra Altı Afrika (%18'e karşı %62) ve eski Sovyet Cumhuriyetleri (%21'e karşı %66). Kuru 2014, 416.

88 Bkz. Morrison 2009. Mısır, devlet ile halk arasındaki patron-müşteri ilişkileri gibi kira geliri olan komşularıyla birçok özelliği paylaşmaktadır.

Müslüman dünyasında otoriterliğin petrol temelli açıklamasının bir başka zayıf noktası daha vardır: Petrolün siyasi rejimler üzerindeki etkisi mutlak değildir, bir ülkenin veya bölgenin ekonomisinin büyüklüğüne göredir.[89] Örneğin Norveç, kişi başına Brunei'den daha fazla petrol gelirine sahiptir, ancak Norveç'te petrol gelirleri hükümet gelirlerinin sadece %36'sını ve gayri safi yurtiçi hasılanın (GSYİH) %18'ini oluştururken, Brunei'de bu oranlar sırasıyla %92 ve %65'tir.[90] Eğer Norveç'in ekonomisi ve toplam devlet geliri daha küçük olsaydı, ekonomisi kiraya çok daha bağımlı olurdu ve devleti bir kira devleti olurdu.

Sonuç olarak, eğer Müslüman ekonomiler daha büyük olsaydı, petrol gelirleri onları bu kadar baskın şekilde etkilemezdi. Ancak, 2014 yılında, Müslümanların toplam GSMH'si ülkeler, dünya GSMH'sinin yalnızca %9'unu oluşturuyordu ve bu, Almanya ve Birleşik Krallık'ın toplam GSMH'sinden daha azdı.[91] Orta Doğu'daki ekonomilerin sınırlı büyüklüğü, bu önde gelen petrol ihracatçısı bölgede petrolün ekonomik ve siyasi etkisini değerlendirmek için özellikle önemlidir. Charles Boix'in yazdığı gibi, "Petrol üretimini hariç tuttuğumuzda, Orta Doğu'daki toplam çıktı Finlandiya'nınkine benzer." [92]

Birisi, petrol gelirlerinin Müslüman ülkelerin ekonomik büyümesini engellediğini iddia edebilir. Yüksek petrol ihracatının ulusal para biriminin değer kazanmasına ve dolayısıyla diğer ürünlerin ihracatını zorlaştırmasına yol açtığı doğrudur. Yine de,

89 Thad Dunning (2008, 10-20), petrolün Latin Amerika'da demokratikleşmeyi, Arap Körfezi ülkelerinde ise otoriterliği desteklediğini, bunun da büyük ölçüde bu iki bölgedeki farklı petrol gelirleri/GSYİH oranlarından kaynaklandığını savunur. Latin Amerika'da petrol gelirleri/GSYİH oranları daha düşük olduğundan, seçilmiş hükümetler petrol gelirlerini halka dağıtabilir ve elitlerin demokrasinin petrol dışı servetlerini vergilendirme yoluyla yeniden dağıtmasından duyduğu endişeyi en aza indirebilir. Ancak Körfez'de petrol gelirleri/GSYİH oranları çok daha yüksektir ve bu nedenle elitler petrol gelirlerini paylaşmak istemez ve demokratikleşmeye karşı çıkarlar.

90 Ross 2012, 21; Kuru 2014, 416.

91 2014 yılında Müslüman ülkelerin toplam GSMH'si 6,7 trilyon $ iken, dünyanınki 77,6 trilyon $ idi. Birleşmiş Milletler 2016.

92 Boix 2003, 237.

Ross'un belgelediği gibi, petrol genel GSMH büyümesini engellemez.[93] Aslında, Müslüman ülkelerin ekonomik koşulları, büyük petrol gelirleri elde etmeye başladıkları 1970'lerin başında daha da kötüydü.[94] 1970'te, Müslüman ülkelerin toplam GSMH'sinin dünya GSMH'sindeki oranı bugünkünden daha küçüktü (sadece %4).[95] Sonraki bölümde Müslüman ülkelerin ekonomik geri kalmışlığı ve bunun otoriterlikle bağlantısı kısaca değerlendirilecektir.

EKONOMİK GERİ KALMIŞLIK

Akademisyenler, ekonomik kalkınma ile demokrasi arasındaki ilişkiyi kapsamlı bir şekilde incelemiş ve tartışmışlardır. Bazılarına göre, ilki ikincisine neden olurken,[96] diğerleri böyle doğrudan bir nedensel ilişki konusunda şüphecidir.[97] Boix ve Susan Stokes, yakın tarihli bir çalışmada, "ekonomik kalkınmanın hem demokrasiyi yarattığını hem de sürdürdüğünü" savunurlar.[98] Başka bir yerde Boix şunu yineler: "Kişi başına geliri 10.000 $'ın üzerinde olan ülkelerin %94'ü 1999'da özgür ve rekabetçi seçimler yaparken, kişi başına geliri 2.000 $'ın altında olanların yalnızca %18'i bunu yaptı." [99]

Müslüman dünyasıyla ilgili olarak, Alfred Stepan ve Graeme Robertson, ekonomik geri kalmışlık, Arap/Arap olmayan kimliği ve otoriterlik arasındaki ilişki hakkında önemli bir argüman geliştirdiler. Bir ülke, kişi başına düşen GSMH'si 3.500 $'dan az olmasına rağmen demokratikleşirse, Stepan ve Robertson buna

93 Ross 2012, 189, 221.

94 Suudi Arabistan, Kuveyt, BAE, Katar ve Bahreyn'in toplam petrol ihracatı 1970'te 5 milyar $'dan 1975'te 48 milyar $'a yükseldi. Petrol üretimleri de 1950'de 0,35 milyar varilden 1960'ta 1,2 milyar varile, 1970'te 3 milyar varile ve 1980'de 5 milyar varile çıktı. Owen ve Pamuk 1999, 266-7.

95 1970'te Müslüman ülkelerin toplam GSMH'si 141 milyar $ iken, dünyanınki 3,4 trilyon $ idi. Birleşmiş Milletler 2016.

96 Lipset 1959.

97 Linz ve Stepan 1996, 76-81; Przevvorski ve diğerleri 2000; Acemoğlu ve Robinson 2009, 51-8.

98 Boix ve Stokes 2003, 545.

99 Boix 2011, 809.

"aşırı başarılı" derler.[100] Kişi başına düşen gayri safi milli geliri 5.500 dolardan fazla olsa bile bir ülke otoriter ise, ona "başarısız ülke" derler. Yazarlar için, bir ülkenin kişi başına GNI'si 3.500 ile 5.500 dolar arasındaysa, teorik olarak bunun demokratik mi yoksa otoriter mi olacağı belirsizdir.[101]

Veriyle birlikte 2004, Stepan ve Robertson sekiz Arap ülkesini sınıflandırdı başarısız olarak nitelendirilen ülkeler olarak Arap olmayan Müslüman ülkelerden tek bir Arap olmayan Müslüman başaramayan bulunmadığını gördüler. Buna karşılık, beş Arap olmayan Müslüman ülke aşırı başarılıydı, oysa Arap ülkesi bu kategoriye girmedi. Bir grup olarak, Arap olmayan Müslüman ülkeler kişi başına GNI seviyelerine dayanarak öngörülen demokrasi düzeyini aştı, Arap Müslüman ülkeler ise beklenen düzeye ulaşamadı. Sonuç olarak, Stepan ve Robertson, Müslümanlarda demokratik bir eksiklik olmadığını, ancak Araplarda demokratik bir eksiklik bulunduğunu savunuyorlar.[102]

2010 ve 2013 verilerini kullanarak Stepan ve Robertson'ın tezini yeniden test ettim.[103] Güncellenmiş veriler üç sonuç sundu: Araplarda hâlâ bir aşırı başarılı yoktu; Arap başaramayanların sayısı sekizden ona yükseldi (Katar, Kuveyt, Birleşik Arap Emirlikleri, Umman, Bahreyn, Suudi Arabistan, Lübnan, Cezayir, Mısır ve Ürdün; GNI başına en yüksekten en düşüğe doğru); ve Arap olmayan aşırı başarılı sayısı hâlâ beşti (Senegal, Bangladeş, Komoros, Sierra Leone ve Nijer). Ancak dördüncü sonuç argümanlarını önemli ölçüde zayıflattı: Arap olmayan sekiz başaramayan vardı, sıfır değildi. İki analiz arasındaki dönemde sekiz Arap olmayan ülke (Brunei, Malezya, İran, Kazakistan, Azerbaycan, Maldivler, Türkmenistan ve Kosova) GNI artışını önemli ölçüde yaşadı ancak demokratizasyon buna paralel gitmedi.[104]

100 Freedom House (2013) ve Dünya Bankası (2010) verilerine dayanan hesaplamam, %72'sinin tüm ülkelerin ve 79 eşiğin altında olan Müslüman ülkelerin %79'unun kişi başına 3.500 $ GSMH'nin, otoriter olduğunu göstermektedir.

101 Stepan ve Robertson 2003.

102 Stepan ve Robertson 2004.

103 Freedom House 2013; World Bank 2010.

104 Kuru 2014, 410-12.

Bu sekiz Arap olmayan başaramazların arasında altısı (Brunei, Malezya, İran, Kazakistan, Azerbaycan ve Türkmenistan) petrol gelirli ülkeler olan rentier devleti durumundadır. Kişi başına GNI, 2003'te Irak'a ABD müdahalesinden sonra petrol fiyatlarındaki keskin artış nedeniyle şişmiştir. On başaramaz Arap olmayanlardan yedisi de rentier devleti niteliğindedir. Kişibaşı GNI, petrol gelirlerinin GNI'yi şişirdiği petrol zengini ülkeler için demokratizasyonun iyi bir göstergesi değildir.[105] Bu ülkeler sanayi üretimini, teknolojik gelişimi, iş bölümünü, uzmanlaşmayı ve nitelikli emeği içeren karmaşık bir ekonomiye sahip olmadan para kazanır. Böyle bir karmaşık ekonomi, demokratik ilkeler ve kurumlar tarafından yönetilen karmaşık bir siyasal sisteme ihtiyaç duyar. Petrol zengini Müslüman ülkeler, aksine, karmaşık bir ekonomi olmadan yüksek GNI düzeylerine ulaşmıştır; bu nedenle GNI düzeyleri siyasal sistemlerle ilişkilendirilmemektedir. Bir sonraki bölüm, Müslüman ülkelerin neden karmaşık ekonomilere sahip olmadığını ve nasıl olmadığını inceleyecektir.

SONUÇ

Müslüman dünyasında otoriterlik çok sayıda nedene sahip bir olgudur, güvenilir otoriter yöneticilere destek gibi Batı politikalarının Müslüman ülkelerde demokrasiye geçiş şartlarını kötüleştirdiği doğru olsa da, bu dış politikalar Müslümanların kendi ideolojik, politik ve sosyoekonomik koşullarının nedenleri olarak görülmekten çok etkileri olarak görülmelidir. Ayrıca otoriterliğin karmaşık problemini sadece İslam'ın laikliği reddettiğine dair iddia edilen açıklama ile açıklamak yanıltıcı olur. İslam hakkında kapsamlı genellemeler yapmak yerine, ulema, İslamcılar ve Sufi şeyhleri gibi İslami aktörlerin belirli rolleri üzerinde odaklanmak daha etkili olacaktır.

Bu İslami aktörler, çoğu Müslüman ülkede ataerkillik ve otoriterlik sorunlarına genelde katkıda bulunmuştur; bazı durumlarda katılımları daha ilerici ve demokratik olmuştur. Bu İslami aktörlerin nihai olarak otoriterliği güçlendirdiği mi yoksa demok-

105 Boix and Stokes 2003, 535-7.

rasiyi mi desteklediği, onların dini ve siyasi fikirlerinden türemektedir. Bu bölüm, 11. yüzyıl ulemasından kaynaklanan ve ataerkile, doğruyu emretmeye ve yanlışı yasaklamaya ve Müslümanların gayri Müslimlere karşı yönetimine dair bazı ilkel olmayan fikirlerden bir seçki sunmuştur. Belirli İslami aktörler hâlâ camilerde, parti toplantılarında ve Sufi localarında bu ilkel olmayan fikirleri yaymaya devam etmektedir. Bu fikirlerle otoriterlik arasındaki ilişkiyi birçok Müslüman ülkede analiz etmek, bir "Ortadışçı genelleme" değildir.

İslami aktörlerin vaazı ve siyasi aktivizmi, birçok Müslüman ülkede son dönemdeki politik ve hukuki İslamlaşma trendini yönlendirdi. 1920'lerden 1970'lere kadar Müslüman dünyasında baskın olan politik ve hukuki eğilim sekülerdi. Ancak son kırk yılda İslamlaşma, birçok ülkenin siyaset ve hukuk sistemlerinde kademeli olarak önem kazandı. Önemli bazı durumlarda ulema-devlet ittifakları kuruldu veya yeniden canlandırıldı. Yine de sekülerci ve İslami güçler arasındaki mücadele devam ediyor. Bu bölüm, çok sayıda Müslüman ülkede seküler anayasaların varlığını belgelemiştir. Bu veriler, İslam ile laik devlet arasındaki doğuştan uyumsuzluk iddiasının deneysel bir temeli olmadığını gösterir. Ancak bu seküler devletlerin çoğu otoriterdir. Bu nedenle, Müslüman dünyada otoriterlik sorunu seküler devletlerin yokluğuyla açıklanamaz. Hem seküler hem de İslami devletlerin çoğunlukla otoriter olması, Müslüman dünyasında otoriterliğin daha derin tarihsel ve sosyoekonomik kökenlerini işaret eder.

Otoriterlik için paylaşılan sorumluluklarının yanı sıra, seküler ve İslami aktörler benzer biçimde anti-intelektüel olmuştur. İslam aktörleri için entelektüeller din konusunda çok eleştirel ve çok Batı yanlısıdır; bu nedenle onların fikirleri potansiyel olarak İslam karşıtı, hatta İslam'a aykırı olabilir. Seküler siyasetçiler genelde entelektüelleri kendi yukarıdan aşağıya ve otoriterleşen modernleşme projelerine engel olarak görmüşlerdir. Sekülerler ve İslami aktörlerin ortak anti-entellektüellikleri, bu sorunun da daha derin tarihsel ve sosyoekonomik nedenlere sahip olduğunu gösterir.

Müslüman dünyasında büyük bir ekonomik sorun, rentierliktir. Hem laik hem de İslami rejimler, özellikle petrol gelirlerine dayalı olarak mali açıdan bağımlıdırlar. Demokratik politikalar genellikle yöneticiler ile halk arasında karşılıklı bir ilişkiye dayanır: halk vergileri öder ve böylece yöneticileri hesap verir kılar. Ancak rentier devletlerinde yöneticiler halkın vergilerine mali olarak bağımlı değildir; bunun yerine halk, yöneticilerin kira paylaştırmasına bağımlıdır. Müslüman ülkeler dünyanın petrol rezervlerinin yaklaşık beşte üçüne sahiptir; bu nedenle Müslüman dünyasında birçok rentier ve otoriter devlet bulunmaktadır.

Petrol temelli açıklama, yalnızca otoriterliği değil aynı zamanda Müslüman ülkelerdeki şiddeti de daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Araştırmacılar, petrol zengini ülkelerin devletlerarası ve devletler içi askeri çatışmalara daha yatkın olduğunu vurgulamışlardır; bunun başlıca nedeni potansiyel kiraların, grupları kaynakları ele geçirmek için mücadeleye teşvik etmesidir.[106] Özellikle MENA'da petrol kira gelirleri otoriterliğe yol açmış ve bu da şiddet olasılığını artırmıştır.

Petrol kira gelirleri ayrıca ulema-devlet ittifakının hâkimiyetine ve birçok durumda burjuvazinin marjinalleşmesine katkıda bulunmuştur. Burjuva sınıfı, 1970'lerin başında kitlesel petrol gelirleri başlamadan önce Müslüman ülkelerde zaten gerilerdeydi. O zamandan beri Müslüman çoğunluklu rentier devletleri petrol kira gelirlerini kontrol ediyor ve bölgelerinde bağımsız bir burjuvazinin ortaya çıkmasını neredeyse imkânsız kılıyor. Çeşitli Müslüman rentier devletlerindeki iş dünyası elitleri, bağımsız bir burjuvazi olmak için hükümetle bu kadar iç içe geçmiş ki bağımsız bir burjuvazi olmak mümkün olmamıştır. Yönetici sınıfın gücünü denetleyebilecek bağımsız bir burjuvazi olmadan demokrasi çalışamaz. Barrington Moore'un sözleriyle, "burjuva yoksa demokrasi de yok." [107]

106 Ross 2012, cilt 5; Humphreys 2005; Elbadawi ve ark. 2010.

107 Moore 1966, 418. Stephens ve ark. (1992) ise ana-demokratik bir toplumsal sınıf olarak işçi sınıfını işaret eder. Ancak Müslüman rentier devletlerinde organize bir işçi sınıfı da yok.

Petrol kira gelirlerinin bölgesel yayılma mekanizmaları yoluyla etkisi, devlet sınırlarını aştı ve petrolsüz ülkeleri bile özellikle MENA'da etkiledi. Bölgesel yayılma yaklaşımı da karşılaştırmalı çerçeveme uyuyor. Bu kitabın birkaç bölümü, iç yayılma mekanizmalarını sergileyen iki bölge benzeri varlık olarak Müslüman dünyası ile Batı Avrupa'yı inceliyor. Müslüman dünyanın bazı bölgelerinin (veya Batı Avrupa'sının) entelektüel, ekonomik ve siyasi özellikleri sonunda diğer bölgelere yayılmış ve bölgesel genel benzerlik düzeyi yaratmıştır.

Müslüman ülkeler daha gelişmiş ekonomilere sahip olsaydı petrol gelirleri ekonomilerini ve politikalarını bu kadar derinden domine etmezdi. Bu bağlamda, ekonomik kalkınmamışlık birçok Müslüman ülkede otoriterliğin başlıca nedeni olmuştur. Petrol zengini ülkeler GNI'larını artırmış olsa da bu büyüme demokratizasyon için bir temel sağlamamıştır. Demokratizasyon, çoğu Müslüman ülkede bulunmayan karmaşık bir ekonomi ile teşvik edilebilir. 3. bölüm bu bu eksikliği analiz edecektir.

3

Sosyoekonomik Yoksullaşma ve Kalkınma

Çeşitli sosyoekonomik kalkınma ölçütleri için kırk dokuz Müslüman ülkenin ortalama puanları Batı ülkelerinkinden daha düşüktür; dünyanın ortalamalarının bile altında kalmaktadır. Bu kriterler gelişimin ekonomik (kişi başına GNI),[1] eğitimsel (okuryazarlık ve okul yılı sayısı),[2] ve sağlıkla ilgili (yaşam süresi ve bebek ölümü en aza indirgeme)[3] düzeylerini değerlendirir. Karşılaştırmalı analizler ayrıca Müslüman ülkelerin[4] bilimsel araştırmalarda da iyi performans göstermediğini göstermektedir.[5] Müslüman ülkelerdeki sosyoekonomik yoksullaşmayı ne açıklar?

Bu bölüm, bağımlılığa neden olarak Batı'nın sömürgeleştirmesi/sömürülmesini veya İslamı anahtar faktör olarak tanımlayan açıklamaları eleştirel olarak değerlendirir. Ardından İslam ülkele-

1 Yaklaşık 2010'da Müslüman ülkelerin kişi başına GNI'si (büyük petrol gelirlerine rağmen) 9.000$ iken dünyanın ki 14.000$ idi. Dünya Bankası 2010. (Aykırı olan Katar'ı çıkardım.)

2 Müslüman ülkelerde ortalama ömür 66 yıl, dünya ortalaması ise 69 yıldır. Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı 2011. Bebek ölümleri (5 yaşından küçük, 1.000 canlı doğum başına) konusunda Müslüman ülkelerin ortalaması (49) dünya ortalamasından (34) da daha kötüdür. Dünya Bankası 2014a.

3 Müslüman ülkelerin ortalama okuryazarlık oranı yüzde 73 ve okul yılı sayısı 5,8'dir. Dünyanın ortalama okuryazarlık oranı yüzde 84 ve okul yılı sayısı 7,5'tir. Birleşmiş Milletler istatistik Bölümü 2013; Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı 2011.

4 İslam İşbirliği Teşkilatı (OIC) üyeleri, ortalama olarak GSYİH'larının yüzde birinden daha azını araştırma ve geliştirme için harcar; bu, dünya ortalamasının yaklaşık üçte biri kadardır. "İslam ve Bilim: Yeniden Canlandırmanın Yolu," Economist, 26 Ocak 2013. OIC için Kayaoğlu 2015'e bakınız.

5 1994-2003 yılları arasında dizine eklenen 4 milyon biyomedikal makale arasından yirmi üç Arap ülkesinin katkısı yüzde birden azdı. Falagas ve ark. 2006, 1585. Thomson Scientific'e dayalı bir analiz, 2007 yılında en üretken Müslüman ülkelerinden yedi olan toplam bilimsel makale sayısının Hindistan'ınkinden daha az, Çin'inkinden ise yarısından da az, Amerika Birleşik Devletleri'nininkinden ise yüzde 10'dan az olduğunu gösteriyor. Hoodbhoy 2007, 52. Ayrıca Yalpani ve Heydari 2005, 732'ye bakınız.

rinde sosyoekonomik kalkınmasızlığa katkıda bulunan ulemanın anti-ilerlemeci fikirleri ve politik otoriterlik rolleri incelenir. Bölüm, bu sorunların etkileşimini vurgulamak için "korkunç daire" terimini kullanır. Bir sonraki bölüm, tarih ve kurumların etkisini inceler. İslam dünyasındaki dışlayıcı kurumların, siyasi gücü elinde bulunduran otoriter yöneticiler ve ideolojik meşruluk sağlayan ulema tarafından üretildiğini vurgular. Bölüm, çağdaş sorunları değerlendirmek için Müslüman toplumların ve devletlerin tarihinin neden analiz edilmesi gerektiğine dair bir açıklama ile sona erer; kitabın I. kısmı II. kısmıyla bağlanır.

BATILI SÖMÜRGELEŞME VE SÖMÜRÜ

Hemen hemen tüm Müslüman ülkeler, 19. yüzyıl ortalarından 20. yüzyıl ortalarına kadar süren, hatta daha uzun sürebilen kolonyal boyun eğdirme ve sömürü yaşamışlardır. Batı müdahaleleri ve bazı Müslüman ülkelerinin sömürüsü, dekolonizasyon sürecinden sonra da büyük ölçüde devam etmiştir. Charles lssawi bu konuya dengeli bir bakış açısı sunar. Mısır'da Britanya kolonyal yönetiminin, giderleri en aza indirmeyi hedeflediği ve education'un (eğitimin) bağımsızlık arayışında milliyetçi bir sınıf üretebileceğini, Hindistan'da zaten olanların tecrübe edildiğini düşünerek eğitimde yeterince yatırım yapmadığını açıklar. Ancak lssawi ayrıca Britanya sömürgeleşmesi öncesi ve sonrasındaki Mısır'ın kendi eğitim sistemini eleştirir. Ön-sömürge okullarını, özellikle medreseleri, etkisiz ve eski olarak görür. Ayrıca dekolonizasyon sonrası Mısır'ın eğitim sistemini reform etmek için gerekli adımları atmadığını belirtir.[6]

Bağımlılık kuramı, Batı ülkelerinin Batı-Dışı ülkelere karşı politik hegemonyasını ve özellikle Latin Amerika'da ekonomik sömürüsünü açıklamıştır.[7] Bu bakış açısından, kapitalist dünya sisteminde çekirdek ülkeler (çoğunlukla Batı) diğer çevre ülkeleri ham madde kaynakları ve ürettikleri ihracatlar için pazarlar ola-

6 İssawi 1968, 390, 398n41; lssawi 1983, 291.
7 Galeano 1973; Amin 1976; Cardoso ve Faletto 1979.

rak kullanmıştır.[8] İslamcılardan seküler solculara kadar Müslüman ülkelerindeki birçok sosyo-politik hareket, bağımlılık kuramının bakış açısından anti-Batı tutumları sergilemiş ve Batı'yı Müslümanların sosyoekonomik sorunlarından dolayı suçlamıştır.

Bağımlılık teorisi, Müslüman ülkelerin analizimde de ilgili olan iki ana eleştiri almıştır. İlk olarak, bazı akademisyenler bağımlılık teorisini devletin rolünü küçümsemesi nedeniyle eleştirmiştir. Doğu Asya ülkelerindeki etkili devlet politikalarının sosyoekonomik gelişmeye yol açtığını, bazı Latin Amerika ve Afrika ülkelerindeki etkisiz devlet politikalarının ise bunun tersine sonuçlar doğurduğunu açıklamışlardır. Benzer şekilde, devlet aktörlerinin rollerini analiz etmeden, Müslüman ülkelerin sosyoekonomik problemlerini anlamak mümkün değildir.[9]

İkinci olarak, bazı akademisyenler bağımlılık kuramını dış güçlerin rolünü olduğundan daha fazla vurgulayarak ve yerel halkın rolünü küçümseyerek eleştirmiştir. Lawrence Harrison bu bakış açısının politik sonuçlarını şu şekilde ifade etmiştir:

"Bağımlılık teorisi, Latin Amerika'nın güçsüz olduğunu, tarihinin seyrinin dış güçler tarafından belirlendiğini ima eder. Bağımlılık teorisi hem Latin Amerika'yı himaye eder hem de felç eder." [10]

Benzer şekilde, Batı sömürüsünü Müslüman ülkelerdeki sosyoekonomik geri kalmışlığın nedeni olarak göstermek, yalnızca analitik olarak yanlış olmakla kalmayıp, normatif olarak da ters etki yaratabilir.

İSLAM VE ULEMA'NIN ROLLERİ

Weber'den bu yana, birkaç akademisyen İslam'ın veya Müslüman kültürünün bazı özelliklerini tanımlamış ve bunları Müslümanların sosyoekonomik olarak geride kalmasının

8 Immanuel Wallerstein'in (2004) dünya sistemleri kuramı bağımlılık kuramıyla pek çok benzerlik taşır.

9 Bates 1981; Evans ve diğerleri 1985; Migdal 1988; Evans 1995; Migdal 2001; Kohli 2004.

10 Harrison 1985, 162; ayrıca 151-61.

nedenleri olarak göstermiştir.[11] *Kutsal Olanın İçinde Kaybolmak: Müslüman Dünyası Neden Sessiz Kaldı?* adlı eserde Dan Diner, Müslümanların yazılı kültüre tarihsel olarak şüpheyle baktığını savunur: "Erken İslam'ın kültürünün bir parçası olarak ölümden önce yazdıklarınız her şeyi yok etmekti."[12] Diner'in anekdotik kanıtları Müslümanların genel tutumunu yansıtmaz.[13] Bölüm II'de, erken Müslümanların Batı Avrupalı akranlarını gölgede bırakan büyük kütüphanelerde tezahür eden yazılı bir kültüre sahip olduğunu açıklayacağım. Ayrıca o zamandan günümüze kadar, Müslümanlar kutsal metinlere ciddiyetle yaklaşmışlarsa, Diner'in kendisinin savunduğu gibi, kronolojik olarak en eski surelerdeki "kalem" referansını bilmeleri gerektiğini belirteceğim: "Oku! Rabbin en cömert olanıdır. Kalem ile öğreten, insanla bilmediğini öğreten" (96:3-5) ve en uzun Kur'an ayetine (2:282) ait yazılı kontratlar emri: "İnananlar, sabit bir süre için borç edindiğinizde, yazıya dökün." [14]

Ayrıca, Diner, klasik Arapçanın (Kuran'a bağlandığı) yerel lehçeler yerine standart yazı dili olarak kullanılmasını, Arap ülkelerinin sosyoekonomik durgunluğunun başlıca nedeni olarak işaret eder.[15] Onun vurgu yaptığı, yaratıcılık pahasına ezberleme ile ilgili pedagojik sorunlar yerinde bir tespittir. Ancak o, Klasik Arapça'nın bazı olumsuz yönlerini aşırı vurguluyor ve potansiyel olumlu etkilerini görmezlikten geliyor. Ortak bir yazılı dilin olması, yirmi iki Arapça konuşan ülke arasında ekonomik ve sosyokültürel değişimleri kolaylaştırabilir. Dahası, Arap olmayan Müslümanlar da benzer bir dilsel dikdörtene sahip değildir, fakat

11 Weber 1964 [1920], 262-6. Maxime Rodinson (2004 [1966]), Weberci tasvirin İslam'ı kapitalizm ve rasyonellikle uyumsuz olarak eleştiri ediyor. Ayrıca Turner 1974, 143; Turner 2013a, 12; Hail 1992, 17.

12 Diner 2009, 75.

13 Diner, sözlü gelenek üzerine Cook'un uzun makalesini (1997) kaynak gösterir. Ancak Cook'un makalesi hadislerin aktarımı konusundaki tartışmalarla sınırlıdır. Ayrıca tartışılanlar yalnızca rakipler değil, hadislerin yazımı savunucularını da içerir; yalnızca başlığı önceki olanları vurgulasa da.

14 2:282 ayetine ilişkin olarak bkz. ayrıca Bölüm 6.

15 Diner 2009, 20-22, 88-95, 125. Klasik Arapçanın yazı dili olarak kullanımına ilişkin daha ince bir eleştiri için bkz. Nusseibeh 2016, 229-33.

yine de benzer sosyoekonomik sorunlara sahiptirler. [16]

Ne İslam ne de sözde "Müslüman kültürü" tekil değildir; din ve kültür, çoklu ve ayrışan yorumlara açık karmaşık olgular olup; bu yüzden ulema gibi belirli aktörlerin rolünü analiz etmek ve Müslümanların sosyoekonomik sorunlarının ideolojik arka planını incelemek daha yararlı olur. Ulemanın temel sorunu, ister Sünni ister Şii olsun, muhafazakârlığı ve ilerleme fikrine karşı çıkışıdır. Ulemanın dünya görüşüne göre dini bilgi, mükemmel ve sürekli olan her şeyin temsilidir; değişim sapma ve yozlaşma anlamına gelir. Selefi ulema, değişime ve ilerlemeye karşı olan tutumlarında ana akım Sünni ulemasından daha ileri gitmiştir. Binlerce hadis arasından, Selefîler birisini en sevdikleri olarak almış ve defalarca buna başvurmuştur: "Her yenilik sapkınlıktır ve her sapkınlık Cehennemdedir."

İbrahim Musa bu sorunu vurgular: muhafazakâr dini öğretiler nedeniyle, Müslümanlar her zaman herhangi bir konuda görüşlerini Kur'an'a, hadislere veya 'geçmişin bazı bilginlerine (imamlarına)' atıfta bulunarak gerekçelendirme ihtiyacı duyarlar. Bu, Müslümanların ancak söz konusu mesele geçmişte önceden belirlenmişse günümüzde güvenle hareket edebileceklerini düşündürmektedir." Başka bir deyişle, "Müslümanlar şu anki deneyimlerinin meşruiyetini reddeder ve bu deneyimin yenilik, değişim ve uyumun temeli olmasına izin vermezler." [17]

Benzer şekilde, Fazlur Rahman'a göre Müslümanların ilerleme fikrine dair şüpheleri, literalist ve formalist dini yorumlarla ilgilidir. Önerdiği çözüm, belirli ayetler yerine Kuran'ın daha yüksek hedeflerine odaklanmak ve belirli hadislere bakmak yerine Sünnet'i (Peygamberin hayat tarzı) önceliklendirmektir.[18] Ulemanın yanı sıra Fazlur Rahman, Sufi şeyhlerini de eleştirir ve

16 Arap ülkelerinde yazılı olarak Klasik Arapça kullanımının otoriterlikle ilişkisi üzerine tartışma için bkz. Safaouan 2010, özellikle 9-10, 44-56, 63-5; Lahlali 2010, 240-1.

17 Moosa 2003, 122. Ayrıca bkz. Iqbal 2013 [1930], 112-13; Lakhdhar 2013, 21; Laroui 1974, 7-18, 55-8.

18 Rahman 1965, 75, 141; Rahman 1982, 1-11, 141-62. Ayrıca Mazrui 2007; Charfi 2004.

bu iki grubun bireysel iradeyi reddeden belirli fikirleri paylaştığını iddia eder. Fazlur Rahman'a göre, baskın teoloji ekolü olan Eşari teolojisi kadercidir; en etkili Sufi düşünür İbn Arabi ise Tanrı dışında gerçekliğin varlığını reddeden monistik bir yaklaşımı savunmuştur. Kendi ifadeleriyle, Eşariler "yalnızca Allah'ın hareket edebildiğini ve bu terimin diğer varlıklar için uygulanmasının mecazi olduğunu" öğrettiler çünkü onların rastlantısalca (kazaî) düşüncesi vardı; buna karşın İbn Arabi ve öğrencileri benzer şekilde "gerçekte yalnızca Allah'ın mevcut olduğunu ve bu terimin başkalarına uygulanmasının mecazi olduğunu" öğrettiler.[19]

Ulema ve Sufilerin fikirleri, onlara meydan okuyan alternatif fikirler olduğu takdirde ilerlemeyi engellemezdi. Ancak onlara böyle bir meydan okumayı ortaya koyabilecek çok az Müslüman entelektüel vardı. Daha geniş bir anlamda, sosyoekonomik sorunlarını çözmek için Müslüman ülkelerin etkili entelektüeller ve bağımsız bir burjuvaya ihtiyacı var. Günümüzde çoğu Müslüman ülkede etkili entelektüeller çok azdır ve iş insanları bağımsız bir burjuva oluşturmak için siyasi himayeye çok bağlıdır. Eldeki ulema, ileriyi engelleyen bu iki sınıfın zayıflamasına, belirli dini sınırlamalar getirerek katkıda bulundu; bu da muhafazakâr Müslüman gençlerin entelektüel ve finansal alanlarda kariyer peşinde olmalarını engeller. Ulema için neredeyse hiçbir mesele, sonunda içtihat sorusu haline gelmez. Bu nedenle ulema mesleki kariyerlerle ilgili konuları helal veya haram olarak sınıflandırır. Felsefeye, bazı sanatlara[20] ve faizle ilişkili finansal faaliyetlere karşı koydukları dini kısıtlamalar muhafazakâr Müslüman gençlerin felsefe okumalarını, bazı sanatları icra etmelerini ve finans sektöründe çalışmasını engellemiştir (İslami finans istisnası hariç). Ayrıca, kadınların kamusal görünürlüğü ve erkeklerle etkileşimi konusundaki dini sınırlamalar da Müslüman kadınların kariyer

19 Rahman 2000, s. 86. Benzer bir bakış için bkz. al-Jabri 2011 [1984], özellikle 432-3. Keskin farklı bir bakış için bkz. Chittick 1989, 205-11. Ayrıca Bölümler 4 ve 5'e bakınız.

20 Müziğin helal olup olmadığı konusundaki devam eden tartışmalar için bkz. Ebu El Fadl 2014, s. 42, 230.

ilerlemesini sınırlamıştır.[21]

Bu yasakları ve sınırlamaları dayatmak için ulema her zaman devlet desteğine ihtiyaç duymuştur. Bu güven bağı ulemayı otoriter yöneticilerle işbirliğine ve onlara meşruiyet kazandırmaya itmiştir. Bu bakımdan ulemanın fikirlerindeki temel sorun yalnızca özgürlükten yoksun içerik değildir, aynı zamanda otoriter rejimleri sürdürmedeki rolüdür. Açık kamusal tartışmaların olduğu demokratik bir ortamda ulemanın görüşleri meydan okunabilir ve dönüştürülebilir. Aslında İslam dünyasında hem İslamcı hem de sekülerci rejimler çoğu zaman otoriter olmuştur; bu, Bölüm 2'de açıklanmıştır. İster İslamcı ister laik bir ideolojiyle gerekçelendirilsin, otoriter devlet aydınların ve burjuvazinin marjinalleştirilmesinde ve dolayısıyla Müslüman dünyasının sosyoekonomik ilerlemesinin engellenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

OTORİTERLİK VE KÖTÜ ÇEMBER

Bölüm 2, ekonomik geri kalmışlığın birçok Müslüman ülkede otoriterliğin bir nedeni olduğunu açıkladı. Sosyoekonomik geri kalmışlık daha karmaşık bir olgudur; yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda eğitim ve sağlık gibi sosyal kriterlerle de ölçülmektedir. Bazı durumlarda, sosyoekonomik geri kalmışlık otoriterlikle ilişkilidir ve bu iki olgu kötü bir çember oluşturur.

Yolsuzluk ve güvensizlik, Robert Putnam'ın güney İtalya'nın birbirine bağlı sosyoekonomik ve hükümet sorunlarını analiz ederken kavramsallaştırdığı kötü çemberin iki önemli unsurudur.[22] Çoğu Müslüman ülke yüksek bir yolsuzluk seviyesi ve düşük bir

21 Dini ahlak ile mesleki kariyer arasındaki gerilim İslam'a özgü değildir ve birçok başka dini bağlamda da vardır. Amerika Birleşik Devletleri'nde, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında, ilerici ideallere sahip profesyoneller -akademik ve edebi entelektüeller, gazeteciler, öğretmenler, avukatlar ve iş insanları- protestan kültürel hâkimiyeti ve kısıtlamalarını kariyer ilerlemeleri için bir engel olarak görüyordu. Kamu kurumlarını etkili bir şekilde laikleştirmek için siyasal-hukuki aktivizmde bulundular. Smith 2003, özellikle 36-7, 48-53.

22 Putnam 1993. Ayrıca bkz. Banfield 1958; Fukuyama 1995; Acemoglu ve Robinson 2012, bölümler 11 ve 12.

güven seviyesi sergilemektedir. Transparency International (Uluslararası Şeffaflık), kamu sektörü yolsuzluğunun algılanan seviyelerini dünya genelinde 0-100 ölçeği kullanarak ölçmektedir; burada 0 çok yolsuz ve 100 çok "temiz"dir. Müslüman ülkelerin ortalama puanı (31), 2013 yılında dünya ortalaması (42) ile karşılaştırıldığında daha yüksek bir yolsuzluk seviyesini göstermektedir.[23] Benzer şekilde, Dünya Değerler Araştırması, 2004 ile 2008 yılları arasında kırk beş Müslüman olmayan toplum ve on Müslüman toplumda kişiler arası güveni değerlendirmiştir. "Çoğu insana güvenilebilir mi?" sorusuna verilen olumlu yanıtların ortalama oranı tüm durumlarda %27, Müslüman durumlarda ise yalnızca %20'dir.[24] Genel olarak, yolsuz bir hükümet ve ekonomideki otoriter müdahaleleri, bir ülkenin ekonomik verimliliğini aşındırmaktadır.[25]

Amartya Sen, özgürlük ve gelişimin karşılıklı olarak yapılandırıcı olduğu fikrinin önde gelen savunucusudur. Ona göre özgürlüğün genişlemesi, hem gelişimin birincil amacı hem de ana aracıdır.[26] Bu ilişkiyi, demokrasinin kıtlıkların önlenmesine katkısı örneğiyle açıklar:

Dünya tarihinde işleyen bir demokraside -ister ekonomik olarak zengin (çağdaş Avrupa veya Kuzey Amerika'da olduğu gibi) isterse nispeten fakir (bağımsızlık sonrası Hindistan, Botsvana veya Zimbabve'de olduğu gibi) olsun- hiçbir zaman kıtlık yaşanmamıştır. Kıtlıklar, başka yerlerden gelen yöneticiler tarafından yönetilen sömürge topraklarında (Britanya Hindistanı veya yaban-

23 Transparency International 2013.

24 Dünya Değerler Araştırması 2004–8.

25 Hall ve Jones 1999, 86. Verimlilik düzeylerini etkileyen teknolojik farklılıklar gibi başka faktörler de vardır. Batılı ve Müslüman Afrika arasındaki verimlilik farkına bir örnek olarak: "1988'de Amerika Birleşik Devletleri'nde işçi başına üretim, Nijer'deki işçi başına üretimden 35 kat daha fazlaydı." Hall ve Jones 1999, 83.

26 Sen 1999, xii. Mancur Olson (1993, 567) benzer bir ilişki görüyor: "Kalıcı bir demokrasi için gerekli koşullar, ekonomik büyümeyi yaratan mülkiyet ve sözleşme haklarının güvenliği için gerekli olan koşullarla aynıdır." Olson (1993, 572) şöyle ekliyor: "Bu nedenle, sermayenin sıklıkla süregelen veya dönem dönem diktatörlüklerin hüküm sürdüğü ülkelerden kaçması şaşırtıcı değil."

cılaşmış İngiliz yöneticiler tarafından yönetilen bir İrlanda gibi) veya tek partili devletlerde (örneğin 1930'lardaki Ukrayna'da, 1958-1961 yılları arasındaki Çin'de veya 1970'lerdeki Kamboçya'da) veya askeri diktatörlüklerde (örneğin Etiyopya'da, Somali'de veya yakın geçmişteki bazı Sahel ülkelerinde) meydana gelme eğiliminde olmuştur.[27]

Doğu Asya'daki otoriter devletlerin (Çin dâhil) kalkınma başarılarının, kalkınmada demokrasiye verilen önemi itibarsızlaştırıp itibarsızlaştırmadığı konusunda bir tartışma yaşanmıştır.[28] Bu tartışmalardaki üç nokta, Müslüman ülkelerin analizine doğrudan ilişkindir. Birincisi, 1. ve 2. Bölümlerde açıklandığı gibi, Müslüman ve Doğu Asya ülkelerinde şu anda farklı türde otoriterlik mevcuttur. Müslüman dünyasında, otoriter devletler çeşitli ve değişen derecelerde rantçı, militarist ve/veya dini olmuştur. Buna karşılık, Doğu Asya'da çoğu otoriter devlet, rantçılığa değil ihracata yönelik üretime odaklanmıştır; askeri politikalar ve hedefler yerine kalkınmacı politikalara ve ekonomik genişlemeci hedeflere yoğunlaşmıştır;[29] ve dini değil, seküler ideolojileri ve söylemleri benimsemiştir. Dolayısıyla, Doğu Asya tipi otoriterliğin kalkınma başarısı, Müslüman ülkelerde baskın olan diğer otoriterlik biçimlerine yönelik eleştirilerle mutlaka ilgili değildir.

İkinci olarak, Doğu Asya'daki otoriter rejimler, kalkınmayı sağlarken nispeten liyakat esaslı bürokrasilere dayalı etkili devletlere sahip olmuşlardır.[30] Ancak, Müslüman dünyasındaki çoğu otoriter devlette bir yönetim sorunu yaşanmıştır. Dünya Bankası Enstitüsü, her yıl tüm ülkeleri altı yönetim kalitesi göstergesi açısından sıralar ve yüzdelik puanlar 0 (en kötü yönetim) ile 100 (en iyi yönetim) arasında değişir. 2014 yılında, Müslüman ülkelerinin tüm ortalama sıralamaları 50'nin (her biri için dünya orta-

27 Sen 1999, 16. Sen (1999, 170), sömürücü politikaların öncelikle kıtlıklardan sorumlu olduğunu ve "açlık ve gıda ihracatının bir arada bulunmasının birçok kıtlıkta yaygın bir olgu olduğunu" açıklamaktadır.

28 Glaeser vd. 2004, özellikle 298; Hung 2015, bölüm 3; Acemoğlu ve Robinson 2012, 437–43.

29 Solingen 2007.

30 Evans 1995; Kohli 2004, bölüm I; Fukuyama 2014, özellikle 291.

laması) altındaydı: hükümet etkinliği (33), düzenleyici kalite (34), hukukun üstünlüğü (32), yolsuzlukla mücadele (31), siyasi istikrar ve şiddetin olmaması (27) ve ses ve hesap verebilirlik (23). 1990'ların başından beri demokrasi olan Güney Kore ve Tayvan'ın puanları çok daha yüksektir. Otoriter Çin bile yönetim puanlarında daha iyi sonuçlar elde etti: hükümet etkinliği (66), düzenleme kalitesi (45), hukukun üstünlüğü (43), yolsuzlukla mücadele (47) ve siyasi istikrar ve şiddetin olmaması (30) -ses ve hesap verebilirlik (5) hariç.[31] Müslüman ülkelerin düşük puanları, sosyoekonomik kalkınma için olumsuz koşulları yansıtıyor, çünkü "iyi yönetimden daha yüksek kişi başı gelir, daha düşük bebek ölüm oranı ve daha yüksek okuryazarlık gibi daha iyi kalkınma sonuçlarına güçlü bir nedensel ilişki vardır." [32]

Üçüncü ve son olarak, Doğu Asya'daki otoriter devletler, kitlesel eğitime etkin bir şekilde yatırım yaparak insan sermayelerini büyüttüler ve bu da ekonomik büyümelerinin temeli haline geldi.[33] Sen, Çin'in ekonomisinin 1990'larda Hindistan'ınkinden daha hızlı büyüdüğünü açıklamak için eğitime işaret ediyor: "Çin 1979'da piyasa ekonomisine geçtiğinde, zaten yüksek oranda okuryazar bir nüfusa sahipti." Hindistan ise, "1991'de piyasa ekonomisine geçtiğinde yarı okuryazar bir yetişkin nüfusa sahipti." Sen'e göre, Hindistan'ın "sosyal geri kalmışlık" sorunu var; bu da "yüksek eğitime elitist bir odaklanma ve okul eğitimine büyük bir ihmal, ayrıca temel sağlık hizmetlerine önemli bir ihmal" nedeniyle, "geniş bir ekonomik genişlemeye hazırlıksız hale gelmesine" yol açtı. [34] Diğer dünya bölgelerinin analizleri de, eğitim ve insan sermayesinin geliştirilmesinin işgücü verimliliğini artırarak, yenilikçi kapasiteyi genişleterek ve yeni teknolojik bilginin yayılmasını kolaylaştırarak ekonomik büyümeye yol açtığını göstermektedir. [35] Müslüman ülkeler, eğitim sistemlerini ve insan sermayesini geliştirme konusunda Doğu Asya ve Batı ülkelerin-

31 Dünya Bankası 2014b.
32 Kauffman vd. 1999, 1.
33 Glaeser ve diğ. 2004, özellikle 298; Sen 1999, 143.
34 Sen 1999, 42.
35 Hanushek ve Woessmann 2008; Goldin ve Katz 2009.

den daha kötü performans göstermiştir. Uluslararası Öğrenci Değerlendirme Programı (PISA), on beş yaşındaki öğrencilerin matematik, okuma ve fen okuryazarlığını Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü (OECD) ile koordineli olarak değerlendirmiştir. 2012'de, altmış beş katılımcı ülke ve ekonomi arasında, Şanghay-Çin, Singapur, Hong Kong-Çin, Tayvan, Güney Kore, Makao-Çin ve Japonya matematikte ortalama puanlarda en yüksek yedi ülke olmuştur. Ancak, dokuz katılımcı Müslüman ülkenin sıralamaları listenin en altına doğru olmuştur: Türkiye, 44; BAE, 48; Kazakistan, 49; Malezya, 52; Arnavutluk, 57; Tunus, 60; Ürdün, 61; Katar, 63 ve Endonezya, 64. Diğer iki kategoride de bu dokuz Müslüman ülkenin sıralamaları benzer şekilde çok düşüktür.[36] Kısacası, Doğu Asya'daki gelişimsel olarak başarılı otoriter devletler, Müslüman dünyadaki otoriter devletlerden farklı özelliklere (rantiyecilik, militarizm ve dini ideoloji açısından), daha iyi yönetim bürokrasilerine ve daha iyi eğitim politikalarına sahiptir. Müslüman ülkelerdeki geri kalmışlık ve otoriterlik kısır döngüsü, düşük yönetim ve eğitim puanlarına yansımaktadır. Kötü ya da iyi bir döngü bir gecede gelişmez; karmaşık, uzun vadeli bir sürecin sonucudur. Değişim mümkündür, ancak süreklilik olasıdır. Müslümanların sosyoekonomik sorunlarını anlamak ve çözmek, dolayısıyla tarihsel bir analiz gerektirir.

TARİH VE KURUMLAR

Doğu Asya ülkelerinin son elli yıldaki hızlı sosyoekonomik gelişimi, küresel bir istisnadır. Son iki yüzyıldır Kuzey Atlantik ve Avrupa ülkeleri dünyanın geri kalanından daha yüksek bir kalkınma seviyesine sahipti; Doğu Asya ise ancak son zamanlarda meydan okuyan bir bölge olarak ortaya çıktı.[37] Aslında, Doğu

36 OECD 2012. Sosyoekonomik Geri Kalmışlık ve Gelişim 63.

37 1850 yılında, toplam nüfus için tahmini ilkokul kayıt oranları bazı Batı ülkelerinde şu şekildeydi: Amerika Birleşik Devletleri (%18), Almanya (%16), Birleşik Krallık (%10), Fransa (%8) ve İspanya (%5). Bir asırdan fazla bir süre sonra, 1960 yılında, Mısır (%10), Türkiye (%10) ve İran (%7) nihayet bu oranlara ulaştı. Easterlin 1981, 18–19.

Asya'nın kalkınmasının tarihsel kökenleri de vardır.[38] Bu bölgesel değişimin tarihsel arka planı, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Japon modernleşme projesine veya hatta Çin'in daha eski ticari ve teknolojik ilerleme tarihine kadar uzanabilir.

Birçok akademisyen, mevcut ekonomik gelişim seviyelerini anlamak için tarihi analiz etmenin önemini vurgulamıştır. Joel Mokyr, ulusal gelir seviyesinin genel olarak "geçmişi tarafından belirlendiğini" belirterek bu noktayı vurgular.[39] Son kitabında Thomas Piketty de "Bir kez oluşturulduğunda, sermaye çıktının artışından daha hızlı kendini yeniden üretir. Geçmiş, geleceği yutar." demektedir.[40]

Yeni kurumsalcı okulun akademisyenleri, ekonomik başarı ve başarısızlık analizlerinde tarihi bir perspektif kullanmışlardır.[41] Bu teorik yaklaşımın önde gelen akademisyenlerinden Douglass North'a göre, "bugün ve gelecek, bir toplumun kurumlarının sürekliliği ile geçmişe bağlıdır. Bugünün ve yarının seçimleri geçmiş tarafından şekillendirilir." [42] North'un sözleriyle, kurumlar bir "kural setidir." Onlar, "siyasi, ekonomik ve sosyal etkileşimi yapılandıran insan yapımı kısıtlamalardır." [43] Yeni kurumsalcı perspektiften, mülkiyet haklarının korunması sosyoekonomik ilerlemede anahtar bir rol oynamaktadır -bu, en azından Adam Smith'e kadar uzanan bir argümandır.[44]

Yeni kurumsalcı analizin son bir örneği Daron Acemoğlu ve James Robinson'un *Neden Uluslar Başarısız Olur* adlı eseridir. Acemoglu ve Robinson, mülkiyet haklarını ve patentleri koruyan yasalar gibi kapsayıcı ekonomik kurumların, yatırım yapma ve yenilik yapma teşvikleri sağladığını ve nihayetinde ekonomik gelişime yol açtığını savunmaktadır. Ancak, çıkarcı ekonomik ve

38 Kohli 2004, ch. 1.
39 Mokyr 1990, 3.
40 Piketty 2014, 571.
41 Ayrıca bkz. Bölüm 6.
42 North 1990, vii.
43 North 1991, 97. See also North 1990, 3–6.
44 "Düzenli bir adalet sisteminin olmadığı, halkın mülkiyetine sahip olma konusunda kendini güvende hissetmediği hiçbir devlette ticaret ve sanayi uzun süre gelişemez." Smith 1993 [1776], 209.

siyasi kurumlar yalnızca küçük bir elit grubunun çıkarlarına hizmet eder ve bu nedenle ekonomik başarısızlığa neden olur.[45]

Benim yaklaşımım, kurumları oluşturan aktörleri doğrudan analiz ederek yeni kurumsalcılıktan ayrılmaktadır. Müslüman dünyasında, dışlayıcı ve etkisiz kurumlar, burjuva ve entelektüel sınıfların kurumların oluşturulmasında etkili olmasına izin vermeyen devlet otoriteleri ve ulema tarafından yaratılmıştır. Analizim, bu sınıf egemenliğinin belirli dini ve siyasi fikirlere dayandığını vurgulamaktadır. Buna karşılık, yeni kurumsalcılık, özellikle de rasyonel seçim versiyonu, fikirlerin rolünü hafife almaktadır.[46] Ancak, kurumlar doğası gereği meşruiyete sahip değildir; ideolojiler tarafından meşrulaştırılmaları gerekir. Birçok Müslüman ülkedeki dışlayıcı kurumlar, siyasi hiyerarşik ve ekonomik olarak etkisiz fikirler (ulema tarafından teşvik edilen) ile meşrulaştırılmış ve belirli güç ilişkileri (otoriter devlet aktörleri tarafından kontrol edilen) ile uygulanmıştır. Bölüm II, bu fikirlerin ve güç ilişkilerinin tarihsel kökenini açıklayacaktır.

SONUÇ

Müslüman ülkeler şu anda, özellikle Batı ve Doğu Asya ülkeleri ile karşılaştırıldığında, ekonomik, eğitimsel, akademik ve sağlıkla ilgili gelişim açısından düşük seviyeler sergilemektedir. Batı sömürgeleşmesini/istismarını veya İslam'ı tek başına öne süren açıklamalar, Müslümanların karmaşık sosyoekonomik sorunlarını açıklamak için yetersizdir. Bu karmaşıklığı daha da derinleştirerek, otoriterlik ve sosyoekonomik sorunlar birçok Müslüman ülkede kötü bir döngü oluşturmuştur. Kapsayıcı kurumla-

45 Acemoglu ve Robinson 2012.

46 Örnek bir rasyonel seçim kurumsalcı analizinde, David Waldner (1999, özellikle 14, 88, 126) Türkiye ve Suriye'deki ekonomik duraklamayı elit bölünmesinin (bu, müvekkil politikalarına yol açtı) bir ürünü olarak, Güney Kore ve Tayvan'daki ekonomik büyümeyi ise elit birliğinin (bu, kalkınma politikalarına yol açtı) bir ürünü olarak açıklamaktadır. Türkiye'deki Kemalist devlet elitinin laik ideolojisinin (1), her iki ülkedeki elit bölünmesi ile ilişkili dini fikirlerin ve çatışmaların (2) ve Japonya'nın öncülüğünde Güney Kore ve Tayvan tarafından benimsenen ihracata yönelik bölgesel modelin (3) rollerini küçümsemektedir.

rın yokluğu birçok Müslüman ülkeyi karakterize etmektedir. Bununla birlikte, kurumsal verimsizlikler, ulema tarafından meşrulaştırılan otoriter yöneticilerin etkileri olup, Müslümanların uzun vadeli sorunlarının nedenleri değildir. İslam tarihinin belirli dönemlerinde, ulema ve yöneticiler, entelektüelleri ve burjuvaziyi marjinalleştirmek için ittifak kurmuşlardır. Bu nedenle, entelektüel ve burjuva sınıflarının mevcut zayıflığı -Müslüman dünyadaki sosyoekonomik geri gelişimi daha da karmaşıklaştıran bir zayıflık- derin tarihsel kökenlere sahiptir. Bu bağlamda, Müslüman ülkelerin güncel sorunları, bu ülkelerdeki baskın fikirlerin ve güç ilişkilerinin tarihsel kökenlerini analiz etmeden anlaşılamaz. Bölüm II, 11. yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan ve Müslümanların entelektüel ve ekonomik yaşamını domine eden ulema-devlet ittifakının tarihini inceleyecektir. Müslüman ülkelerde eğitimsel ve bilimsel sorunların açıkça var olduğu doğru olsa da, yanıltıcı verilere dayanmak ve hatalı karşılaştırmalar yapmak konusunda dikkatli olunmalıdır. Örneğin, 2002 yılı Arap İnsan Gelişimi Raporu, şu karşılaştırmayı içermektedir: "Arap dünyası yılda yaklaşık 330 kitap çevirmektedir, bu, Yunanistan'ın çevirdiği sayının beşte biridir." Halife Me'mun döneminden (9. yüzyıl) bu yana çevrilen kitapların toplam sayısı yaklaşık 100.000'dir; bu, İspanya'nın bir yılda çevirdiği ortalama kitap sayısına neredeyse eşittir."[47] Bu karşılaştırma akademik yayınlar tarafından alıntılanmış ve belirtilmiştir, [48] ayrıca New York Times ve Economist tarafından da.[49] Günümüz verilerinin absürtlüğünü diğer eleştirmenlere bırakarak,[50] bu karşılaştırmanın tarihsel boyutuna odaklanmak istiyorum. Arap dünyasındaki çevirileri bir milenyum boyunca modern İspanya'daki bir yıl ile eşitlemek, Arap çevirmenlerinin tarihsel başarısını zayıflatmaktadır. Bu, Arapların ve Müslümanların günümüzdeki düşük okuryazarlık ve akademik seviyelerinin tüm tarihlerini temsil ettiği yanılsamasına katkıda bulunmaktadır, özellikle Batı Avrupa ile karşılaştırıldığında.

47 Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı 2002, 78.

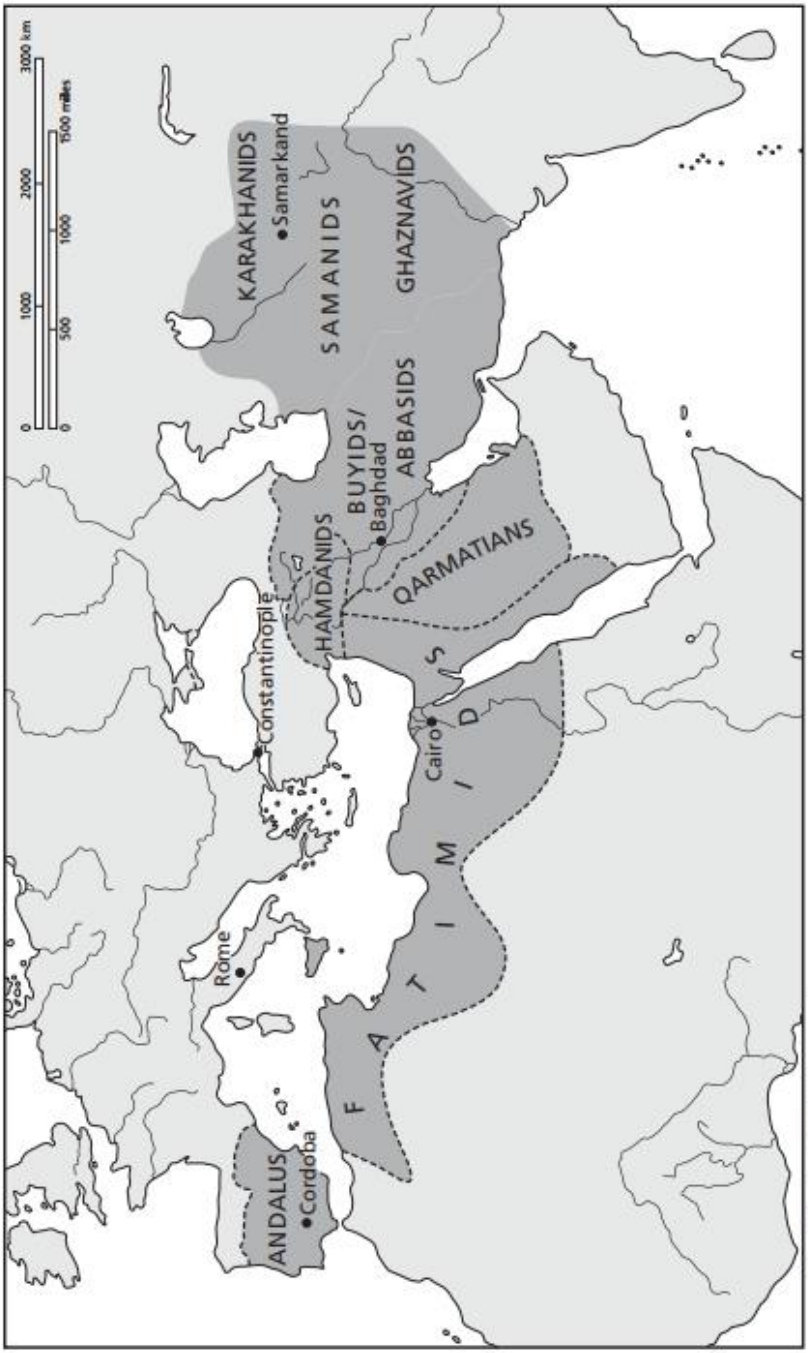
48 Lewis 2004, 115 – 16; Hoodbhoy 2007, 53.

49 Thomas L. Friedman, "Araplar Dönüm Noktasında," New York Times, 3 Temmuz 2002; "Arap Gelişimi: Kendini Başarısızlığa Mahkûm," Economist, 4 Temmuz 2002. **50** Rogan 2004, 68 – 70. 66 Mevcut.

Bölüm II, erken Müslümanların akademik başarılarını inceleyecek ve Irak, Mısır ve İspanya'nın kendisi de dâhil olmak üzere Müslüman dünyanın çeşitli bölgelerinde çevirmenlerin ve çok yönlü bilgelerin felsefe ve doğal bilimleri Batılı Avrupalılara nasıl öğrettiğini analiz edecektir. Bölüm II ayrıca daha sonraki Müslümanların entelektüel ve ekonomik bir duraklama yaşadıklarını, bu durumun mevcut otoriterlik ve sosyoekonomik geri kalmışlıklarının tarihsel kökenini oluşturduğunu keşfedecektir.

Bölüm II

TARİH



MAP 2 The Muslim World (c. 1000)

HARİTA 2: Müslüman Dünya (yaklaşık 1000).

4

Gelişim

Bilginler ve Tüccarlar (7. ile 11. Yüzyıllar)

Bölüm I, günümüz otoriterlik ve geri kalmışlık sorunlarının tarihi köklerine birkaç referans içermektedir. Bu ve Bölüm II'deki sonraki bölümler, bu sorunların tarihi kök nedeni olarak ulema, askeri devlet ve aralarındaki ittifakı vurgulayacaktır. Erken İslam tarihinde, Müslümanlar, bilginlere ve tüccarlara yüksek statü atfettikleri için, bilimsel ve ekonomik olarak Batılı Hristiyanlardan üstündü; oysa Avrupa, çoğunlukla din adamları ve askeri elitin hegemonyası altındaydı. Daha sonra, pozisyonlar nihayetinde tersine döndü. Müslüman topraklarda, ulema ve askeri elit baskın hale gelirken, Batı Avrupa'da bilginler ve tüccarlar giderek daha önemli hale geldi. Kısacası, bu tersine dönüş, Batı Avrupa'nın yükselişini ve Müslüman dünyanın düşüşünü açıklamaktadır.

Bu bölüm, 7. ile 10. yüzyıllar arasında Müslümanların askeri, ticari ve entelektüel başarılarını inceleyerek başlar. O dönemde, İslam bilginlerinin (ulema) çoğu ticaretle finanse ediliyordu, yalnızca birkaç tanesi devlete hizmet ediyordu. Tüccarlar, etkili bir sınıf olarak gelişti. Bölüm daha sonra, İslam'ın Müslümanların başarılarındaki rolü hakkında iki karşıt argümanı ele alır. İlk argüman, Müslüman yönetimi altındaki topraklardaki entelektüel dinamizmin, Müslüman olmayanların bir ürünü olduğu iddiasıdır; bu nedenle İslam'a herhangi bir kredi verilemez. Bu argüman, İslam ve bilimin uyumsuz olduğu modern iddiasıyla ilişkilidir. İkinci argüman, önceki argümanın tam zıttıdır: Müslümanların, tam olarak İslam'ı takip ettikleri için erken tarihlerinde bilimsel başarıya sahip olduklarını iddia eder. Bu, Müslüman ülkelerin geri kalmış olduğu ve İslam'ın gelecekteki çözüm olduğu klişesiyle bağlantılıdır. Bölüm, bu iki argümanın sorunlarını açıklar. Ayrıca, Batı Avrupa'nın her zaman Müslüman topraklardan daha gelişmiş olduğu bazı iddiaları eleştirel bir şekilde gözden geçirir.

Bölüm, 11. yüzyılda Müslüman topraklarında entelektüel ve ekonomik durgunluğun başlangıcını analiz etmeye devam ediyor. Ulemanın nasıl kademeli olarak devlet memuru sınıfı haline geldiğini ve askeri devletin ekonomiye nasıl hâkim olduğunu açıklıyor. Ulema ile askeri devlet arasındaki ittifak, filozofların ve tüccarların etkisini azalttı. Otoritenin bu değişen dağılımı, Müslüman entelektüel ve ekonomik yaşamının uzun vadeli durgunluğuna, hatta gerilemesine yol açtı. Bu kademeli süreç 11. yüzyılda başladı ve sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi yüzyıllarca devam etti.

ASYA, AFRİKA VE AVRUPA'DA İSLAM

Batı Roma İmparatorluğu'nun 476'daki çöküşünden sonra, Batı Avrupa yüzyıllar boyunca siyasi düzensizlik ve ekonomik sorunlar yaşadı. Peygamber Muhammed (570-632) Arabistan Yarımadası'nda İslam mesajını yayarken, komşulukta iki güçlü imparatorluk vardı: Bizans ve Sasani.[1] Dört Halife döneminde (Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali) (632-661), Müslümanlar Sasanileri fethetti ve Bizans'ın Orta Doğu topraklarının tamamını (Anadolu hariç) işgal etti. Emevi hanedanlığı döneminde (661-750), Müslüman toprakları doğuda Transoksyan'a ve batıda İber Yarımadası'na genişledi. Merkezî coğrafi konumları nedeniyle, Müslümanlar Çin, Hindistan ve Avrupa arasındaki ana ticaret yollarını kontrol altına aldı.

Abbasi hanedanı (750–1258), İber Yarımadası'ndaki Endülüs hariç her yerde Emevilerin yerini aldı. Endülüs'te Emeviler önce bağımsız bir devlet olarak (756–929) ve daha sonra bağımsız bir halifelik olarak (929–1031) hüküm sürdüler.[2] Diğer bölgelerde ise

1 Bizans ve Sasani İmparatorlukları arasındaki uzun ve yıpratıcı savaşlar her ikisini de zayıflattı ve böylece daha sonraki Müslüman fetihlerini kolaylaştırdı. Kennedy 2007, 367–8. Müslümanlar genel olarak Bizanslıları Sasanilerden daha dostane olarak gördüler. Bu görüş, Müslümanların bu iki imparatorluk arasındaki savaşla ilgili Kur'an ayeti 30:2–4'ü anlamalarında görülebilir. Beate Dignas ve Engelbert Winter (2007, 231), bazı "Pers Hristiyanlarının, İran'ın Müslüman fethi sırasında fatihlerin yanında savaştığını" bildiriyor çünkü "dinlerinin Arap kabilelerinin dinine daha büyük bir yakınlık duyduğunu düşünüyorlardı."

2 Lewis 2009, özellikle 324.

Abbasiler yavaş yavaş kontrolü kaybetti ve çeşitli alternatif hükümdarlar ortaya çıktı. 945 yılında Abbasi halifeleri, Bağdat'ta bile (Şii Büveyhilere) egemenliği kaybetti. Alternatif otoriteler arasında, Abbasi Halifeliğini tanıyan Sünni Samaniler (9. Yüzyıldan 10. yüzyıla kadar) ve alternatif bir halifelik kuran Fatimiler (10. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar) yer alıyordu (bkz. Harita 2).[3]

Bu siyasi âdemi merkeziyetçilik entelektüel veya ekonomik ilerlemeyi engellemedi. Aksine, birden fazla siyasi varlığın varlığı ve aralarındaki güç dengesi entelektüel ve ekonomik gelişmeye katkıda bulundu. Özellikle Bağdat, 10. yüzyılın ortalarından 11. yüzyılın ortalarına kadar Şii Büveyhi hükümdarları ve Abbasi halifelerinin bir arada bulunduğu dönemde entelektüel açıdan verimli bir dönem yaşadı.[4]

Bizans ve Sasani İmparatorlukları arasındaki uzun ve yorucu savaşlar, her iki tarafı da zayıflattı ve böylece sonraki Müslüman fetihlerini kolaylaştırdı. Müslümanlar genellikle Bizanslıları Sasanilerden daha dostça olarak gördü. Bu görüş, Müslümanların bu iki imparatorluk arasındaki savaşla ilgili Kuran ayeti 30:2-4'ü anlama biçiminde görünmektedir. Beate Dignas ve Engelbert Winter (2007, 231), Müslümanların Pers fetihleri sırasında "bazı Pers Hristiyanlarının fetih edenlerle birlikte savaştığını" bildiriyor çünkü "dinlerinin Arap kabileleriyle daha büyük bir yakınlık hissettiğini" belirtiyor.

İSLAMÎ BİLGİNLER, DEVLET VE DİNİ ÇEŞİTLİLİK

İslam-devlet ilişkileri için belirleyici bir olay, dördüncü halife ve Peygamber'in damadı Ali ile Şam valisi Muaviye arasındaki iç savaş oldu. Bu, binlerce insanın ölümüne yol açtı ve Ali'nin suikastı da dâhil olmak üzere bir dizi trajik olayla sonuçlandı. Muaviye, Emevi hanedanını kurdu ve devleti bir kurum olarak pekiştirdi.[5] O ve sonraki Emevi halifeleri, devletin gereklerini ön-

3 Mez 1937, 1–2.

4 Mez 1937; Kraemer 1992; Hourani 1991, 38–58.

5 Lapidus 2002, 47-9. "İslam'da tahtı ilk kullanan Muaviye'dir." Ibn Haldun 2005, 216. "İlk gerçek kraliyet koruma birliği Muaviye tarafından Şam'da kuruldu." Morony 1984, 93.

celiklendirdi.[6] Emeviler, Peygamber'in torunu ve Ali'nin oğlu Hüseyin'i öldürttü ve Peygamber'in kızı Fatıma ve Ali aracılığıyla Peygamber'in soyuna uzun süreli bir taciz uyguladı.[7]

Peygamber'in aile üyelerine zulmederek, Emeviler Şiiler gözünde meşruiyetlerini kaybettiler. Bu zulüm, Sünniler için de sorunluydu. Sonuç olarak, Emevi yöneticileri, bir istisna dışında,[8] dini otoriteden yoksun kaldılar, buna rağmen "halife" unvanını kullanmaya devam ettiler.[9] Emevi ve Abbâsî halifeleri genellikle hem siyasi hem de dini otoriteyi talep ettiler; ancak dini otoriteleri çoğunlukla sembolik kaldı. Sünni hukuk okulları, yalnızca Dört Halife'yi siyasi ve dini otoriteyi birleştiren olarak gördüler ve bu nedenle "Râşidun sonrası halifelerin hukukun geliştirilmesinde otoritesini reddettiler." [10] İç savaşın ve sonrasının bir diğer ilgili sonucu, İslam'ın çeşitli alternatif yorumlarının ortaya çıkmasıydı. İslam'ın devletten ayrılmaz bir din olarak çağdaş tasviri -hem İslamofoblar hem de İslamcılar tarafından teşvik edilen- bu tarihsel karmaşıklığı yakalayamamaktadır.

Emeviler ve Abbasiler döneminde İslam-devlet ayrımının belirli bir düzeyi, yalnızca Şiilerin Sünni devlet otoritelerine karşı

6 Hichem Djaït'e (1989, 411) göre, Muaviye, Müslümanların siyasi güç anlayışında bir tür sekülerleşmeyi teşvik etti, çünkü gücün, onu ele geçirmeyi ve tutmayı bilenlere ait olduğunu gösterdi. Fazlur Rahman (1968, xx) da "Emeviler... büyük ölçüde laik yöneticilerdi, siyasi otoriteyi kullandılar ama büyük ölçüde dini prestij kaybettiler."

7 El-Tabari 1996; Morony 1984, 467-506; Hodgson 1974 a, 212-23; Spellberg 1994, ch. 4.

8 Ömer ibn Abdül-Aziz (r. 717-20) kuralı kanıtlayan istisnadır. Dini takvası nedeniyle çeşitli Müslüman gruplar tarafından saygı gören tek Emevi halifesidir. Dawani 1839, 407; Kınalızade 2012, 461-2. Emevi hanedanından bir üyenin onu zehirleyerek öldürdüğü bildirilmektedir. Afsaruddin 2008, 92; Anjum 2012, 67-70.

9 Patricia Crone ve Martin Hinds (1986), Emevi ve sonraki halifelerin kendilerini "Tanrı'nın halifeleri" olarak tanımlayan resmi propagandalarına fazla kredi vermektedirler, sanki bu öz imaj diğer Müslümanlar tarafından kabul edilmiştir. Crone - Hinds tezine eleştiri için bkz. Anjum 2012, 42-8.

10 Lapidus 1975, 369. Az sayıda istisna ile, Emevi ve Abbâsî halifeleri "hukuk kitaplarında veya fetva literatüründe atıfta bulunulmamaktadır." Ebu El Fadl 2009, 94-5.

direnişinde değil, aynı zamanda çeşitli Sünni hukukçuların, ilahiyatçıların, hadis âlimlerinin ve Sufilerin siyasi olarak muhalif tutumlarında da yansımıştır.[11] Daha da karmaşık hale getiren İslam – devlet ilişkileri, her Şii ve Sünni grubun birden fazla iç bölünmeye sahip olmasıydı. Ünlü kitabında, Şehristani (1076 – 1153) kendi zamanında var olan dinleri analiz etti. Kitabı, İslam içindeki yetmiş üç mezhebi kategorize eder ve analiz eder.[12]

Bu çeşitlilik, dini düşüncede entelektüel bir canlılık doğurdu. Wael Hallak'ın belirttiği gibi, İslam hukuku başlangıçta "özel, son derece bireysel hukuk uzmanları" tarafından oluşturulmuştur.[13] 8. ve 9. yüzyılların önde gelen birçok dini şahsiyeti, dört Sünni hukuk okulunun kurucuları –Ebu Hanife, Malik, Şafii ve Ahmed ibn Hanbel [14]– ve Cafer el-Sadık gibi Şii imamlar da dahil olmak üzere, devlete hizmet etmeyi reddetti.[15] Tehdit edilmelerine ve zulüm görmelerine rağmen, yöneticilerin siyasi taleplerine boyun eğmediler. Ebu Hanife hapishanede öldü, Malik kırbaçlandı, Şafii gözaltına alındı ve zincirlendi, İbn Hanbel hapishanede dövüldü ve Cafer el-Sadık (takipçilerine göre) muhalif görüşleri nedeniyle zehirlenerek öldürüldü.[16]

Ebu Hanife'nin hikâyesi, erken ulemanın devlet otoritelerinden bağımsız kalma ısrarını, ceza ve hatta ölüm tehditlerine rağmen temsil eder. Ebu Hanife, Abbâsî Halifesi Mansur'un kişisel

11 Hodgson 1974a, 359–443.

12 Şehristani 1984 [yaklaşık 1127–8]; Şehristani 1986 [yaklaşık 1127–8], 105–585. Ahmed Hilmi'nin (2011 [1911], 347–72) İslam'daki mezheplerin sınıflandırılması Şehristani'nin kitabının bir özetidir ancak ona atıfta bulunmayı başaramaz.

13 Hallak 2009, 18. Ayrıca bkz. Schacht 1964, 4–5, 209.

14 İbn Hanbel başlangıçta bir hadis âlimi olmasına rağmen, daha sonra bir hukuk okulunun kurucusu olarak kabul edildi. Hallak 2009, 67; McAuliffe 2015, 205.

15 İstisna olarak, Şafii gençliğinde kadı olarak görev yapmıştır. Fadel 2011, 117. Devlet-din ilişkileri her zaman ve her yerde bir derece meselesi olmuştur. Bazı ulema ile halifeler arasında erken Abbasi döneminde belirli karışıklıkların varlığı (Zaman 1997, özellikle 208), birçok diğer ulemanın kendilerini halifelerden uzaklaştırdığını çürütmez.

16 Afsaruddin 2008, 96–105, 137–41. Malik için bkz. el-Nedim 1970 [987], 494; Gazali 2015 [c. 1097], 72.

yargıçlık teklifini, bu göreve uygun olmadığını öne sürerek reddetti. "Mansur öfkelendi ve onu yalancı olarak nitelendirdi." Buna karşılık, Ebu Hanife, "eğer öyleyse, yalancı birinin yargıç olarak atanamayacağı için bu göreve uygun olamayacağını" söyledi. Mansur, onu bu görevi kabul ettirmek için yemin etti. Ebu Hanife de benzer şekilde yemin ederek bunu asla kabul etmeyeceğini ilan etti. Sonuç olarak, Ebu Hanife hapsedildi ve ardından zehirlenerek öldürüldü.[17]

Doğrudur ki, Ebu Hanife'nin iki önde gelen öğrencisi –Ebu Yusuf ve Şaybani– gibi bazı Sünni ulema devlete yargıç (kadı) olarak hizmet etti.[18] Ancak, bunlar erken İslam tarihinde ulema – devlet ilişkisine dair ana akım yaklaşımı temsil etmediler. Devlete hizmet etmeyi bir kenara bırakın, bazı ulema en azından jest yapmayı bile reddetti. Horasan'ın eyalet yöneticisi, en ünlü hadis âlimi olacak olan Buhari'den çocuklarını sarayında eğitmesini istedi. Buhari bunu reddetti ve hükümdarın "çocuklarını hadis çevresine göndermesinin memnuniyetle karşılanacağını" söyledi. Bunun üzerine hükümdar Buhari'yi bir köye sürgüne gönderdi ve Buhari orada öldü.[19]

Erken ulema, siyasi otoritelerden mali bağımsızlıklarına da önem verdi. 8. ve 11. yüzyıllar arasındaki ulemayı analiz eden Munir-ud Din Ahmed, "Son derece büyük bir sayıda âlimin, otoritelerden gelen tüm mali yardımları reddettiği bildirilmektedir. Bu, âlimlerin kendilerini hükümet baskısından uzak tutmak için yaptıkları bir şeydi." [20] Birçok ulema, bazı Hanefi âlimleri, İbn Hanbel ve Sufyan al-Sevri dâhil, İslami âlimlerin kamu otoritelerinden para almasının yasak olduğunu ilan etti. [21] Ayrıca, o dönemin uleması, hükümdarların yanında bulunanları "bilgi meselelerinde" güvenilmez olarak tasvir etti ve bu nedenle hadis rapor-

17 Nedvi 2010, 39. Ayrıca bkz. el-Gazali 2015 [c. 1097], 75–6.

18 Fadıl 2011, 117; Lambton 1981, 55–8.

19 Abdul-Jabbar 2007, 19. Ayrıca bkz. Ahmed 1968, 135, 232.

20 Ahmed 1968, 229.

21 Mez 1937, 184. Sufyan al-Sevri'nin "yargı yönetiminde hizmet etme konusunda katı bir reddi vardı ve aslında halifelerle hiçbir şekilde ilişki kurmaktan –onlara ahlaki ve dini tavsiyelerde bulunmaktan bile– kaçındığı söylenmektedir." Zaman 1997, 79.

larında güvenilmez buldu. [22]

Hayyim Cohen, 8. yüzyıldan 11. yüzyılın ortalarına kadar, Mısır'dan doğuya kadar yaşayan yaklaşık 3.900 İslam âliminin biyografilerini analiz etmektedir. O dönemde ulemanın, yargıçlar ve birkaç diğer âlim dışında, "tamamen özel bir kapasitede işlev gördüğünü, ne otoriteler ne de herhangi bir dini kurum tarafından atanmadığını, hiçbir maaş almadığını ve kendilerini desteklemek zorunda olduklarını, bunu da çeşitli yollarla yaptıklarını" sonucuna varmaktadır. [23] Çoğu âlim veya aileleri ticaret ve sanayide çalışıyordu –tekstil endüstrisinde tüccar veya zanaatkâr (%22); gıda işleyen veya satanlar (%13); çeşitli tüccarlar (%11); deri, metal, ahşap veya kil satan veya yapanlar (%9); süs eşyaları (örneğin, kuyumcular) ve/veya parfümlerle (%8); bankerler, dövizciler, [24] ve aracılar (%5); ve kitap satıcıları, kitap kopyalayanlar ve kâğıt satıcıları (%4.5). Bazıları öğretmen (özellikle özel ders verenler) (%8) veya tanık araştırmacısı (%3) olarak çalışıyordu. Sadece küçük bir kısmı (%8,5) memur olarak çalışıyordu. [25]

Eliyahu Aştor ayrıca, erken Abbasi döneminde "[birçok] tüccarın İslam ilimleriyle ilgilenmeye başladığını" ve bazı durumlarda "oğullarının kendilerini tamamen ilim hayatına adadığını" vurgulamaktadır. Dolayısıyla, "Arap biyografi derlemelerinin incelenmesinden görülebileceği üzere, bu dönemin çoğu ilahiyatçısı burjuva sınıfına mensuptu, yani tüccardı ya da tüccarların oğullarıydı."[26] Roy Mottahedeh, 10. yüzyılın ortalarından 11. yüzyılın ortalarına kadar Buyid yönetimi altındaki Irak ve İran'ın bazı kısımlarını analiz ederken, ulema hakkında iki gözlemde bu-

22 Ahmed 1968, 228 – 9. "Müslüman âlimlerin biyografilerini okuyan her okuyucunun edindiği ilk izlenim, çok sayıda âlimin iktidardakilere karşı dostça bir tutum sergilemediğidir." Ahmed 1968, 224.

23 Cohen 1970, 16. Bu âlimlerin ve ailelerinin biyografileri, yalnızca 56'sı (%15'ten az) "resmi hizmetlerle bağlantılı" olan 410 farklı meslek ortaya koymaktadır. Cohen 1970, 17; ayrıca 45 – 61.

24 Cohen'e (1970, 33) göre, Müslümanlar yedinci yüzyıldan itibaren bankacılıkla ilgili mesleklerle ilgileniyorlardı; "depozito alıp, faizle para veren ve çekler için para ödeyen" Müslümanlar vardı.

25 Doktorlar, avukatlar, hamallar, katır sürücüleri ve kuaförler gibi diğer meslekler, kalan %8'i oluşturmaktadır. Cohen 1970, 36 (tablo A-I).

26 Aştor 1976, 111.

lunur. İlk olarak, ulema kendilerini hükümetten uzaklaştırmak istiyordu. Bu amaç, "merkezi hükümetin bürokrasisinde veya ordusunda başkanlık yapmış ailelerin çok fazla dini öğrenim sahibi önde gelen adamlar üretmemesinin bir nedeniydi." İkincisi, o dönemde ulema "belirsiz bir şekilde tanımlanmış bir grup adam" dı ve "az içyapıya" sahipti ve birden fazla kimlik ve meslek taşıyordu. [27]

Hem Emevi hem de Abbâsî dönemlerinde dini çeşitliliğin bir başka boyutu, Müslümanların diğer dini gruplarla, özellikle Hristiyanlar ve Yahudilerle bir arada yaşamasıdır.[28] *İslam'ın Rönesansı* adlı eserinde Adam Mez, 10. yüzyılda Abbâsî devletinde birçok Hristiyan ve Yahudi bürokratın bulunduğunu belirtir.[29] Ayrıca, o dönemde Bağdat'ta Müslümanların Hristiyan kutlamalarına katıldığını vurgular. [30] 9. yüzyılda bazı halifeler, korunan konuların (çoğunlukla Hristiyanlar ve Yahudiler) belirli giyim kuralları ve araçlarla daha düşük sosyal statülerini göstermelerini emretmişlerdir; örneğin, at yerine katırlara ve eşeklere binmeleri gibi. Ancak pratikte bu önlemler her zaman etkili bir şekilde uygulanmamıştır. Mez'e göre, 10. yüzyıl boyunca bu kurallar "uyku halindeydi. Ortodoksluk yükseldiğinde, 11. yüzyılda bir kez daha daha ciddiye alındı." [31] Bu çeşitlilik ve göreceli hoşgörü Bağdat ile sınırlı değildi. Şelomo Goitein'e göre, Geniza belgeleri (Kahire'nin eski bir sinagogunda bulunan ve esasen Müslüman topraklardaki Yahudi tüccarları hakkında bilgi veren belgeler) Kahire, Şam ve Kudüs'te "Yahudi evlerinin genellikle Müslümanların veya Hristiyanların ya da her ikisinin evlerinin yanında yer aldığını ortaya koymaktadır. Getto yoktu, aksine günlük etkileşim için çok fazla fırsat vardı. Mesleki bir getto da yoktu." [32]

27 Mottahedeh 1980, 135 – 7.

28 Şamlı John'un (675 – 753) durumu, bir Hristiyanın Müslüman Emevi yönetimi altında nasıl dünya çapında tanınan bir teolog olabileceğini göstermektedir. Benzer bir durumda, Bağdat'ta, Abbâsîler döneminde Yahya ibn Adi (893 – 974) ünlü bir Hristiyan teolog, filozof ve çevirmen olmuştur. Fahri 2004, 197 – 207.

29 Mez 1937, 51.

30 Mez 1937, 418.

31 Mez 1937, 50; ayrıca 48-9. Wood 2015, 43-5.

32 Goitein 1966 b, 247.

Aslında, belirli bir düzeyde dini hoşgörü, Müslümanların yüzyıllar boyunca çoğunluğu oluşturmadıkları geniş topraklardaki yönetimlerinin önemli bir boyutuydu. Richard Bulliet'in tahminlerine göre, Emevi döneminin sonunda, Arap Yarımadası dışındaki tüm topraklarda yerli nüfusun yüzde 10'undan azı İslam'a geçti. Bir yüzyıl sonra, yaklaşık 850 yılında, muhtemelen İran'da yerli nüfusun yarısından fazlasını oluşturanlar, Irak, Suriye,[33] Mısır ve Tunus'ta yerli nüfusun üçte birinden daha azını, geç fethedilen Endülüs'te ise daha da düşük bir yüzdesini oluşturuyordu. Yaklaşık 950 yılında, mühtediler muhtemelen İran'daki yerli nüfusun dörtte üçünü oluşturuyordu ve Endülüs hariç diğer bölgelerde yerli nüfusun çoğunluğunu oluşturuyordu.[34]

Çeşitlilik, uyum veya hatta kalıcı barış anlamına gelmiyordu. Örneğin, hadislere kelime anlamıyla yaklaşan hadis halkı, zaman zaman diğer gruplarla fiziksel çatışmalara girdi.[35] Devlet müdahalesinin dini çeşitlilik üzerindeki kötü bir örneği, 833 ile 848 yılları arasında gerçekleşen mihna (sorgulama) olayıydı. Halife Memun, dini konulardaki otoritesini pekiştirmek ve yönetimine karşı dini muhalefete yanıt olarak, devlet memurları ve ulema arasında bunu başlattı. Memun'un sorgulamaları, iki sonraki halife döneminde devam etti ve Kur'an'ın Tanrı'nın yaratımı olduğu, dolayısıyla ebedi, yaratılmamış bir söz olmadığı yönündeki rasyonalist Mutezile fikrini dayattı.[36] İbn Hanbel gibi bazı önde gelen âlimler, ceza ve hatta idam tehditlerine rağmen itaat etmeyi reddetti.[37] Halife Mutevekkil (r. 847-61) mihnayı so-

33 Tarihsel olarak, "Suriye" terimi, günümüz Suriye'sini, Lübnan'ı ve Ürdün'ü ve bazen de İsrail ve Filistin'i içeren daha geniş bir alanı ifade etmek için kullanılıyordu.

34 Bulliet 1979, 43–7, 81–3, 97, 102–3, 108–11, 124. Bulliet (1979, 43–4), on birinci yüzyılın sonlarında çoğu bölgede yerli nüfusun yaklaşık yüzde 20'sinin Müslüman olmayan olarak kaldığını tahmin ediyor.

35 Melchert 2006, 80.

36 Mutezililere göre, Kur'an'ı zamansız ve yaratılmamış olarak tasvir etmek, Hristiyanların İsa'yı tasvir etme biçimine benziyordu. Corbin 1986, 160; Melchert 2006, 10.

37 "[Kaynaklar] resmi sorgulamaya tabi tutulan toplam kırk sekiz kişiyi listeliyor." Lapidus 1975, 379. Ayrıca bkz. Nawas 2013, 18–22; Zaman 1997, 106–14.

na erdirdi ve Hanbeli hadis halkının alternatif gruplara zulmetmesine izin verdi - Mutezili, Şii, Hristiyan ve Yahudiler bu intikamcı tepkinin payını aldılar.[38]

Bu örneklerin gösterdiği gibi, Abbasiler döneminde dini çeşitlilik üzerinde birçok kısıtlama vardı. Bununla birlikte, felsefenin ve doğal bilimlerin gelişmesi için kritik fırsatlar sunan dinamik ve yaratıcılık dolu bir dönemdi.

FİLOZOFLAR

8. yüzyılda, Müslümanlar Çin'den kâğıt üretim tekniklerini ithal ettiler ve önce bazı Orta Asya kasabalarında, ardından Bağdat'ta kâğıt üretmeye başladılar.[39] 9. yüzyılın sonlarında, Bağdat'ta yüzden fazla kitapçı olduğu bildirildi.[40] 10. yüzyılın sonlarında Nedim, döneminin Arap yazarları ve kitapları üzerine çok ciltli, açıklamalı bir bibliyografya olan *Bilimler İndeksi*'ni (Fihrist el-Ulum) yazdı.[41] Eserin başlığı, İslam ilimleri ve felsefesinin yanı sıra doğa bilimlerini de kapsayan "bilim" teriminin modern öncesi kullanımını temsil etmektedir.[42] Frederick Kilgour'a göre, İndeks tahmini 9.620 başlık içermektedir: "Bu rakam, beş buçuk yüzyıl sonra ve dökme tip baskının icadından bir yüzyıl sonra yayınlanan Konrad Gesner'in *Bibliotheca Universalis*'indeki 15.000 başlıktan çok da uzak değildir; bu eser, Latince, Yunanca ve İbranice'deki tüm mevcut başlıkları listelemeyi amaçlamıştır."[43]

İslamî bilginler, yöneticilerden bağımsızlığı değerli bulsalar da, felsefeciler için siyasi himaye çok önemliydi. Bazı Emevi ha-

38 Hodgson 1974a, 486. İronik bir şekilde Mutevekil ağır bir alkol içicisiydi. Mesudi 1989 [947], 260.

39 Bloom 2001, 45–9; Kennedy 2005, 36.

40 Wellisch 1986, 6; Harris 1995, 79.

41 Nedim 1970. Index'in çevirisinin önsözünde, Bayard Dodge (1970, xv – xvii) "el-Nedim" adını neden kullandığını, yaygın olarak kullanılan alternatif olan "İbn el-Nedim" yerine açıkladı. Hans Wellisch (1986, 7) de onu "el-Nedim" olarak adlandırmayı tercih etmektedir.

42 Modern öncesi zamanlarda, "doğal felsefe" terimi "doğal bilimler" yerine kullanılıyordu. Diğer felsefe dallarıyla karışıklığı önlemek için ikincisini kullanmayı tercih ediyorum.

43 Kilgour 1998, 58.

lifeleri, çeşitli alanlardaki antik metinlerin Arapça çevirilerini desteklemiştir. [44] Erken Abbâsî döneminde, 8. yüzyılın ünlü çok yönlü bilgini Cabir, zengin ve siyasi olarak güçlü Barmakî ailesi tarafından desteklenmiştir.[45] Cabir, kimya ve simya üzerine temel akademik çalışmalar üretmiştir, ancak birçok başka alanda da yazmıştır. Avrupa'da Geber olarak biliniyordu ve bazı eserleri Latinceye çevrilmiştir. [46]

Kurumsallaşmış himayenin önemli bir örneği, Halife Harun el-Raşid (h. 786 – 809) tarafından açılan ve yukarıda bahsedilen Memun (h. 813 – 33) tarafından geliştirilen Bağdat'taki Bilgelik Evi'dir. [47] Bilgelik Evi, Müslüman dünyasında birçok şehri kapsayan daha büyük bir çeviri hareketinin ana düğüm noktasıydı. Felsefe, psikoloji, matematik, tıp, fizik, jeoloji ve diğer konulardaki antik Yunan, Süryanice, Orta Farsça ve Sanskritçe eserler Arapçaya çevrilmiştir. [48] Çevirilerin yanı sıra, özgün eserler de çoğalmıştır. Örneğin, Memun tarafından yaptırılan bir dünya haritası küresel bir şekle sahipti ve "kara kütlelerini çevreleyen sürekli bir okyanusu" temsil ediyordu; Afrika'yı çevrelenebilen bir kıta olarak, Hint Okyanusu'nu ise –Batlamyus'un iç deniz olarak tasvirinin aksine– açık bir deniz olarak gösteriyordu.[49]

44 Sezgin 2011 a, 2 – 4. **45** Starr 2013, 136, 162 – 3.

46 Nedim 1970, 853 – 62; Kraus 1986.

47 Nedim (1970, 583) Memun'un bir rüya anlatımını bildirdi. Memun şöyle dedi: "Bir adam gördüm ve sordum: 'Sen kimsin?' O cevap verdi, 'Ben Aristoteles'im.' Sonra ondan memnun kaldım ve dedim, 'Ey bilge, sana bir soru sorabilir miyim?' O dedi, 'Sor.' Sonra sordum, 'İyi nedir?' O cevap verdi, 'Akılda iyi olan nedir.' Tekrar dedim, 'O zaman sonraki nedir?' O cevap verdi, 'Yasada iyi olan nedir.' Dedim, 'O zaman sonraki nedir?' O cevap verdi, 'Halkla iyi olan nedir.' Dedim, 'O zaman daha ne var?' O cevap verdi, 'Daha mı? Daha yok.'" Bu anlatım ve Nedim'in raporu, Müslüman entelektüellerin Aristoteles'i dünya görüşlerine entegre ettiklerini ve muhtemelen bu katılımı genel kamuya bir rüya biçiminde ifade ettiklerini yansıtıyor gibi görünmektedir. Ayrıca bkz. Gutas 1998, 95 – 104.

48 Gutas 1998, bölümler 1 ve 2; Swain 2013, 57-68; Fahri 2004, 4-19; Pormann ve Savage-Smith 2007, 24-37; Haque 2004; Ülken 2016, 43-83, 95-123. İbn Haldun (2005, 374) Mansur'un ve ardından Memun'un Yunan felsefesi kitaplarını Bizans imparatorlarına elçiler göndererek aldığını bildirmektedir.

49 Sezgin 2011 c, 9; ayrıca 10 – 11.

Bağdat öğrenim merkeziydi, ancak Şam ve Halep gibi büyük kütüphanelere ve önemli bilim insanlarına sahip birçok başka önemli Müslüman şehir vardı; Irak'ta Basra; kuzeydoğu İran'da Nişapur, Rey ve Tus; ve Orta Asya'da Belh, Buhara, Gürgenç ve Merv.[50] Mısır merkezli Fatımî hanedanı da önemli kütüphaneler geliştirdi. 10. yüzyılın sonlarında, Halife Aziz'in Kahire'de 200.000 ile bir milyondan fazla kitap içeren bir kütüphanesi vardı.[51] Karşılaştırıldığında, 9. ile 11. yüzyıllar arasında Batı Avrupa manastırları ve katedral kütüphanelerinin genellikle 500'den az kitaba sahip olduğu bildirildi.[52] Diğer bir Müslüman öğrenim merkezi Endülüs'tü. Eğitimi teşvik etmek amacıyla, Halife Hakem II (hükümdarlığı 961 – 76) başkenti Kurtuba'da birkaç okul ve kütüphane finanse etti. Hakem'in Kurtuba'daki ana kütüphanesi yaklaşık 400.000 cilt içermekteydi.[53] Müslüman kütüphanelerindeki bu tahmini kitap sayıları muhtemelen abartıdır, ancak yine de erken Müslümanların kitaplara derin bir değer verdiğini ve Batılı Hristiyanlardan daha iyi bilgiye erişim sağladıklarını göstermektedir.[54]

Önemli filozoflar ve bilim insanları bu entelektüel takdir atmosferinde ortaya çıktı. 9. yüzyılda, Harezmî matematik, coğrafya ve astronomi çalıştı. Eserinin Latinceye çevrilmesi, Avrupa'ya "Arap" rakamlarının tanıtılmasında önemli bir rol oynadı; bu rakamlar Hindu sistemine dayanmaktadır. Bu sayısal sistemin unsurları, sıfır sayısı ve ondalık yer değerleri dâhil, büyük hesapla-

50 Starr 2013, özellikle 192 – 3. Tarihsel terminolojide, Nişapur, Rey, Tus, Balkh ve Merv Horasan'daydı, Gurganj Harezmd'deydi ve Buhara Transoksyana'daydı.

51 Bloom 2001, 122. Ayrıca Aziz döneminde, El-Ezher camii bir eğitim kurumu olarak gelişti. Aziz'in halefi Halife Hâkim, Kahire'de bir kütüphane ve eğitim merkezi olarak Bilgi Evi'ni kurdu. Mackensen 1935 a, 97 – 102.

52 Mez 1937, 172; Bloom 2001, 116.

53 Menocal 2002, 32 – 5; Mackensen 1935 a, 108-9; Prens 2002, özellikle 80.

54 Albin 2007, 169 – 70; Hirschler 2016, 2, 33. Batılı Hristiyanlar hala "hayvan derileri (parşömen)" üzerinde yazıyordu ki bu, "bir kitap için malzeme üretmek üzere bir düzine koyun gerektiriyordu." Bu bağlamda, "o dönemde Kuzey Avrupa'daki en büyük kütüphane, İsviçre'deki St. Gall manastırında yaklaşık 800 cilt vardı... Avrupa, 12. yüzyılda Müslüman dünyasından İtalya'ya kâğıt üretimi gelene kadar kâğıda sahip değildi." Goody 2010, 90.

malar için Roma rakamlarından daha verimli hale getirir. "Algoritma" ve "algoritma" terimleri Harezmi'nin Latinceleştirilmiş adı Algoritmi'den türetilmiştir ve "cebir" terimi, onun kitaplarından birinin başlığındaki "al-cebr" kelimesinden gelmektedir.[55] 9. yüzyıl Bağdat'ından bir diğer bilim insanı Kindi, özellikle Müslümanlar arasında felsefenin öncüsü olarak bilinen bir çok yönlüdür. [56]

Yine Bağdat'ta, Banu Musa bin Şakir (Musa bin Şakir'in oğulları) veya Banu Musa kardeşleri, üç yenilikçi bilim insanıydı. 850 yılında, mekanik cihazlar üzerine resimli bir metin yazdılar - *Zeki Cihazlar Kitabı*. [57] Yaklaşık yüz cihaz içeriyordu, bunların dörtte üçü Banu Musa kardeşlerinin kendi tasarımlarıydı.[58] Donald Hill, cihazlarının çoğunu "çeşitli türlerdeki hileli kaplar" olarak tanımlıyor, diğerleri arasında "şelaleler, lambalar, kirli kuyularda kullanılmak üzere bir 'gaz maskesi' ve bir istiridye kabuğu kavrama" yer alıyor. Hill, kardeşler arasında Ahmed'i vurguluyor, onun "aerostatik ve hidrostatik basınçlardaki ustalığı ve otomatik kontrol ve anahtarlama sistemlerini kullanması, onu Helenistik öncülerinin çok ilerisinde bir konuma getiriyor." [59]

Ebu Bekr al-Razi (c. 854 – 925), hem kendi memleketi Rayy'de hem de Bağdat'ta çalışan önde gelen bir hekimdi. Tıbbi risaleleri, çiçek hastalığı ile kızamık arasındaki ayrım üzerine çığır açan çalışmalar içeriyordu. Razi'nin tıbbi risalelerinin çevirileri, 16. yüzyıla kadar Batı Avrupa'da öğretiliyordu.[60] Felsefi yazılarının, dönemin entelektüel açıklığını gösteren dinlere yönelik sert eleştiriler içerdiği bildirildi.[61] Aziz al-Azmeh, Razi ve bazı diğer filozofları "Abbâsî serbest düşünürler" olarak tanımlıyor ve "Abbâsîlerin kozmopolit dönemini" Avrupa Radikal Aydınlanması ile karşılaştırılabilir görüyor. [62]

55 Joseph 2000, 311 – 28; al-Halili 2011, 93 – 123.

56 El-Nedim 1970, 615 – 26; Fahri 2004, 67 – 95; Corbin 1986, 220 – 4; Adamson 2016, 26 – 32.

57 Banu Musa bin Şakir 1979. Ayrıca bkz. el-Nedim 1970, 645 – 6.

58 Al-Hassan ve Hill 1986, 14. 59 Hill 1994, 27.

60 Pormann ve Savage-Smith 2007, özellikle 169; Dallal 1999, 201 – 3; el-Nedim 1970, 701 – 9.

61 Fahri 2004, 97-109; Adamson 2016, 48-54; Starr 2013, 516; Adıvar 1969, 131-2.

62 Al-Azmeh 2014, özellikle 83 – 8. Ayrıca bkz. Israel 2006, 633 – 8.

Ortodoks olmayan görüşleri dile getirebilen bir diğer filozof ise Farabi (c. 878 – 950) idi. Bağdat, Şam ve Halep gibi çeşitli şehirlerde yaşadı. Farabi, siyaset, mantık, psikoloji ve müzik üzerine yazdı. Felsefi çevrelerde "ikinci öğretmen" (Aristoteles'ten sonra) olarak anılıyordu.[63] Farabi'nin felsefesinde mutluluğu aramak, yaşamın önemli bir amacıdır. "Mutluluk, niteliksiz iyidir." diye yazar.[64] Farabi'nin *Erdemli Şehir* adlı eserinin siyasi bölümleri, Platon'un *Devlet*'inden ilham aldı ve sonraki Müslüman siyasi filozoflar için önemli bir referans haline geldi. [65]

10. yüzyılda, Basra ve Bağdat merkezli gizli bir entelektüel topluluk olan İhvan el-Safa (Safalar Kardeşliği), *Safalar Kardeşliği Mektupları* adlı bir ansiklopediyi üretti. Bu, matematik, mantık ve metafizik gibi konulara ilişkin özetleyici açıklamalar sunan elli iki mektuptan oluşan bir derlemeydi.[66] Aynı zamanda, Miskeveyh (yaklaşık 930 – 1030) Bağdat ve diğer şehirlerde yaşayan bir başka çok yönlü kişiydi. Tarihçi ve filozof olarak öne çıktı. Ahlak üzerine yazdığı kitabı (*Karakterin İnceltilmesi*), başta Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlakı* olmak üzere diğer kaynaklardan yararlanarak, sonraki Müslüman ahlak eserlerine ilham verdi. [67] Daha sonra, İbn'ül-Haysem (Alhazen) (965 – 1040) önde gelen bir matematikçi ve astronom olarak ortaya çıktı. Çoğunlukla Kahire'de çalışan İbn'ül-Haysem, optik alanında özellikle dikkate değer katkılarda bulundu. Kontrol edilen testlerin deneysel yönteminin öncüsü oldu. Fotoğrafçılığın gelişimi için önemli bir ilk adım olan ilk *kamera obscura* versiyonunu inşa etti. David Lind-

63 Farabi 2005; el-Nedim 1970, 629. Ayrıca bkz. Mahdi 1987; Fahri 2004, 111 – 32.

64 Farabi, alternatif ve yanıltıcı hedefleri "ne faydalı, ne hoş, egemenlik, ne onurlu ve benzeri" olarak sıralar. Onun için, "insan... hayatında arzuladığı hedef olarak mutluluktan başka bir şey belirlediğinde ve o hedefe ulaşmak için tüm yeteneklerini kullandığında, ondan kaynaklanan her şey kötüdür." El-Farabi 1963, 34 – 5.

65 Farabi 1985, bölümler 15 – 9; Tusi 1964, özellikle 187. Ayrıca bkz. Rosenthal 1958, 122 – 42; Parens 1995.

66 El-Bizri 2008; Fahri 2004, 167 – 85.

67 Miskeveyh 1968. Ayrıca bkz. Leaman 1996; Kraemer 1992, 222 – 33; Goodman 2003, 101 – 12, 199 – 201.

berg'e göre, "Alhazen, antik dönem ile 17. yüzyıl arasındaki optik tarihindeki en önemli figürdü." [68]

Son olarak, iki Orta Asya çağdaşı, Biruni (973 – 1048) ve İbn Sina (980 – 1037), Müslüman dünyasında entelektüel devler haline geldi. Biruni, astronomi, matematiksel coğrafya, tarih ve din gibi geniş bir konu yelpazesini inceledi. [69] Hindistan üzerine yazdığı antropolojik kitabı, "*Hindistan'ın Dini, Felsefesi, Edebiyatı, Coğrafyası, Kronolojisi, Astronomisi, Gelenekleri, Yasaları ve Astrolojisi Üzerine Bir Hesap*" alt başlığıyla İngilizceye çevrildi.[70] Hindistan Ulusal Bilim Akademisi tarafından yayımlanan 20. yüzyıl kitabı, "El-Biruni'nin eserlerinin Hindistan'daki bilim tarihinin incelenmesi için ölçülemez bir değer kaynağı olarak önemini vurgulamak gereksizdir." notunu düşmektedir. [71] Biruni ve İbn Sina, birinin Aristotelesçi fiziği, özellikle astronomi konusundaki sorgulamalarını, diğerinin ise bunu savunduğu ünlü bir yazışmaya sahipti. Daha deneysel olan Biruni, "Aristoteles'e karşı, farklı doğalara sahip olan veya bizim dünyamızla aynı doğaya sahip olan diğer dünyaların olasılığını" savundu, oysa Aristotelesçi felsefenin tutarlılığını koruyan İbn Sina, "birden fazla dünyanın imkânsız olduğunu" iddia etti. [72]

Şimdiye kadar ele aldığım akademisyenler arasında, İbn Sina Müslüman felsefesi üzerinde en kalıcı etkiye sahipti.[73] Dimitri Gutas'a göre, İbn Sina'nın felsefi çalışması, "felsefesinin tüm İslami entelektüel yaşamda derinlemesine nüfuz etmesi" nedeniyle sürekli olarak meydan okundu ve karşıt görüşler ortaya kondu.[74] İbn Sina'nın felsefi ve tıbbi eserlerinin çevirileri de 12.

68 Lindberg 1976, 58. Ayrıca bkz. Belting 2011, bölüm 3.

69 Lawrence 2014, özellikle 63 – 8.

70 El-Biruni 1964. Çevirmeni Ainslie Embree (1971, v) "Sekiz yüz yıldan fazla bir süre boyunca başka hiçbir yazar Hindistan'ı bu kadar derinlik ve anlayışla incelemeyecektir." iddiasında bulunmaktadır.

71 Sen 1971 a, 49.

72 Dallal 2010, 74; ayrıca 75 – 80. Ayrıca bkz. Lawrence 2014, 63 – 4; Starr 2013, 1 – 4.

73 İbn Sina 1974; İbn Sina 2005; McAuliffe 2015, 265 – 76; Rosenthal 1958, 143 – 57; Corbin 1986, 238 – 47.

74 Gutas 2014, XIV: 89.

yüzyıldan 16. yüzyıla kadar Avrupa'da etkili oldu.[75] *Tıp Kanunu*'nun çevirisinin çeşitli versiyonları Avrupa'da "1500 ile 1674 yılları arasında en az 60 kez" basıldı.[76]

Bu bölümde özetlenen felsefi ve bilimsel başarılar, erken dönem Müslüman toplumlarının diğer yönlerinden ayrı tutulmamıştır. Aksine, doğrudan Müslümanların ticari ve tarımsal gelişmeleriyle ilişkilendirilmiştir. Sonraki iki bölüm bu gelişmeleri inceleyecektir.

TÜCCARLAR

İber Yarımadası, Kuzey Afrika, Orta Doğu, kuzey Hindistan ve Orta Asya'daki büyük şehirlerde hüküm süren Müslümanlar, Avrupa, Hindistan ve Çin arasındaki ticaret yollarını kontrol edebilmişlerdir.[77] Ayrıca, ortak bir dile (Arapça), paylaşılan bir yasa setine ve seyahat için dini bir motivasyona (Mekke'ye hac) sahiptiler. Tüm bu faktörler, Müslümanların kıtalararası ticaretine katkıda bulunmuştur. Maya Shatzmiller'a göre, 7. ile 11. yüzyıllar arasında Müslüman ekonomik başarıları, genişleyen iş bölümü, artan para dolaşımı, kredi kurumlarının oluşumu ve mülkiyet haklarını korumak için hukuki kurumların yaratılmasını içermektedir.[78]

Tüccarlar, erken Müslümanların sosyoekonomik yapısında kritik bir konum kazanmışlardır.[79] Dini meşruiyete sahiptiler, zira Peygamber Muhammed ve birçok yakın arkadaşı kendileri de tüccardı. Cohen'in daha önce bahsedilen ulema analizi, 8. yüzyıldan 11. yüzyılın ortalarına kadar İslam âlimlerinin veya ailelerinin

75 Marenbon 1996, 1001-6; Irwin 2006, 29-30; Ülken 2016 [1935], 183-6, 203-4.

76 Pormann ve Savage-Smith 2007, 169.

77 Findlay ve O'Rourke 2007, 43–61. Müslümanlar kendi şehirleri arasında da güçlü ticari etkileşimlere sahipti. 9. yüzyılda çeşitli bölgelerdeki şehirler şu ürünleri ihraç ediyordu: Azerbaycan (ahşap, mineraller ve petrol), İran (pamuk ürünleri, parfümler ve bozulmayan gıda) ve Orta Asya (deri, ipek ürünleri, halılar ve sabun). Shatzmiller 2000, 470.

78 Shatzmiller 2011, 176.

79 Ann Lambton'a (1962, 121) göre, İran ve Orta Asya'nın bazı bölgelerinde İslam, "tüccarı hor gören Zerdüşt dininin" yerini aldı. Dahası, "İslam'ın çile karşıtı tutumu, tüccar topluluğunun büyümesine katkıda bulundu ve tüccarın statüsünün yükselmesine yardımcı oldu."

%72.5'inin ticaret ve/veya sanayide çalıştığını göstermektedir.[80] Bulliet, Cohen'in bulgularını, özellikle Nişapur olmak üzere dört İran şehrinden elde edilen ek verilerle destekleyerek, ulemanın 9. ve 10. yüzyıllarda gelişen (pamuk) ticaretiyle güçlü bağlantısını gösteriyor.[81] Erken dönem ulemanın ticaretle ilişkilerinin önemli bir örneği, ipek tüccarı olan Ebu Hanife'dir.[82] Aynı doğrultuda, Hanefi fıkıhının kurucu figürlerinden biri olan önde gelen öğrencisi Şeybani, "dürüst tüccarın mesleği veya herhangi bir meslek, devlet hizmetinden daha çok Allah'ı memnun eder" diye vurgulamıştır.[83] O dönemde tüccarlar hem dini öğrenimin finansörleri hem de katılımcılarıydı: "İslam'ın dini ilimlerinin geliştirilmesinde ağırlıklı olarak tüccarlar yer alıyordu." [84]

Ünlü 9. yüzyıl edebiyatçısı Cahiz, "Tüccarların Övgüsü ve Memurların Kınaması" başlıklı mektubunda tüccarları devlet memurlarıyla karşılaştırmıştır. Ona göre, üst düzey memurlar bile tüccarların "her zaman en titiz, en mutlu ve en güvende insanlar" olduğunu kabul ederken, hükümete yakın ve hizmetinde olan kişiler için durum tam tersidir. Memurlar kölelik örtüsünü ve dalkavukluk rozetini taşırlar ve kalpleri üstlerine karşı saygıyla doludur; içlerinde korku vardır, kölelik onları asla terk etmez ve yoksulluk korkusu sürekli yoldaşlarıdır. Cahiz ayrıca okuyucuya "Peygamberin bir tüccar olduğu bilinmektedir; ve kabilesinin adı olan Kureyş'in adı bile ticaretten (takriş) türemiştir" diye hatırlatır.[85]

İslami ilimlerin yanı sıra, tüccarlar felsefe ve sanatların destekçileriydiler. Bryan Turner'ın belirttiği gibi, tüccarlar "8.yüzyıldan 11. yüzyıla kadar ticaretin genişlemesi altında *pax Islamica* (İslam Barışı) ile" zenginlik biriktirdiler ve ilimlere destek verdiler. Müslüman tüccarların ekonomik zihniyeti ile matematiğe destekleri arasında özel bir bağlantı vardı: "Çünkü tüccarların

80 Cohen 1970, 36 (tablo A-I).

81 Bulliet 2009, 1–5, 43–4, 131.

82 Cohen 1970, 26. İbn Hanbel ayrıca özel tekstil endüstrisinde "en azından bir dönem pantolon altı için kordon dokuyucusu" olarak çalıştı. Cohen 1970, 28.

83 Goitein 1966 a, 223. Ayrıca bkz. Essid 1995, 225-8; Cahen 1962, 170-1.

84 Goitein 1966 a, 219. Ayrıca bkz. Zubaida 1972, 322.

85 Jahiz 1969, 272.

muhasebe, hesaplama ve fiyat belirleme ile ilgili özel ihtiyaçları vardı, bu nedenle aritmetiğin himayesi ile de ilişkilendirildiler." [86] Hükümdarların himayesi ile tüccarların himayesi birbirini dışlamıyordu. Profesyonel yaşamında birkaç devlet otoritesine hizmet eden İbn Sina, otobiyografisinde çocukluk eğitimi hakkında şunları not eder: "beni Hint hesabı kullanan bir sebze satıcısına gönderdi ve onunla birlikte çalıştım." [87] Ayrıca, Oleg Grabar'ın sözleriyle, Müslüman tüccarların sanatçılara olan himayesi emsalsizdi: "[E]rken İslam, kilisenin veya aristokrasinin sanatının aksine burjuvazinin sanatı olgusunun ilk ortaçağ örneğidir." [88]

Kitab el-Işara (İşaretler Kitabı) ila *Mahasin al-Ticara (Ticaretin Erdemleri Üzerine Tavsiye Kitabı)* 11. yüzyıl civarında Şamlı eğitimli bir tüccar olan Dimaşki tarafından yazılmıştır. Analizimizle üç açıdan ilişkilidir. İlk olarak, Dimaşki çok sınırlı sayıda dini referans kullanır. Bunun yerine, ticareti insan hayatı için kendi önemine dayanarak övmektedir: "Eğer ticareti diğer tüm gelir kaynaklarıyla karşılaştırırsak, dünyadaki insanlara mutluluk getirme açısından en iyisi olduğunu görürüz." [89] İkinci olarak, Dimaşki'nin iş bölümü, parasal değişim ve servetin korunması ve harcanması hakkındaki kitabının bölümleri, 1. yüzyıl Greko-Romen yazar Bryson'ın incelemesine dayanmaktadır.[90] Bu, felsefe ile Müslüman tüccarlar arasındaki bağlantının bir başka örneği olarak görülebilir.

Son olarak, Dimaşki, çağdaş Müslüman tüccarların ticari çıkarlarını siyasetin üzerinde tutma bilincini ortaya koymaktadır. Tüccarlara yönelik önerileri arasında, Dimaşki, onların "yönetim otoritesinin özelliklerini, yani devlet gücünü veya zayıflığını, adaletini veya adaletsizliğini ve zenginliğini veya yoksulluğunu

86 Turner 2013 b, 64. "Kendi Puritan muadilleri gibi, tüccarlar dünyada iş motivlerini en yüksek saygıyla tutan bir meslek yarattılar." Turner 1974, 143.

87 İbn Sina 1974, 21. **88** Grabar 1987, 176.

89 El-Dimaşki 1995a [yaklaşık 11. yüzyıl], 38. Fransızca çeviri: el-Dimaşki 1995b [yaklaşık 11. yüzyıl], 55.

90 El-Dimaşki 1995a [yaklaşık 11. yüzyıl], 7–9, 46–8, 56; el-Dimaşki 1995b [yaklaşık 11. yüzyıl], 21–3, 64–6, 74; Bryson 2013 [yaklaşık 1. yüzyıl], 5–11. Ayrıca bkz. Swain 2013, 103–4, 252–4; Cahen 1962, 160–70.

dikkate almaları gerektiğini" vurgulamaktadır. Adil bir yönetim otoritesi, zayıf düşmanlar ve bol vergi gelirleri ve mülkler, ticaret için mükemmel koşullardır. Eğer yönetim otoritesi adil ama düşmanlarına karşı zayıf ise, o zaman tüccarlar büyük ve riskli alımlardan kaçınmalıdır. Eğer yönetim otoritesi adaletsiz ama güçlü ise, o zaman tüccarlar iş yapmayı bırakmalıdır; hiçbir şey satın alamayan yoksul insanlar gibi davranmalıdırlar. Son olarak, eğer yönetim otoritesi "adaletsizlik, yoksulluk ve zayıflığı birleştiriyorsa," o zaman tüccarlar "ülkeyi terk etmelidir." [91]

Erken İslam tarihindeki tüccarlar, 17. yüzyıldaki Hollandalı veya Britanyalı burjuvazi kadar siyasi olarak güçlü değildi. Yine de, "çok güçlü tüccarlar, saray entrikalarına karışan ve saray çevresi ile zengin şehir çevreleri arasında bir bağlantı oluşturan etkili insanlar" vardı. Bu tüccarlar, "kamu hizmetinin ve sarayın kâtipleriyle birlikte," "İslam Dünyası'ndaki ekonomik faaliyetlerin ana aktörleri, en parlak medeniyetinin dayanağı ve aracıydı, 8. ile 11. yüzyıllar arasında." [92] 10. yüzyılın ortalarında, Abbasiler dönemin-de, büyük tüccarlar "hükümetin yalnızca önemli bir riskle kötüye kullanabileceği uluslararası bir kredi topluluğu oluşturuyordu." [93]

Erken Müslüman yöneticiler, yabancıların veya hatta gayrimüslim tebaaların ticareti domine etmesine izin vermediler. Müslüman tüccarları özel vergi oranlarıyla destekledi. Goitein'e göre, Eski Kahire'nin Geniza belgeleri "11. ve 12. yüzyıllardaki büyük tüccarların çoğunlukla Müslüman olduğunu açıkça göstermektedir." Goitein ayrıca, "tüccarların vezirlerden daha güçlü olduğunu" savunan 10. yüzyıl yazarına atıfta bulunur çünkü "bir kambiyo, vergi gelirlerinden bir tahsisattan daha büyük bir istek-lilikle kabul edilmiştir." [94] Goitein durumu "burjuva devrimi" olarak bile nitelendirir. Şöyle yazıyor: "İslam'ın ilk yüzyıllarında Orta Doğu'daki 'burjuva devrimi'nin dünya tarihinde birçok yan-

91 El-Dimaşki 1995a [yaklaşık 11. yüzyıl], 41; el-Dimaşki 1995b [yaklaşık 11. yüzyıl] 11. yüzyıl], 58–9. İngilizce özet için bkz. Essid 1995, 223.
92 Lombard 1975, 150.
93 Mottahedeh 1980, 118.
94 Goitein 1966a, 238–9; ayrıca 232.

kısı oldu. Sadece birini belirtmek gerekirse: bu devrim sayesinde o zamana kadar ağırlıklı olarak tarım ve diğer el işleriyle uğraşan Yahudiler, ağırlıklı olarak ticari bir halka dönüştüler." [95] Maristella Botticini ve Zvi Eckstein, Yahudilerin "tarımdan zanaata ve ticarete tam anlamıyla geçişinin" yaklaşık 750 ile 900 yılları arasında, Emevi, Abbasi ve Fatımi yönetimi altında gerçekleştiğini daha ayrıntılı olarak açıklıyorlar; bu dönemde "Yahudilerin yasal olarak toprak sahibi olmalarına ve istedikleri herhangi bir mesleği yapmalarına izin verildi." [96]

Ticaretin gelişmesinin yanı sıra, Müslümanların Afrika, Hindistan ve Çin ile bağlantılı merkezi coğrafi konumları da tarımsal yenilik ve büyüme elde etmelerine yardımcı oldu. Andrew Watson'a göre, 700 ile 1100 yılları arasında Müslümanlar çok sayıda tarım tekniği geliştirdiler ve çeşitli ürünler yetiştirdiler: Eski Dünya pamuğu, Asya pirinci, sorgum ve şeker kamışı, ayrıca enginar, taro, patlıcan, ıspanak, karpuz, muz, hindistan cevizi palmiyesi, mango, limon, misket limonu, ekşi portakal ve şaddock. Müslümanlar bu ürünlerin çoğunu Hindistan ve Çin'den, bazılarını ise Sahra altı Afrika'dan aldılar. Zamanla, bu ürünlerin çoğu Müslüman topraklarından Avrupa'ya da yayıldı.[97]

Watson, çeşitli tekniklerin ve çeşitlerin benimsenmesinin yanı sıra Müslümanların tarımsal başarısına katkıda bulunan üç faktörü vurguluyor. Birinci faktör, toprak mülkiyeti yasaları ve politikalarıydı. "Birkaç toprak kategorisi üzerinde tam bireysel mülkiyet" sağlayarak, bu yasalar ve politikalar bireylere tarımsal tekniklerde yenilik yapma teşviki sağladı. Her ne kadar hükümdar tarafından yönetilen "devlet toprakları" ve Müslüman topluluğuna ait "fethedilmiş topraklar" olsa da, pratikte bu iki kategori de "hızla fiilen özel mülkiyete geri dönmüş gibi görünüyordu." Başka bir deyişle, "neredeyse tüm ekili topraklar, satma, ipotek etme veya vasiyet etme hakkına sahip olan ve onu işleyebilen veya işlettirebilen bir bireye aitti." [98]

95 Goitein 1966a, 241.
96 Botticini ve Eckstein 2012, 55–6.
97 Watson 1983.
98 Watson 1983, 112–13.

İkinci olarak, Watson, vergi politikasının, etkili ve yenilikçi tarımsal üretimi teşvik ettiğini savunuyor: "Düşük vergi oranları, daha küçük, bağımsız toprak sahipleri sınıfını ve nispeten müreffeh bir köylülüğü canlı tutmaya yardımcı olan faktörlerden biriydi." Ona göre, "İslam'ın ilk yüzyıllarında artan karlar, keyfi vergi tahsildarları veya açgözlü bir Devlet tarafından kolayca ele geçirilemezdi." [99] Üçüncü olarak, Watson, erken Müslüman toplumlarında tarımsal gelişmeye katkıda bulunan bir faktör olarak nüfus artışına işaret ediyor.[100]

700 ile 1100 yılları arasında tarımsal verimlilik, demografik büyüme ve ticari genişlemenin olumlu döngüsü, Müslüman kent yaşamının gelişimine katkıda bulundu. Müslümanlar genellikle sınırlı yağış alan topraklarda yaşadıkları için, tarım için karmaşık sulama sistemlerini ve şehirler için içme suyu sistemlerini desteklemek amacıyla barajlar, kanallar ve kanatlar (yeraltı kanalları) inşa ettiler.[101] Müslümanların iletişim sistemlerine ihtiyaç duyan büyük şehirleri vardı. Böylece, genel halk tarafından kullanılan bir "ticaret merkezi"nin yanı sıra "devlet kuryesi ve istihbarat servisi" (*barid*) geliştirdiler.[102] Erken dönem Müslümanlarının kent gelişimi ve entelektüel verimliliği birbirini tamamladı. Bu başarılarda İslam'ın rolü hakkında modern bir tartışma vardır ve bu tartışma bir sonraki bölümde analiz edilecektir.

NE TAKLİT, NE DE ORTODOKSLUK

Ünlü 1883 dersinde, Ernest Renan, erken İslam tarihinin entelektüel gelişiminin arkasındaki akademisyenlerin aslında "Zerdüştler, Hristiyanlar, Yahudiler, Harran'dan olanlar, İsmaililer, kendi dinlerine karşı iç isyanlar yaşayan Müslümanlar" olduğunu savundu. [103] O zamandan beri, birkaç ki şi benzer iddiaları tekrar-

99 Watson 1983, 115. **100** Watson 1983, 129, 132.

101 İran, Irak, Mısır ve Tunus için: al-Hassan ve Hill 1986, 80 – 7. Orta Asya ve İran için: Starr 2013, 37 – 40, 175, 198. İran için: Hodgson 1974 a, 295 – 6. Endülüs için: Butzer ve diğerleri 1985.

102 Goitein 1964, 118. Ayrıca bkz. Mez 1937, 78.

103 Renan 1883, 16. Afghani'nin itirazının çevirisi – "Réponse à Renan," Journal des Débats, 18 Mayıs 1883 – Keddie 1968, 181 – 7'de bulunmaktadır. Renan'a Türk eleştirileri için bkz. Kemal 1962; Meriç 1996, 66 – 77.

ladı. Son zamanlarda, örneğin, Adonis "Mütezilelerin tanınan Müslüman 'bedeni' –ne mistikler, ne filozoflar, ne de şairler– parçası olmadığını" savundu.[104] Bu görüşe göre, İslam entelektüel ilerleme ile bağdaşmaz. Erken İslam tarihindeki felsefi eserler ya Yunan medeniyetinin taklitleri ya da özgür düşünürlerin başarılarıydı.[105] Aksine, modern İslamcılar, erken İslam tarihindeki gelişimi İslam'ın doğrudan ürünleri olarak sunmuşlardır. Daha sonra, İslamcılara göre, Müslümanlar "gerçek İslam"dan sapmış ve sonuç olarak birden fazla kriz yaşamışlardır. İslamcılar, en azından dolaylı olarak, erken Müslüman bilim insanlarını "ortodoks Müslümanlar" olarak sunmuşlardır. Bu iki argümanın zayıflıklarını, ilkinden başlayarak, detaylandıracağım.

Renan ve takipçilerinin iddiaları, entelektüel olarak üretken dönemdeki birçok Sünni ve Şii (İsmaili olmayan) Müslüman akademisyeni göz ardı etmektedir. Aslında, bir ortaçağ filozofunun Sünni mi yoksa Şii mi, yoksa gözlemci bir Müslüman mı olduğu belirlemek kolay değildir. Gutas, İbn Sina'yı İsmaili olarak tanımlamanın bir "yanlış anlama" olduğunu ve onu bir Hanefi olarak nitelendirdiğini savunmaktadır.[106] Üstelik Gutas, özellikle İbn Sina (Avicenna) ve genel olarak filozoflar hakkındaki biyografik bilgilerin, onları dinsiz ve ahlaksız olarak göstermek amacıyla rakipleri tarafından manipüle edildiğini belirtiyor:[107] "Daha da ciddi olanı, görünüşe göre el-Gazali[108] tarafından başlatılan, İbn

104 Adonis 2015, 25.

105 Renan (1882, vii – viii) tezinde şunları yazmıştır: "Semitik ırkından felsefe dersleri isteyemeyiz... Semitler arasında felsefe her zaman tamamen... Yunan felsefesinin bir taklidi olmuştur."

106 Gutas 2014, I: 5; Gutas 2014, II: 323 – 34.

107 Gerçekte, Farabi " mümkün olan en büyük sadelikte yaşadı ve Sufi elbisesi giydi. O, karakteristik olarak düşünceliydi ve sosyal hayattan uzak duruyordu. " Corbin 1986, 226.

108 Gazali'nin saldırılarından bir örnek: " İbn Sina aslında Vasiyetinde, Tanrı'ya yemin ettiğini yazar… kutsal Yasanın emrettiği şeyleri öveceğine, Tanrı'nın kamu ibadetine katılmada gevşek davranmayacağına ve sadece tonik veya ilaç olarak içki içeceğine dair yemin etti. Böylece, inancının saflığı ve ibadet yükümlülüklerine uyumu sonucunda, tıbbi amaçlar için şarap içme konusunda bir istisna yaptı! Dini inançlarını beyan eden filozofların inancı budur. " El-Gazali 1953, 73. Ayrıca bkz. el-Gazali 1999, 90.

Sina'nın etkisine karşı ad hominem (kişiye yönelik) saldırılarla (İbn Sina'nın içki ve cinsel aktiviteleri) karşı koyma eğilimidir; bu saldırılar, sofistik bir şekilde tüm filozofların sözde dinsiz davranışlarını genel olarak karalama düzeyine yükseltilmiştir." [109]

Müslüman entelektüelleri yalnızca Yunan ve diğer medeniyetlerin başarılarının aktarıcıları olarak sunmak da yanıltıcıdır. Müslümanların Yunan, Süryanice, Orta Farsça ve Sanskritçe'den yaptıkları çeviriler "yalnızca metinlerin aktarımı meselesi değil, bilimsel bilginin kültürlerarası bir bağlamda benimsenmesi ve dönüştürülmesi sürecidir." [110] Müslümanlar daha önceki akademik gelenekleri yeniden yapılandırmış ve onlara özgün katkılarda bulunmuşlardır. [111] Yunan öncülerinin (Galen ve Ptolemaios gibi) eserleri üzerinde eleştirilerde bulunmuşlar ve çeşitli alanlarda onların mirasını sürdürmüşlerdir.[112] Erken İslam tarihinin başarılarında daha önceki geleneklerin ve gayrimüslim akademisyenlerin etkisine odaklansa bile, böyle bir bakış açısı, erken İslam medeniyetinin çeşitli gelenekleri kapsayıcı bir şekilde bir araya getirmekteki dikkate değer başarısını kabul etmek zorundadır; bu, Hellenistik dönem ve ABD'nin yakın tarihi gibi diğer çok kültürlü örneklere benzer.

Çok kültürcü bir pozisyon, Araplara karşı özel bir tiksinti duyan Renan'ınkinden çok farklıdır. Renan, Kindi hariç, erken İslam tarihi akademisyenlerinin " Persler, Transokyanlar, İspanyollar… Sadece kanla Arap değillerdi, aynı zamanda Arap ruhuna da sahip değillerdi." [113] Bu iddia, kendisi bir Sünni Arap olan İbn Haldun'u yankılamaktadır: "Dikkate değer bir gerçek, az sayıda istisna dışında, dini ve entelektüel bilimlerdeki çoğu Müslüman akademisyenin Arap olmamasıdır. Bir akademisyen Arap kökenliyse, dili ve yetiştirilmesi bakımından Arap dışıdır ve Arap olmayan öğretmenlere sahiptir." [114] İbn Haldun, bu gözlem için iki açıklama

110 Abattouy ve diğerleri 2001, 2.

111 Sabra 1987, 224 – 8, 242; Collins 2000, 833.

112 Dallal 2010, 31 – 43.

113 Renan 1883, 15. Renan (1882, 90-1) Hint-Avrupa Perslerini, Sami Araplardan üstün gördü. Aryan bir Pers olduğu için Afganlıyı takdir etti. Keddie 1968, 85, 92.

114 İbn Haldun 2005, 428.

sunmaktadır: (1) Araplar aslen çoğunlukla çölden gelen göçebe bir halktı ve bu nedenle geleneksel olarak yerleşik Persler bilime hakimdi ve (2) Abbasi İmparatorluğu'ndaki birçok yerleşik Arap hükümet pozisyonları aldı ve "bilim insanı olmayı alçak bir şey olarak gördüler, çünkü bilim bir zanaattır ve siyasi liderler her zaman zanaatlara ve mesleklere küçümseyerek bakarlar."[115] Bu argümanlar Mısır ve Endülüs'teki durumu açıklamaz; burada İbn Yunus, İbn el-Haysem ve İbn el-Nafiz (Mısır'da) ve İbn Zöhr, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd (Endülüs'te) gibi birçok astronom, hekim ve filozof Arap olarak tanımlanabilir.

Müslüman başarılarını taklit veya özgür düşünürlerin özel ürünleri olarak tanımlamak yanıltıcı olsa da, bu başarılarda "İslami ortodoksluğun" veya "dindarlığın" merkeziliğini savunan karşıt argüman da sorunludur.[116] Çağdaş İslamcılar genellikle Müslümanların başarısızlıklarını (ortodoks) İslam'dan sapmalarına işaret ederek açıklarken, erken tarihsel başarılarını dindarlıklarının bir sonucu olarak tanımlarlar.[117] Aksine, erken Müslüman başarıları, farklı dini bağlılıklara sahip çok çeşitli bir halkın ürünüydü. Abbasi İmparatorluğu ve diğer Müslüman ülkelerin bilginleri, tüccarları ve hatta bürokratları arasında Sünniler, Şiiler, heterodoks Müslümanlar ve özgür düşünürlerin yanı sıra Hristi-

109 Gutas 2014, XV: 25. Ayrıca bkz. Adamson 2016, 115.

110 Abattouy ve diğerleri 2001, 2.

111 Sabra 1987, 224–8, 242; Collins 2000, 833.

112 Dallal 2010, 31–43.

113 Renan 1883, 15. Renan (1882 [1852], 90–1) Hint-Avrupalı Persleri Semitik Araplardan üstün gördü. Arapları. Afganları Aryan Pers oldukları için takdir etti. Keddie 1968, 85, 92.

114 İbn Haldun 2005 [1377], 428.

115 İbn Haldun 2005, 430; ayrıca 428-9.

116 Said Nursi (1996, 558) bu argümanı savunur: "Tarih, İslam'ın takipçileri dinlerine sıkı sıkıya bağlı olduklarında ilerlediklerini; dindarlıkları zayıfladığında geri kaldıklarını tanık olmaktadır. Hristiyanlıkta ise durum tam tersidir." Bir eleştiri için bkz. Bacık ve Kuru 2017.

117 Kutub (2002, 111) Avrupa'nın "Endülüs ve Doğu İslam üniversitelerinden bilimsel yöntemler öğrendiğini," "Müslüman dünyanın ise İslam'dan giderek uzaklaştığını, bunun sonucunda bilimsel hareketin önce durakladığını ve sonra tamamen sona erdiğini" iddia etmektedir.

yanlar, Yahudiler ve diğer bazı dinlerin mensupları da vardı.[118] Aslında, erken İslam tarihinin en önde gelen filozoflarının çoğu, çağdaş İslamcılar tarafından yönetilen veya egemen olunan ülkelerde yaşamış olsalardı, mürted olmakla suçlanacak ve zulüm göreceklerdi.

Renan tarzı argümanlar ile İslamcı klişeler arasında dengeli bir yaklaşım, hem Müslümanların özgün eserlerini hem de onların gayrimüslim öncülerine ve çağdaşlarına olan borçlarını kabul etmektir. Kudüs'teki Kubbet-üs-Sahra ve Şam'daki Emevi Camii, böyle bir sentezin mimari örnekleridir. Bunlar, Bizans, Sasani ve pagan geleneklerinin mirasını yansıtan Müslüman anıtlardır.[119] Michael Morony'ye göre, İslam uygarlığına dair çoğulcu açıklamalar "muhtemelen Mes'udi'ye (ö. 965) kadar uzanıyor" ve o, İslam uygarlığını "Perslerin, Keldanilerin, Yunanların, Mısırlıların, Türklerin, Hintlilerin, Çinlilerin ve Arapların kültürel katkılarının mirasçısı" olarak görüyordu.[120]

İSLAM MEDENİYET SÜRECİ

Müslümanlar belirli fikirler ve kurumlar ödünç aldılar ama kendi özgün dinamiklerine de sahiptiler. Ay takviminin organizasyonu, Ramazan (oruç ayı) da dâhil olmak üzere ayları belirlemek için önemlidir. Harezmi "9. yüzyılın başlarında, yıl boyunca hilal görünürlüğünü sağlamak için güneş ve ay arasındaki minimum mesafeleri gösteren bir tablo derlemiştir." [121] Günlük namaz, Mekke'ye yönelme bilgisi ve kesin zamanlama (günde beş

118 Starr 2013, özellikle 91-9, 120-4; Menocal 2002, 3-90; Corbin 1986, bölüm 4. Hodgson (1974 a, 58-9) "İslamik" terimini, mutlaka İslami olmayan ancak Müslümanların hâkim olduğu topraklara ait sosyo-kültürel varlıkları tanımlamak için kullanmaktadır. Bununla birlikte, Clifford Geertz (1975, 18) tarafından öngörüldüğü gibi, bu terim yaygın olarak kullanılmamıştır.

119 Grabar 1987, 9-10, 167-8, 209-10; Briggs 2005, 161. Genel olarak, "ortaçağ İslam medeniyeti... birçok farklı kültürü yok etmeden, dini ve sosyal uygulamalarını sanat ve maddi kültürleriyle birlikte sürdürmeye devam eden kültürleri içermiştir." Ettinghausen ve diğerleri 2001, 291; ayrıca 7-26, 43-9.

120 Morony 1984, 6. Erken İslam medeniyeti "her şeyden önce bir sentezdi. Sanatı da en çeşitli kökenlere tanıklık etti: Pers, Mezopotamya, Bizans ve hatta Vizigot. İslam'ın büyük başarısı, bu tüm unsurları tek bir medeniyette birleştirmekti." Lombard 1975, 97-8**.** **121** King 1993, I: 248.

kez) gerektirir ve bu nedenle Müslümanları coğrafya, haritacılık, astronomi ve matematik hakkında bilgi edinmeye teşvik etmiştir. 11. yüzyılda, Biruni, Afganistan'da kıbleyi (Mekke'ye yön) belirlemek için bir risale yazdı; bu, David King'e göre, "matematiksel coğrafyaya en önemli Müslüman katkısıdır." [122] Müslümanlar bu hesaplamalar için astrolablar, dörtgenler ve güneş saatleri kullandılar. 13. yüzyıla gelindiğinde, büyük camiler muvakkit (zaman tutucular) istihdam etmeye başladı.[123]

Bu zaman duyarlı ihtiyaçlar, o dönemde saatler veya diğer modern zaman yönetimi araçları olmadığında erken Müslümanlara disiplin sağlamış olabilir. Benzer şekilde, tuvalet hijyeni, diş fırçalama (misvak ağaç kökleri ile), namazdan önce günlük abdest alma ve cinsel ilişkiden sonra banyo yapma gibi İslami kurallar, pre-modern koşullar altında hem disiplin hem de hijyen sağlamış olabilir. O dönemde, Batı Avrupalılar genellikle nezaket ve hijyene daha az dikkat ediyorlardı. Paulina Lewicka'ya göre, yemekle ilgili önemli edep kitapları genellikle 10. ile 15. yüzyıllar arasında Müslüman topraklarda yazılmıştır; oysa Batı Avrupa'da daha sonraki bir dönemde (13-18. yüzyıllar arasında) yazılmıştır.[124]

11. yüzyılda Gazali, etkili bir edep kitabı yazdı. Kılavuzları şunları içerir: Yiyeceğin helal ve helal yoldan elde edilmiş olup olmadığını kontrol edin; ellerinizi yıkayın; yemeği yere serilmiş bir örtünün üzerine koyun (Peygamber'i takip ederek, ancak masada da yiyebilirsiniz); düzgün oturun; mevcut olanla yetinin; yalnız yemekten kaçının ve yemek başında sessiz kalmayın; her lokmayı küçük tutun ve iyice çiğneyin; ortak tabaktan size en yakın olanı yiyin; sıcak yemeğe üflemeyin; ağzınızdan bir şey çıkarırsanız, yüzünüzü yemekten uzaklaştırın; dişlerinizle kestiğiniz bir parça ekmeği vb. ortak tabağa batırmayın; mideniz dolmadan yemeyi bırakın; ve sonunda ellerinizi yıkayın ve ağzınızı

122 King 1993, I: 257. Ayrıca bkz. King 1999.

123 King 1993, I: 252-3. Ayrıca bkz. King 2004; Sezgin 2011 b, 78-202.

124 Lewicka 2003, 96-105. Ona göre, Avrupa nezaket kitapları insanların tutumlarının ve günlük aktivitelerinin evrimini temsil ederken, Müslüman muadilleri genellikle geleneğin devamını vurgulamıştır. Lewicka 2003, 106-7, 107 n 33. Ayrıca bkz. Kınalızade 2012, 374-6.

ve dişlerinizi temizleyin.[125]

Medenileşme Süreci'nde, Norbert Elias, 12. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar Batı Avrupa'daki sosyal görgü kurallarının ve dolayısıyla öz disiplin ve disiplinin evrimini, özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda özetlemektedir. Görgü kuralları kitapları, ellerin nasıl yıkanacağı ve banyo yapılacağı, burnun giysilere silinmemesi, sarımsak gibi kötü kokulardan kaçınılması ve uyurken uygun giyinilmesi gerektiğini öğretmiştir. [126] Elias, bu ilerlemede saray aristokrasisinin ve daha sonra burjuvazinin rol model olmasının önemli faktörler olduğunu belirtmektedir. Bu süreçte Hristiyanlığın veya Müslümanlarla etkileşimlerin herhangi bir olumlu katkısını tanımamaktadır.[127]

Disiplin ve görgü kurallarına ek olarak, İslam medeniyeti başlangıçta belirli bir eşitlik düzeyi sağlamıştır. Peygamber Muhammed'in yakın arkadaşı Bilal el-Habeşi'nin bir Afrikalı ve eski bir köle olması, erken Müslümanların bakış açısında bir tür ırksal eşitlik olduğunu göstermektedir. [129] İslam hukuku, hem erkekler hem de kadınlar için özel mülkiyeti korumuştur. Lewis, İslam'da-

125 Ayrıca, Gazali, davetler ve misafirperverlik hakkında, bir daveti kabul etme veya sunma konusunda zenginleri fakirlere tercih etmemek de dâhil olmak üzere talimatlar listesi vermektedir. Al-Ghazali 2000, 1 – 17, 31 – 32; Gazali 1974 b, 12 – 23, 35 – 6.

126 Elias 2000, 62, 108, 114 – 17, 122, 138 – 9. Ayrıca Braudel 1981, 206 – 7'ye de bakınız.

127 "Din, Tanrı'nın cezalandırıcı veya ödüllendirici mutlak gücüne olan inanç, kendisinde asla bir 'medenileştirici' veya duyguları bastırıcı etkiye sahip değildir. Aksine, din her zaman, onu destekleyen toplum veya sınıf kadar 'medenidir'." Elias 2000,169. Jack Goody'ye (2006, 174) göre, "Avrupa'daki erken Hristiyanlar sıklıkla Roma hamamlarını yok etmiştir," bunları pagan, Yahudi ve Müslüman uygulamalarıyla ilişkilendirdikleri için. Daha sonra, bunların ortaçağ dönemindeki kademeli "yeniden canlanması, Haçlı Seferleri ve Müslüman etkisiyle bağlantılı olabilir."

128 Cahiz (1969, 195 – 7), Afrikalı kökenli ünlü bir edebiyatçı ve Mu'tezili teolog, "*Siyahların Beyazlara Üstünlüğü*" üzerine yazmıştır. Mesudi 1989, 309 – 10; el-Nedim 1970, 397 – 409'a bakınız.

129 Rose Wilder Lane (2014, 82 – 108, 114), erken İslam'ın ikonoklastik özelliğinin, dünya çapındaki etkisi için gerekli insan enerjisini yarattığını savunmaktadır. Ayrıca Weaver 2014 'ye de bakınız.

ki kölelerin, kadınların ve gayrimüslimlerin durumuna eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmasına rağmen,[130] Müslüman yönetimini "gelişinin zamanında etrafındaki toplumlarla -doğudaki İran'ın katmanlı feodalizmi ve Hindistan'ın kast sistemi, batıdaki Bizans ve Latin Avrupa'nın ayrıcalıklı aristokrasileri" ile karşılaştırdığımızda, İslami alternatifin "gerçekten bir eşitlik mesajı getirdiğini" kabul etmektedir. İslam, bu tür sosyal farklılaşma sistemlerini desteklememekle kalmaz; onları açıkça ve kararlılıkla reddeder.[131]

Michael Cook'a göre, Hz. Muhammed ve Dört Halife döneminin siyasi anlayışının cumhuriyetçilikle benzerlik gösteren üç temel özelliği vardı. İlk olarak, bu anlayış "patrimonyalizme – yani kralın krallığını kendi mülkü olarak gördüğü türden bir siyasi kültüre – şiddetle karşıttı." [132] Peygamber, kamuya açık bir yaşam sürüyordu. Dört Halife, saraylar veya korumalar bulundurmama konusunda onu takip etti. "İkinci özellik, despotizmin reddidir." Hem Peygamber hem de Dört Halife, takipçilerinin siyasi bağlılığını (bey'at) aldı; bu, ticari bir işlemle benzer bir şekilde el sıkışmaya dayanıyordu. Erken İslam siyasi ethosunun üçüncü özelliği "hukukun üstünlüğüne güçlü bir bağlılıktır." [133] Robert Bellah, Peygamberin ve ardından Dört Halife'nin liderliğinde, Arapların miras olmayan bir yönetim sistemini kurmaya çalıştıklarını da belirtmektedir. Ancak bu ilerici girişim başarısız oldu ve "erken deneyimin çöküşüyle birlikte değerli bir şeyin kaybolduğuna dair başka bir gösterge" olarak "İslam öncesi sosyal organizasyon ilkelerine geri döndü." [134]

Louise Marlow, *İslam Düşüncesinde Hiyerarşi ve Eşitlikçilik* adlı eserinde, "klasik dönem İslam geleneğinin çarpıcı derecede eşitlikçi olduğu söylenebilir" diye vurguluyor. Erken İslam tarihinde, "ne bir kilise ne de bir rahiplik gelişmişti ve klasik İslam

130 Cole 2002'ye bakınız.

131 Lewis 2003, 82. " Araplar, muhtemelen Irak ve hatta İran'ın bazı bölgelerinde, zulmedici bir kilise yönetimini sınırlayarak Roma topraklarında destek kazandılar." Hodgson 1974 a, 241; ayrıca 199. Suriye ve Mısır'daki benzer bir gözlem için Wiet 1953, 64'e bakınız.

132 Cook 2014, 319; ayrıca 322-3.

133 Cook 2014, 320-1.

hukuku, evlilik eşitliği önemli bir istisna ile, serbest erkek inananların eşitliğini büyük ölçüde varsaymaktaydı." [135] Marlow, elitist Yunan ve Sasani fikirlerini Müslümanlar arasında sosyal hiyerarşinin destekleyicileri olarak gösteriyor; [136] ayrıca bu doktrinal dönüşümde ulemanın rolünü vurguluyor: "Bir kez akademisyenler, yalnızca kabul etmekle kalmayıp, aynı zamanda İslami terimlerle resmi olmayan sosyal hiyerarşilerin varlığını da haklı çıkarmaya başladıklarında, eşitlikçi idealin gerçekleştirilmesi giderek sonraki dünyaya ertelendi." [137]

Marlow'un argümanını desteklemek için, aile/klan soy ağaçlarını kaydedecek bir ofis kurulmasını öneren etkili 11. yüzyıl hukukçu Maverdi'ye bakabiliriz. Bu ofis, soylu soyların ayrıcalıklarını koruyacaktı. Maverdi'nin bu ofis için önerdiği görevlerden biri, daha yüksek soyları olan kadınların daha düşük soyları olan erkeklerle evlenmelerini engellemekti. [138]

Özetle, İslam, erken dönem Müslüman toplumlarında zaman disiplini, görgü kuralları ve nispeten eşitlikçi sosyal ilişkiler gibi bazı iyi özellikleri teşvik etti. Bu özellikler açısından Müslümanlar, o dönemdeki Batılı Hristiyanlardan büyük ölçüde öndeydiler.

MÜSLÜMANLAR VE BATILI HRİSTİYANLAR

922 yılında, İbn Fadlan, Abbasi halifesi adına Volga Bulgaristanı'na (Hazar Denizi'nin kuzeyinde) bir elçi olarak seyahat ettiğinde, Müslüman yönetimi Transoksyana'dan İberya'ya kadar uzanıyordu, oysa Batılı Hristiyanlar çoğunlukla kuzey İberya ile doğu Almanya arasında ve Britanya Adaları'ndan İtalya'ya kadar sınırlıydı.[139] İbn Fadlan, ne Hristiyan ne de Müslüman olan çeşitli İskandinav, Slav ve Türk grupları hakkında rapor verdi. Hesabı, Müslüman üstünlüğü konusunda belirgin bir duygu taşımaktadır, bu da onun yansımalarını "19. yüzyılda Afrika ve Asya'daki bir-

135 Marlow 1997, 1-2. Marlow (1997, özellikle 99) Kuran'ın 49:13 ayetinin çeşitli yorumlarını analiz etmektedir, "Ey insanlar! Sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi kavimler ve kabileler haline getirdik. Allah katında en şerefliniz, en takvalı olanınızdır."

136 Marlow 1997, bölümler 2 ve 3.

137 Marlow 1997, 174. 138 Maverdi 1996, 107-8.

138 Maverdi 1996 [1045–58], 107–8 **139** İbn Fadlan 2005 ve 1995.

çok Avrupa gezgininin tutumlarına benzer" kılmaktadır.[140]

9. yüzyıldan 12. yüzyıla, daha uzun bir dönem olmasa bile, Müslüman dünyası genel olarak Batı Avrupa'nınkinden daha üstün entelektüel ve sosyoekonomik koşullardan yararlandı.[141] Marc Bloch, "12. yüzyıla kadar Müslüman dünya, Bizans dünyasıyla birlikte, Batı üzerinde gerçek bir ekonomik hegemonya kurdu: Avrupa'daki tek altın para basımı Yunan veya Arap mıntıkalarından geldi ya da en azından onların üretimlerinin kopyalarıydı" yazmaktadır. "Uzun bir süre boyunca ne Galya ne de İtalya, yoksul şehirleri arasında, Bağdat veya Kurtuba'nın ihtişamına yaklaşan bir şey sunmadı" diye eklemektedir.[142]

800 ile 1000 yılları arasında, Bağdat, tahmini 300.000 ile 1 milyon arasında bir nüfusa sahipti ve bu, herhangi bir Batı Avrupa şehrinden çok daha büyüktü.[143] Tertius Chandler'a göre, 1000 yılında Müslüman Kurtuba, Konstantinopolis (300.000) dahil olmak üzere Avrupa'daki en büyük nüfusa (450.000) sahipken, en büyük Batılı Hristiyan şehri Palermo'nun yalnızca 75.000 nüfusu vardı.[144] Avrupa ile Arap Orta Doğu'yu karşılaştıran Maarten Bosker, Eltjo Buringh ve Jan van Zanden, 800 yılı civarında bu iki bölgede Irak'ın "kesinlikle en fazla kentleşmiş 'ülke'" olduğunu, şehirlerde yaşayan insanların oranının %25 ile %30 arasında olduğunu belirtmektedir.[145] 800 yılında, bu tür şehirlerin tahmini toplam nüfusu Arap topraklarında 1.325.000 iken, Hristiyan Batı

140 Frye 2005, 106.

141 Bkz. Southern 1970, 27; Landes 1998, 29.

142 Bloch 2014, 6. "11. ve 12. yüzyıllarda, Müslüman ülkeler altın paralar basan tek yerlerdi." Maddison 2004, 73. 1000 yılı civarında, Batı Avrupa "Sung Çin ve Arap dünyasının gelişen toplumlarıyla karşılaştırıldığında kesinlikle geri kalmıştı." Van Zanden 2009, 32.

143 Watson 1983, 133; Chandler 1987, 70, 467-8; Lapidus 2002, 56. 800 ile 1000 yılları arasında, Transoksyana'daki en büyük şehir Semerkand'dı. Barthold (1977, 83, 88) nüfusunu 500.000 olarak tahmin etmektedir, ancak Janet Ebu-Lughod (1989, 184 n 12) bu rakamı "abartı" olarak değerlendirmektedir. Aynı dönem için, Bulliet (1995 a, 136) Nişapur'u Horasan'daki en büyük şehir olarak tasvir etmekte ve nüfusunu yaklaşık 150.000 olarak tahmin etmektedir.

144 Chandler 1987, 14-15, 467-9. Ayrıca Bairoch 1988, 118, 372.

145 Bosker ve diğerleri 2008, 9.

Avrupa'da sadece 407.000 ve Bizans'ta 390.000 idi.[146] Bu eğilim, sonraki üç yüzyıl boyunca büyük ölçüde devam etti, bu nedenle "Batı Avrupa'da... 1100'den önce kentleşme seviyeleri (İslam) İspanya hariç çok düşüktür." [147]

Bazı bilim insanları bu karşılaştırmalı verileri reddeder ve Batı Avrupa'yı Müslüman dünyadan sürekli olarak ileride gösterirler. Tarihsel revizyonizmin cazibesi, bu tasvirlerde rol oynar. Ayrıca, bu bilim insanlarının tarih anlayışı, döngüsel veya rastgele "yükseliş ve düşüş" deneyimlerinden ziyade sürekliliğe dayanıyor olabilir. Bu bakış açısından, "Batı'nın yükselişi" bir kopuş değil, uzun vadeli gelişmelerin bir devamıydı, Erken Orta Çağ boyunca (500-1000) Bu nedenle, bu anlatıma göre, Ortaçağ Batı Avrupa'sında ne olduysa, bunun sonraki Avrupa ilerlemesine katkıda bulunmuş olması gerekir. Bu teleolojik bakış açısının temel sorunu, temel nedenselliği reddetmesidir. Çeşitli davranışları ve olayları (her birinin aslında kendi nedenleri ve sonuçları vardır) tek bir sonucun -Batı'nın yükselişi- parçaları olarak sunar. Ayrıca, bu yazarların bazıları Batı'nın yükselişini sekülerleşme veya Protestan Reformu'nun bir sonucu olarak açıklayan görüşlere karşı çıkmaya çalışır. Katolikliğe modern Avrupa başarılarını atfetmek için, Ortaçağ Avrupa'sını sürekli, hatta yavaş ilerlemenin olduğu bir yer olarak gösterebilirler.[148]

Bu görüşün iki temsilcisinden kısaca bahsedeceğim. Bunlardan biri, "çalışmaları Ortaçağ teknoloji tarihi alanının oluşmasına yardımcı olan" Lynn White, Jr.'dır.[149] White'ın etkili yayınları, Batı Avrupa'da tarımın kademeli gelişimini anlamak için önem-

146 900 yılında, Arapların da daha büyük bir şehir nüfusu vardı (MENA'da 1.671.000 ve iberya'da 361.000), Hristiyan Batı Avrupa (625.000) ve Bizans'tan (495.000) fazlaydı. Bosker vd. 2008, 33. Ayrıca bkz. Botticini ve Eckstein 2012, 33.

147 Bosker vd. 2008, 9.

148 Eğer Katoliklik Avrupa'da ilerlemeye yol açtıysa, David Cosandey (1997, 120-1) haklı olarak soruyor: Neden Rönesans'tan önceki yüzyıllar boyunca bunu yapmadı? Ayrıca bkz. Van Zanden 2009, 66.

149 Worthen 2009, 1201.

lidir; ağır saban[150] ve üç tarlalı ekim sistemi gibi yeni teknikleri kapsar.[151] Ancak White, bu gelişmeden demokrasi ve kapitalizme geçişte fazla aceleci davranır: "Kuzeyli köylünün emeğinden elde edilen artan kazançlar... 10. yüzyıldan itibaren fazla gıda sağlayarak hızlı şehirleşmeye izin verdi. Yeni şehirlerde yetenekli zanaatkârlar ve tüccarlardan oluşan bir sınıf, burjuvalar ortaya çıktı ve bunlar... yeni ve kendine özgü bir yaşam biçimi, demokratik kapitalizm yarattılar."[152] White, yalnızca İslam medeniyetinin değil, aynı zamanda Çin medeniyetinin de konumunu zayıflatan, ancak herhangi bir karşılaştırmalı veri sunmayan daha geniş iddialarda bulunur. Ona göre, "Batı, 6. yüzyılda tarım sistemlerinde, 8. yüzyılda askeri yöntemlerde ve 11. yüzyılda endüstriyel üretimde inisiyatifi ele geçirdi." [153] Ona göre, Hristiyan teolojisinin belirli yönleri ve Katolik keşişlerin bilim ve el emeğine verdiği önem, Avrupa teknolojik gelişiminde önemli, hatta öncü bir rol oynamıştır.[154]

Başka bir örnek ise, son zamanlarda White'ın birçok argümanını tekrarlayan Rodney Stark'tır.[155] *Akılcılığın Zaferi: Hristiyanlık Nasıl Özgürlüğe, Kapitalizme ve Batı'nın Başarısına Yol Açtı* adlı eserinde Stark, Hristiyanlığın Batı'nın yükselişini teşvik eden benzersiz derecede akılcı bir din olduğunu savunur: "Bilimin

150 "Erken Orta Çağ'ın tarımsal devrimi, ağır sabanın zengin topraklara uygun olduğu, yaz yağmurlarının bol ilkbahar ekimine izin verdiği ve yaz mahsullerinin yulaflarının ağır sabanı çekmek için atları desteklediği kuzey ovalarıyla sınırlıydı." White 1962, 78.

151 Douglass North ve Robert Thomas (1973, 41), üç tarlalı sistemin yavaşça yayıldığını belirtir; bu sistemin "Batı Avrupa genelinde yayılması birkaç yüzyıl sürdü. Üç yıllık dönüşüm, İngiltere'ye ancak 12. yüzyılda tanıtıldı." Ayrıca bkz. Lewis 1988, 73-5.

152 White 1962, 78. Üzengiyle ilgili White'ın argümanının (tanıtımının süvari şövalyeliğine ve feodalizme yol açtığı) eleştirisi için bkz. Homans 1962. White'ın kitabı üzerine yakın tarihli bir inceleme makalesi için bkz. Worthen 2009.

153 White 1963, 280.

154 White 1963, 283-90. Benzer iddialar için bkz. Landes 1998, 54-9.

155 Mokyr'e (2006, 14) göre, "Stark, White'ın birçok argümanını bir şekilde yeniden üretmektedir, ancak tuhaf bir şekilde bu, kitaplarının hiçbir yerinde belirtilmemektedir." Ayrıca bkz. Goldstone 2006.

yükselişi için akılcı teolojinin mutlak derecede hayati rolünü gösteriyorum; bilimin Avrupa'da neden ortaya çıktığını, ancak Çin, antik Yunan veya İslam'da neden ortaya çıkmadığını dini nedenlerle açıklıyorum." [156] Stark'a göre, Katoliklik Orta Çağ'da bilimle ilgili bir sorun yaşamamıştır: "Batı'nın başarısı, bilimin yükselişi de dâhil olmak üzere, tamamen dini temellere dayanıyordu ve bunu gerçekleştirenler dindar Hristiyanlardı." Weber ve diğerlerini, Protestan Reformu'nu vurgulayarak "akademik karşı-Katoliklik" yansıttıkları ve "önceki bin beş yüz yıllık Hristiyanlığın ya önemsiz ya da zararlıymış gibi" yazdıkları için eleştirir.[157] Cesur iddialarına rağmen, kitabı Batı tarihinin çeşitli dönemleriyle ilgili sistematik karşılaştırmalı veri sunmaz; Müslüman veya Çin örnekleriyle ilgili de veri yoktur.

Gerçekte, Erken Orta Çağ'da, Müslüman topraklarda âlimler ve tüccarlar nispeten yüksek bir sosyal statüye sahipken, Batı Avrupa'da din adamları ve askeri elit hâkimdi. Elias'ın sözleriyle, 11. yüzyılın ortalarına kadar Batı Avrupa'da "özünde yalnızca iki özgür insan sınıfı vardı: savaşçılar veya soylular ve din adamları; onların altında ise sadece köleler ve serfler bulunuyordu." Bu iki baskın sınıfı "dua edenler [ve] savaşanlar" olarak tanımlar. Elias'a göre bu yapı, Avrupa şehirlerinin gelişmesiyle birlikte yaklaşık 1050 yılında değişmeye başladı; şehirlerdeki tüccarlar, zanaatkârlar ve diğer gruplar yavaş yavaş üçüncü bir özgür insan sınıfı oluşturmaya başladı.[158]

Bloch'un anlatımı biraz farklıdır; Batı Avrupa'da çeşitli özgür insan sınıflarının, özellikle de "tüccar ve zanaatkârların izole çekirdeklerinin" her zaman var olduğunu kabul eder. Yine de, Elias

156 Stark 2005, xiv. Bu argüman paradoksaldır; çünkü Stark, din sosyolojisinde rasyonel seçim yaklaşımının önde gelen bir bilim insanıydı ve bu yaklaşım, her insanın dini ne olursa olsun rasyonel bir aktör olduğunu vurgular.

157 Stark 2005, xi. Karşıt bir görüş için bkz. Freeman 2005, özellikle 19. ve 20.

158 Elias 2000 [1939], 221. Ayrıca bkz. Bartlett 1993, özellikle 308. Georges Duby'ye (1980, 5) göre, üç sınıf -"dua edenler, savaşanlar ve çiftçiler"- geç Orta Çağ ve erken modern Fransız toplumunu anlamak için önemliydi; burada "bazıları dua eder, diğerleri savaşır, diğerleri ise çalışır."

gibi, Bloch da 1050 yılını bir dönüm noktası olarak görür. O zamana kadar, kasaba halkının marjinal olduğunu vurgular çünkü ticarete bağımlıydılar ve ticaret Batı Avrupa toplumlarında çevresel bir konumdaydı. Ticari (veya finansal) kârın yasallığı "ilahiyatçılar tarafından reddedildi ve şövalye toplumu tarafından doğası tam olarak anlaşılamadı." Bu nedenle, ticari faaliyetler "geçerli ahlaki anlayışlarla açıkça çelişiyordu." Feodal mülkiyet kısıtlamaları, eski yargı süreçleri, parçalanmış siyasi otorite ve kilise ile şövalye sınıflarının çeşitli ayrıcalıkları tarafından engelleniyordu.[159]

Tüccarlar gibi, âlimler de Batı Avrupa'da marjinaldi. Antik çağ ve modern dönemle karşılaştırıldığında, erken Orta Çağ Avrupa'sı entelektüel durgunluk yaşadı. Örneğin, Batı Dünyasının Büyük Kitapları, altmış ciltlik Britannica tarafından yayımlanan set (ikinci baskı 1990), yaklaşık antik çağdan modern zamana kadar 130 yazar içerir. Ancak Augustinus (354-430) ile Thomas Aquinas (1224-74) (354-430) ve Thomas arasındaki dönemden tek bir yazar bile içermez. [160]

Bununla birlikte, 11. ve 12. yüzyıllar hem Müslüman dünyasında hem de Batı Avrupa'da çeşitli dönüşümlere sahne oldu ve aralarındaki entelektüel ve sosyoekonomik farkı azalttı. Batı Avrupa'daki dönüşüm 5. bölümde analiz edilecektir. Burada şimdi Müslüman dünyasındaki dönüşümlere döneceğiz.

DİN WA DAWLA (DİN VE DEVLET)

11. yüzyıldaki büyük bir dönüşüm, din ve devlet (din wa dawla) ittifakının oluşumunun başlamasıydı; bu esasen ulema ile askeri devlet arasında bir ittifak anlamına gelir. Bu süreç, devlet destekli medreseler aracılığıyla İslam âlimlerinin devlet memurlarına dönüşmesini, ikta sistemiyle ekonominin askerileştirilmesini ve filozoflar ile tüccarların marjinalleşmesini içeriyordu.

Ulema-devlet ittifakı İslam'ın temel bir parçası değildi; bu-

159 Bloch 2014 [1940], 372-3; ayrıca 307.

160 Britannica 2018. Kırk dört başka büyük kitap listesinin özeti benzer sonuçlar gösteriyor. Birkaç destan ve dini yazı dışında, erken Orta Çağ Avrupa'sından yazar veya kitap içermiyorlar. Kau 2018.

nun yerine, ancak 11. yüzyılda inşa edilmeye başlandı. Doğrudur ki, İsa'nın aksine, Muhammed ordulara komuta etti ve kamu parasını yönetti. Benzer şekilde, Dört Halife hem dini hem de siyasi otorite olarak kabul edildi. Ancak, İslam'ın kurucu dönemi, ulema-devlet ittifakı ile karakterize edilen 11. yüzyıl sonrası dönemden iki temel açıdan farklıydı. Birincisi, Peygamber'in dini otoritesinin doğrudan Allah'tan geldiğine, Dört Halife'nin otoritesinin ise Peygamber ile olan kişisel bağlarından kaynaklandığına inanılıyordu.[161] Buna karşılık, ulemanın bu kişisel anlamda böyle bir dini otoritesi yoktu. İkincisi, Peygamber ve Dört Halife'nin siyasi otoritesi karizmatikti, kurumsal değildi. Yani, siyasi güç kişiliklerine dayanıyordu, tam anlamıyla devlet olarak adlandırılabilecek herhangi bir kuruma değil. Buna karşılık, ulema-devlet ittifakı oldukça kurumsallaşmış bir devlet anlayışını içeriyordu.

Sünni Ortodoksluk

Ulema-devlet ittifakının önemli bir bileşeni ortodoks Sünni ulema idi. Ortodoks ulemanın epistemolojisi büyük ölçüde 9. yüzyılda şekillendi. Şafii (767-820), ortodoks fıkhın oluşumunda öncü bir rol oynadı. Şafii'den önce, fıkıh alanında önde gelen iki ulema, akıl yürütmeyi teşvik eden Ebu Hanife (699-767) ve İslam'ın Medine uygulamasını normatif kabul eden Malik (711-795) idi. Yani, Hanefi mezhebi akla, Maliki mezhebi ise geleneğe dayanıyordu. Buna karşılık, Şafii metin temelli bir yaklaşımı savundu. Onun metodolojisinde, İslami hukuk kuralları sırasıyla Kur'an, hadisler (Peygamber'in sözleri ve fiilleri hakkındaki rivayetler), ulemanın icması ve kıyas yoluyla belirlenmelidir. Bu formül, akıl yerine metinleri ön plana çıkarır. Metin temelli yaklaşımın bir diğer önemli destekçisi, lafziliği ve biçimciliği güçlü şekilde savunan İbn Hanbel (780-855) idi. O, akıl temelli yorumları ve Kur'an ayetleri ile hadislerin mecazi okunmasını reddetti. 11. yüzyılda başlayan kademeli bir süreçle, Şafii ve ibn Hanbel'in

161 Cemal al-Benna (2003, 4, 7-9), Peygamber Muhammed'in siyasi liderliğinin olağanüstü özelliklere sahip 'benzersiz bir tarihsel deneyim1 olduğunu ve bu nedenle 'tekrarlanamayacağını' vurgular. Ayrıca bkz. Barani 1961 [yaklaşık 1358-9], 33-4; An-Na'im 2008, 54-62.

metin temelli yaklaşımları, Hanefilerve Malikiler arasında bile baskın hale geldi. Şii ulemanın konumu ise biraz farklı kaldı; çünkü onlar 7. ve 9. yüzyıllar arasında yaşamış olan 'masum' imamlara özel bir önem atfettiler. Şii ulema da benzer şekilde Kur'an ve hadisleri hukukun başlıca kaynakları olarak kabul etti; ancak, ittifak hakkındaki görüşleri büyük ölçüde belirsiz kaldı ve analojik akıl yürütme yerine açıkça akla atıfta bulundular. [162]

Hadislerin derlenmesi, İslam'a metin temelli anlayışları daha da güçlendirdi. Altı ana hadis derlemesi Sünniler arasında kanonik statü kazandı. Nihayetinde bu derlemelerden ikisi, Buhârî'nin (810-70) ve Müslim'in (815-75) derlemeleri, özellikle Sünniler için kutsal metinler haline geldi; bugün, neredeyse eleştiriye karşı bağışıklar.[163] Sünni itikadının oluşumuna önemli bir katkı, en etkili kelam bilginlerinden olan Eşarî'nin (873-935) katkısıdır; günümüze kadar en etkili teologlardan biridir.[164] Eşarî başlangıçta Mutaziliydi. Daha sonra Mutazili'lerin akılcı görüşlerinin Kur'an'ın Allah'ın yaratıcısı olduğu, bazı Kur'an ayetlerinin (ör. ahiret dünyasında insanın Allah'ın görmesi) metaforik olduğu ve insanların fiillerinin yapanlar olduğuyla ilgili görüşlerini reddettiğini açıkladı. Bunun yerine, Kur'an'ın Allah'ın ezeli sözleri olduğu, zamanı aşan bir münasebet taşıdığı; (bariz) Kur'an ayetlerinin kelimesi kelimesine alınması gerektiği; ve Allah'ın her şeyi, insanın fiilleri ve niyetleri dâhil, yarattığı görüşünü benimsedi.[165] Eşarî'nin bu yeni perspektifi sadece literalizm ile sınırlı kalmayıp determinizm ve nedensellik reddini de yansıtır.

Sünni itikadın oluşumu birkaç asır daha sürmüştür çünkü çeşitli okullar içsel anlaşmazlıklar yaşamıştır. Örneğin, Buhârî'nin

162 Weiss 1998, 36; McAuliffe 2015, 196, 205; Abou El Fadl 2014, xxxiv-vii. Ayrıca bkz Hallaq 2009, ch. 2.

163 Bkz Ebu El Fadl 2014, 36.

164 Diğer etkili Sünni kelam âlimlerinden biri Mâtürîdî (870-944) idi. iki kelamcı, fıkıh okulları açısından farklılık gösterdi: İmam Mâtürîdî Hanefî, İmam Eşarî Şafi idi. Watt 1973, 312-16. Bölüm 5'te farklarını kısaça tartışacağım.

165 Eşarî 1953 [s. c. 935], 20-32, 45-52, 53-75, sırasıyla. Mutazili kelam okulu ve Eşarî'nin ondan ayrılışı için bkz. Fakhry 2004, 43-66, 209-15; Watt 1973, 303-12; Corbin 1986, 165-72.

derlemesi "10. yüzyılda Sünniler arasında kanonik statü kazandı."[166] Ayrıca Montgomery Watt'a göre, "Eşari'nin 935'te ölümüyle bile," Hanefiler, Hanbelîler ve Eşarîler "doktrinel olarak birbirine yaklaşmışlarsa da" birlikte Sünnî olarak tanınmaya hazır değillerdi. İslam için "doğru öğreti" teriminin kullanılıp kullanılamayacağı konusunda bir tartışma vardır. Watt, "İslam'ın Hristiyan Kilisesi'nin ekümenik konseyleriyle karşılaştırılabilir bir mekanizmaya sahip olmadığını" kabul eder; bu mekanizmanın kesin olarak neyin doğru öğreti olduğunu söyleyemeyeceğini ifade eder. Yine de, o, tipik İslami süreç olan ictihad/icma ile geniş bir uzlaşma alanının sonunda oluştuğunu ve bu bağlamda "doktriner doğru olan" olarak adlandırılabileceğini dürüstçe sonuçlar ve 1000 yılından sonra geniş bir uzlaşmanın elde edildiğini belirtir.[167]

11. yüzyılda ve sonrasında da çeşitli fıkıh ve kelam ekollerinin taraftarları arasındaki mücadeleler sürdü.[168] Sünni mezhepler arasındaki anlaşmazlıkları en aza indirmek ve çatışmaları kontrol altına almak yüzyıllar sürdü. Sünniler için "ötekilerini" – Şiileri, Mutezilileri ve filozofları– tanımlamak çok daha kolay ve erken oldu; bu konu bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Kadirî Akidesi ve Maverdi

Her eylem bir tepki doğurur. 11. yüzyılın başlarında, Şii hükümdarların egemenliğine karşı bir Sünni tepki şekilleniyordu. Bir yüzyıl önce, İsmaili Şii hanedanı olan Fatımi halifeliği (909-1171), Abbasiler'e rakip olarak ortaya çıktı. Fatımiler, Kuzey Afrika'da egemenliklerini kurdular, Mısır'ı merkez yaptılar ve egemenliklerini Sicilya, KızıIdeniz'in her iki kıyısı (Mekke ve Medine dâhil) ve Suriye'nin güney bölgeleri (Kudüs ve Şam dâhil) gibi topraklara kadar genişlettiler. 10. yüzyılda bir diğer Şii güç ise On İki İmamcı Şii Büveyhiler (934-1062) Irak'taki çoğu büyük şehri yöneten ve güneybatı İran'ı yönetenlerdi. Hatta 945

166 McAuliffe 2015, 166.

167 Watt 1973, 5-6. Ayrıca bkz Makdisi 1981, 280; Jackson 2002b, 30; Aslan 2005,

168 Nişapur'da, 1158'de, Hanefîler ile Şâfiîler iç savaş başlattı ve bu savaş birkaç yıl sürdü. Bulliet 1995a, 140-1.

yılında Bağdat'ı işgal edip Abbasi halifesinin kontrolünü ele geçirdiler. O dönemdeki bir diğer Şii hanedanı ise, Güneydoğu Anadolu ile Suriye ve Irak'ın kuzey bölgelerini kontrol eden Hamdanilerdi. Bu arada, Şii bir siyasi oluşum olan Karmatiler, Bahreyn ve Doğu Arabistan Yarımadası'na hükmediyordu.

Abbasi Halifesi Kadir (991-1031), Sünni tepkisinin oluşmasında öncü bir rol oynadı. Şii teolojisine saldırarak, Bağdat'taki Büveyhiler ve Kahire'deki Fatımi halifeliğine karşı, Gazneli Mahmud gibi Sünni sultanlarla bir blok oluşturmaya çalıştı. 1017'de Kadir, Mutezileler de dâhil olmak üzere heterodoks gruplara karşı bir ferman yayınladı ve onları "cezalandırılma tehdidiyle, ortodoks İslam'a aykırı görüşler öğretmekten" men etti.[169] Mahmud ise bu fermanı, Mutezileler ve çeşitli Şii grupları zulme uğratarak destekledi.[170]

1029'da, Bağdat'ta, Kadir birkaç ulema ile bir araya gelerek bir daha geniş bir ferman yayınladı; bu ferman, Sünni bir Ortodoksluk kurarak teolojik tartışmalara son vermeyi ve bunu reddedenleri tehdit etmeyi amaçlıyordu. Akidede üç madde, bir engizisyon çerçevesi oluşturdu. Akideye göre: (1) Kur'an'ı herhangi bir şekilde 'yaratılmış' olarak niteleyenler (yani Mutezileler) kâfirdir ve öldürülebilir; (2) Dört Halife'nin dini sıralaması, kronolojik sıralamalarını takip eder (yani Ebubekir, Ömer ve Osman Ali'den dini olarak üstündürler -(Şii inancının tam tersi), ve Peygamber'in eşi Aişe'ye iftira atanların (yani Şiiler) İslam ile hiçbir ilgisi yoktur; ve (3) günlük namazlarını kılmayanlar kâfir olur. İki yıl sonra, Kadir'in oğlu Kaim (h. 1031-75) halife oldu. 1041'de Kaim, babasının inancını yineledi ve bunun Sünni ortodoks teolojisinin pekiştirilmesindeki rolünü yeniden vurguladı.[171]

169 Mez 1937, 206. Ayrıca bkz. Bulliet 1995a, 145-56.

170 Makdisi 1981, 137; Hanne 2007, 68, 70. Mahmud, Rey'deki kütüphaneleri, İsmaili, Mutezile ve filozofların kitaplarını etiketleyerek yok etti. Ancak bazı kitapları başkentine taşıyıp bir kütüphane kurdu. Mackensen 1935a, 93-5. Barthold'a (1977 [1900], 291) göre, Mahmud döneminde 'sapıkların zulmü... siyasi nedenlerle açıklanır...; bazen sapkınlık suçlaması, şüpheli kişinin malına el koymak için bir bahaneydi.

171 Mez 1937, 206-9. Eric Hanne'ye (2007, 71) göre, Mez ve diğerleri Kadir'in 1029'daki inancının tam metnini Kaim'in tekrarından alıntılar.

Bu bağlamda, önde gelen bir Şafii hukukçusu ve kadısı olan Maverdi (972-1058), hem Kadir'e hem de Kaim'e farklı görevlerde hizmet etti. En önemli katkısı, İslam halifeliği konusundaki *Hükümetin Emirleri* adlı kitabıdır. Bu kitap, İslam hukukunu siyasi düşünceyle ilişkilendirmede ve devlet merkezli bir İslami bakış açısını teşvik etmede etkili olmuştur. Tartışmasız, halifelik teorisi üzerine yazılmış en etkili ve sistematik kitap olmuştur. Maverdi, siyasi otoritenin yalnızca halifeye ait olduğunu ve halifenin bu yetkisini vezirler, valiler, komutanlar, kadılar, imamlar ve kamu ahlakı gözetmenleri atayarak devrettiğini savunur.[172] Bu makam sahiplerinin yetkileri, Kureyş kabilesinden olan halifeden doğrudan kaynaklanmaktadır. [173]

Kitap yazıldığı dönemde, Abbasi halifesi Bağdat'ta Büveyhî yönetimi altında yaşıyordu. Maverdi, halifenin otoritesini dini meşruiyet kaynağı olarak yeniden tesis etmeye çalıştı. Bu nedenle, bir sultanın siyasi otoriteyi zorla ele geçirse bile, halifenin onayının meşruiyet kazanması için hem gerekli hem de yeterli olacağını iddia etti.[174] Ingrid Mattson'ın sözleriyle, Maverdi "tarihsel durumu ve kitabı sipariş eden Halife'nin hassasiyetleriyle sınırlıydı."[175] Bu nedenle, Maverdi en azından kısmen ilkelerden ziyade siyasi koşullara odaklanmış görünmektedir.[176]

Maverdi'nin kitabı, Abbasi halifesinin sultanlarla iş birliği yapması için uygun bir çerçeve sundu. Bu dinamik, özellikle Selçuklu yönetimi altında daha da önem kazandı. Benzer şekilde,

172 Maverdi 1996 [1045-58], 9, 23-120, 260.

173 Ona göre, kadınlar vezir bile olmamalıdır. Al-Maverdi 1996 [1045-58], 4-5, 29.

175 Maverdi 1996 [1045-58], özellikle 3-5, 15-16, 20-7, 36-7. Mattson 2000-1, 401. Ayrıca bkz. Rosenthal 1958, 27-8; Lambton 1981, 88-93; İbrahim 1994, 53, 69nl.

176 Bir yandan Maverdi, imametin Şii anlayışından ve Emevi/Abbasi kalıtsal monarşisinden, "imamın [halifenin] uygun ve yetkin seçiciler tarafından seçilmesi" gerektiğini savunarak ayrılır. Öte yandan, "seçici kurulun tek bir kişiye indirgenebileceği" ilginç bir uzlaşma yapar ki bu da (Abbasi) halifenin oğlunu halife olarak atamasını meşrulaştırır. Wahba 1996, xiv. Maverdi 1996 [1045-58], 5-16. Benzer bir çelişki, Maverdi'nin (1996 [1045-58], 6-9) halifeliği sözleşmeye dayalı bir makam olarak tanımlaması ile yukarıdan aşağıya halifelik otoritesi anlayışında da mevcuttur.

Kadir'in inancı, Sünni halifeler, sultanlar ve ulema arasındaki gelecekteki ittifaklar için bir temel oluşturdu. Kaim, bir Selçuklu prensesiyle evlendi, Selçukluların Bağdat'ı fethetmesini kolaylaştırdı ve babasının şehirde Sünni siyasi egemenliği yeniden tesis etme vizyonunu gerçekleştirdi.

İkta Sistemi

Parasal ekonomiye dayanan eski ekonomik rejimin zayıflaması, ulema-devlet ittifakının ortaya çıkmasında önemli bir faktör olmuştur. Bunun aksine, yeni ortaya çıkan ekonomik rejim, toprak gelirlerinin tahsisi ve tarımsal vergi dağıtımına dayalı ikta sistemine, (esas olarak askeri) yetkililere dayanıyordu. Goitein'in sözleriyle, 11. yüzyılın başlarında, Orta Doğu'nun parasal ve ticari ekonomisi, feodal eğilimlerin baskın hale geldiği bir ekonomiye dönüştü.[177] Bu dönüşüm, İslam alimleri için özel finansal kaynakları azalttı ve birçoğunun devlet hizmetinde kamu fonlarını kabul etmesine, hatta aramasına neden oldu.

Eski ekonomik sistemin zayıflaması, önemli Sawad (orta ve güney Irak) tarlalarından devlet gelirlerinin kademeli olarak azalmasıyla başladı;[178] ağır sulama ve kötü drenaj nedeniyle tuzlulaşma gibi diğer sorunlar da vardı.[179] Abbasîlerin mali sorunlarının bir başka nedeni, "sarayın gösterişli harcaması ve şişirilmiş bürokrasi" idi.[180] Kamu mâliyesinin ötesinde ekonomik zorluklar, 11. yüzyılda Bağdat'ta nüfustaki düşüş ve kıtlıklar şeklinde yansıdı.[181] Bulliet'e göre Bağdat'ın sorunları daha geniş bir krizin par-

177 Goitein 1966a, 218.

178 Michael Bonner (2010, 354) hesaplar ki Abbasi devletinin Sawad'tan tarımsal gelirleri 819'da 112.416.000 dirhemden 915'te 22.500.000 dirheme düşmüştür. Ayrıca bkz. Aştor 1976, 63; Waines 1977.

179 Hodgson 1974a, 483-5. Peter Christensen (1993) Orta Çağ boyunca "büyük İran"ın çeşitli bölgelerinde tarımsal üretimin düştüğünü savunuyor. Kitabına yönelik eleştiriler ve karşı argümanlar için Morony 1999; Bulliet 1995b'ye bakınız.

180 Lewis 1970, 103. "[Hiçbir yüzyılda ve hiçbir dönemde Mütevekkil (öl. 861) saltanatında olduğu kadar çok harcama yapılmamıştır... Dendiğine göre 4.000 cariye vardı ve hepsiyle yatardı." Mesudi 1989 [947], 263.

181 Bosker ve ark. 2008, 45; Wiet 1971, 106-7.

çasıydı. 11. yüzyıl boyunca Irak, İran ve Orta Asya'da iklimin soğuması, tarımsal gerilemeye (hububat doğrudan, iplik ise dolaylı olarak etkilenir), kıtlığa ve kentsel düzensizliğe yol açtı. Bu durum, Selçuklu hanedanı liderliğindeki Türkmen göçebelerini Orta Asya'dan Orta Doğu'ya göç etmeye motive etti.[182]

Bu mali sorunlara yanıt olarak, Abbasi yöneticileri yetkililere ikta dağıtmaya başladılar.[183] Ikta alanlar ya vergi topluyor ya da daha doğrudan tahsis edilen topraklardan gelir elde ediyorlardı.[184] Abbasi yöneticileri, askeri personelin ödeme talep ettiği ve hazinenin yeterli fonu olmadığı durumlarda iktaları bir çözüm olarak kullandılar. Bu ilk iktalar "kriz modu doğaçlamasından" ortaya çıktı ve sistematik değildi. Yine de toprak rejiminin militarizasyonunun yolunu açtılar. Daha önce sivillerin sahip olduğu ve sivil sözleşmelerle alınıp satılan bazı topraklar, "askeri toprak sahiplerinin egemenliğine açıldı."[185]

Ikta sistemi, en azından başlangıçta Deylemli askerlere bağımlı olan ve Irak ile İran'ın çoğunu yöneten Büveyhîler döneminde daha yaygın hale geldi.[186] Feodal Avrupa'daki benzer ayrıcalıkların aksine, *iktalar* miras ya da satışa tabi değildi.[187] *İktalar* genellikle ömür boyu bile verilmezdi. Bu özellikler çeşitli olumsuz sonuçlara yol açtı; Claude Cahen şöyle özetler:

Ikta toprağında yaşamayan ve kırsal çiftçilik eğitimi olmayan asker, kendini toprak sahibi olarak görmez: köylülerden azami

182 Bulliet 2009. Ayrıca Bulliet 1995a, c. 8'e bakınız. Benzer şekilde, Ronnie Ellenblum (2012) 950 ile 1072 arasında Irak, İran ve Orta Asya'nın bazı bölgelerinde donma dönemlerinin meydana geldiğini, bunun da göçebelerin hareketleri ve devlet otoritesinin zayıflaması gibi sorunlara yol açtığını savunur. Bu arada Batı Avrupa, Endülüs ve Fas daha ılıman bir iklim döneminden geçti. Bir eleştiri için Shatzmiller 2013'e bakınız.

183 Lambton 1962, 129.

184 Iktalar ıki ana türü vardı: igta al-istikla [gelir tahsisi) ve ikta al-temlik (toprak tahsisi). Her iki türde de, toprağın gerçek sahibi merkezi devletti. Cahen 1953, 30-3; Lambton 1991, 29.

185 Bonner2010, 353.

186 Bkz. al-Maverdi 1996 [1045-58], 208-16.

187 Avrupa sertliğinden farklı olarak, ikta sisteminde igta sahipleri "sadece halktan belirli bir miktar alma hakkına sahiptir ve bunun ötesinde kişilere, mallara, eşlere ve çocuklara hiçbir hakları yoktur." Barthold 1977 [1900], 307.

baskı ile gelir toplamak üzere vekilini gönderir. Toprak mahvolma riskiyle karşı karşıya kalabilir. Ama kimin umurunda? [Eğer öyleyse, asker] devlete, yani gelirinin garantörü olan devlete yönelirdi. [Devlet], iktasının artık gelir sağlamadığını doğrular ve ardından ya tamamlar ya da değiştirirdi. Miskavvayh'in Büveyhî rejimini ekonomik olarak felaket olarak tanımlamasının nedenleri bunlardır.[188]

Watson ikta sistemini Müslüman tarımının yaklaşık 1000 yılındaki yenilikçi ve verimli döneminin sona ermesinin başlıca nedeni olarak gösterir. Ona göre bu sistem, özel mülkiyeti ve girişimciliği kısıtladı ve böylece tarımsal verimliliği azalttı.[189] Olumsuz sonuçlarına rağmen, ikta sistemi Selçuklular döneminde daha da kurumsallaştı; çünkü zaten bir yol bağımlılığı yaratmıştı ve Selçukluların askeri devlet yapısına uygundu. Ann Lambton'a göre, ikta 11. ve 12. yüzyıllarda devletin artmış askeri yapısının önemli bir unsuruydu" ve bu durum, "tüccarların konum ve statüsündeki gerileme" ile doğrudan bağlantılıydı.[190] Ikta'nın yanı sıra, ekonomik sistemin askeri hale gelmesinin bir diğer önemli özelliği de fetihlere artan vurgu idi.

Askeri Devlet ve Fetihler

Askeri devlet yapısının ekonomik bir özelliği, fetih yoluyla rant arayışına odaklanmasıydı. Fetihlere odaklanan askeri devletin erken dönem önemli bir örneği, Gazneli Mahmud (h. 998-1030) tarafından kurulan sultanlıktı. Mahmud, güney Orta Asya, doğu İran ve kuzey Hindistan'da sürekli fetih savaşları yürüttü. Frederick Starr'a göre Mahmud'un askeri devleti, Orta Asya'da norm olan ticarete dayalı yönetimden farklıydı. Buna karşılık, Mahmud'un sultanlığının ekonomisi, çoğunlukla fethedilen top-

188 Cahen 1953, 33.

189 Watson 1983, 142-4.

190 Lambton 1962, 129-30. Aştor (1976, 114), 11. yüzyılın ortalarına kadar Müslüman 'burjuvazisinin feodal beylerle mücadele etmeye çalıştığını ve bu iki sınıf arasındaki mücadelenin Orta Doğu tarihinin ana temalarından biri olduğunu' savunur. Goitein'e (1966b, 254) göre ise Müslüman burjuvazisinin 'siyasal güç elde etme konusundaki başarısızlığı onun sonunu getirmiştir.'

raklardan zenginlik elde etmeye dayanıyordu. Abbasiler, Fatımiler ve diğer bazı Müslüman hükümdarlar daha önce köle askerler kullanmıştı,[191] ancak Mahmud'un ordusu tamamen köleler ve paralı askerlerden oluşan ilk orduydu.[192]

Wilhelm Barthold'a göre, Mahmud döneminde "devlet kavramı en uç ifadesine ulaştırıldı." [193] Mahmud, sivil tebaasının savunma ve vatanseverlik amaçlı bile olsa şiddet kullanmasını engelledi. Bu durum, Belh örneğinde görüldü; burada halk Karahanlı işgaline direndi ve karşılığında Karahanlılar şehri yağmalayıp çarşıyı yaktı. Şehri geri aldıktan sonra Mahmud direnişi övmedi, aksine halkı uyardı:

Tebaanın savaşla ne işi olur? Şehrinizin yok edilmesi ve bana ait olan, bu kadar gelir getiren malların yakılması doğaldır. Kayıplar için tazminat ödemeniz gerekirdi ama sizi affettik; (sadece) bunun bir daha olmamasına dikkat edin: Eğer herhangi bir kral (bir anda) kendini daha güçlü gösterirse, sizden vergi ister ve sizi korursa, vergi ödemeli ve böylece kendinizi kurtarmalısınız.[194]

Mahmud'un konuşması, sultandan bağımsız bir siyasi topluluğa ait olma düşüncesini yok etmeye yönelikti. Askeri yöneticilerin bu zihniyeti, halkın siyasi dayanışmasını veya grup duygusunu -İbn Haldun'un daha sonra asabiyya diyeceği şeyi- zayıflattı. Barthold, Gazneli örneğini yeni bir siyasi modelin başlangıcı olarak görür: "Bu zamandan itibaren, ulusun bir kısmının kralın maaş bağladığı ve sadık hizmet beklediği orduya, diğer kısmının ise kralın koruduğu ve onlardan koşulsuz itaat ile şikayetsiz vergi ödemesi beklediği tebaaya bölünmesi açıkça başlar." [195]

Mahmud'un âlimlerle ilişkileri karmaşıktı. Bir yandan Biruni gibi önemli âlimlere himaye sağladı. Dahası, Sünni bir Türk olan Mahmud, İran'ın İslam öncesi Zerdüşt kültürüne dair en önemli kaynaklardan biri olan destansı şiiri Şehnama'yı tamamlaması için

191 Orduya ek olarak, köleler bu Müslüman hanedanlar döneminde haremde ve işçi olarak da kullanılıyordu. Shatzmiller 2011, 151-5.
192 Starr2013, 332, 335.
193 Barthold 1977 [1900], xxx.
194 Barthold 1977 [1900], 291; ayrıca 272. Ayrıca bkz. Crone 2004, 154-5.
195 Barthold 1977 [1900], 291-2.

Fars şair Firdevsi'ye himaye edecek kadar açık fikirliydi.[196] Öte yandan, Mahmud, Biruni ve diğer bazı âlimleri sarayına katılmaya zorladı. İbn Sina reddetti ve bu nedenle yıllarca batıya kaçmak zorunda kaldı.[197]

Mahmud'un ölümünden hemen sonra, Gaznevilere göre[198] genelde "daha cömert bir alternatif" olarak görülen Selçuklu Türkleri daha büyük bir imparatorluk kurdu. Onların yönetimi yalnızca köle ordusuna ve paralı askerlere dayanıyordu, ancak askerlere hâkim bir rol verdi. Selçuklu döneminin başlangıcında, ulema-devlet ittifakına ilişkin dört ana koşul mevcuttu. Sünni ortodoksi oluşum süreci, en azından kısmen tamamlanmıştı. Sünni dini ve askeri güçler ortak bir düşmana -Şiilere- karşı birleşmeye eğilimliydi. İkta sistemi yükseldiğinde tüccarlar zayıfladı ve İslami âlimler devlet himayesini daha çok kabul etmeye başladı. Devlet yapısı zaten askeri bir nitelik kazanmıştı. Siyasal bilim terimleriyle bu tarih anı, yapısal koşulların önemli bir değişim için hazır olduğu, uzun vadeli yol bağımlılığı mirası bırakabilecek kritik bir dönemeçti. Ancak böyle bir değişiklik için yapısal şartlar yeterli değildir; etkili bir aktör de gereklidir. Ajanlar Selçuklu yöneticileri ve Sünni ulema biçiminde geldi.

SELÇUKLULAR VE ULEMA

Selçuklu hanedanı Orta Asya'da kuruldu ve İran ile Irak ve Suriye'nin büyük bölümünü fethetti. 1055'te Bağdat'taki Buveyhi yönetimini sonlandıran ilk Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'di (h. 1037-63). Selçuklular Fatımîler ve İsmaili Suikastçilerle düşmanca ilişkilere sahiptiler. 1071'de ikinci sultan Alp Arslan (h. 1063-72) Bizans İmparatorluğu'na karşı Malazgirt zaferini kazandı. Bu zafer Anadolu'nun çoğu yerine Türk egemenliğini mümkün kıldı.

Hem Tuğrul Bey hem de son sadrazam Kunduri (1055–64) Hanefi idi. Sultanın desteğiyle Kunduri, Eşari ve Şafi mezheplerine saldırdı. Önde gelen Eşari/Şafi âlimlerinden Cüveyni, Hicaz'a (Mekke ve Medine) kaçtı. Daha sonra Nizam el-Mülk sadrazam oldu (1064–92) ve bu zulme son verdi, ancak Selçuklu

hanedanının Hanefi taraftarlığı devam etti.[199] Nizam el-Mülk ("Devletin Düzeni"), Alp Arslan ve daha sonra Melikşah'ın emrinde görev yaptı.

Nizam el-Mülk, Bağdat'ta Nizamiye adında bir medrese kurulmasına destek verdi. Ayrıca Irak'ta (Bağdat, Basra ve Musul), İran'da (İsfahan ve Nişapur) ve Orta Asya'da (Belh, Herat ve Merv) bir dizi Sünni medresenin açılmasına öncülük etti.[200] Bu medreseler topluca Nizamiye olarak adlandırılmıştır. Cüveyni gibi seçkin profesörler bu medreselerde, vakıflar (dini vakıflar) tarafından finanse edilen Eşari teolojisini teşvik ettiler. Ancak, bu mali düzenleme okulları devlet etkisinden korumadı; yetkililer ve aile üyeleri sık sık vakıf-medrese komplekslerinin kurucuları oldular. Daphna Ephrat, 1066 ile 1193 yılları arasında Bağdat'ta vakfedilen yirmi dört medreseyi inceler. Ephrat'ın verilerine göre, bu medreselerin birçok kurucusu hükümdarlar, yetkililer veya onların eşleriydi. Elitler, kendi tercih ettikleri fıkıh ekolünü desteklemek için medrese kurmada yarıştılar. Selçuklu hanedanı üyeleri Hanefi yararlanıcılarla medreseler kurarken, önde gelen bürokratlar Şafii yararlanıcılarla, Abbasi halifesinin hanesi ise Hanbeli yararlanıcılarla ortaklık yaptı. Başlangıçta Hanefiler ve Şafiiler daha etkiliydi, daha sonra ise Hanbeliler ve Şafiiler daha fazla öne çıktı.[201]

Nizamiye medreseleri aracılığıyla Selçuklu devlet otoriteleri, ulemanın desteğini almakla kalmayıp, ulemanın oluşumunu sistematik olarak etkilemeye başladılar. Devlet otoriteleri vakıf-medrese senetleri ve yararlanıcılarını etkiledi ve profesörlerin atanmasına müdahale etti. Selçuklu hükümdarları için bu medreseler büyük ölçüde 'dini ortamı kontrol etmek veya denetlemek' için birer araçtı.[202] Nizamiye yoluyla ulemanın devlet tarafından desteklenmesi, önceki filozofların devlet desteğinden çok daha derin bir siyasi müdahale anlamına geliyordu. İbn Sina ve birçok filozof

199 Madelung 1985, 126-37; Bosworth 1968, 46, 73; Laoust 1970, 27; Köprülü 1976 [1919], 18nl6.

200 Arjomand 1999, 270; Bulliet 1972, 73-4.

201 Ephrat 2000, özellikle 28-9 (şekil 1.1). Ayrıca bkz. Ahmed 2003, 179-81; El-Hibri 2002, 737-8.

202 Shatzmiller 1993, 312.

profesyonel olarak himaye gördüler, ancak öğrenciler olarak kamu kurumlarında eğitim alıp sosyalleşmediler.

Ayrıca, Nizamülmülk *ikta* sistemini sistemleştirdi ve güçlü bir orduyu sürdürmek için benzeri görülmemiş sayıda toprak gelir tahsisi yaptı.[203] *İkta* sistemi toprak sahibi sınıfı önemli ölçüde zayıflattı ve hem ekonomiyi hem de devlet yapısını askerileştirdi.[204] Sonraki hanedanlar, Eyyubiler, Memlükler, Osmanlılar ve Safeviler gibi, büyük ölçüde Selçuklu *ikta* sistemi modelini takip ettiler.[205]

Selçuklular döneminde, askeri personel *ikta* sistemiyle belirli toprakları kontrol ederken, medreselerde ders veren ulema ise vakıf sistemiyle bazı diğer topraklardan yararlanmaya başladı. Ayrıca, birçok ulema devlet memuru olarak hizmet etti ve maaş aldı. Bu maddi teşvikler, ulemayı ikta'ya dayalı yeni ekonomik düzeni meşrulaştırmaya teşvik etti. Nizamülmülk'ün medreseler, vakıflar ve *ikta*'lar hakkındaki politikaları aracılığıyla ulema ve Selçuklu askeri devleti bir ittifak kurdu.[206]

Lapidus'a göre Selçuklu döneminde ulema-devlet ittifakının oluşumu Müslüman dünyası üzerinde uzun süreli bir etkiye sahipti: "Bağdat ve İran'da kurulan ulema ile devlet arasındaki ilişkiler sistemi Selçuklu fetihleriyle Suriye ve Mısır'a batıya taşındı ve daha sonra Anadolu, Balkanlar ve Bereketli Hilal'in batı bölgelerinde Osmanlı İmparatorluğu tarafından benimsendi. Benzer bir sistem İran'da Safeviler tarafından kuruldu." [207] Selçukluların sonraki yüzyıllarda Müslümanlar üzerindeki uzun süreli etkisi aynı zamanda, en güçlü şekilde Gazali'nin eserinde tezahür eden fikirsel bir boyuta da sahipti.

203 Cahen 1953, 40. Selçuklu imparatorluğu'nda iktalar sadece askeri personele değil, bazı hanedan üyelerine, saray bürokratlarına ve diğer sivil memurlara da verilmiştir. Lambton 1988, 103-11; Lambton 1965, 369-73. Safi 2006, 87-90.

204 Hodgson'a (1974b, 49) göre, toprak gelirlerinin doğrudan askeri subaylara tahsis edilmesi, Büveyhî yönetiminin ve ardından Selçuklu yönetiminin askeri karakterini yansıtıyordu. Benzer şekilde, Lambton (1965, 373) Selçuklu döneminde 'mali yönetimin askerileşmesini1 gözlemler.

205 Cahen 1953, 44-8; Lambton 1965, 373-6.

206 Hodgson 1974b, 46, 51-2; Safi 2006, 90.

207 Lapidus 1996, 16.

GAZALİ VE DÜŞÜŞ TEZİ

Gazali'nin (1058-1111) Selçuklu otoriteleriyle ilişkileri karmaşık ve tutarsızdı. Başlangıçta Selçuklu vezirleri, Selçuklu hanedanı üyeleri ve Abbasiler halifeleriyle güçlü kişisel ve politik bağlar kurdu. Gazali, Cüveyni'nin öğrencisi olarak Nişapur'da eğitim gördü. Daha sonra Nizamülmülk'ün sarayında birkaç yıl geçirdi. 1091'de Nizamülmülk onu Bağdat'ta saygın bir öğretim pozisyonuna atadı.[208] Orada Halife Müstazhir, Gazali'den İsmaili Şii'nin hatasız imam kavramını eleştirmesini istedi. Gazali özyaşam öyküsünde şöyle ortaya koymuştur: "Hükümdar onun adına" "gerçek sistem nedir." [209] Buna karşılık, başlığında halifenin adını anan *Batinitlerin Rezillikleri ve Müstazhiritlerin Erdemleri* adlı eserini yazdı.[210]

1095'in sonlarında yaşamının ikinci dönemi başladı: Gazali medrese pozisyonundan istifa etti, Sufi bir yaşam tarzını benimsedi ve birçok şehirde gezdi. Gazali, bu "orta yaşam krizi" sırasında devlet otoritelerine hizmetlerinden pişmanlık duydu. Hebron'daki İbrahim türbesini ziyaret etti ve bir daha asla "herhangi bir yöneticinin yanına gidip, yöneticinin parasını alıp" ya da onun kamu tartışmalarına katılmamak için yemin etti." [211] *Dinî Bilimlerin Yeniden Doğuşu* eserinde Gazali ulemayı yöneticilerle yakın bağlantılardan kaçınmaya çağırdı ve yöneticilerin çoğu şeyi haksız vergiler, müsrif mallar ve rüşvetlerle elde ettiğini vurguladı.[212] Ulema ve diğer tüm Müslümanların zalim yöneticilerle sosyal etkileşimden kaçınmasını istedi.[213] Gazali'nin seyahatleri şunları içeriyordu: Şam, Kudüs ve Mekke-Medine ve yaklaşık bir buçuk yıl sürdü. Daha sonra İran'ın doğusundaki doğum yeri Tus'a taşındı ve burada özel bir medrese ve bir Sufi tekkesi (hangâh) kurdu ve yaklaşık dokuz yıl daha burada ders verdi.[214]

208 Laoust, 1970, c. 1; Ormsby 2007, c. 1; Garden 2014, 17-29.
209 Gazali 1953 [c. 1108], 44. Ayrıca Gazali 1999 [c. 1108], 71.
210 Gazali 1999 [1095]. Ayrıca Mitha 2001.
211 Grifel 2009, 44'te alıntılanmıştır.
212 Gazali 2015 [ç. 1097], 199-203 Gazali l962 [ç. 1097], 172-6; Gazali 2014 [c. 1097], 189.
213 Gazali 2014 [c. 1097], 201-37; Gazali 1974b [c. 1097], 351-76.
214 Griffel 2009, xii, 51.

Ancak hayatının sonlarına doğru Gazali mistik inzivasına son verdi ve Nişapur'daki bir Nizamiyye medresesinde öğretmenliğe geri döndü. Yine otobiyografisinde Gazali, kamusal hayata geri dönme kararındaki en büyük etkenin bir vezirden geldiğini açıklıyor. "Yüce Tanrı o dönemin hükümdarının teşvikiyle beni tetiklemek için kendi iradesini belirledi... [kim] bana Nishapur'a aceleyle gitmem için sıkı emirler verdi" [215] Gazali orada birkaç yıl ders verdi.[216] Gazali'nin siyasi otoritelerle olan ilişkilerinin iniş çıkışları, ulema-devlet ittifakının tarihsel bir inşaya dayandığını ve İslam'ın temel ilkelerinden biri olmadığını savunduğum bilgisini destekler.

Gazali, selefi düzgünlüğünün oluşumuna, "dışlananlar" olan Şiiler, Müteziler ve filozoflar gibi olanların etkili şekilde eleştirilmesiyle en etkili katkıyı yaptı[217]; aynı zamanda "içeridekileri" (Eşari, Şafii, Hanbeli, Hanefi ve Maliki) birleştirmeye yardımcı oldu. Ayrıca tasavvulu bir Sufi olmaya karar vermesi ve ilgili yazıları Sufizmi, İslam'ın merkezi haline taşıdı. Böylece Gazali, 11. yüzyılın sonrasındaki İslam'ının oluşumunda ve sonraki dönemde merkezi bir rol oynadı. Bazı bilim insanları onu Hz. Muhammed'den sonra İslam'da en etkili figür olarak tanımlamışlardır.[218]

Düşüş Tezi

19. yüzyılın sonundan beri Müslüman diyarlarda entelektüel gerileme ve Gazali'nin bu konudaki rolü üzerine bir tartışma sürmektedir. Bilginlerden bir grup, Müslümanların 11. yüzyıldan bu yana entelektüel olarak gerilediğini kabul eder.[219] Bu bilim insanları genelde, Nizamiyya medreselerini, İslami ilimlere odaklanma ve felsefeden dışlama açısından bu gerilemenin nedeni ola-

215 Gazali 1953 [c. 1108], 74. Ayrıca bkz. Gazali 1999 [c. 1108], 91.

216 Hourani 1984, 290-1.

217 *Felsefecilerin Tutarsızlığı* adlı eserde, Gazali (2000 [1095]) filozofların ve Mutezili teologların yirmi ana fikrini eleştirir; onları yedirmiş yediğinin sapkın yenilikler olarak ve üçünü de din değiştirme olarak sınıflandırır.

218 Watt 1953, 14; McCarthy 1999, 12; Yakub 2013, xvii; Güngör 1982, 79.

219 Sarton 1927, 738; Meyerhof 2005 [1932], 311, 337, 345.

rak görürler.[220] Her ne kadar bu akademisyenler grubuyla 11. yüzyılın Müslümanların entelektüel yavaşlamasında kritik bir dönüm noktası olduğu ve medreselerin "epistemolojik hiyerarşi" içinde İslami çalışmalara öncelik vermesinin ciddi sorunlara yol açtığı konusunda hemfikir olsam da, onlarla hâlâ iki temel konuda hemfikir değilim.

Birincisi, medrese müfredatını Müslüman entelektüel gerilemesinin bağımsız bir nedeni olarak değil, ulema-devlet ittifakının düşünsel ve kurumsal hegemonyasının bir yansıması olarak sunuyorum. İkincisi, 11. yüzyıldaki dönüşümlere rağmen, Müslümanların bilimsel ve felsefi üretimleri 17. yüzyılın ortalarına kadar, yavaşlayan bir tempoyla da olsa, devam etti. Ne ulema-devlet ittifakı ne de onun felsefe karşıtı tutumu tüm Müslüman topraklarda hızla egemen olmadı; bu ittifak için kriz dönemleri olduğu gibi, bilim insanlarını ve filozofları himaye eden istisnai hükümdarlar da vardı.

Buna karşılık, ikinci bir âlim grubu gerileme tezini eleştirerek, 11. yüzyıldan sonraki Müslümanların bilimsel ve felsefi çalışmalarına örnekler göstermiştir.[221] Sonja Brentjes, astronomi ve tıp kitaplarının bazı medreselerde okutulduğunu ve Bağdat, Kahire, Şam ve Sivas gibi şehirlerdeki kütüphanelerde 14. yüzyılda ve sonrasında da bulunduğunu göstermektedir.[222] Ahmed Dallal da gerileme tezini eleştiriyor. Normatif bir kaygı dile getiriyor: "Gerileme tarihlerinin temel varsayımı, bilimsel faaliyetin nihai olarak azalmasının, belirli tarihsel gelişmelerden değil, İslam bilimlerinin içsel, kültürel olarak önceden belirlenmiş yapısından kaynaklandığıdır." [223] Brentjes ile hemfikirim ve sonraki bölümlerde Müslümanların gözlemevlerinde ve hastanelerinde devam eden bilimsel üretimlerini göstereceğim. Ayrıca, Dallal gibi, bu bölümde de Müslümanların bilimsel başarısındaki

220 Makdisi 1981, 10, 283; Starr 2013, 404-7, 532.

221 Saliba 2007, 20-5, 237-9; Endress 2006, 382-3; Adamson 2016, 301, 421. Gutas (1998, 2014) ve El-Rouayheb (2010, 2015) eleştirilerim için bkz. Bölüm 6.

222 Brentjes 2011, 141. Ayrıca bkz. Hirschler 2016, 2, 27, 106.

223 Dallal 2010, 151.

gerileme için kültürel bir önceden belirlenmişlik olmadığı belgelenmiştir. Müslümanlar arasında bilim ve felsefe karşıtı tutumlar, İslam'ın temel unsurları olmaktan ziyade tarihsel olarak inşa edilmiştir.[224]

Ancak bu iki noktanın ötesinde, ikinci grubun gerileme tezini reddetmesini ikna edici bulmuyorum. Aslında, kendi verileri de genellikle Müslüman bilimsel çalışmalarında bir yavaşlama olduğunu gösteriyor. Brentjes, felsefe ve doğa bilimlerinin medreselerden çıkarılmadığını gösterirken, yine de felsefe ve doğa bilimleri okuyan medrese âlimlerinin 'dini disiplinlerin öğretim yöntemlerini ve değerlerini -ezberleme, otorite merkezli öğrenme yerine disipliner çalışma ve hocaların zincirine uyum sağlama- benimsediklerini kabul ediyor. Ayrıca bu değişimin uzmanlaşmanın zayıflamasına ve "karmaşıklığın azalmasına" yol açtığını da vurguluyor.[225] Bu ifadeler, istemeden de olsa, 11. yüzyıl sonrası Müslüman dünyasında bilimsel yaratıcılığın kademeli olarak azaldığını ima ediyor. Benzer şekilde, Müslüman felsefesinde bir gerileme olmadığını savunan Henry Corbin'in *İslam Felsefesi Tarihi,* erken İslam tarihinin çok daha entelektüel olarak canlı olduğunu istemeden doğruluyor. Kitabının ilk 350 sayfasında, felsefenin 7. ve 12. yüzyıllar arasında Müslüman topraklarında nasıl geliştiğini ayrıntılı olarak anlatıyor. Buna karşılık, 13. ve 19. yüzyıllar arasındaki felsefi üretime yalnızca 150 sayfa ayırıyor.[226] Normalde bunun tam tersi beklenirdi, çünkü 1200'den sonra Müslümanlar hem fetihler hem de din değiştirmeler yoluyla topraklarını ve nüfuslarını önemli ölçüde genişlettiler ve atalarının ve yükselen Avrupalı rakiplerinin sağladığı daha iyi araştırma fırsatlarına sahip oldular.

Abdülhamid Sabra -bilim insanları arasında temiz bir şekilde

224 Bu nedenle, John Saunders'ın (1963, 719) özcü açıklamasına katılmıyorum: 'İslam, başından beri esasen dini bir kültür olarak kökenlerine döndü; Helenistik unsur yavaşça dışarı atıldı... ve her zaman kenarda faaliyet gösteren ve hiçbir zaman gerçekten dinsizlik suçlamasından kurtulamayan dünyevi bilim, sessizce 'gayri-Müslim' olarak terk edildi."

225 Brentjes 2011, 142-4.

226 Corbin 1986.

gruplanamayan biri- bu noktada daha belirgin. Ona göre, doğal bilimler resmi medrese müfredatından çıkartılsa da ulemanın bazı üyeleri onları çalışmaya devam etti. 11. yıla kadar olan dönemde doğal bilimler ortadan kaybolmadı, fakat "filozof-cerrah (temsilcisi Razi [ö. 925]) yargıç-cerrahla (temsilcisi İbn el-Nefis [ö. 1288]) değiştirilmesi ve astronom-astrolog tarafından muvakkit [camii'nin zaman bekçisi] ile değişmesi..." [227] Bununla birlikte, Sabra bu dönüşümü doğa bilimlerinin uzun vadeli durumu için zararlı olarak görmektedir. Özellikle Gazali'nin fikirlerinin, din dışı bilimsel çalışmaları önemsizleştirmekten sorumlu olduğunu düşünmektedir. Sabra'ya göre, ortodoks yaklaşım yalnızca mantık, matematik, astronomi ve tıbba sınırlı bir alan tanımıştır.[228] Kısacası, Sabra'nın da vurguladığı gibi, Müslüman entelektüel üretimin yavaşlaması ani bir doğal bilimler dışlamasından çok, uzun vadeli marjinalleşmeden kaynaklandı.[229]

Yaratıcılıktaki gerileme, İslam ilminde de belirgindi. İslam teoloji ve füze ilmi alanındaki en büyük bilim insanlarının çoğu 11. yüzyılın sonundan önce yaşadı. Bunlardan bazıları 12. ile 14. yüzyıllar arasında yaşadı. 15. yüzyıldan günümüze kadar, bu alanlarda özgün katkılar yapan bir İslam aliminin görülmesi gerçekten nadirleşti.[230]

George Sarton'ın üç ciltlik analizi, Müslüman bilimlerinin tarihsel durumunu göreceli olarak anlamak için faydalıdır. Sarton'a göre, "8. yüzyılın ikinci yarısından 11. yüzyılın sonuna kadar Arapça, insanlığın bilimsel, ilerici diliydi." [231] O, modern öncesi bilim tarihini, her yarım yüzyıla dünyanın önde gelen bir bilim insanının adını vererek sınıflandırır. 8. yüzyılın ikinci yarısından 11. yüzyılın ikinci yarısına kadar seçtiği isimler –sırasıyla Cabir, Harezmi, Razi, Mesudi, Ebu el-Vafe, Biruni ve Ömer Hayyam–

227 Sabra 1987, 237. İbn el-Nefis için, Bölüm 5'e bakınız.

228 Sabra 1987, 238-42.

229 Sabra'ya ek olarak, Aydın Sayılı'nın (1960, 408-12) nüanslı yaklaşımını da ikna edici buldum. Sayılı, 11. yüzyıldan sonra İslam ülkelerinde astronomi alanındaki bilimin devam ettiğini açıklıyor; ancak bu dönemde bilimsel gelişmenin kademeli olarak kaybettiğini de vurguluyor.

230 Bölüm 5-7'ye bakınız.

231 Sarton 1927, 17; ayrıca 543. Ayrıca Sarton 1931, 1.

hepsi Müslüman topraklarındandır.[232] Daha sonra, Sarton'ın sözleriyle, Müslümanların bilimlerdeki "altın çağı" ve "tekel"i sona erdi.[233]

Öyleyse, soru şu olurdu: Müslümanlar neden 11. yüzyılın sonundan itibaren entelektüel dinamizmlerini ve yaratıcılıklarını kaybetmeye başladılar? Bir cevap, özellikle Selçuklular olmak üzere Türk hanedanlarının Sünni Ortodoksluğun savunucuları olarak yükselmesiyle ilgilidir. Bu cevabın iki temel sorunu vardır. Birincisi, Selçuklu hükümdarları Türk olmasına rağmen, Sünni Ortodoksluğun birçok başka destekçisi Türk olmayanlardı; örneğin Arap olan halifeler Kadir ve Kaim ile Fars olan Nizamülmülk ve Gazali.[234] Ayrıca Şii İslam'ı ve felsefesini savunan birçok Türk bulmak da mümkündür. 16. yüzyılda İran'da On İki İmam Şiiliğini kuran Safeviler de bir Türk hanedanıydı. Farabi'nin de Türk olduğu ileri sürülebilir.[235] İkincisi, Selçuklu sultanları çeşitli durumlarda filozofları ve bilim insanlarını desteklemişlerdir. Nizamülmülk'ün yardımıyla, Melikşah (1072-92) İsfahan'da "11. yüz-

232 Sarton 1927,x-xi.

233 Sarton 1927, 738. Sarton (1931, xvi, xxviii; 1947, xvii, xxvi) 12., 13. ve 14. yüzyıllardaki her yarım yüzyılı üç âlimin adıyla tanımlar: biri Müslüman, biri Yahudi, biri Hristiyan. Müslüman âlimler sırasıyla ibn Zuhr, ibn Rüşd, ibn Baytar, Kutbeddin Şirazi, Ebu'l Fida ve ibn Haldun'dur. Yahudi âlimler ise Abraham ibn Ezra, Maimonides, Jacob Anatoli, Jacob ben Machir ibn Tibbon, Levi ben Gerson ve Hasdai Crescas -ilk ikisi Müslüman topraklarında yaşadı, 3. ve 4. ise Arapça eserleri ibraniceye çevirdi. Hristiyan âlimler ise William of Conches, Gerard Cremona, Robert Grosseteste, Roger Bacon, William of Occam ve Geoffrey Chaucer'dır.

234 Kaim Hanbeli mezhebini destekliyordu. Tuğrul Bey'den, Şiiler, Muteziler, Eşariler ve "felsefi öğrenimi teşvik eden varlıklı tüccarlar" da dahil olmak üzere muhalif gruplarla savaşmasını istedi. Schwarz 2002, 595.

235 Ali 2012 [1902], 427-8; Hodgson 1974a, 433; Halidi 2005, xiv; Rosenthal 1958, 271nl. için Gutas(2012),"Farabi'nin etnik kökenine karar vermek için yeterli kanıtımız yok." Bazı önemli on birinci yüzyıl Karahanlı edebiyatçıları tartışmasız Türk'tü. Kaşgarlı Mahmud Kaşgarlı (1986 [1077]) İlk Türkçe-Arapça sözlüğü yazdı; bu sözlükte atasözleri, şiirler ve Türk halklarının bir haritası bulunur. Harita, alışılmadık şekilde Japonya'yı da gösterir. Tekeli 1985. Balasagunlu Yusuf Has Hacib (1974 [1070]), Müslüman nasihat edebiyatının erken bir örneğini yazmıştır.

yılın en önemli rasathanesini" yaptırdı.[236] Orada çalışan seçkin astronomlar arasında önde gelen bir matematikçi ve ünlü bir şair olan Ömer Hayyam (1048-1131) da vardı. Melikşah'ın isteği üzerine, Ömer Hayyam ve ekibi güneş takvimini yenilediler; ürünleri "olağanüstü derecede hassastı, muhtemelen bizim [Gregoryen] takvimimizden bile daha fazla." [237] Sonuç olarak, Müslümanların entelektüel dinamizmlerinin azalmasını sadece Türklerin yükselişine bağlamak ikna edici değildir.

Gazali ve Gerileme

Müslüman entelektüel gerilemesinin daha yaygın bir açıklaması, Gazali'nin olumsuz rolüne atıfta bulunur. *Lost Enlightenment* adlı eserinde Starr, Gazali'nin filozoflara saldırarak ve Sufizmi teşvik ederek Orta Asya'nın (ve doğu İran'ın) entelektüel gerilemesine katkıda bulunduğunu savunur. Starr'a göre Gazali, "akılcı zekâyı... mistik sezgi ve gelenek yoluyla elde edilen bilgiyi sorgulamasına ne izin verilen ne de mümkün olan ikincil bir konuma" indirgeyen bir epistemolojik hiyerarşi uygulamıştır.

Orta Asya'nın ötesine geçerek, Ziyauddin Serdar, Gazali'nin daha geniş bir olumsuz etkisine işaret eder: "[A]l-Gazzali'nin Müslüman medeniyetinin aşağıya doğru gidişine büyük katkı yaptığı konusunda çok az şüphe vardır." Randall Collins da felsefenin marjinalleşmesinden Gazali'yi sorumlu tutar. Ona göre Gazali, teolojiyi, kutsal metin geleneğini, mantığı ve Sufizmi birleştirmiştir ve bu birleşim "İslam'ın Ortodoks kültürü" haline gelmiştir. Bu birleşim özellikle medreseleri etkilemiştir: "Felsefeden ayrılan yalnızca mantık, medreselerin müfredatına dahil edilir; ancak kendi başına sadece durağan bir skolastisizm olarak varlığını sürdürür."

Bir yandan, Gazali'nin eleştirmenleriyle iki ana konuda hemfikirim. Birincisi, Gazali'nin her şeyi her an Allah'ın yarattığını savunan Eşari arızacılığı, birçok sorunlu sonuca yol açmıştır. *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinde Gazali, pamuğun ateşle temas ettiğinde yanmasını tartışır. Hem (1) pamuğun ateşle temas edip yanmaması hem de (2) pamuğun ateşle temas olmadan yanması ihtimalini kabul eder. Sonuç olarak şöyle der: "Pamukta

siyahlık yaratarak yanmayı gerçekleştiren... Allah'tır; ister melekleri aracılığıyla ister aracısız." Ontolojik olarak, bu yaklaşımı kabul etmek veya reddetmek kişisel bir tercihtir. Ancak epistemolojik olarak, bu yaklaşım baskın hale gelirse, kesinlikle bilimsel gelişmeyi engeller. Ayrıca, bu dini bakış açısı baskın hale gelirse, insanları kaderci yapabilir ve günlük yaşamlarında neden-sonuç ilişkilerini anlamalarını zorlaştırabilir. Nedenselliği reddetmesinin yanı sıra, Gazali dini olmayan bilimleri imana potansiyel bir tehdit ve filozofları neredeyse kategorik olarak dinsiz olarak sunar: "[H]er matematik öğrencisi matematiğin kesinliğine hayran kalır... Bu, onun şuna inanmasına yol açar, filozoflara... [ve] onları otorite olarak kabul etmekle bile kâfir olur." Böyle bir öğrenci şöyle diyebilir: "Eğer din doğru olsaydı, bu bilim dalında bu kadar titiz oldukları için bu adamların dikkatinden kaçmazdı."[245] Bu fikirler, onları ciddiye alanları, din dışı bilimleri incelemekten caydırırdı.

İkincisi, Gazali'nin Sufi epistemolojisi de karmaşık etkiler yaratmıştır. Çok ciltli *Diriliş*'te (İslam üzerine en çok okunan eserlerden biri olmasıyla bilinir) ve kısa ama ünlü otobiyografisi -*Hata'dan Kurtuluş*- Gazali mistik içgörülerine sahip olur ve bilgiyi kaynak olarak gözlemselliği zayıflatır.[246] Hata'da Gazali, çileci izolasyonunu sonlandırmasının ve Nişapur'da öğretime dönmesinin iki nedenini açıklar. Bir neden vezirin emriydi zaten

236 Sayılı 1960, 160-1. Ayrıca bkz. Dallal 2010, 24.
237 Sarton 1927, 740; ayrıca 759-61.
238 Ali 2012 [1902], 428-9; el-Cebri 2011 [1984], 393-403.
239 Starr 2013, 512, 522. Ayrıca bkz. Starr 2009, 41.
240 Starr 2013, 534.
241 Sardar 2013, 17.
242 Collins 2000, 452-3 (bkz. şekil 9.1).
243 Fazlur Rahman'a (1982, 27) göre, Gazali'nin Eşari teolojisine verdiği destek, "Sünni İslam'ın büyük çoğunluğunun inancı olarak yayılması ve nihai egemenliği için çok önemliydi."
244 Gazali 2000 [1095], 167; ayrıca 166-77.
245 Gazali 1953 [c. 1108], 33; ayrıca 40. Ayrıca Gazali 1999 [c. 1108], 63; ayrıca 68.
246 Gazali 1974a [c. 1097]; Gazali 1953 [c. 1108],

belirtilmiştir, diğeri ise tamamen mistiktir: "iyi insanların çok sayıda görüntüsü" onun dönüşünün Tanrı tarafından belirlendiğini ve "her asrın başında dinini dirilteceğini" vadettiğini gösterir.[247] Başkalarının bazı rüyalarına dayanarak, Gazali kendini 6. Müslüman yüzyılda İslam'ın "yüz yıllık yenileyicisi" olarak tasvir eder. Gazali'nin fikirlerindeki ve yaşam öyküsündeki bu mistik vurgu, takipçilerinin rasyonelliğini engellemiş olabilir.

Öte yandan, Gazali'nin Müslümanların entelektüel durgunluğunun asıl nedeni olduğu iddiasının pek çok zayıf yönü vardır. Gazali, karmaşık ve bazen tutarsız fikirleri olan bir dahiydi. *Işıkların Nişi* adlı eseri, aracı nedenlerin tanınması gibi bazı fikirler içermektedir ki bu fikirler Eşari'nin ara sıralıkçı görüşüyle çelişmektedir.[248] Benzer şekilde, doğa bilimlerine karşı tutumu her zaman olumsuz değildir. Matematikle ilgili önceki alıntıya göre Gazali, "bilimin filozoflarla ilişkilendirildiğini reddederek dinin savunulması gerektiğini düşünen" Müslüman türüne karşı uyarır. Böyle Müslümanlar İslam'ı "cehalete dayalıdır" şeklinde yanlış temsil ederlerdi.[249] Aynı şekilde, mistisizme vurgu yapmasına rağmen Gazali insan aklını Tanrı tarafından yaratılan ilk ve en onurlu yaratık olarak güçlü biçimde takdir eder.[250]

Gazali'nin içtihat görüşleri de karmaşıktır. Ortodoks Sünni içtihatı sürdürmesine rağmen Gazali, İslam hukukunun beş "daha yüksek amacı" fikrini de teşvik etmiş ve bu, yasal yaratıcılığın ana kaynaklarından biri olmuştur.[251] Üstelik Gazali'nin *Yeniden Diriliş*'te ve başka yerlerdeki Sufi bakış açısı, hukuki formalizme

247 Gazali 1953 [c. 1108], 75. Ayrıca Gazali 1999 [c. 1108], 92.

248 Gazali 1998 [c. 1098-1105], 44-54. Işık Nişi'nin analizi için Griffel 2009, 179, 264-74'e bakınız. Gazali'nin nedensellik konusundaki görüşlerinin başka bir alternatif yorumuna bakmak için Ormsby 2007, 80-6."

249 Gazali 1953 [c. 1108], 34. Ayrıca Gazali 1999 [c. 1108], 64.

250 Gazali 2015[c. 1097], 249, 256 Gazali 1962c. 1097], 214, 227; Gazali 1974a [c. 1097], 211, 224.

251 Hamza Yusuf Hanson'a göre (2015, xxiv), islami hukukun literalist bir anlayışını savunanlar Gazali'yi eleştirir, çünkü Sufizmi, pedagojik araç olarak mantığı ve "kanun ruhu" yaklaşımını öne çıkararak islami hukukun beş üst amacı üzerinde vurgu yapmıştır. Bu amaçlar için Giriş ve 5. bölüme bakınız.

yönelik önemli bir eleştiri içermektedir.[252] Kısacası, Gazali çeşitli konularda farklı bir şekilde yorumlanabilirdi.[253]

Soru şu: Gazali'nin daha otoriter yorumları, alternatif yorumlardan daha baskın hale neden geldi? Ayrıca Gazali'nin fikirleri neden felsefeye ve doğa bilimlerine daha sempatik olan başkalarının fikirlerinden bu kadar etkili oldu? Her iki soruyu da yanıtlamak güç ilişkilerinin bir analizini gerektirir. Gazali ve Nizamîyye medreseleri, çeşitli diğer aktörler ve kurumlar dâhil geniş ve güçlü bir koalisyonun parçasıydı. Bu koalisyona otoriter Sünni ulema ile askeri devlet arasındaki ittifak diyorum. Gazali bu ittifaka katkıda bulundu ve desteğini aldı.

Gazali'nin Ulema-devlet ittifakına yaptığı temel katkı, Sünni itikadın oluşumundaki kuramsal rolüdür. Belirli görüşlere sahip filozofları sapkın olarak öldürülmesini ilan ederek Gazali, "meşru görüşleri" neredeyse sorgulanamaz hâle getirdi. Gazali, kendi kendini Müslüman ilan etmeyi sapkın ilan etme fikrinin mucidi değildi, fakat önde gelen bir âlim olarak bunu meşrulaştırmaya yardımcı oldu. Gazali, bu konudaki görüşlerini, *İntikaz*'ın sonundaki vazidin başında yer alan varsayımsal bir soru ile sunar:

Birisi şöyle derse: "Bu [filozofların] öğretilerini açıkladınız; öyleyse onların küfürle suçlandırılması ve inançlarını savunanların öldürülmesi zorunlu mudur?" Deriz: Onları küfürle nitelemek üç konuda gereklidir. Bunlardan ilki dünyanın ön-ebediliği ve her varlığın ön-ebediliği iddiasıdır. İkincisi, Allah'ın bilgisi bireysel [varlıklar] arasındaki zamansal ayrıntıları kapsamaz iddiasıdır. Üçüncüsü ise bedenlerin dirilişinin ve kıyamet gününde toplanmalarının reddidir.[254]

Bu paragraf, dünyayı ebedî olarak tanımlayan, Allah'ın bilgisinin yalnızca genelleri kapsadığını savunan ve ahireti yalnızca ruhani bir yaşantı olarak tasvir eden belirli fikirleri (ve bunları savunanları) küfürle suçlu ilan eder ve ölümle cezalandırılabilir-

252 Gazali 2015 [c. 1097], özellikle 87-90. Gazali'nin içtihat değerine ilişkin çelişkili ifadeleri için bkz. Rahman 2000, 119-24.

253 Musa 2005'e bakınız, özellikle 138, 182-189.

254 Gazali 2000 [1095], 226 (vurgu eklenmiştir). Ayrıca Gazali 2014 [1095], 225.

ler. Islahat sürecinde Gazali, inkâr meselesini, bir inkârcının yalnızca idam ile karşı karşıya kalmayacağını, aynı zamanda malına da el konulacağını belirterek genişletti. Çünkü bir inkârcının "yaşamı ve malı dokunulmaz değildir," diğer kişiler "kanını dökebilir ve malını alabilir."[255] *İthamlar*'da, o İsmailli Şiilere de küfür yükledi ve onlar için benzer cezalar belirtti.[256]

Hayatının sonlarına doğru, Gazali'nin kendisi de *Niş* adlı eserinde "Tanrı'yı 'gerçek ışık' olarak adlandırması" ve Sufi yönelimli *Yeniden Diriliş*'teki bazı görüşleri nedeniyle mürted olmakla suçlandı.[257] Bu bağlamda Gazali, *İslam'ı Maskeli Küfürden Ayırt Etmenin Kesin Kriteri* adlı eserinde önceki bazı görüşlerini gözden geçirdi ve Müslümanlardan birini mürted ilan etmeden önce çok dikkatli olmalarını istedi.[258] Bununla birlikte, "filozofların çoğunu" kâfir olarak tanımlamaya devam etti.[259] Daha sonra otobiyografisinde Gazali, İbn Sina ve Farabi'ye açıkça şöyle atıfta bulundu: "Hem bu filozofları [Sokrates, Platon ve Aristoteles] hem de İslam filozofları arasında İbn Sina, Farabi ve diğerleri gibi takipçilerini kâfir olarak saymalıyız."[260]

11. yüzyılın başında, halifeler Kadir ve Kaim, Mutezileler ve Şiiler de dâhil olmak üzere çeşitli grupları öldürülmesi gereken mürtedler olarak ilan ettiler. Yüzyılın sonunda, Gazali bu yaklaşımı bazı filozoflara ve İsmaili Şiilere karşı uyguladı, ancak Mute-

255 Gazali 2013 [1095], 241.

256 Gazali 1999 [1095], 228-31.

257 Griffel 2009, 54, 105.

258 Gazali 2002 [yaklaşık 1105], 89, 115. Bu kitapta Gazali (2002 [yaklaşık 1105], 126) Bizanslı Hristiyanların kurtuluşu hakkında hoşgörülü bir açıklama da yapar: "Allah dilerse, Bizans'ın Hıristiyanlarının çoğu... Allah'ın merhametiyle örtülecektir." Ayrıca, "Muhammed ismini bilen ama onun karakteri ve nitelikleri hakkında hiçbir şey bilmeyenler vardı. Bunun yerine, çocukluklarından beri duydukları tek şey, 'Muhammed' adını taşıyan bir yalancının peygamberlik iddiasında bulunduğuydu... Bu grup, bana göre, [mazur görülür]… Onlar ismini duysalar da, gerçek niteliklerinin tam tersini duydular. Ve bu, onları (onun gerçek durumunu) araştırmaya zorlayacak yeterli teşvik sağlamaz."

259 Gazali 2002 [yaklaşık 1105], 110.

260 Gazali 1953 [yaklaşık 1108], 32. Ayrıca bkz. Gazali 1999 [yaklaşık 1108], 62-3.

zilelere karşı uygulamadı.[261] Frank Griffel, mürtedlik suçlamasıyla kendini Müslüman olarak tanımlayanların öldürülmesi fikrinin 11. yüzyılda yerleştiğini açıklar.[262] Daha önce, hâkim olan hukuki görüş, bir Müslümanın açıkça ve alenen İslam'dan dönmediği sürece öldürülmeyeceği yönündeydi.[263]

Gazali'nin mürtedlik konusundaki görüşlerinin pratik sonuçları oldu. Ümid Safi, Gazali'nin entelektüel mirasını Ayn el-Kudat'ın idamından sorumlu tutar (1098-1131) bir âlim ve Sufi şairidir.[264] Ayn el-Kudat şu suçlamalarla karşı karşıya kaldı: İsmaili inancını ve iki heterodoks felsefi görüşü savunmak; bunların hepsini Gazali mürtedlik ve ölümle cezalandırılması gereken suçlar olarak tanımlamıştı. Ayn el-Kudat bu suçlamaları reddetti ama yine de idam edildi.[265] Bu olay, "Gazali'nin epistemolojik tartışmasına hukuki bir hüküm ekleyerek yarattığı zulüm ruhunun" bir örneğidir.[266]

Özetle, Gazali'nin Müslümanların entelektüel yaşamındaki başlıca olumsuz rolü, belirli görüşlerinin ayrıntılarıyla değil, ulema-devlet ittifakının pekiştirilmesine yaptığı katkılarla ilgilidir. Özellikle, sapkın görüşlere sahip olanları mürted ilan etme fikrinin yerleşmesi, dini ve siyasi rakipleri bastırma açısından ulema-devlet ittifakının önemli bir ayağı haline geldi. Bu faktör, entelektüel yaratıcılığın koşullarını kötüleştirdi. Gazali'nin kendisi, Müslüman entelektüel dinamizminin yaşandığı bir dönemin ürünüydü. Daha sonra, dini ve metafizik konularda eleştirel düşünce o kadar engellendi ki, İslam uygarlığı bir daha nadiren Gazali ve İbn Sina kalibresinde İslam âlimleri ve filozofları yetiştirdi.

261 Gazali, Mutezileleri "bidatçi yenilikçiler" olarak tanımladı, ancak kâfir olarak görmedi. Gazali 2000 [1095], 226-7; Gazali 2013 [1095], 245-6; Gazali 2002 [yaklaşık 1105], 111, 114.

262 "11. yüzyılın ortalarında, tüm hukuk ekollerinden âlimler, İsmaili karşı-halifeliğinin siyasi ajanları söz konusu olduğunda, onlara istitaba [tövbe daveti] verilmemesi ve mürted olarak öldürülebilecekleri konusunda hemfikirdiler." Griffel 2007, 132.

263 Griffel 2 0 09, 104 .

264 Safi 2006, 196.

265 Safi 2006, bölüm 6; Griffel 2009, 81-7.

266 Griffel 2009, 86.

Daha önce açıkladığım gibi Gazali'nin siyasi otoritelerle ilişkileri tutarsızdı. Yine de Gazali, din-devlet ittifakını sürekli savundu. Bağdat'ta siyasi olarak faal bir âlim olarak o, *Moderation* (Ilımlılık)'da yazdı:[267] "Dinin ve sultanın ikiz olduğundan söz edilmiştir, ayrıca dinin bir temel ve sultanın bir koruyucu olduğundan da; temeli olmayan çöker ve koruması olmayan kaybolur." [268] Siyasetten kaçıp Sufi olduğunda, *Revival* (Canlanma)'da aynı fikri tekrarladı: "Devlet ve din ikizlerdir. Din temel, devlet koruyucudur. Temeli olmayan mutlaka çöker ve koruyucusu olmayan kaybolur." [269] Gazali'nin din-devlet ittifakı konusundaki görüşleri, döneminin genel eğiliminin bir parçasıydı. Bu eğilim, sonraki bölümde incelenecektir.

İSLAM SİYASAL DÜŞÜNCESİ ÜZERİNDEKİ SASANİ ETKİSİ

Etik ve siyasi felsefe alanında, özellikle Aristoteles (örneğin Nikomakhos Etiği) ve Platon'un (örneğin Devlet) eserlerinin çevirileri, Müslüman filozofları derinden etkilemiştir. Aile yönetimi üzerine, Müslüman filozoflar, 1. yüzyıl Roma'da yaşayan Yunan yazar Bryson'un kısa bir risalesine işaret ederlerdi.[270] Bryson'un ekonomi üzerindeki fikirleri, evin yönetiminde bir eşin rolü ve erkek çocukların eğitilme yolları Miskaveyh, İbn Sina, Dimaşıhî ve daha sonra Tusî tarafından alıntılanmıştır.[271]

Sasani siyasi geleneği, İslam siyaset düşüncesi üzerinde üç temel nedenden ötürü daha derin bir etki yapmıştır. Birincisi, Müslümanlar Bizans topraklarının sadece bazı kısımlarını fethetmişlerdi, oysa bütün Sasani İmparatorluğu fethedilmişti. Yu-

267 Maverdi ve ibn Taymiyye'ye kıyasla Gazali, halife dönemi (veya şeriat siyaseti) üzerine özel bir kitap yazmadı. Gazali bu konudaki görüşlerini esas olarak Infamies (1999 [1095], 234-44) ve Moderation (2013 [1095], 229-40) bölümlerinde belirtmiştir. Ayrıca Laoust, 1970, cilt 2; Said 2013, cilt 6; Hillenbrand 1988'e bakınız.

268 Gazali 2013 [1095], 231.

269 Gazali 1962 [c. 1097], 33-4. Gazali 1974a [c. 1097], 51'e de bakınız.

270 Bryson 2013 [c. 1. yüzyıl], 5-24.

271 Svvain 2013, özellikle 83-108, 246-56, 349-63, 402-11; Miskaveyh 1968 [c. 1030], 50-5; Tusi 1964 [c. 1235], 155.

nan elitleri Suriye ve Mısır'dan ayrılırken, Pers merkezi nüfusu "gidecek bir imparatorluk"a sahip değildi,[272] bu yüzden çoğunlukla İslam toplumlarına entegre olmuş ve onları etkilemiştir. İkinci olarak, Perslerle karşılaştırıldığında, Suriye ve Mısır halkları daha fazla dilsel ve mezhepsel çeşitliliğe sahipti; bu nedenle, ilki Sasani siyasi geleneğini Müslümanlara etkili bir şekilde aktarırken, ikincisi Bizans siyasi geleneği için aynı şeyi yapmadı.[273]

Üçüncü olarak, Yunan felsefesini eleştiren İslam âlimleri, Sasanî fikirlerini benimsemeye daha açıktılar; muhtemelen ilki güçlü metafizik bir bileşene sahip olduğundan, ikincisi ise idari olarak İran deneyimine odaklandığından. Özellikle din-devlet ilişkileri konularında ulema Sasanî özdeyişlerini alıntıladı. Gazali'nin din-devlet kardeşliği hakkındaki yukarıda alıntılanan ifadenin kaynağı, Sasanî bir metindi[274] -Ardeşir I'in vasiyeti olarak bilinen eser (hükümdar 224-42), kurucu Sasanî kralı Ardeşir, takipçilerine şöyle seslenir: "Kork deyin ki kraliyet otoritesi ve din, birbirinin ikizi olup, biri diğerinin var olamayacağıdır, çünkü din kraliyet otoritesinin temelidir ve kraliyet yetkisi... otorite dinin bekçisidir... Gözetilmeyen her şey yok olur ve herhangi bir temel olmayan her şey çöker." [275]

Gazali'den bir asır sonra yaşayan Fahr el-Din el-Razi (Fahreddin Razi), zamanının en önde gelen İslam âlimlerinden olarak kabul edilmiştir. Nasrin Askari'ye göre, Razi "hükümdarlık ve din ikiz kardeşlerdir" özdeyişini Hz. Muhammed'e atıfta bulunur. Bu, "eski Pers özdeyişlerini Müslüman dini figürlerine atfetmenin başka bir örneği" olarak nitelendirilmektedir ve böylece onların güvenilirliğini artırır." [276]

Erken İslam tarihinde, "Ardeşir'in vasiyeti devlet yönetimiyle ilgili iyi bilinen bir Arapça eserdir" ki birçok yazar tarafından

272 Crone 2004, 165.

273 Wiet 1953, s. 64; Marlow 1997, s. 65.

274 Sasanî metinler Pahlavi yazıtlarda ve Orta Farsça dilinde yazıldı.

275 "Le Testament d'Ardasir" 1966 [belirsiz], s. 49, 62. Ayrıca Maçoudi 1863 [947], s. 162'ye bakınız.

276 Askari 2016, s. 208, 208n l78. Askari, Fahreddin Razi'nin, Cami'ül-ulum: Sittini adlı eserini kaynak gösterir (Tehran, 2003), s. 489-90.

alıntılanmıştır.[277] Vasiyetin yanı sıra, benzer tavsiyeler başka bir Sasanî metinde -*Tansar'ın Mektubu*'nda (Ardeşir'e bir Zerdüşt rahibi ve danışmanı olduğu kabul edilir) da bulunabilir. Mektup, "Kilise ve Devlet tek bir rahimde doğdu, birlikte bağlandı ve asla ayrılmadı" mesajını vurgular.[278] Hem *Vasiyet* hem de *Mektup*[279] Emevi döneminin geç başlangıcına kadar uzanan birkaç kez Arapçaya çevrildi.[280]

İlk Müslüman yönetim kurumları hem Bizans hem de Sasani örneklerinden etkilenmiştir.[281] Müslümanlar, Emeviler 7. yüzyılın sonunda tamamen özgün paralar basmaya başlayana kadar Suriye'de Bizans paralarının[282] ve Irak'ta Sasani paralarının[283] taklitlerini bastılar.[284] Abbasiler döneminde başkent, Şam'dan Bağdat'a taşındı (ki bu şehir eski Sasani başkentinin yakınında kuruldu) ve Sasani etkisi güçlendi.[285]

Arapları kayıran Emevilerin aksine, Abbasiler özellikle Fars-

277 Askari 2016, s. 153.

278 Tansar'ın Mektubu 1968 [belirsiz], s. 33-4.

279 Bilim insanları, Vasiyet ve Mektub'un erken Sasani döneminde (yani 3. yüzyıl) yazılıp yazılmadığı ve üç asır sonra mı revize edildiği, yoksa geç (yani 6. yüzyıl) Sasani döneminde mı uydurulduğu konusunda anlaşmazlık içinde. Boyce 1968, s. 11-23; Bier 1993, s. 178-85; Askari 2016, s. 85, 159-60; Dignas ve Winter 2007, s. 55n l3, 211. Devlet-din kardeşliği fikrinin önceki zamanların propagandası veya idealleştirilmesi olabileceği, Sasani tarihiyle olan gerçek bir yansıma olmayabileceği mümkündür. Ancak bu nitelendirmeler, Müslüman politik düşünce üzerindeki kavramın etkisini zayıflatmaz.

280 Bu çeviriler "oldukça yaygın bir şekilde yayılmıştı." Marlow 1997, 73. İbn el-Mukaffa (yaklaşık 723–760) Mektubu Arapçaya çevirdi. Boyce 1968, 2. O, "Zoroastrizmden dönmüş" ve "sezaropapizmin en bilinen erken savunucusu" idi. Bulliet 1979, 38.

281 Lapidus 2002, 51, 76. **282** Grabar 1987, 89-90.

283 Bu Müslüman taklit paralar, Sasani hilal ve yıldız desenini ve hatta Sasani krallarının profillerini içeriyordu. Morony 1984, 38-51, özellikle 44-5. Ayrıca bkz. al-Azmeh 1997, 68.

284 Yaklaşık 697 yılında, Emeviler tamamen yeni (Halife Abdülmelik'in) gümüş ve altın paralar basmaya başladılar; bu paralar liderlerin resimleri yerine Kur'an'dan ifadeler içeriyordu. Grabar 1987, 90-1, şekil 20. Ayrıca bkz. Morony 1984, 50.

285 Wiet 1953, 64-70.

lar olmak üzere Arap olmayanları yönetime entegre etmeye çalıştı.[286] Bulliet, İran'ın yerli nüfusunun İslam'a geçme oranını sadece %8. Emevilerin doksan yıllık yönetiminin sonunda, oysa bu oran Abbasilerin ilk yetmiş yılında %40'a, ardından Tahiriler, Saffariler, Samanoğulları ve Büveyhiler gibi İran hanedanları döneminde %80'e yükseldi.[287] Yunan felsefesi Arapçaya çeviriler yoluyla etkili olurken, bu hanedanlar döneminde Farsça edebiyat ve bürokraside baskın bir dil haline geldi.[288] Sonrasında Gazneliler ve Selçuklular Farsçayı resmi dil olarak kullandılar ve hükümetlerinde Fars bürokratlar istihdam ettiler.[289]

11. yüzyılda, Farsçanın yükselen statüsünün bir simgesi, Firdevsi'nin (yaklaşık 935-1020) Şehnamesi oldu; bu eser, Fars krallarının tarihini anlatır. Ardeşir'in Vasiyetnamesi'nden, özellikle de 'en belirgin tema..., hükümdarlık ile dinin birliği fikri'ni aktarır: [290]

Hiçbir din kraliyet tahtı olmadan varlığını sürdüremez,
Hiçbir hükümdarlık da din olmadan devam edemez.
Kral dinin koruyucusu olduğunda,
Bu ikisini kardeşten başka bir şey olarak adlandırmayın. [291]

11. yüzyılda ve sonrasında, Sasani siyasi geleneğinin Müslüman siyasi düşüncesi üzerindeki etkisinin başlıca kaynaklarından biri de öğüt edebiyatıydı (aynı zamanda "prensler için aynalar" olarak da bilinir). Birçok prens için ayna, (genellikle Farsça olarak) Müslüman yazarlar tarafından yazılmış ve iki Sasani düşüncesini desteklemiştir. Bunlardan biri din-devlet kardeşliği fik-

286 İbrahim l994, 63-6. Bulliet'e göre (1979, 39), Sasani dini geleneği hiyerarşisi, Farsların Şii İslam'a 'imamet teorisine dayalı katı otorite yapısı' nedeniyle veya 'daha sonra ortaya çıkan Müslüman din âlimleri, ulema, yarırahip bir sınıf olarak' ortodoks hiyerarşiye yönelmesinin bir nedeni olabilir.

287 O, Irak, Suriye, Mısır ve Tunus'ta İslam'a geçiş oranının, İran'dan bir yüzyıl sonra %80'e ulaştığını tahmin ediyor. Bulliet 1979, 43-7, 81-3, 97, 102-3, 108-11, 124. '[E]rken dönemdeki dönüşüm, İran'ın 9., 10. ve 11. yüzyıllardaki önemini büyük ölçüde artırmış gibi görünüyor.' Bulliet 1979, 130.

288 Bulliet 1979, 47-9.

289 Arjomand 2017, 69-79.

290 Askari 2016, 159.

291 Askari 2016, 179'da alıntılanmıştır; ayrıca 52.

riydi.[292] Birçok ayna, bu fikri "din ve krallık ikizdir" özdeyişiyle vurgulamıştır.[293] Diğeri ise tüccarların statüsünü zayıflatan Sasani hiyerarşik sosyal tabakalaşma modeliydi. Marlow'un sözleriyle, tüccarlar "Sasani sosyo-politik hiyerarşi modelinde" hor görülüyordu, çünkü "İranlıların ticari faaliyete duyduğu küçümseme" vardı.[294] 10. yüzyıldan sonraki bazı Müslüman yansımaları,[295] tüccarların rahipler, askerler, çiftçiler ve zanaatkârlardan sonra en düşük statüye sahip olduğu dörtlü sosyal tabakalaşmanın Sasani modellerini destekledi.[296]

Nizamülmülk'ün Siyasetname'si[297] çok etkili bir aynaydı. Birkaç Sasanî özdeyişini alıntılar, bunlar arasında ünlü olanı -"hükümdarlık ve din iki kardeş gibidir."[298] Marlow'a göre, Nizamülmülk'ün kitabı Sasanî siyasi düşüncesinden büyük ölçüde etkilenmiştir; bu, "hiyerarşiye olan güçlü bağlılığı, soylu do-

292 Zerdüştlük, "Sasanî imparatorluğu'nun devlet diniydi" ve bu nedenle "rahipler hiyerarşisi idari sistemine paraleldi." Başrahip, kral tarafından atanır, Zerdüşt doktrinini şekillendirir, rahipleri atar, en yüksek yargıç olarak görev yapar ve kralların halefiyetini düzenlemeye yardımcı olurdu. Zerdüştlükten dönmek ölümle cezalandırılırdı. Morony 1984, 281-2. Dinden dönme cezası Bizans'ta da benzerdi; orada da "İslam'a geçişin cezası ölümdü." Mez 1937, 32.

293 Tabatabai 2013, 117-18. Aynalarından birinde, Maverdi (2015 [1032-40], 358) bu özdeyişi aktarırken doğrudan Ardaşir'e atıfta bulunur. Ayrıca bkz. Marlow 2016, 192.

294 Marlow 1997, 8, 80. Lapidus (2002, 76) ayrıca Abbâsî yönetimi altında, Fars bürokratlarının hiyerarşik zihniyeti ile Arapların daha eşitlikçi görüşleri arasında bir gerilim olduğunu savunur.

295 Marlow'a (1997, 147) göre, Maverdi'nin *Vezirlerin Kanunları ve Ülke Yönetimi* adlı eseri, tüccarları dışarıda bırakarak Sasanî dört katmanlı tabakalaşma modelini (soylular, din âlimleri, çiftçiler ve zanaatkârlar) teşvik eder. Ona göre, "burada ve başka yerlerde de görüldüğü gibi, el-Maverdi Sasanî ve islami siyasi örgütlenme anlayışları arasında derin bir çelişki görmemiştir." Ayrıca bkz. el-Maverdi 2015 [1032-40], 375, 385, 401, 433, 475-6.

296 Marlow 1997, 131; Morony 1984, 297.

297 Cevad Tabatabai'ye göre (2013, 118) Nizamülmülk "tam olarak Fars krallık teorisini takip eder," özellikle de kralların Tanrı tarafından seçildiğini savunurken. Bkz. Nizamülmülk 1978 [1086-91], 9-11. Ayrıca bkz. Askari 2016, 185-96; Lingvvood 2013, 45-60.

298 Nizamülmülk 1978 [1086-91], 60.

ğuma verdiği önem, herkesin yerini bilmesini isteyen kral ideali" ve "sosyal hareketliliğe duyduğu nefret"te açıkça görülür.[299]

Sasani İmparatorluğu'nun Müslüman siyasi düşüncesi üzerindeki etkisi, bir kez daha gösteriyor ki ortaçağ Müslüman fikirleri, hatta önde gelen Sünni ulema ve yetkililerin fikirleri bile, İslam öncesi geleneklerden etkilenmiştir. Sasani İmparatorluğu'nun din-devlet kardeşliği ve sosyal hiyerarşi kavramları üzerindeki etkisi yüzyıllardır mevcuttu, ancak 11. yüzyılda etkili hale geldiler çünkü o dönemde meydana gelen dönüşümlere uyuyorlardı. Bu fikirler özellikle değişen sınıf ilişkileriyle –filozoflar ve tüccarların aleyhine ulema ve askeri elitin yükselişiyle– örtüşüyordu.

SONUÇ

8. ile 11. yüzyıllar arasında tüccar ve âlimler İslam dünyasında büyük başarılar elde etti. Bu bölüm bu entelektüel ve ekonomik başarıların iki yönünü ele almıştır. Birincisi, çağdaş İslamcılar bu gelişmeyi ortodoks bir İslam anlayışının ürünü olarak görmekte yanılıyorlar. Bunun yerine, dünyadaki pek çok örnekte olduğu gibi, Müslüman başarıları, farklı kimliklere sahip çeşitli toplulukların ürünleriydi. İkincisi, İslam nüfusları içindeki karşılıklı medeniyete dayalı ödünleşmeleri ve çeşitliliği abartıp Müslümanların özgün katkılarını gölgelemeye çalışmak da yanlıştır. Müslümanlar, atalarından ve onların gayrimüslim çağdaşlarından gelen katkıları benimseyerek ve kendi yeniliklerini elde ederek ilerici bir medeniyet yarattılar. Karşılaştırmalı bir perspektiften bakıldığında, Müslüman toprakları entelektüel ve ekonomik ilerlemenin erdemli bir çemberini deneyimlerken, Batı Avrupası o dönemde adeta vahşi bir çemberin etkisi altındaydı. Batı Avrupa'da İbn Sina gibi bir filozof ya da Bağdat gibi bir şehir yoktu.

299 Marlow 1997, 130. Gazali'nin *Nasihatü'l-Mülûk* adlı eserinin II. Bölümü (1964 [yak. 1107]) birkaç Sasanî özdeyişi içerir. Crone ve diğerleri, II. bölümün muhtemelen başka bir yazar tarafından yazıldığını iddia etmiştir. Crone (1987, 191) II. bölümü "islami olmayan" ve "Selçuklu İran'ında İslam öncesi değerlerin hayatta kalmasının bir başka kanıtı" olarak tanımlar. Ayrıca bkz. Said 2013, 20-4; Griffel 2009, 360.

Din-devlet ilişkileri, Müslüman ve diğer bağlamlarda her zaman istisnalar, karmaşıklıklar ve dönüşümler içeren, dereceli bir mesele olmuştur. Ancak genel olarak, İslam alimleri, sekizinci yüzyıldan on birinci yüzyılın ortalarına kadar, sonraki yüzyıllara kıyasla devlet otoritelerinden daha fazla bağımsızlık elde etmiş ve bu konuda ısrar etmişlerdir. Bu bölüm, İslam ve devletin ayrılmaz varlıklar olarak algılanmasının, İslam'ın temel bir parçası olmaktan ziyade tarihsel bir kurgu olduğunu göstermeye çalışmıştır.

10. ve 11. yüzyıllarda Müslüman topraklarında çok boyutlu olumsuz koşullar gelişmeye başladı. Azalan tarımsal gelirler eski ekonomik rejimi zayıflattı. Askeri personele yapılan gelir tahsislerine (ikta) dayalı yeni ekonomik rejim, ekonominin militarizasyonuyla ilişkilendirildi. Bu arada, Sünni ortodoksluk zaten şekillenmeye başlamıştı, ancak tam olarak oluşması devlet gücünü gerektirecekti. Giderek militarize olan ekonomik sistemde, tüccarlar daha önce sahip oldukları merkezi rolü kaybetmeye başladılar. Bu marjinalleşme, İslam alimleri için özel fonlama fırsatlarının azalması ve devlet himayesini kabul etmeleri için bir teşvik anlamına geliyordu. Bu arada, Şii güçlerin siyasi genişlemesi Sünni bir tepkiye yol açtı. Bu sosyoekonomik, dini ve siyasi koşullar, ulema-devlet ittifakının ortaya çıkmasını mümkün kıldı.

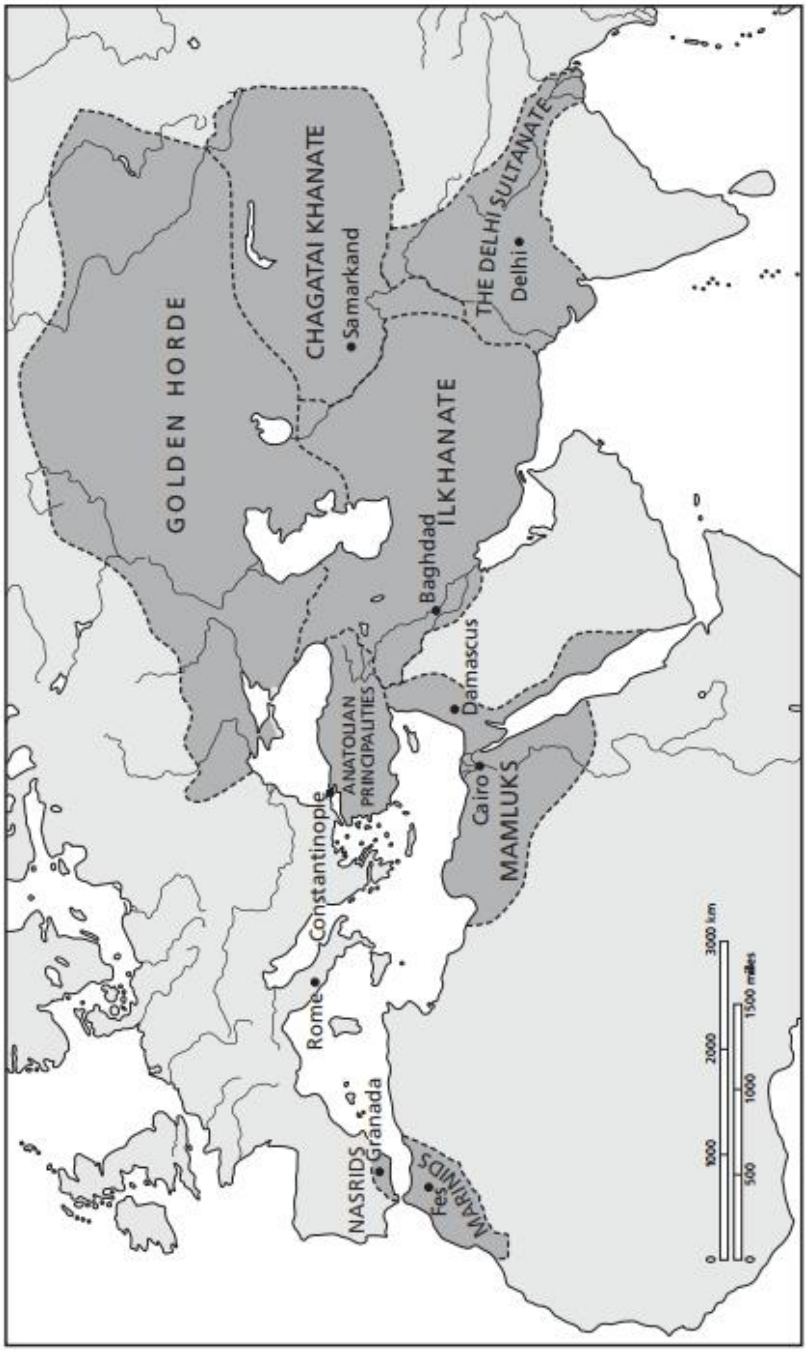
Selçuklu uleması ve yöneticileri, 11. yüzyılın kritik döneminde bu elverişli koşullardan yararlanarak bir ittifak kurdular. Nizamiye medreseleri bu ittifakın kurumsal sembollerini oluşturdu. Bu kurumlar, ulemayı devlete hizmet etmeyi kabul edecek şekilde eğitmeye başladı. Ortaya çıkan ulema-devlet ittifakı, fikirsel hegemonyayı ve devlet şiddetini kullanarak, Mu'tezililer, Şiiler ve filozoflar da dâhil olmak üzere rakiplerini ortadan kaldırdı. Bu dünyada idam ve ahirette ebedi cehennem ateşiyle tehdit edilen birçok Müslüman, ulema-devlet ittifakının çizdiği sınırların dışında entelektüel keşif ve yaratıcılıktan caydırıldı.

Bu noktada Gazali, belirli Müslümanları "heterodoks" inançlara sahip olanları ölümle cezalandırılacak kâfirler ilan ederek önemli bir rol oynadı. Gazali, Sünni ortodoksluğunun kurucusu

değildi; Şafii, İbn Hanbel, Eşari, Maverdi ve Halife Kadır gibi öncüllerinin zaten oluşturduğu bir yolu izledi. Gazali'nin fikirleri, ulema-devlet ittifakının bakış açısına ve çıkarlarına uygun olduğu için etkili oldu. Benzer şekilde, özellikle din adamlarını ve yöneticileri önceliklendirirken tüccarları zayıflatan dörtlü toplumsal tabakalaşma gibi bazı Sasani siyasi fikirleri, özellikle Orta Asya, İran ve Irak'taki değişen sınıf ilişkilerine uygun olduğu için etkili oldu

11. yüzyıldaki dönüşümler, sonraki yüzyıllarda Müslüman entelektüel hayatı üzerinde olumsuz etkilere yol açtı. Müslümanlar bilimsel ve felsefi eserler üretmeye devam etse de bu üretimin niceliği ve kalitesi azaldı ve sonunda durgunluğa ulaştı. Bazı revizyonist tarihçiler Müslüman entelektüel tarihinde böyle olumsuz dönüşümleri reddeder. Bilginin diyalektik bir şekilde genişlediğini kabul ediyorum; dolayısıyla yerleşik kavramlar ile revizyonist meydan okumalar arasındaki tartışmalar sağlıklıdır. Ancak revizyonizm, alternatif bir gerçekliği teşvik etmemelidir. Batı Avrupa'da Erken Orta Çağları "karanlık çağlar" olarak nitelendirmek sorun değildir, ancak bunu akılcılığın ve ilerlemenin bir çağı olarak tanımlamak abartı olur. Benzer şekilde, 11. yıldan sonra Müslüman entelektüel üretiminin devam ettiğini savunmak doğrudur; fakat Müslüman entelektüel gerilemenin asla meydana gelmediğini iddia etmek tarihsel gerçeklikle çelişir. İnsanlık tarihinde ilerici atmosferler çok nadirdir. Müslümanlar bu kadar değerli bir deneyime sahipti, en azından 9. ile 11. yüzyıllar arasında. Daha sonra ise Müslümanlar giderek ilerleme momentumunu kaybetti ve bugünlere kadar yeniden kazanamadılar.

11. yüzyıldan günümüze neredeyse bir asır geçti. 11. yüzyıldan sonraki yüzyıllarda ne oldu? Müslüman tüccarlar ve (bağımsız, muhalif veya heterodoks) âlimler önceki etkilerini geri kazanmayı denemediler mi? 12., 13. ve 14. yüzyıllarda ulema-devlet ittifakına karşı büyük bir zorluk olmadı mı? Avrupa, entelektüel ve ekonomik geri kalmışlık kısır döngüsünü nasıl kırdı? Bir sonraki bölüm bu sorulara yanıt arayacak.



MAP 3 The Muslim World (c. 1300)

HARİTA 3 - Müslüman Dünyası (yaklaşık 1300)

5

Kriz

İstila Saldırılar
(12. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar)

12. ile 14. yüzyıllar arasında Müslümanlar çok sayıda ve karmaşık krize uğradı. Batıdan gelen iki askeri işgal (Haçlılar) ve doğudan gelen diğer (Moğollar) geniş bir coğrafyada kentsel altyapıyı ve kamu düzenini yıktı. Bu güvenlik tehditleri ulema-devlet ittifakı üzerinde çelişik etkiler yarattı. Bir yandan Mısırlı Eyyûbîler ve sonra Memluklar dışında çoğu Müslüman devletinin düşüşü bu ittifakı zayıflattı. Öte yandan Haçlı Seferleri ve Moğol istilalarının tehlikeleri, Müslümanları hem istilacılara karşı koruyucu olabilecek bir askeri devletten hem de istilalar ve katliamların depresif şartlarına anlam sağlayan ulema'dan güvenli bir yer aramaya itti. Ayrıca Haçlıların "dini savaşına" vurgu yapması, Müslüman tarafında benzer duygularla yankı buldu ve ulema-devlet ittifakını daha da güçlendirdi.

İstilalar Müslüman bölgelerdeki iki başka sınıf için de karmaşık sonuçlar doğurdu: tüccarlar ve filozoflar. Moğol istilası, sözde Pax Mongolica (Moğol Barışı) altında Avrasya'yı politik olarak birleştirerek Müslüman tüccarlara bazı fırsatlar sundu. Moğollar ayrıca Marağa'daki (Azerbaycan) gözlemevini himaye edererek doğa bilimlerine bazı katkılar yaptı. Yine de genel olarak Haçlılar ve Moğol istilaları, birçok Müslüman şehrindeki ticari ve bilimsel faaliyetlerin bozulmasına yol açtı. Moğol istilaları, özellikle sulama sistemlerinin tahribi ve göçebe pastoralizminin teşvik edilmesi açısından zarar vericiydi. Bu düzensiz bağlamda, Sufizm ile Pers edebiyatı birleşince çoğu Müslüman ülkede popülerlik kazandı.

Bu arada, Macar ve Viking baskınlarının sona ermesi ve daha sonra Doğu Avrupa'daki Moğol istilasının durdurulmasının ardından Batı Avrupa bu tür yıkıcı istilalardan korundu. Tarım üretiminin genişlemesinin yanı sıra, Batı Avrupa özellikle İtalyan şehir devletlerinde bir tüccar sınıfının ortaya çıkışına tanık oldu. Ek olarak, Katolik Kilisesi ile kraliyet otoriteleri arasındaki ayrılık kurumsallaştı, bu da daha derin bir siyasi merkeziyetsizleşmeye yol açtı ve üniversiteler kurulmaya başlandı, bu da Batı Avrupa'da Katolik din adamlarının entelektüel hegemonyasına daha da meydan okudu. Bu bölüm önce Müslüman dünyasını analiz edecek ve ardından bu Batı Avrupa dönüşümlerini inceleyecektir.

İŞGALCİLER

Haçlılar

10.ve 11. yüzyıllarda Müslüman Türkler devletler kurdu ve Abbasî İmparatorluğu sınırlarının ötesindeki toprakları fethetti. Karahanlı devleti Transoksiana(Maveraünnehir)'dan Batı Tarım Havzası'na kadar genişletildi. Gazneliler Afganistan'ı ve kuzey Hindistan'ın bazı bölgelerini kendi yönetimine aldı. Selçuklu Devleti 1071'de Malazgirt Savaşı'nda Bizans'ı yenilgiye uğratıp Anadolu'nun yerleşime açılmasını sağladı. Bu arada Batılı Hristiyanlar da Macarların, Lehler ve Vikinglerin Hristiyanlığa geçişiyle etki alanlarını genişlettiler.[1]

Batı Avrupa'nın askeri kapasitesinin ve topluca savaşma yeteneğinin genişlemesi, 1095'ten (Birinci Haçlı Seferi'nin başlangıcı) 1291'e (son Haçlı kalesi Akka'nın düşüşü) kadar süren Haçlı Seferleri sırasında belirginleşti.[2] Haçlı Seferleri, Sünni Selçuklular ve Şii Fatimiler arasındaki artan düşmanlıkla ve her iki siyasi yapı içindeki bölünmelerle aynı zamana denk geldi.[3] Avrupa'da, çok sayıda sosyoekonomik ve siyasi faktör Haçlı Seferlerinin te-

1 Logan 2013, 75-82, 90, 113; Bartlett 1993, bölüm 1.

2 Hristiyan kampanyaları Osmanlılar'a karşı Haçlı Seferlerinin bir parçası olarak sayılırsa, Haçlı Seferleri daha uzun sürdü, muhtemelen 17. yüzyıla kadar. 2006, böl.25, Tyerman özellikle 825.

3 Runciman 1951; 64-82; Gabrieli 1969, xii.

mellerini attı.[4] Ancak bunlar aynı zamanda "başlangıçtan itibaren papalık girişimleri" olarak da tanımlanabilir.[5]

Haçlılar Antakya, Edessa, Trablus, Akka ve Kudüs gibi önemli şehirleri işgal ettiler ve Mısır hariç, Müslümanların doğu Akdeniz'e erişimini neredeyse tamamen engellediler. Haçlıların Müslüman karşıtı söylemi, Müslümanlar arasında cihat çağrılarını[6] ve Hristiyan karşıtı duyguları[7] yoğunlaştırdı. Bu koşullar altında, Haçlılardan Kudüs'ü geri alan Selahaddin Yusuf ibn Eyyub (1174-1193) askeri bir kahraman olarak ortaya çıktı. Selahaddin ayrıca Mısır'daki Şii Fatımi yönetimini yeni bir Sünni (Eyyubi) hanedanlığıyla değiştirdi. Birkaç on yıl sonra, Müslümanlar bu kez doğudan gelen daha da yıkıcı bir istilayla karşı karşıya kaldılar.

Moğollar

Moğolları birleştirdikten ve kuzey Çin'i işgal ettikten sonra, Cengiz Han (hüküm süresi 1206-1227), 1220 yılında Orta Asya ve İran'da Selçukluların yerini alan Harezm Şahlarına karşı harekete geçti. Moğollar bazı Müslüman şehirlerinin neredeyse tüm nüfusunu katliama uğrattı. Belirli şehirlerde öldürülen insan sayıları abartıdır.[8] Yine de yıkım ve dehşet seviyeleri hakkında bir fikir vermesi için onları şu şekilde aktarıyorum: Herat (2.400.000), Nişapur (1.747.000), Merv (1.300.000),[9] ve Rey (500.000).[10] Başka bir abartılı örnek olarak, Gurganj katliamında

4 Madden 2013, 5-9; Elias 2000 [1939], 216-17; Logan 2013, 110-19; Watt 1972, 55.

5 Küng 2007, 309. Papa Gregory VII, doğuya büyük bir sefer planıyla meşgul olan ilk papaydı. Müslümanlara karşı belirli savaşlara katılanlara örneğin Ispanya'yı yeniden fethetmek için günahların cezalarının 'affı' olarak verildi. Küng 2007, 308. Ayrıca Lewis 1988, 98'e bakınız.

6 Berkey 2003, 199-201; Hodgson 1974b, 265-8; Armstrong 2014, 216-20.

7 Runciman 1954, 474.

8 Bulliet, Nişapur'in nüfusunu yaklaşık 1000 yılında zirvede yaklaşık 150.000 ve yaklaşık 1160'da yaklaşık 25.000 olarak tahmin eder. Bulliet 1995a, 136, 140-1. Bu nedenle Moğollar bu şehirde 1.7 milyon insanı öldürememiştir.

9 Lambton 1988, 19-20. Gibbon (2000 [1776-88], 376) benzer rakamlar verir ve bunların abartılı olduğunu söyler.

10 Daya 1982 [1223], 40.

50.000 Moğol askerinin her biri yirmi dört erkek idam etmiş, çocuklar ve genç kadınlar ise esir olarak alınmıştır.[11] Daha muhafazakâr bir tahmine göre, İran'ın kuzeybatı ve kuzeydoğu bölgelerinin toplam nüfusu savaş öncesi yaklaşık 2.5 milyondu; Moğollar bu nüfusun yaklaşık %90'ını yok etmiş veya dağıtmışlardır.[12]

Moğollar hem Çinli hem de Müslüman güçlerle mücadele etti ve bu katliamları işledi; fakat orduları yalnızca yaklaşık 129.000 savaşçıyı oluşturuyordu (topyekûn süvariler), ve toplam nüfusları yalnızca yaklaşık 1.000.000.[13] Harezm Şahları daha büyük bir orduya ve nüfusa sahipti. Çin'in kuzeyindeki Jin hanedanı, hem ordu hem de nüfus açısından daha büyük bir boyuta sahipti.[14] Bununla birlikte Moğollar hem Çinli hem de Müslüman devletleri iç çatışmaları sömürerek, çeşitli becerilere sahip Çinlileri ve Müslümanları kullanarak ve farklı etnik gruplardan gelen askerlerle ordularını sürekli genişleterek yendi.[15] Moğol askeri başarısının diğer nedenleri arasında Cengiz'in sert askerî disiplini, etkili istihbarat ağı ve ahlaki olarak sınırlamadan güç kullanımıyla terör estirme bulunmaktadır.[16]

Barthold, Cengiz Han'ın Harezm Şahları'nın hükümdarı Muhammed'e bir mesaj göndererek kendisiyle barış istediğini ve "tüccarların bir ülkeden diğerine özgürce seyahat edebilmeleri gerektiğini" bildirdiğini aktarıyor. Barthold'a göre, Cengiz'in ticari çıkarları "tamamen Müslüman kapitalistlerin çıkarlarıyla örtüşüyordu." Ancak, Muhammed'in siyasi hırsları ile krallığının tüccarlarının çıkarları arasında böyle bir "uyum" yoktu.[17] Cengiz ayrıca yaklaşık 450'si Müslüman olan tüccarlarla birlikte bir kervan gönderdi. Muhammed'in sınır valisi hepsini öldürttü ve malla-

11 Barthold 1977 [1900], 436.

12 Smith 1975, 291-2.

13 Barthold 1977 [1900], 404; Saunders 1977, 56; Lambton 1988, 21.

14 Alexseev 1997, 125; Levvis 1988, 191; Abu-Lughod 1989, 316.

15 1240'11 yıllara gelindiğinde Moğol ordusunda (Türkler, Tunguzlar ve Tibetliler) göçebe ataşar okçuları ile (Çinli, Gürcü ve Ruslar gibi) diğer etnik kökenlerden gelen göçebe olmayan askerler bulunuyordu. Smith 1975, 273.

16 Barthold 1977 [1900], 419; Kennedy 2002, 122, 130, 136-8; Alexseev 1997, 41, 139.

17 Barthold 1977 [1900], 394.

ra el koydu. Buna karşılık Cengiz, protesto etmek ve valinin teslim edilmesini talep etmek için bir elçi gönderdi. Muhammed elçinin de öldürülmesini emretti.[18] Cengiz intikam almak için iyi hazırlanmış bir orduyla yürüdüğünde, Muhammed başka bir ölümcül hata yaptı. Moğol ordusunu sınırda birleşik bir güçle karşılamak yerine, ordusunu Maveraünnehir'deki şehirlere böldü. Muhtemelen Muhammed, generalleri "Cengiz'in elindeki Moğol ordusu kadar itaatkâr bir araç" olmadığı için askerlerini tek bir yerde toplayamadı.[19]

Barthold, Harezmşahların "tüm zamanların en yetenekli organizatörlerinden biri altında birleşmiş... göçebelerin taze güçleri" karşısında yenilgiye uğramalarını mümkün kılan üç ana zayıflığı gözlemler. Birincisi, Abbâsîler tarafından oluşturulan ve Tahirîler ile Samanîler tarafından Doğu İran ve Orta Asya'da daha da geliştirilen etkili siyasi yapı zamanla çöktü. Bürokrasi, Harezmşahlar döneminde artık iyi işlemiyordu. İkincisi, ulema ve toplumun bazı kesimleri Muhammed'e karşı derin hoşnutsuzluklar taşıyordu. Son olarak, Muhammed ile komutanlar üzerindeki yetkiyi paylaşan annesi Türkan Hatun arasında bir rekabet vardı.[20] Moğol istilacılarına karşı ne Muhammed ne de annesi etkili bir liderlik gösterdi. Boşuna ama cesur bir direnişi ise Muhammed'in oğlu Celaleddin yönetti.[21]

Cengiz'in ölümünden sonra Moğollar, Müslüman topraklara batıya doğru akınlarına devam ettiler. 1258'de Cengiz'in torunu Hülagü, Bağdat'a Moğol istilasını yönetti, kütüphanelerini yok etti, sakinlerini katletti ve Abbâsî halifeliğine son verdi. Hülagü'nün ordusu ayrıca Halep'i yağmaladı ve Memlûk Mısır'ına doğru ilerlemeye başladı. Cengiz'in bir diğer torunu Berke, bu askeri eylemi onaylamadı. Berke, İslam'a geçen ilk büyük Moğol prensiydi.[22] Karadeniz, Hazar Denizi ve Aral Denizi'nin kuzeyindeki toprakları yöneten Altın Orda'nın hanıydı. Berke, Hülagü'nün Bağ-

18 Barthold 1977 [1900], 398-9.
19 Barthold 1977 [1900], 405.
20 Barthold 1977 [1900], 380.
21 Barthold 1977 [1900], 404, 418-19, 430-1, 437-46.
22 Barthold 1977 [1900], 484-5, 489-90.

dat'ı yağmalamasına ve Abbâsî halifesini öldürmesine öfkelendi. Ayrıca Hülagü'nün Kafkasya'ya doğru genişlemesine de kızdı. Bu bağlamda Berke, Hülagü'ye karşı Memlüklere bir miktar destek sağladı. Hülagü, sadece Berke'nin Orta Asya'daki askeri meydan okuması nedeniyle değil, aynı zamanda büyük hanın ölümü nedeniyle ordusunun büyük kısmıyla birlikte doğuya dönmek zorunda kaldı. Hülagü'nün ordusunun küçük bir kısmı Memlüklere karşı savaşmak için kaldı. Kudüs'ün kuzeyindeki hayati öneme sahip Ayn Calut Muharebesi'nde (1260) Memlükler kesin bir zafer kazanarak Moğol ilerleyişini durdurdu. [23]

Timur

Berke ile başlayarak, Altınorda hanedanının yöneticileri ve halkı İslamlaşma sürecine girdi. Altınorda nihayetinde Müslüman bir Türk devleti haline geldi. Bu arada Hulagu, Güneybatı bölgelerde -Horasan, İran'ın geri kalanı, Irak ve Kafkaslar ile Anadolu'nın bazı bölgeleri- İlhanlı Devletini kurdu. İlhanlı elitleri yavaşça İslam'a dönüştü ve Pers kültürünü benimsedi.[24] Benzer şekilde, Transoxiana ve Doğu Orta Asya'yı yöneten Moğol devleti -(batı) Çağatay Hanlığı- yavaşça İslamizasyon oldu ve çoğunlukla Türkleşti (Bkz. Şema 3).[25]

İlhanlı Devleti 14. yüzyılın ortalarında dağıldı. Maveraünnehir'den gelen Timur (1370-1405), güç boşluğunu doldurdu ve İlhanlılar'ın ve (batı) Çağatay Hanlığı'nın eski topraklarında bir imparatorluk kurdu. Kendi beyan edilen Müslüman kimliğine rağmen, Timur birçok Müslüman kenti yağmaladı ve Orta Asya dâhil olmak üzere çeşitli bölgelerde milyonlarca Müslüman'ın ölümünden sorumluydu. O, özellikle Altın Orda, Delhi Sultanlığı, Memlükler ve Osmanlılar olmak üzere birçok güçlü Müslüman devleti zayıflattı.[26] Marshall Hodgson Timur'un katliamlarının ar-

23 El-Nuvevri 2016 [c. 1333], 250-2; Saunders 1977, 69-71.

24 Dunn 1986, 83-8; Lambton 1991, 77.

25 Soucek 2000, 117-18; Manz 1989, 7, 177nll.

26 Timur'un Aziz Yuhanna Şövalyelerinden İzmir'i (bugünkü İzmir) fethemesi bir istisnaydı. Wittek 1936, 313.

dından "kelepçe kafalar" tabirini tasvir eder.[27] Timur, eski Moğol topraklarının tamamını işgal etme hedefine ulaşamadı[28], ama fetihleri Cengiz ve Hulagu'nunkiler kadar yıkıcıydı.[29] Janet Ebu-Lughod'a göre, Arap Orta Doğusu Haçlı ve Moğol istilalarından sağ kurtulmuş olsa da, Timur'un "yağmalarından" sağ kurtulamamış gibi görünüyor.[30]

İşgalciler ve "Çöküş"

Müslümanların felsefi ve bilimsel durgunluğunda Haçlıların, Moğolların ve Timur'un rolleri hakkında bir tartışma olmuştur.[31] Osmanlı entelektüeli Namık Kemal (1840-1888), Renan'ın İslam ile bilimsel ilerleme arasındaki uyumsuzluk hakkındaki argümanına karşı cevabında, Müslüman ilimlerinin gerilemesinin çoğunlukla Haçlıların ve Moğolların istilalarından kaynaklandığını belirtmiştir.[32] Hintli Müslüman reformcu Seyyid Emir Ali (1849-1928) de Moğol istilasını Müslüman tarihinde bir dönüm noktası olarak görmüştür: "Akılcılık, felsefe, bilimler ve sanatlar o vahşet çığının önünde çöktü –bir daha asla yükselmemek üzere." [33] Daha yakın zamanlarda Amin Maalouf, Haçlı Seferlerinin Orta Doğu'da "uzun yüzyıllar süren bir gerilemeye yol açtığını" savunmuştur. "Her yönden saldırıya uğrayan Müslüman dünyası kendi içine kapandı. Aşırı hassas, savunmacı, hoşgörüsüz, kısır bir hale geldi; bu tutumlar, Müslüman dünyasının kendini dışlanmış hissettiği

27 "Timur, düşmanlarını uçurumlara atmak veya canlı canlı yakmak gibi daha sıradan yöntemlerle idam etmeyi değiştirdi." Hodgson 1974a, 433.

28 Manz 1989, 14-15; Soucek 2000, 123-6.

29 Timur, 1401'de Bağdat'ı 1258'de Hulagu'nun yaptığı kadar yıkıma uğrattı." Saunders 1977, 127n21.

30 Ebu-Lughod 1989, 18. Timur'un birlikleri Şam'ı yağmaladı ve hayatta kalan Şamlı zanaatkârları ve ustalarını Semarkand'a, Timurlu başkentine sürgün etti; Memlûk ekonomisine ciddi darbe vurdu. Lapidus 1984, 27; Lewis 1970, 113; Blairand Bloom 1995, 85.

31 İbrahim Muteferrika (1995 [1727], 288), Osmanlı makamlarından matbaa kurma izni almak için yaptığı başarılı başvuruda, Cengiz Han, Hulagu ve İspanyol Katoliklerin Müslümanların kitaplarını yok ettiğini ve o zamandan beri Müslüman dünyasında kitap kıtlığı yaşandığını ileri sürmüştür.

32 Kemal 1962 [1910], 42, 44, 56. Ayrıca bkz. Kemal 1969 [1884],

33 Ali 2012 [1902], 413; ayrıca 428-9.

dünya çapındaki evrim süreci devam ettikçe giderek daha da kötüleşti." [34]

Bu entellektüel argümana ek olarak, istilacıların yol açtığı yıkıma dair bir ekonomik argüman da vardır. İkinci görüşe göre Moğollar Müslümanların barajlarını, kanallarını ve kanatlarını yok etti ve Müslümanların tarım arazilerini kendi sürülerinin otlaklarına dönüştürdü. Bu yıkım ve gasp, Müslüman dünyasında uzun vadeli tarımsal ve dolayısıyla ekonomik gerilemeye yol açtı.

Bir yandan, bu iki argüman, Haçlılar, Moğollar ve Timurlular'ın Müslüman kentsel yaşamına verdiği zararı gözeterek mantıklıdır. Haçlılar birçok kütüphane ve okulu yaktı ve yağmaladı,[35] Moğollar da bunların birçoğunu yok etti.[36] Moğol istilaları şehirlerin nüfusunu azaltıp önceki tarımsal alanların boşalmasına yol açtı; bu sadece katliam değil, kentsel ve tarımsal altyapının yıkımıyla da gerçekleşti.[37] Orta Asya, İran ve Irak'ın kurak ikliminde karmaşık su temini ve sulama sistemlerini yeniden inşa etmek çok maliyetliydi; bu bölgelerdeki tarımsal ve kentsel zararlar özellikle onarımı güç hâle getirdi.

Moğollar Müslüman topraklarını işgal ederken, Batı Avrupa sonunda benzer bir yıkımdan muaf tutuldu. Moğollar Polonya'ya ulaştı ama komutanları yeni büyük hakanı seçmek için başkentine dönmek zorunda kaldıkları için batıya doğru yayılmayı durdurdu. John Saunders'a göre bu tarihî dönüm noktası Batı Avrupa'da ilerlemeyi kolaylaştırdı, Müslüman dünyasında ise engel oldu.[38] Bloch ayrıca yaklaşık yıl 1000'e kadar güneyden (Müslümanlar), doğudan (Macarlar) ve kuzeyden (Vikingler) gelen istilaların devam ettiğini belirtir. Batı Avrupa üzerinde zarar verici etkiler. Ancak Macarların ve Vikinglerin büyük ölçüde Hristiyanlığa geçmesi ve İspanya ile Akdeniz adalarında Müslüman yayılımının

34 Maalouf 1984, 264.

35 1109 yılında Beyrut'un kuzeyinde Tripoli'yi yağmalamaları esnasında Haçlılar ana kütüphanedeki ve okullardaki tüm kitapları yaktı veya yağmaladı. Abbadi 1990, 175; Mackensen 1935a, 84. Ayrıca Harris 1995, 84.

36 Starr 2013, özellikle 466.

37 Barthold 1977 [1900], 436; Lambton 1991, 77; Shatzmiller 1993, 52.

38 Saunders 1963, 712.

sona ermesiyle Batı Avrupa istiladan kurtuldu. Bu nedenle Müslümanlar dışında Batı Avrupalılar, dış güçlerden en azından kısıtlı bir şekilde bile, kendini geliştirme için benzersiz bir fırsata sahip oldular.[39]

Öte yandan, Müslümanların sürekli sorunlarını yalnızca dış işgallerin sonucu olarak açıklamak birkaç zayıf yön taşır. Bu işgallerden sonra Müslümanlar jeopolitik bir toparlanma elde etti. 13. yüzyılın sonunda, Haçlılardan Levant bölgelerindeki tüm şehirleri geri aldılar. Haçlılar, Selçuklu Türklerinin Anadolu'daki yürüyüşünü durdurmayı amaçladı, fakat Hristiyan kampanyalarının yüzyıllarından sonra bile Osmanlı Türkleri Tuna'yı geçmeyi başardı.[40] Benzer bir toparlanma Moğol işgallerinin ardından da gerçekleşti. 14. yüzyılın başında üç Moğol hakanlığının –Altınordu, İlhanlı ve (batı)- yönetici seçkinleri egemenliğe sahipti. Çağatay - İslam'a dönüştü. 16. yüzyılda üç tane Güçlü Müslüman imparator vardı: Osmanlı, Safevi ve Moğol. Müslümanlar, şehirlerini yeniden inşa etmek için siyasal düzeni, askeri güvenliği ve zenginliği yeniden kurdu; kütüphanelerini ve okullarını da kapsayacak şekilde. Avrupalı sömürgeciliğe kadar Müslümanlar uzun yüzyıllar boyunca yabancı işgal olmadan yaşadı. Bu nedenle, yabancı işgalleri Müslüman dünyasında uzun vadeli entelektüel durgunluğun tek açıklaması olamaz.

Ayrıca Moğol sonrası dönemde İslam yeni bölgelerde de yayılmaya devam etti. Moğol hanlıklarının elitlerinin dönüştürülmesi İslam'ın Asya bozkırlarına yayılmasını pekiştirdi. Osmanlı ve Safevi-Mogol İmparatorlukları, İslam medeniyetinin siyasi ve dini sınırlarını batıda Balkanlar'a ve doğuda Bengal'e genişletmiştir.[41] Eski yönetimlerinin "Nil'den Oxus'a" [42] olan hayaliyle karşılaştırıldığında Müslümanlar bölgeleri "Balkanlar'dan Bengal'e"

39 Bloch 2014 [1940], 5-59. Aynca Jones 2003 [1981], 50-2'ye bakınız.

40 Runciman 1954, 469.

41 Bu arada göçebe Müslüman tüccarlar ve Sufi şeyhleri, Sahraaltı Afrika'da, Malay Yarımadası'nda ve Endonezya takımadalarında nüfusların İslam'a geçişine yardımcı oldu. Hodgson 1993, 118-120, 175-176; Trimingham 1971, 102-104; Dunn 1986, 293-294.

42 Hodgson 1974a, özellikle 60-62.

hükmetmeye başladılar.[43] Böylece Moğol işgallerinin Orta Asya, İran ve Irak'ın tarımsal üretkenliğinde ciddi bir düşüşe yol açması bile olsa bu düşüş, bu kurak bölgelerin çok ötesine uzanan Müslüman topraklarında daha genel bir ekonomik durgunluğun nedeni olamamıştır.

Hatta Arçibald Lewis'in Haçlı Seferleri ile Moğol işgallerini Müslümanlar ile Batı Avrupalılar arasındaki jeopolitik rekabetin dönüm noktası olarak gösterdiği kitabı bile bu saldırıların ardından Müslümanların toparlanmasını kabul eder. Lewis, 1000 yılında Batı Avrupa'nın Avrasya ve Afrika'nın beş büyük medeniyeti arasında "coğrafi olarak en uzak ve az gelişmiş" olduğunu savunuyor; diğer dördü ise İslam, Doğu Asya/Çin, Hint ve Bizans-Rus medeniyetleriydi. Haçlı Seferleri ve göçebe (çoğunlukla Moğol) istilalarının ardından, Batı Avrupa'nın "kazanan taraf" olduğunu, diğer medeniyetlerin ise zayıfladığını iddia ediyor.[44] Yine de, kendisiyle çelişerek, Lewis 14. yüzyılın sonunda Müslümanların hâlâ Akdeniz'de Avrupalıların deniz üstünlüğüne meydan okuduğunu, Avrupalıların Hint Okyanusu ve Orta Asya'ya erişimini kısıtladığını, Batı Anadolu ve Balkanlar'da topraklar fethettiğini ve Batı Avrasya'daki Moğol yönetici sınıfını İslam'a çevirmeyi başardığını kabul eder. Ayrıca şunu da ekler: "Belki de daha önemlisi, İslam'ın diğer kültürlere nüfuz edebildiği kanıtlanmıştır. Hindistan'da ve Endonezya'da güney Rusya ve Bizans Anadolu'sunda... [ve], Sahra'nın güneyindeki siyah Afrika'nın güneyindeki dünya ve Doğu Afrika kıyıları boyunca." Böylece, jeopolitik açıdan bakıldığında, "zaferle sonuçlanan İslam ve onun medeniyetiydi." Lewis'e göre, bu başarı İbn Battuta'nın seyahat anlatılarında görülebilir.[45]

İbn Battuta (1304-68/9) Faslı bir gezgindi. Hatıralarını, *Seyahatler,* bir yazara dikte ettirdi. Muhtemelen "şimdiye kadar yazılmış en büyük seyahat kitabı "dır ve Kuzeybatı Afrika, Mısır, Doğu Afrika, Arap Yarımadası, Suriye, Irak, İran, Anadolu, Kı-

43 Ahmed 2015, özellikle 18, 75. Ayrıca Hodgson 1974b, 271-279, 532-67; Eaton 1993, özellikle Bölüm II.

44 Lewis 1988, 67, 195.

45 Lewis 1988, 190.

rım, Orta Asya, Hindistan, Endonezya ve Çin'de yaklaşık 75.000 mil kapsar.[46] İbn Battuta'nın üç niteliğinin her biri - Arapça konuşan bir Müslüman, İslam hukuku uzmanı ve tasavvuf savunucusu olarak böyle bir kıtalararası yolculukta ona yardımcı oldu.[47] Paradoksal olarak, İbn Battuta'nın *Seyahatleri* Müslümanların jeopolitik genişlemesini belgelese de, aynı zamanda onların entelektüel durgunluğunu da ortaya koyar. Ross Dunn, Müslümanların İbn Battuta'ya ilgisizliğini Avrupalıların Marco Polo'ya olan ilgisiyle ve hatta İbn Battuta'nın kendisiyle karşılaştırarak bunu açıkça ortaya koyar:

Orta Çağ'ın sonlarında Avrupa'da geniş çapta dolaşan ve övgüyle karşılanan Marco Polo'nun kitabının aksine, Rihla [Seyahatler] modern zamanlara kadar Müslüman dünyasında çok mütevazı bir etki yaratmış gibi görünüyor... Ancak 19.yüzyılın ortalarında, yazıldıktan yarım bin yıl sonra, anlatı hak ettiği uluslararası ilgiyi görmeye başladı. Bu başarının kredisi, ironik bir şekilde, ibn Battuta'nın seyahatlerinde ziyaret etmeye zahmet etmediği Avrasya'nın tek kalabalık bölgesi olan Hristiyan Avrupa'nın bilginlerine aittir.[48]

Müslümanların İbn Battuta'nın kitabına genel ilgisizliği, münferit bir olay değil, daha geniş bir sorunun yansımasıydı. Daha sonra, İbn Rüşd ve İbn Haldun'un eserlerinin de 19. yüzyıla kadar benzer şekilde soğuk, hatta kayıtsız bir Müslüman tepkisiyle karşılandığını belirteceğim. Ulemanın, yani askeri devlet elitinin yükselişi ve filozoflar ile tüccarların aleyhine aralarında kurulan ittifak, bu entelektüel durgunluğun başlıca nedenleriydi. Yabancı işgalciler bu sürece katkıda bulundu; bunun sonucunda Müslümanlar güvenlik ve hayatta kalmaya odaklandı ve böylece

46 Mackintosh-Smith 2002, ix. Ayrıca bkz. Dunn 1986, 3.

47 Kendisi bir Maliki Sünni olan ibn Battuta (2002 [1355], 102), Anadolu'da Müslümanların çoğunlukla Hanefi Sünni olduğunu ve "aralarında ne bir Kaderi, ne bir Rafızi [yani Şii], ne bir Mutezili, ne bir Harici, ne de herhangi bir bidatçi yoktur" diye onaylayarak yazmıştır, ibn Battuta (2002 [1355]). Ayrıca bkz. Dunn 1986, 11-12, 20-5.

48 Dunn 1986, 317. Ziyaret ettiği tek Hristiyan şehir Konstantinopolis'ti. ibn Battuta 2002 [1355], 128-35.

askeri seçkinlerin statüsünü yükseltti. Memlükler örneğinde, Haçlılar ve Moğollar'dan gelen askeri tehdit "bölgenin savunmacı bir militarizasyonuna yol açtı ve sonuçta sivil toplumu ve hayati ekonomik kurumlarını zayıflattı."[49] Hatta sonraki Osmanlı, Safevi ve Memluk İmparatorlukları da Moğol mirasının askeri devlet geleneğinden çeşitli ölçülerde etkilenmiştir.[50] Dahası, Haçlıların yaşattığı korkunç katliamlar ile dini söylem Müslümanları kendi dini söylemlerini daha da benimsemeye ve ulema liderliğini desteklemeye yönlendirdi.[51] Bu olumsuz koşullara rağmen, Müslüman felsefi ve bilimsel geleneği o derece köklüydü ki bazı yüzyıllar daha, ilk sınıf bilim insanlarını üretmeye devam etti; aşağıdaki bölümde belirtildiği gibi.

FELSEFECİLERİN AZALMASI: GAZALİ'DEN İBN HALDUN'A

Orta Asya, İran ve Irak

4. Bölüm, 11. yüzyılda, özellikle Gazali olmak üzere çeşitli dini ve siyasi aktörlerin, dört Sünni hukuk okulunun bütünleştiril-

49 Ebu-Lughod 1989, 243-4.

50 Bu, Müslüman devletlerin daha da militarize edilmesi anlamına geliyordu - bu eğilim, Bölüm 4'te not edildiği gibi Gazneliler ve Selçuklular tarafından zaten başlatılmıştı.

51 Hatta çok yönlü âlim İbn an-Nafis (1968 [1268-77], 65-6) Moğol istilasını Müslümanların günahlarının ilahi cezası olarak tasvir eder, içki içme ve eşcinsellik dâhil. Benzer şekilde Bloch (2014 [1940], 58, 91) Batı Hristiyanlarının Macaristan ve Viking işgallerine mistik açıklamalarını aktarıyor. 9.yüzyılda "efsane ve kıyamet atmosferi" ile "tüm bu talihsizliğin ilahi bir cezaya" işaret olduğuna dair bir inanç vardı. Birçokları "Macaristan'da Gog ve Magog halklarını, Anti-Christ'in habercisi olan" halkları tanıyor olduklarına inanmıştı. Hâkimler de bu kıyamet senaryosunun bir parçası olarak görülüyordu. On birinci ve on ikinci yüzyıllarda, zamanın sonunun hemen olduğuna dair "genel bir inanç" vardı; kilisenin tamamına yayılmış bir inanç değildi bu. "Her kötü prenste, erdemli ruhlar Antichrist işareti olarak tanıdıkları korkunç imparatorluğun Tanrı'nın Krallığının gelişi öncesinde olacağını düşündüler."

mesine dayalı[52] ortodoks bir Sünni sentezinin kurulmasına nasıl katkıda bulunduğunu ve Şiilerin, Mütezililerin ve filozofların dışlanmasını nasıl sağladığını açıklamıştır. Bu girişim sonraki dönemlerde de devam etmiş ve Şiilerin siyasi gücünü başarıyla kontrol altına almış, Mütezilileri ortadan kaldırmış ve doğu bölgelerindeki (Orta Asya, İran ve Irak) filozofları marjinalleştirmiştir. Felsefeye karşı yürütülen kampanya, doktrinsel önlemlerin yanı sıra maddi önlemleri de içermiştir. Örneğin, 12. yüzyılın ortalarında, Abbasi Halifesi Müstencid, Bağdat'taki kütüphanelerde saklanan İbn Sina ve İhvan-ı Safa'nın kitaplarının halk önünde yakılmasını emretmiştir.[53]

Buna rağmen, 12. ve 14. yüzyıllar arasında, doğu Müslüman toprakları hâlâ filozoflar ve İslami ilimlerle uğraşan âlimler yetiştiriyordu felsefe alanında. Bir örnek Fahreddin er-Razi'dir (1150-1210) Bir yandan Razi, akıl ile vahyi uzlaştırmaya çalıştı.[54] Tıp, astronomi ve geometriyi, özellikle de Kur'an tefsiri olmak üzere İslami ilimleri inceledi.[55] Öte yandan, Razi, Eşari kelamını öne çıkararak Mutezili kelamı aleyhine Sünni Ortodoksluğun daha da pekişmesine katkıda bulundu ve İbn Sina'nın bazı felsefi eserlerini eleştirdi.[56]

Dönemin felsefeye daha yatkın bir diğer âlimi ise Abdül Latif el-Bağdadi'dir (1162-1231). islami edebiyat (Gazzali'nin eserleri dahil), felsefe (ibn Sina ve Farabi'nin eserleri dahil), tarih ve tıp okudu. Bağdat'ta doğup büyüdü, yaklaşık kırk yıl boyunca bilgi ve himaye arayışıyla birçok şehri, özellikle Suriye ve Mısır'ı do-

52 Erken üçüncü 13. yüzyıla kadar, bu entegrasyon çabası en azından bazı şehirlerde tam olarak başarılı olmamıştı. Ray'da, Moğol işgalinden hemen önce Hanefiler ile Şafiler arasında devam eden çatışmalar vardı. Algar 1982, 8, 10-11.

53 Gutas 2014, II: 332; Ali 2012 [1902], 412. Fuat Sezgin (2011a, 158), "Resmi muhalefet ve Paris Üniversitesi'ndeki Averroes'in veya 1209'da Papa III. Innocence'in Aristoteles yasağı gibi kınamalar İslam dünyasında düşünülemezdi" iddiasında bulunuyor. Bu, Bölüm 4'te ve bu bölümde açıklandığı gibi, çeşitli Abbasi halifeleri ve çeşitli sultanlar tarafından felsefenin resmi olarak bastırılmasına dair örnekler göz önüne alındığında yanlıştır.

54 Jaffer 2014, özellikle 11, 25. Ayrıca bkz. Anjum 2012, 163-8.

55 Aminrazavi 2010a, 185-8; McAuliffe 1990.

56 Jaffer 2014, özellikle 56-7.

laştı. Kahire'de, Selahaddin Eyyubi ve Musa ibn Maymun (Maimonides) gibi önemli şahsiyetlerle tanıştı.[57]

Yıkımlarına rağmen, Moğollar Maraga Rasathanesi'ni kurarak ilme önemli bir katkı sağladılar; burada Nasirüddin Tusi (1201-74) eğitim aldı ve ders verdi.[58] Tusi, bu himayeyi Moğollara verdiği hizmetlerle kazandı.[59] Tusi ve arkadaşlarının rasathanede yürüttüğü araştırmalar, 16. yüzyıla kadar Müslüman ve Avrupalı astronomları etkiledi.[60] Tusi, astronominin yanı sıra Şii kelamı, etik ve siyaset gibi çeşitli konularda da eserler yazdı.[61] Ayrıca, Razi'nin eleştirilerine karşı ibn Sina'nın felsefesini savundu.[62]

Tusi'nin en ünlü öğrencisi Şirazi'ydi (1236-1311). Öğretmeni gibi, Şirazi de astronomi, tıp ve felsefe gibi birçok alanda eğitim görmüş bir âlimdi.[63] 14. yüzyılın başlarında Maragha Gözlemevi faaliyetsiz hale geldi. Bununla birlikte, İlhanlı hükümdarların bilim insanlarına olan himayesi devam etti. Şirazi'nin önde gelen öğrencilerinden biri de bu himaye altında eğitim gören Nişapuri (1270–1328/9) idi. O, astronomi, matematik ve Kuran tefsiri üzerine yazılar yazdı.[64]

57 Bonadeo 2015. Gutas'a (2014, VIII: 159) göre, Abdül Latif el-Bağdadi, "iki binden fazla insan kafatasını şahsen inceledikten sonra, Galen'in aksine, alt çene kemiğinin çenede birleşen iki kemikten değil, tek bir dikişsiz kemikten oluştuğunu gözlemledi." Ayrıca bkz. Gutas 2014, XIV: 91-3; XV: 9-26; Makdisi 1981, 84-91; Savage-Smith 1995, 104-5.

58 Sayılı 1960, bölüm 6.

59 Hodgson'a (1974b, 291) göre, Tusi Bağdat'ın Moğollar tarafından işgali sırasında onların danışmanıydı. Ayrıca bkz. Darling 2013, 107. Karşıt bir görüş için bkz. Dabaşi 1996a, 529-37.

60 Sezgin 2011a, 39. Tusi'nin Kopernik üzerindeki olası etkisi için bkz. Saliba 2007, bölüm 6; al-Halili 2011, 204-22.

61 Tusi 1964 [yaklaşık 1235],

62 Adamson 2016, 333-5; Gutas 2014, XIV: 89.

63 Ragep 2007b, 1054-5.

64 "Nisaburi, Tanrı'nın doğrudan kontrolü altında bir kozmos tasav-vur etti... insanları bilimsel araştırmaya teşvik etmek için. Eğer Tanrı yakın bir kontrol uygulasaydı, o zaman kozmostaki her şey bunu yansıtırdı... ve kozmos insanların tam anlamıyla anlamasını hak ederdi." Morrison 2007, 62.

Tusi, Şirazi ve Nişapuri Şii Müslümanlardı. Doğu bölgelerindeki Sünni muadilleri ise felsefe ve doğa bilimleri pahasına İslami çalışmalara odaklanma eğilimindeydiler. 13. yüzyılın iki önde gelen Sünni âlimi Taftazani (1322–yaklaşık 1390) ve Curcani (1340–1413) çoğunlukla fıkıh, Kur'an tefsiri, teoloji, Arap dilbilimi ve mantık üzerine yoğunlaştılar.[65] Taftazani, insanın özgür iradesini Eşari kelamcılarından daha fazla vurguladı.[66] Bu nedenle bazı âlimler onun düşüncesini Maturidi kelamına daha yakın görmüşlerdir.[67] Sonraki dönemlerde, İslam dünyası Taftazani ve Cürcani ayarında çok az âlim yetiştirdiği için, bu iki âlimin kitapları Osmanlı, Babür ve daha az ölçüde Safevi medreselerinde yüzyıllarca okutulmaya devam etti.[68]

Doğu bölgeleri, 9. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar Müslüman entelektüel hayatının merkeziydi. Ancak 12. ve 14. yüzyıllar arasında bu statüyü iki başka Müslüman bölgeye kaptırdılar: bir yanda Mısır, Suriye ve Anadolu; diğer yanda Endülüs ve Kuzey-

65 Cürcani'nin astronomiyle ilgili yazıları sadece şerhlerden ibarettir ve "toplam eserlerinin küçük bir kısmını oluşturur." Dhanani 2007, 603.

66 Aminrazavi 2010b, 312. Taftazani'ye göre "insan eylemlerinde insan ve Tanrı'nın bir katılımı vardır." Bu katılım "mecazi değil, gerçek anlamda" olup "çok karmaşık bir süreci" ifade eder. Tanrı insan eylemlerini yaratır ve insana "seçtiği eylemi gerçekleştirme gücünü" verir. Corbin 1986, 376.

67 İmam Maturidi'nin kelamı insanın özgür iradesine daha fazla yer verir. O, "ihtiyarı [özgür seçimi] hem Tanrı'ya hem de insana atfeder. Bu, insanların Tanrı'ya benzediği anlamına gelmez, aksine her ikisinin de tam özgürlüğe sahip olduğunu gösterir." Rudolph 2015, 305n346. İmam Maturidi Hanefi fıkhını takip etmiştir. Bu nedenle epistemolojisinde "bilgi edinmenin üç yolunu (duyular, nakil ve akıl) eşit şekilde vurgulama çabası" vardır. Rudolph 2015, 316; ayrıca 318-19; Rudolph 2016, 526nl071, 545-51. Fazlur Rahman'a (1982, 27) göre, Maturidi kelamı sonunda özgür irade ve akıl vurgusunu "Eşarilik tarafından boğularak" kaybetmiştir. 12. yüzyıl sonlarına ait ve Eşari görüşlerle yakınlaşma işaretleri gösteren bir Maturidi metni için bkz. Es-Sabuni 1995 [yaklaşık 1184],

68 Robinson 1997, 155, 174-84; Aminrazavi 2010b, 312-13; Musa 2015, 110-14. Bu medreselerde ayrıca bazı ortaçağ felsefe ve mantık kitapları da okutulmaya devam etti; özellikle Abhari'nin (yaklaşık 1200-64) Felsefe Rehberi (ibn Sina felsefesi üzerine bir ders kitabı) ve Isagoge (Aristoteles'in Organon'unun özeti). Çelebi 2007 [yaklaşık 1653], 208, 570; Özervarlı 2015a, 386; Gutas 2014, XIV: 94; Goldziher 1981 [1916], 208.

batı Afrika. Abdül-Latif el-Bağdadi'nin yukarıda bahsedilen batıya yolculuğu, Müslüman entelektüel dinamizminin batıya kayışının bir işaretiydi.

Mısır, Suriye ve Anadolu

Suriye ve Anadolu'da, birçok Müslüman şehir Haçlılar tarafından işgal edildi. Bazı Suriye şehirleri de Moğol istilalarına maruz kaldı. Şam'ın hükümdarı Nureddin Zengi (h. 1156-74), Haçlılara karşı etkili bir askeri komutan ve İslam'ın savunucusu olarak ortaya çıktı. Nureddin, Şam'da Sünni medreseler açtı. Bu ve diğer Nizamiye tipi medreseler vakıflar tarafından finanse edildi; bunlar özel bağışlardı. Yine de, bu medreseler sadece özel veya bağımsız olarak tanımlanamazdı, çünkü bu medreseler ulema-devlet ittifakının doktrinel ve siyasi hegemonyası altındaydı. Michael Chamberlain, Şam'da Nureddin'in yönetiminin başından 1350'ye kadar medreselerin büyük çoğunluğunun hükümdarların ve yetkililerin aile üyeleri tarafından kurulduğunu belgelemektedir.[69]

Yabancı işgallere ve Sünni ortodoksluğunun pekişmesine rağmen, Suriye ve Anadolu'da bilimsel çalışmalar bir ölçüde devam etti. Güney Anadolu'da, Cezeri (1136–1206) mekanik mühendisliği üzerine yazdı. Onun "*İnanılmaz Mekanik Cihazlar Bilgisi Kitabı*", aynı konuda 9. yüzyılda Banu Musa kardeşler tarafından yazılan kitabı geride bıraktı. Hill'e göre, Cezeri'nin kitabı "muhtemelen Rönesans öncesi herhangi bir kültürel alandan en önemli mühendislik belgesidir." "Altı kategoriye ayrılmıştır: (1) su saatleri ve mum saatleri, (2) şarap dağıtıcıları, (3) kan alma ölçüm cihazları ve su dağıtıcıları, (4) alternatif çeşmeler ve müzikli otomatlar, (5) su kaldırma cihazları ve (6) çeşitli."[70]

Mısır hiçbir zaman Haçlılar veya Moğollar tarafından işgal edilmedi, ancak yine de etkilendi istilacıların Müslüman toprak-

69 Chamberlain 1994, 52; ayrıca 106. Benzer şekilde, Halep'te, Nureddin döneminden başlayarak, medreseler "resmi kurumlar" olarak bazı faaliyetler üstlendiler ve "devlet otoritesiyle bağlantıları" vardı. Tabbaa 1997, 128.

70 Hill 1994, 27.

larının daha fazla militarize edilmesinden. 1170'lerde, Selahaddin, Haçlılara karşı askeri bir kahraman olarak ortaya çıktı. Başlangıçta Nureddin'in komutanıydı. Daha sonra Mısır'da Eyyubi Su Hanlığı'nı (1171-1250) kurdu ve ardından bunu Suriye'ye genişletti. Selahaddin, Kahire'de Nizamiye tipi medreseler kurarak Nureddin'in Sünni İslam'ı teşvik etme modelini izledi.[71]

Mısır'da Şii Fatımi mirasını ortadan kaldırmak için Selahaddin, önceki hanedanın kütüphanelerindeki ve özellikle Kahire kütüphanesinde bulunan kitapları sattı ve elden çıkardı; bu kütüphane "muhtemelen sapkın İsmaili kitaplarıyla doluydu." [72] Ruth Mackensen, Selahaddin'in kütüphaneyi dağıtmasının, Selahaddin'i "Doğu'nun en aydın beyefendilerinden biri" olarak gören Batılı gözlemcileri şaşırtabileceğini belirtir. Olayı "hem fetihlerin olağan bir eşlikçisi hem de ortodoksluğun bir bölünme merkezine yönelik saldırısı" olarak açıklıyor.[73] Hem Mustafa El-Abbadi'ye hem de Bernard Lewis'e göre, İskenderiye'deki eski kütüphanenin Halife Ömer'in emriyle Müslümanlar tarafından yıkılmasıyla ilgili hikaye, Selahaddin'in kararına emsal teşkil etmesi amacıyla bu bağlamda uydurulmuştur.[74]

Selahaddin'in felsefe karşıtı önlemleri arasında, filozof-mistik Yahya Suhreverdi'nin (1154-91) Halep'te idam edilmesi emri de vardı. Suhreverdi, Platon, Aristoteles, Yeni-Platoncular, Gazali ve özellikle İbn Sina'dan etkilenmişti. Dinden dönmekle suçla-

71 Arjomand 1999, 271; Berkey 1992, 8.

72 Lewis 2008, 217.

73 Mackensen 1935a, 100. El-Abbadi'ye (1990, 176) göre, Selahaddin'in bu kitapları satma veya dağıtma motivasyonu, fon toplamak ve destekçilerine ödeme yapmak da olabilirdi.

74 El-Abbadi 1990, 176-8. Efsanevi hikâyeye göre, Mısır'ı fetheden Arapların komutanı Amr ibn el-As, kütüphaneyle ne yapılacağını Ömer'e sorduğunda, Ömer şöyle cevap verdi: "Eğer bu Yunan yazıları Allah'ın kitabıyla uyumluysa, gereksizdir ve saklanmasına gerek yoktur; eğer uyuşmuyorsa, zararlıdır ve yok edilmelidir." Kitaplar, şehrin dört bin hamamının fırınlarını ısıtmak için kullanıldı. Lewis 2008, 213. İbn Haldun (2005 [1377], 373), fethedilen Pers'teki kitaplar ve Ömer'in emriyle ilgili neredeyse aynı bir hikâye anlatır; bu da her iki hikâyenin de folklorik niteliğini gösterir. Lewis 2008, 214-16; Mackensen 1935b, 117-22.

nıp genç yaşta idam edilmesine rağmen, Suhreverdi'nin yazıları etkili olmaya devam etti ve İşrakilik okulunun temelini oluşturdu.[75] Daha sonraki Eyyubi hükümdarları ve ulema da felsefeye karşı önlemler almaya devam etti. Şam sultanı Eşref, saltanatının başında (1228-37) bir açıklama yaparak hukukçuların "hadis, Kur'an tefsiri ve hukuk dışında başka bir şey çalışmasını" yasakladı. Mantık ve diğer 'yabancı ilimleri' okuyanların şehirden men edileceğini açıkça belirtti.[76]

Müslüman dünyanın diğer bölgelerinde olduğu gibi, Suriye ve Mısır'da da doğa bilimleri ve felsefenin gerilemesi mutlak değil, göreceydi. Müslüman bilim insanları ve filozoflar çeşitli kurumsal ortamlarda yazmaya ve öğretmeye devam ettiler. Büyük şehirlerdeki bazı büyük camilerde muvakkit (zaman tutucu) görevleri vardı ve bu da araştırma imkânı sağlıyordu.[77] Şam'da, İbn el-Şatir (yaklaşık 1304-75), Emevi Camii'nin baş muvakkiti olarak çalıştı ve burada ünlü bir güneş saati yaptı. İbn el-Şatir ayrıca Ptolemaik olmayan bazı astronomik modeller de geliştirdi.[78]

Bir diğer önemli Müslüman kurumu ise hastaneydi; bu kurumlar sadece şehirlerin sosyal gelişimine değil, tıp biliminin ilerlemesine de katkıda bulundu. Öncü Müslüman hastanesi, 981'de Büveyhiler tarafından Bağdat'ta inşa edilen Adudi Hastanesi'ydi. Daha sonra, 1154'te Zengiler Şam'da bir başka büyük kurum olan Nureddin Hastanesi'ni kurdu. Ünlü hekim İbn el-Nafis (1213-88) burada çalıştı. 1285 yılında Memlük sultanı, Kahire'de daha önceki Müslüman hastanelerini aşan Mansur Hastanesi'ni kurdu.[79] Nuveyri'nin (1279–1333) ansiklopedisine göre, Mansur

75 Hodgson 1974b, 234-8; Fakhry 2004, 303-14; Ziai 1996a, 442-3; Corbin 1986, 286-9.

76 Makdisi 1981, 137. Yine 13. yüzyılın başlarında Şam'da, başkadı Muhyi el-Din el-Kureşi, "mantık ve diyalektik kitaplarının incelenmesini" yasakladı. Makdisi 1981, 137.

77 King 2004, 18.

78 Saliba 2007, 162-5; Ragep 2007a, 65.

79 Sezgin 2011a, 48; Dallal 2010, 21. Ayrıca Pormann ve Savage-Smith 2007, 96-101; Endress 2006, 386-7.

Hastanesi'nde "[d]iğiller, göz doktorları, cerrahlar ve kemik düzelticiler erkek ve kadınları tedavi etmek üzere görevlendirilmişti" ve "hastalar, çoğunda akan su bulunan özel koğuşlara yerleştiriliyordu."[80] İbn Nafis, evini ve kütüphanesini bu hastaneye vasiyet etti.[81]

İbn el-Nafis, 17. yüzyılda Harvey tarafından ayrıntılı olarak açıklanmasından çok önce, akciğer dolaşımı hakkında yazan ilk âlim olarak bilinir. [82] İbn el-Nafis, İbn Tufayl'ın felsefi romanı *Hayy bin Yakzan*'a (Uyanık, Uyanık Oğlu) bir yanıt olarak *Peygamberin Biyografisi Üzerine Kamil Risalesi* adlı teolojik bir roman yazmıştır. İbn el-Nafis'in romanında kahraman (Kamil), dil, yemek pişirme ve giyim gibi şeyleri kendi başına bulmak yerine, adasına gelen ziyaretçilerden öğrenir. Roman, Hay bin Yakzan'ın insanların kendi başlarına doğruları akıl yürütme yeteneğine yaptığı vurgunun aksine, vahiy ve peygamberliğin gerekliliğini vurgular.[83]

İbn el-Nafis üzerine yaptığı analizde Nahyan Fancy, "13. ve 14. yüzyıllarda dini 'ortodoksluk' tarafından bilimlerin tamamen baskıya uğramadığını göstermeye çalışır.[84] Bireysel düzeyde doğrudur. İbn Nafis'in hadis, fıkıh ve teoloji alanında selefi bir Sünni uzmanı olması, Sünni İslam ile bilimsel sorgulamanın potansiyel uyumunu gösterir. Ancak bu bireysel örnek, Mısır'da dini ortodoksiye yükselişi ile bilimsel gelişimin duraklaması arasındaki bağlantıyı çürüten bir kanıt değildir. İbn Nafis'in kalibrede öğrencileri veya halefleri yoktu ve bu nedenle akciğer dolaşımı üzerindeki yazıları 20. yüzyıla kadar unutturuldu ve sonra yeniden keşfedildi.[85]

80 El-Nuvayri 2016 [c. 1333], 257. Nuvayri emekli bir Memlûk devlet memuru ve edibi idi. Onun ansiklopedisi otuz üç ciltten oluşuyordu ve beş ana konuyu kapsıyordu: gökler ve yer, insan, hayvanlar, bitkiler ve İslam tarihi.

81 Meyerhof ve Schacht 1968, özellikle 5. sayfa.

82 West 2008.

83 İbn el-Nafis l968 [1268-77], 44-55.Roman, bilim kurgu bir senaryo ile son bulur kıyamet ve dirilişe ilişkin islami düşünceleri doğal bir şekilde açıklıyor, ibn el-Nafis 1968 [1268-77], 71-5, 83. Ayrıca Fancy 2013, bölüm 3'e bakınız.

84 Fancy 2013, 34.

85 Meyerhof 1935, özellikle 118.

Dahası, Fancy'nin kendi verileri, dini hoşgörüsüzlüğün Memluk Mısır'ında bilimsel gelişmeyi nasıl engellediğini gösterir. Mansuri Hastanesi'nin vakıf senedinde açıkça yazılıdır: 'Hristiyanlar ve Yahudiler orada ne tedavi edilmek ne de istihdam edilmek zorundadırlar.'[86] Bu dini ayrımcılığın muhtemelen Haçlıların Müslüman topraklarını işgal etmesinden kaynaklandığı düşünülmektedir.[87] Sebebi ne olursa olsun, bu ayrımcılık ahlaki açıdan yanlış ve bilimsel açıdan verimsizdi. Bu durum, 9. ve 12. yüzyıllar arasındaki Bağdat ile (Yahudi ve Hristiyan hekimlerin kariyer fırsatlarına sahip olduğu ve bilimin geliştiği kozmopolit bir şehir olan Bağdat)[88] 13. yüzyıl Kahire'si arasındaki farkı göstermektedir. Sünni ortodoksluğu tarafından kısıtlanan Kahire'de, Müslüman olmayan hekimler ve Müslüman filozoflar ayrımcılığa maruz kalmış, bilimsel çalışmalar körelmiş ve solmuştu.

Endülüs ve Kuzeybatı Afrika

Doğu toprakları ve Mısır-Şam'ın aksine, Endülüs en ünlü filozoflarını 12. yüzyılda yetiştirdi. 10. yüzyılın sonlarında, vezir Mansur (978-1002) Endülüs'ün fiili hükümdarı oldu. Mansur esas olarak askeri bir liderdi ve kuzey Ispanya'daki Hristiyan şehirlere yaklaşık elli baskın düzenledi. Ulemanın ve halkın desteğini kazanmak için, önceki hükümdar Halife Hakem II tarafından Kurtuba'da inşa edilen ünlü kütüphaneyi hedef aldı. Bu saldırıda Mansur, felsefe ve çeşitli bilim dallarındaki kitapları (bazı istis-

86 Aynı sayfada, Fancy (2013, 24) dinî hoşgörüsüzlük ile felsefe/doğa bilimleri arasındaki çatışmaya ilişkin iki ek kanıt daha sunar, ilk olarak, anti-Hristiyan tutumunun sadece Memlûk devletince dayatıldığı düşünülmüyor; aksine Hanbeli ulema olarak bilinen ibn Teymiyye ve öğrencisi Cevziya gibi kişiler tarafından teşvik edilmiştir; onlar "Müslüman olmayan hekimlerin aşırı hakimiyetinden rahatsızdı." İkinci olarak, bu Hanbeli ulema sadece felsefeye karşı değil, tıp bilimine karşı da muhalefet etti; çünkü onlar "tıp çok yakından ilişkilidir" diye hissettiler (haklı olarak).

87 Üç Hristiyan saray hekimi, Memlûk tıp hiyerarşisinin en üstündeki hastane öğretim pozisyonlarına atanmak için İslam'a geçti. Ragab 2015, 130-1.

88 Bağdat'ta, Hristiyan olan ibn el-Tilmidh (1073-1165), Adudi Hastanesi'nin başhekimi olarak görev yaptı. Sezgin 2011a, 158; Meyerhof ve Schacht 1968, 8.

nalar dışında) yok etti.[89]

Mansur'un yönetiminden sonra, Endülüs'teki iç güç mücadeleleri, bölgenin yaklaşık iki düzine küçük devlete bölünmesine yol açtı ve bu da Katolik devletlerin bölgede genişlemesini kolaylaştırdı. 1085'te Toledo, Katoliklerin tamamen kontrolü yeniden ele geçirdiği ilk büyük Endülüs şehri oldu. Bir yıl sonra, Kuzeybatı Afrika'dan gelen Müslüman Berberi hanedanı Murabıtların orduları Endülüs'e girdi ve Katolik ilerleyişini durdurdu. Murabıtlar, 12. yüzyılın ortalarına kadar İspanya'nın güney ve doğusundaki Müslüman şehirleri yönetti.[90] Murabıtlar, Maliki ulemasıyla ittifak kurarak, ulema ile askeri devlet arasındaki ittifakın bir başka örneğini oluşturdu.

12. yüzyılın ortasından 13. yüzyılın ortasına kadar, başka bir Berberi hanedanı olan Muvahhidler, Endülüs ve Fas'ı yönetti. Katoliklerle sürekli savaşlar ve iç askeri mücadeleler nedeniyle Endülüs'teki Hristiyan ve Yahudi azınlıkların durumu zaten kötüleşmişti; hoşgörüsüz Muvahhidler döneminde ise bu durum daha da ağırlaştı. Murabıtların aksine, Muvahhidler Maliki hukuk ekolünü reddetti. Muvahhidlerin İslam anlayışı püriten bir anlayıştı; bu anlayış paradoksal bir şekilde felsefe unsurları da dâhil olmak üzere "geniş bir entelektüel bakış açısına" açıktı.[91]

Endülüs, hem Murabıtlar hem de Muvahhidler döneminde seçkin filozoflar yetiştirdi. İbn Bacce (Latince'de Avempace olarak bilinir) (yaklaşık 1095-1138), felsefe, tıp, matematik, astronomi, fizik ve botanik üzerine yazan bir polimat idi.[92] Sonraki Endülüs filozoflarını etkiledi. İbn Bacce'nin, mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşmak için tefekkürle geçen izole bir yaşamın gerekli olduğu yönündeki tezi, bireyci bir vurguyu temsil eder ve bu, daha sonra İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzan*'ında tam anlamıyla geliştirilecektir.[93]

89 Geriye kalan kitapların çoğu, sonraki askeri çatışmalar sırasında satıldı veya çalındı. Mackensen 1935a, 110-11.
90 Lewis 2009, 322-3, 346-66.
91 Hodgson 1974b, 2 69 .
92 Fahri 2004, 269-73; Corbin 1986, 319-26.
93 Rosenthal 1958, 168; ayrıca 158-74.

İbn Tufeyl (yaklaşık 1110-85), bir diğer Endülüslü Müslüman polimattı. Muvahhid hükümdarı Ebu Yakub'un hekimi ve danışmanı olarak görev yaptı. İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzan* adlı romanı, izole bir adada yalnız yaşayan bir insanın, herhangi bir dini metnin yardımı olmadan, yalnızca gözlem ve tefekkür yoluyla hayatın anlamını ve bir Yaratıcı'nın varlığını kavrayabileceğini öne sürer. Böylece, kendi kendine öğrenme ve hatta metafizik felsefe kapasitesi insan aklında doğuştan vardı. Ancak kitap, eğitimsiz kitlelerin, elitlerin aksine, felsefi gerçekleri kendi başlarına kavramalarının pek olası olmadığını da vurgular; bu nedenle vahye ve ödül-ceza vaadiyle disipline edilmeye ihtiyaçları vardır.[94] 17. yüzyılın sonları ve 18. yüzyılın başlarında, bu felsefi roman birçok Avrupa diline çevrilmiş ve çeşitli Aydınlanma filozofları tarafından okunmuştur.[95]

İbn Rüşd

Endülüs filozofları arasında en etkili olanı İbn Rüşd'dü (1126-98). 4. Bölümde tartışıldığı gibi, birçok bilim insanı, Müslümanların entelektüel durgunluğundan Gazali'yi sorumlu tutmuştur. Ayrıca İbn Rüşd'ü, özellikle filozoflara yönelik eleştirisine (*Tutarsızlık*) karşılık verdiği için Gazali'ye karşı bir figür olarak yorumlamışlardır. Bu bakış açısının güçlü bir savunucusu,[96] İbn Rüşd'ün düşüncesinin Müslüman zihnini rasyonalizm ve eleştirel yaklaşımla canlandırmak için yeniden canlandırılmasını isteyen Cabir'di.[97]

94 İbn Tufeyl 2005 [yaklaşık 1175]; Goodman 1996; Fakhry 2004, 273-80; Corbin 1986, 329-34. 95 Israel 2006, 628-30.

96 El-Cabiri 2011 [1984], 393-403; el-Cabiri 1995, 119-48, 163-7. 1990'larda bazı Mısırlı entelektüeller arasında ibn Rüşd hakkında benzer olumlu görüşler için bkz. Neccar l996, 14-16.

97 Cabir (2011 [1984], 360-l)rasyonalizmin marjinalleşmesinden ve mistisizmin Müslüman dünyasında yaygınlaşmasından Gazali'yi sorumlu tutar. Ona göre, 'Gazali, Arap aklında hâlâ kanayan derin bir yara bırakmıştır.' Bunun yerine Cabiri (1995, 168), ibn Rüşd'ün fikirlerinin Müslüman ve Arap düşüncesinin merkezine yerleştirilmesini, Descartes'ın rasyonalizminin Fransız düşüncesindeki ve Locke ile Hume'un ampirizminin İngiliz düşüncesindeki konumuna benzetir.

İbn Tufayl, İbn Rüşd'ü felsefeye derin ilgi duyan bir hükümdar olan Ebu Yakub'a tanıttı ve İbn Rüşd'ü, Ebu Yakub'un Aristo'nun eserleri üzerine Arapça şerhler vizyonunu gerçekleştirmekle görevlendirdi. Ebu Yakub, İbn Rüşd'ü önce Sevilla'da kadı, ardından babası ve dedesinin de kadılık yaptığı Kurtuba'da başkadı olarak atadı. İbn Rüşd, hükümdara aynı zamanda hekim olarak da hizmet etti. Bu kamu görevlerinde bulunurken çok sayıda risale kaleme aldı.[98]

İbn Rüşd, Aristo'nun eserlerini yaygınlaştırdı ve Farabi ile İbn Sina'nın Aristotelesçi felsefede önerdiği değişiklikleri eleştirdi.[99] Ancak İbn Rüşd, Aristo'nun basit bir yorumcusu değildi. İslami inançları, Tanrı, Tanrı'nın dünyayı yaratması ve Tanrı'nın bilgisi konularında Aristo'nun fikirlerinden bazı noktalarda ayrılan bir anlayış geliştirmesine yol açtı.[100]

Bir İslam âlimi olarak İbn Rüşd, felsefe ile İslam arasında köprü kurmaya çalıştı. *Kitab Fasl al-Makal ve Takrir ma beyn eş-Şeria ve el-Hikme min el-İttisal (Fasl al-Makal: İslam Hukuku ile Felsefe Arasındaki Bağın Belirlenmesi)* adlı eserinde, felsefe ile uğraşmanın Müslümanlar için zorunlu olduğunu gösterir; çünkü Kur'an'da birçok ayet, inananlara hayvanlar, yeryüzü ve gökler üzerinde düşünmelerini emreder. Tanrı'yı ve yaratılışını daha iyi anlamak için, İbn Rüşd'e göre, gösterici, diyalektik ve retorik akıl yürütmeyi öğrenmek gerekir ki bu da felsefi eğitim gerektirir.[101] Gösterici akıl yürütme ile vahiy arasında bir çelişki olmamalıdır;

98 Hourani 1961, 6-18; Leaman 1988, 3-5.

99 İbn Rüşd 1954 [1180], 107-12. İbn Rüşd özellikle ibn Sina ve Farabi'yi, tüm varlığın Tanrı'dan zorunlu bir şekilde hiyerarşik olarak taşması ve her kategorinin bir öncekinden türeyip ona göre daha aşağıda olması anlamına gelen Yeni-Platoncu sudur fikrini savundukları için eleştirmiştir. Fahri 2001, 5-11; Allard 1952-4, 25-7.

100 Allard 1952-4, 36, 43, 49-55; Fakhry 2001, 84, 88-90.

101 İbn Rüşd, bu üç akıl yürütme yönteminin - gösterici (hikmet), retorik (vaaz) ve diyalektik (tartışma) - Kur'an'da tekrar vurgulandığını gösteren bir ayeti aktarır: 'Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et' (16:125). ibn Rüşd 2001a [yak. 1179], 8; ibn Rüşd 2001b [yak. 1179], 8 (Fasl al-Makal'ın baskısındaki ve Charles Butterworth tarafından yapılan çevirisindeki [Kesin İnceleme] sayfa numaraları aynıdır).

eğer bir çelişki algılanırsa, bir yorum yapılmalı ve bu, metnin dilsel çerçevesi bozulmadan gerçekleştirilmelidir.[102]

İbn Rüşd devamla, Kur'an'ın bazı ayetlerinin açıkça 'sembolik' olduğunu ve 'ilimde derinleşmiş olanlar' tarafından yorumlanabileceğini (3:7) belirtir.[103] Dolayısıyla, özellikle teorik konularda, farklı dönemlerde birden fazla yorum görmek normaldir. İbn Sina ve Farabi gibi filozoflar, "bilgiye sıkıca bağlı olanlar" arasındadır ve başkalarına yanlış görünen bazı yorumlara sahip olabilirler. Hatta yanlış yargıları bile, iyi bilinen bir hadis ışığında ödüllendirilmelidir: "Bir hâkim doğru bir içtihat yaparsa iki (manevi) ödül alır; yanlış bir içtihat yaparsa bir (manevi) ödül alır." Bu bağlamda, bu filozofları sapkın yenilikçiler veya mürtedler olarak ilan etmek yanlıştır.[104]

Ayrıca, İbn Rüşd, Gazali'nin ve bazı diğer Eşari kelamcıların filozoflara yönelik başlıca eleştirilerini, çoğunlukla filozofların argümanlarının karmaşıklığını göstererek tartışır. Ona göre, Allah'ın tikel şeyleri bilip bilmediği konusunda, filozofların tutumu, Allah'ın bilgisi ile insan bilgisinin kategorik olarak ayrıl-

102 İbn Rüşd 2001a [yak. 1179], 1-4. George Hourani'nin (1961, 27) sözleriyle, ibn Rüşd 'hem kutsal kitabı hem de çağının bilimini doğru kabul eden tüm dini modernistlerin ikilemiyle karşı karşıyaydı.'

103 İbn Rüşd, noktayı 'ilimde derinleşmiş olanlar'dan sonra koyar. Seyyed Hüseyin Nasr ve diğerleri (2015, 129) gibi aynı şekilde yapanlar, ayeti (3:7) şöyle okur: 'Onun [yani sembolik bir ayetin] tevilini Allah'tan ve ilimde derinleşmiş olanlardan başkası bilmez. Onlar, "Biz ona inandık; hepsi Rabbimizdendir" derler.' Buna karşılık, noktayı daha önce koyanlar ise, Marmaduke Pickthall (2017 [1930]), bunu oldukça farklı okur: "Onun [yani mecazi bir ayetin] tevilini Allah'tan başkası bilmez. Sağlam bilgi sahipleri ise derler ki: 'Biz ona iman ettik; hepsi Rabbimizdendir.'" ibn Haldun (2005 [1377], 354) de ikinci okumayı savunur, ibn Rüşd, ikinci okumanın kendi içinde çelişkili olduğunu düşünür; çünkü "ilimde derinleşmiş olanlar" bu konuda bilgi sahibi olmasaydı, onları ayırmanın bir anlamı olmazdı; herkes 'Biz ona iman ettik' diyebilir. Allah'ın onların bilgisini vurgulaması, bu ayetlerin tevilini bilebileceklerini gösterir, ibn Rüşd 2001a [c. 1179], 12; ayrıca 20, 27.

104 İbn Rüşd 2001a [c. 1179], 9-12, 17. Böylece, ibn Rüşd özgün bir argüman ortaya koyar ki "filozoflar, Müslüman icmasının [icma']'ulema'görüş birliği gereklidir ki bu tesis edilsin bir grubudur." Hourani 1961, 31.

masına dayanır.[105] Dünyanın ezeli olup olmadığı ise kelamcılar ile filozoflar arasında bir diğer önemli tartışma konusuydu. İbn Rüşd bunu, "isimlendirme"ye odaklanan semantik bir tartışma olarak tanımlar. Ayrıca, zamanı evrenden ayırmanın zorluğunu vurgulayarak filozofların görüşünü savunur: "Zaman... dünyadan önce gelmez... Zaman, hareket ve cisimlerle birlikte olan bir şeydir." [106]

İbn Rüşd, Gazali'yi hem din hem de felsefe açısından hata yapmakla suçlarken, karmaşık meseleleri sıradan insanların okuyacağı diyalektik ve retorik eserlerde tartıştığı için elitist bir tutum sergiler. Benzer şekilde, Mutezile ve Eşarileri de, karmaşık dini yorumları diyalektik tartışma konusu haline getirdikleri ve bunları halka öğrettikleri için eleştirir. İbn Rüşd'e göre, bu teolojik tartışmaların halk arasında yaygınlaşması, Müslüman toplumu içinde düşmanca ve çatışan grupların ortaya çıkmasına yol açmıştır.[107] İbn Rüşd ayrıca, Allah'ın varlığının ispatı gibi bazı konularda Eşari ve Mutezili kelam okullarına alternatifler sunar. Ona göre, bunu ispatlamanın bir yolu "icat'tır: Her icat edilen şey mucidini yansıtır; var olan tüm varlıklar icat edilmiştir; dolayısıyla var olan varlıklar Allah'ı yansıtır. Diğer yol ise "ilahi takdir"dir: var olan tüm varlıklar insanın varoluşuna uygundur ve bu uygunluk tesadüfe bağlı olamaz, aksine istekli bir faili -Allah'ı- gösterir.[108]

İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt* (Yanılgının Yanılgısı) adlı eserinde Gazali'ye yönelik eleştirilerini ayrıntılı olarak açıklar. Özellikle Gazali'nin nedensellik anlayışını eleştirir. İbn Rüşd, Gazali ve diğer Eşarilerin nedenselliği reddetmeleri ve Allah'ın yaratışını öngörülemez olarak tanımlamaları sonucunda, "şöyle olurdu" der: "artık ... hiçbir şey hakkında kalıcı bir bilgi olmazdı," çünkü Eşariler Allah'ın varlıkları, hiçbir kuralı veya örneği bi-

105 ibn Rüşd 2001a [c. 1179], 13-14. Ayrıca bkz. ibn Rüşd 1954 [1180], 275-85, 325-6.

106 ibn Rüşd 2001a [c. 1179], 14-15. "Zamanın harekete bağımlılığı, sayının sayılan şeye bağımlılığı gibidir." ibn Rüşd 1954 [1180], 45.

107 İbn Rüşd 2001a [c. 1179], 21, 26-30.

108 İbn Rüşd 2001c [1179-80], 33-4.

bilinmeyen zalim bir hükümdar gibi yönettiğini varsayarlar." [109] İbn Rüşd ayrıca dünyadaki düzen ve nedenselliği vurgulamak için Kur'an'daki "Allah'ın sünnetinde asla bir değişiklik bulamazsın" (33:62, 35:43, 48:23) ayetini de aktarır.[110]

İlahi irade ile insan özgür iradesi arasındaki ilişki konusunda, İbn Rüşd'ün açıklamaları günümüzde fail-yapı ilişkileri tartışmalarına da ışık tutar. Ona göre, Allah'ın takdiri olarak adlandırılan şey, insan özgür iradesini sınırlayan dış ve iç koşullardır. Allah, insanlara zıt seçenekler arasında seçim yapma yetisi verir. Ancak bireylerin bedenlerinin içindeki ve dışındaki nedenler de onların iradesini etkiler.[111]

İbn Rüşd'ün hamisi Ebu Yakub'un ölümünden sonra, oğlu Yakub el-Mansur (hükm. 1184-99), hükümdar oldu. Başlangıçta babasının yolunu izleyerek İbn Rüşd'ü destekledi. Ancak 1195'te, gerici ulema ve onların kamuoyu destekçilerinin etkisiyle, Yakub el-Mansur İbn Rüşd'ün kitaplarının yakılmasını emretti, onu küçük bir kasabaya sürgüne gönderdi ve felsefeyle ilgilenen diğer âlimleri de benzer şekilde cezalandırdı. İbn Rüşd yaklaşık iki yıl sürgünde kaldı ve beraat ettikten kısa bir süre sonra öldü.[112]

İbn Rüşd, Müslüman topraklarda büyük ölçüde göz ardı edildi veya unutuldu,[113] ancak Avrupa düşüncesini derinden etkiledi. Yahudi filozoflar ve çevirmenler, onun fikirlerinin yayılmasında önemli bir rol oynadı.[114] İslam teolojisi, İslam hukuku ve tıp üzerine yazdığı eserlerin yanı sıra, bugün İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserleri üzerine otuz sekiz şerhini biliyoruz. Bu şerhlerin sadece

109 İbn Rüşd 1954 [1180], 325 (vurgu eklenmiştir), ibn Rüşd (2001c [1179-80], 87), Eşarilerin doğal nedenleri reddetmesinin ters etki yarattığını iddia eder: "[M]ümkünlük tezi, Yaratıcı'nın varlığını doğrulamaktan ziyade inkâr etmeye daha yatkındır... [Eğer] aracı yoksa.. düzen veya organizasyon olmayacaktır... [ve böylece] mevcut varlıkların iradeli ve bilen bir failinin olduğuna dair hiçbir işaret olmayacaktır."

110 İbn Rüşd 1954 [1180], 333. Ayrıca bkz. Van den Bergh 1954.

111 İbn Rüşd 2001c [1179-80], 109.

112 Fahri 2001, 1-4; Butterworth 2001, xiv-xv.

113 İbn Rüşd'ün Müslüman dünyasında neredeyse hiç öğrencisi veya halefi olmamıştır." Fahri 2004, 285.

114 Leaman 1988, 175; Renan 1882 [1852], 173-99.

on dokuzu Arap harfleriyle Arapça el yazmaları olarak günümüze ulaşmıştır; dokuzu İbranice harflerle Arapça el yazmaları olarak korunmuştur; geri kalanı ise yalnızca Latince ve/veya İbranice çeviriler olarak günümüze ulaşmıştır.[115] Müslüman dünyasının ve Avrupa'nın İbn Rüşd'ün fikirlerine bu kadar farklı şekillerde yaklaşması, iki alan arasında entelektüel bir tersine dönüşün başlangıcını gösteriyor; ilki felsefeyi baltalamaya başlarken, ikincisi felsefeyi takdir etmeye başladı.

İbn Rüşd'den sonra Endülüs ve Kuzeybatı Afrika iki yüzyıl daha büyük âlimler üretmeye devam etti. Bu âlimler arasında Musa ibn Meymun (Maimonides) de vardı, (1135-1204) ortaçağ'ın en önemli Yahudi filozoflarından biridir. Kordoba'da doğan Maimonides, birkaç yıl Fas'ta yaşadı ve sonunda Mısır'a yerleşti. Yahudiliği ve Aristotelesçi felsefeyi bir araya getirmeye çalıştı. Tıpla ilgili risaleler de yazdı ve Selahaddin dâhil olmak üzere Eyyubî hükümdarlarına hekim olarak çalıştı. Maimonides, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'den etkilenmiş ve hem Yahudi hem de Müslüman âlimleri etkilemiştir.[116] İbn Arabi (1165-1240) de Endülüs'te doğdu. Fas, Arabistan, Suriye, Irak ve Anadolu dâhil olmak üzere Müslüman topraklarında seyahat etti. İbn Arabi'nin çalışması felsefe ile Sufizm'in birleşimini sunar. Allah'ı tek gerçeklik, insanları ise Allah'ın güzel isimlerinin aynaları olarak tanımlar.[117]

Takriben 13. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Kordoba ve Sevilla Reconquista(yeniden fetih)'ya yenik düştü ve İber Yarımadası'ndaki Müslüman egemenliği Nasrid hanedanı altında Granada ile sınırlı kaldı. Zorlu siyasi koşullara rağmen Granada, sanat ve mimari açısından İslami medeniyetin etkileyici bir örneği olarak kaldı [118] ve önemli bir Sünni fakihi olan Şatibi'yi (yaklaşık 1320-88) ortaya çıkardı. Şatibi, İslami hukukun beş "yüksek amacı"nı (makasid al-şeria - şeriatın hedefleri) detaylan-

115 Wolfson 1963, 90-4.

116 Broadie 1996, özellikle 725-6. Maimonides ve diğer Endülüs Yahudi filozoflar için bakınız: Adamson 2016, 208-91.

117 Chittick 1989; Knysh 1999; Schimmel 1975, 263-74; Corbin 1986, 402-8.

118 Blair ve Bloom 1995, 124. Opw

dırdı. Gazali'nin daha önce formüle ettiği beş yüksek hedef, dinin, hayatın, aklın, neslin ve mülkiyetin korunmasıdır.[119] Bu ifade, içtihat temelli bir yoruma dayanır ki "insanların refahı" (maslaha) İslami hukukta temel bir kriter olarak alınmalıdır. Gazali, maslaha ilkesinin Kur'an ayetleri ve hadisleri üstün tutmasına çok dikkatli yaklaşmıştır. Şatibi ise maslaha'ya büyük önem atfetmiş ve bu ilkeye dayalı birçok hukuki istisnayı meşru-laştırmıştır. Onun yöntemi, herhangi bir kural Kur'anî bir ayet veya hadis temelinden çıkarılsa bile "istisna" olarak kabul edile-bilecek noktaya kadar yaklaşır ve "koşullara göre uyarlanır." Bu bakımdan Şatibi'nin yöntemi, İslami hukukun en esnek yorumunu sağlar ve bu, 19. yüzyıl sonlarından itibaren Müslüman modernistler için giderek daha çok cazip hale gelmiştir.[121] 14. yüzyılın bir diğer Müslüman âlimi İbn Haldun, Şatibi'den veya diğer herhangi bir Müslüman âlimden çok daha fazla modern akademik ve siyasi ilgi görmüştür.

İbn Haldun

İbn Haldun (1332-1406), dinî ilimler, felsefe ve doğal bilimlerden ayrı bir disiplin olarak sosyal bilimin kurucularından olarak görülmüştür.[122] Gerçekten de İbn Haldun kendisi de, "bağımsız" bir bilimin kendi özgü amacıyla -yani insan uygarlığı ve sosyal örgütlenme- başlattığını kabul etmektedir.[123]

119 Mesud 1995; al-Raysuni 2005, özellikle 16-20.

120 Opwis 2010, 348; ayrıca 350, 352.

121 Ramadan 2003, 38-43; Ramadan 2009, 65-76, 122-39.

122 Antony Black'e göre (2011, 181), İbn Haldun "insan kültürlerinin çalışmasını ne metafizikten ne de doğal bilimlerden ayıran ilk kişidir, ilk kez şu kavramı belirledi: bizim sosyoloji diye adlandırdığımız bilgi alanı." Ernest Gellner (1983, 30; ayrıca 16-35, 73-7) yazar, "ibn Haldun'un normatif bir politik filozofundan çok pozitif bir sosyolog olduğunu görmek şaşırtıcıdır." Abdesselam Çeddadi (2006, 184, 200, 459-80) yaklaşımını modern antropolojiyle benzer olarak tasvir eder. Yves Lacoste'un sözleriyle (1998 [1966], 187), "19. yüzyıldan önce, Thucydides yalnızca İbn Haldun ile geçilmiştir, ilk olan tarih mucidi idi; İkincisi ise tarihi bir bilim olarak ortaya koymuştur."

123 İbn Haldun 2005 [1377], 38-9; ayrıca 40-3, 459. Çeddadi (2006, 197) İbn Haldun'un "ilm al-ictima' al-insani wa-al-'umran al-bashari" ifadesini "insan toplumu ve medeniyet bilimi" olarak çevirir.

İbn Haldun, Tunus'ta Endülüs kökenli bir ailede dünyaya geldi. Saman alevi vebası nedeniyle ebeveynlerini ve bazı öğretmenlerini kaybettikten sonra Fas'a hareket ederek önce Fas'a sonra Granada'ya geçti. İbn Haldun çeşitli hükümdarların danışmanı oldu; siyasi faaliyetleri bu hükümdarların başarısızlıklarıyla son buldu. Siyasi açıdan hayal kırıklığına uğrayan, dünyanın tarihini yazmaya odaklandı. Şatibi gibi İbn Haldun da Maliki mezhebine mensup bir hukukçuydu. Hayatının son üçte birinde yerleştiği Kahire'de, Memlük yetkilileri onu Maliki okulunun baş yargıcı, hukuk profesörü ve önde gelen bir Sufi dergâhının başkanı gibi çeşitli görevlere atadı.[124] Bir Memlük temsilcisi olarak, o sırada Timur'un ordusu tarafından kuşatma altında olan Şam'a gitti. İbn Haldun, Timur'un şehri 1401'de yağmalamasından önce bir ay süren bir dizi görüşme yaptı.[125]

İbn Haldun'un en ünlü eseri, çok ciltli dünya tarihine giriş olan *Mukaddime*'dir. *Mukaddime*, tarihsel olayların ardında yatan karmaşık sosyo-ekonomik ve siyasal nedenleri inceler. İbn Haldun bu kitapta sosyal yaşamın iki kavramını geliştiriyor: umran bedevi (kırsal, basit kültür) ve umran hadari (şehirli, karmaşık kültür). Özetle, bu kavramlar göçebe kabileler ve yerleşik halk arasındaki ikiliği yakalıyor. Ancak detaylı bir analizde, bunlar bir sürekliliği işaret ediyor –umran bedevi, çöl göçebelerinin (Bedeviler), yarı göçebelerin ve dağların ve uzak köylerin sakinlerinin yaşam tarzlarını ifade ederken, umran hadari ise banliyö köylerinde, kasabalarında ve şehirlerinde yaşayanların yaşam tarzlarını ifade ediyor.[126]

Tembel insanlar bilim ve sanatları geliştirirler, ancak iki ana zayıflığı vardır. İlkinin politik ve askeri boyun eğiciliği, devlet

124 İbn Haldun 1980 [1405]; Cheddadi 2006, 18-168; Dale 2015, bölümler 1-3; Fromherz 2010, bölümler 1-4; Alatas 2013, bölüm 1; Talbi 1971, 825-30.

125 İbn Haldun (1952 [1405], 36; 1980 [1405], 234) Timur'a, güçlerinin liderliği altındaki Türklerin güçlü asabiyyesinin bir sonucu olduğunu söyledi. O, Muazzam Timur'da "teorilerinin daha da doğrulanması"!! gördü. Goodman 2003, 207. Ayrıca Fischel 1967, 42-65, 93-108'e bakınız.

126 İbn Haldun 2005 [1377], 43Ayrıca LacoSte'a bakz. 1998 [1966], 127; Mahdi 1964, 193n7; Çeddadi 2006, 294.

onların silahsızlandırılıp boyunduruk altına alınmasıyla büyür. İkinci zayıflık ise lüks şehir yaşam tarzıyla ilişkilidir: Hareketsiz insanlar tembelliğe ve kolaylığa alışmıştır. Refah ve lükse gömülmüşlerdir." Bu iki özellik birbirine bağlıdır; tembeller, daha çok yerleşik kalınca devlete karşı askeri olarak bağımlı hâle gelirler ve tersi de geçerlidir. [127]

Aksine göçebe kabilelerin halkı, zor koşullara alışkın, savaşmaya hazır ve cesur olmaya yatkındır. "Duvarları veya kapıları yoktur. Bu yüzden kendi savunmalarını sağlarlar... Her zaman silah taşırlar." Daha da önemlisi, güçlü asabiyyeye (grup ruhu) sahiptirler. Asabiyye, insanların bölünüp birbirini terk etmesini engelleyen hayati etkendir. Birlik ve uzlaşının kaynağıdır."[128] Bu, göçebelerin şehirleri istilâ etmek ve fethetmek yeteneğini açıklar. Göçebelerin olumsuz özellikleri de vardır. İbn Haldun, "Bedevilerin eline geçen yerler hızla harap olur" diye vurguluyor. Onun tanımladığı "doğal eğilimleri", "medeniyetin inkârı ve karşıtlığıdır," diğer insanların malını yağmalama eğilimiyle karakterizedir.[129]

İbn Haldun'a göre asabiyye ile kraliyet otoritesi arasında karmaşık bir ilişki vardır. Bir yandan asabiyyânın amacı kraliyet otoritesini kurmaktır. Öte yandan, kraliyet otoritesi, halkın silahlarını elinden alarak ve onları boyun eğdirerek nihayetinde halkın asabiyyasını zayıflatır. Tanımında, "[kraliyet otoritesi] güç kullanarak yönetmek anlamına gelir." [130] Bazı durumlarda halklarında artık asabiyya olmadığında yöneticiler kolay yönetiyormuş gibi görünürler. Yine de genel olarak, halkın asabiyyasının zayıflaması devletin zayıflaması anlamına gelir. Kısa vadede, despotik hanedanlar yabancı paralı askerler ve köle askerlerle otoritelerini

127 İbn Haldun 2005 [1377], 94.

128 İbn Haldun 2005 [1377], 95, 170. Asabiyya, "birbirleri için savaşmaya ve ölmeye gönüllülük" anlamına gelir. İbn Haldun 2005 [1377], 123. Asabiyya ayrıca "grup dayanışması," "grup sadakati," ve "esprit de corps." Lacoste 1998 [1966], 134-45Cheddadi2006, 289-90, 470; Baali 1988, 43-9.

129 İbn Haldun 2005 [1377], 118; ayrıca 119-22.

130 ibn Haldun 2005 [1377], 108; ayrıca 107-11, 285. Bu, Weber'in (1946 [1919], 78) "devleti, belirli bir toprak parçası içinde meşru fizik güç kullanımının tekelini talep eden bir insan toplumu" tanımına bir derece benzer, (özgün vurguyla)

ve askeri güçlerini sürdürebilirler. Uzun vadede ise, yönetimleri bozulur.[131]

Despotizmin yanı sıra, gerileyen bir hanedanın bir diğer önemli özelliği de yolsuzluktur. Lükse ve harcamaya olan düşkünlüğü nedeniyle, hanedan halkı aşırı vergilendirir. Ayrıca, yağmalar: "Bazen gümrük vergileriyle, bazen ticari işlemlerle, bazen de herhangi bir bahaneyle ya da hiçbir bahanesi olmadan, doğrudan düşmanca eylemlerle, tebaasının mallarından bir kısmına el uzatır." Halk isyan etmez çünkü hanedan "uzun yıllar boyunca tebaasının ruhunu itaat ve boyun eğme alışkanlığıyla renklendirmiştir." Sonunda hanedan çöker ve bu genellikle hem siyasi hem de sosyal çöküşe yol açar. Gerileyen yerleşik grup, güçlü asabiyyeye sahip yeni bir göçebe grup tarafından yer değiştirir. Döngü devam eder.[132]

İbn Haldun bu teoriyi, Müslüman tarihindeki siyasi dönüşümleri açıklamak için kullanır. İslam da dâhil olmak üzere dinler birleştirici bir rol oynayabilir, ancak tek başına sosyopolitik olayları şekillendiremezler; güçlü asabiyyeye sahip güçlü bir grubun desteğine ihtiyaç duyarlar.[133] Abbâsîler *asabiyye*lerini kaybettiklerinde, gücü korumak için Türkleri ve diğer etnik grupları asker olarak istihdam etmeye çalıştılar. Daha sonra, güçlü asabiyyeye sahip Arap olmayan gruplar, örneğin Büveyhîler ve ardından Selçuklular, Bağdat'ın kontrolünü ele geçirdi. Sonunda, göçebe Moğollar doğu topraklarını istila etti ve Abbâsî halifeliğini yıktı.

131 ibn Haldun 2005 [1377], 124, 131, 136, 246-8. Devletin oluşum zamanı hem kraliyet otoritesi hem de asabiyya güçlüdür; çökmenin zamanında ise her ikisi zayıftır. Analizi, Joel Migdal'ın (2001) devlet-toplum ilişkileri incelemesine benzer.

132 ibn Haldun 2005 [1377], 248-9; ayrıca 107-11, 246-7, 285-9. Ayrıca bkz. Gibb 1933, 31.

133 "[H]içbir dini veya siyasi propaganda, onları destekleyecek güç ve grup duygusu olmadıkça başarılı olamaz." ibn Haldun 2005 [1377], 258. ibn Haldun (2005 [1377], 259), dini bir kurtarıcı, Mehdi beklentisinin ütopik ve tehlikeli olduğuna dair uyarır. Ona göre (2005 [1377], 126, 255; 1967 [1377], I: 320-2), ilk Müslümanların hızlı askeri başarısının bazı kendine özgü yönleri vardı, ancak bu başarı, dini dinamizm ve güçlü asabiyyenin başarılı bir birleşimi olarak da açıklanabilir.

İber Yarımadası'ndaki durum da benzerdi. Emevîlerin *asabiyye*leri zayıflayınca, küçük beylikler topraklarını böldü. Sonrasında, güçlü *asabiyyeye* (ve dini dinamizme) sahip göçebe bir Berberi gücü olan Murâbıtlar geldi ve Endülüs'ü kontrolü altına aldı.[134]

Mukaddime'nin bazı bölümlerinde, özellikle de "Felsefenin Reddi, Felsefe Öğrencilerinin Bozgunculuğu" başlıklı bölümde, İbn Haldun, Farabi ve İbn Sina gibi Müslüman filozofları, özellikle de metafizik görüşleri nedeniyle eleştirir.[135] Dini açıdan, İbn Haldun bu filozoflardan daha ortodoks bir Sünni idi. Yöntem olarak, İbn Haldun, bu filozofların çoğunlukla kıyas yöntemine dayanıp normatif sonuçlar çıkarmalarının aksine, tarihsel verilerden çıkarımlar yapmayı tercih etti.[136] Yves Lacoste, İbn Haldun'u hem ortodoks bir Müslüman hem de ampirik bir bilim insanı olan benzersiz bir kişilik olarak tanımlar. Lacoste, bu iki özelliğin birbirini tamamladığını ve hatta İbn Haldun'un, o dönemde bilimlere hâkim olan (Aristotelesçi) mantık ve (metafizik) felsefeden bağımsız bilimsel bir yaklaşım geliştirmesi için gerekli olduğunu belirtir.[137]

İbn Haldun filozofları eleştirse de, yaklaşımı bazı açılardan geleneksel Sünni bakış açılarından da ayrılır. Bu ayrılıklardan biri hadislerin doğrulanmasıyla ilgilidir. Geleneksel âlimler genellikle iki şeyi kontrol ederler: (1) bir hadisin Kur'an ayetlerinin açık anlamlarına aykırı olup olmadığı ve (2) hadisi aktaran kişinin güvenilir olup olmadığı. İbn Haldun, hadisler ve diğer tarihî rivayetler konusunda akılcı eleştirinin, ravilerin eleştirisinden önce gelmesi gerektiğini savunur: "[B]ildirilen olayların gerçekten meydana gelmiş olmasının mümkün olup olmadığını araştırmak gerekir. Bu, şahsiyet eleştirisinden daha önemli ve önceliklidir."[138]

134 ibn Haldun 2005 [1377], 124-5.
135 ibn Haldun 2005 [1377], 353, 357, 398-405.
136 Fakhry 2004, 335-8. **137** Lacoste 1998 [1966], 214-15, 247, 261.
138 İbn Haldun 2005 [1377], 38;ayrıcbl-26, 35-7.İbn Haldun'un yaklaşımı bazı hadislerin modern eleştirmenlerine ilham verdi. İbn Haldun'un yaklaşımını kullanan Barakat Ahmad (1979, özellikle 2, 67-94) 627 yılında Medine'de Müslümanların Beni Kureyza kabilesinden 600-900 Yahudi'yi öldürdüğüne dair tarihî rivayetleri çürütür. Ayrıca bkz. Alatas 2013, 41-6, 130-4.

İbn Haldun'un genel teorisi yapısalcıdır; olayları belirli aktörlerin veya fikirlerin rolünden ziyade geniş coğrafi, sosyoekonomik ve siyasi faktörlerle açıklar. Tarihi, inanç ile inkâr ya da iyi ile kötü arasındaki bir mücadele olarak tasvir etmez. Ona göre, yerleşik ve göçebe gruplar birbirine bağımlı varlıklardır ve toplumsal tarihin dinamiklerini diyalektik bir şekilde birlikte oluştururlar.[139]

Müslümanların entelektüel hayatının durumunu açıklamak için İbn Haldun yine yapısalcı bir bakış açısı kullanır. Bilimi, özellikle yerleşik kültürün varlığı veya yokluğu gibi belirli sosyopolitik koşulların bir sonucu olarak görür. Doğu topraklarında bilimler gelişmişti, "Irak, Horasan ve Maveraünnehir yerleşik kültürlerini korumuşlardı." Ancak "bu şehirler harabeye dönünce, Allah'ın bilim ve sanatların elde edilmesi için yarattığı yerleşik kültür de onlardan kayboldu." Sonuç olarak, bilim "artık çöl zihniyetiyle kuşatılmış olan Farslar arasında kayboldu." Tusi'den son büyük Fars âlimi olarak bahseder. Ayrıca Taftazani'yi, bölgesinde, yani Maveraünnehir'de, bazı şehirlerde yerleşik kültürün hâlâ yaşadığını gösteren büyük bir âlim olarak anıyor. Benzer şekilde, Endülüs ve Kuzeybatı Afrika'da "medeniyetin azalmasıyla bilimler de azaldı." İbn Haldun, yaşadığı dönemin Kahire'sini "İslam'ın büyük merkezi", yerleşik kültürün en önemli örneği ve bilimin kaynağı olarak takdir eder.[140]

Buna rağmen, ölümünden sonra İbn Haldun'un eserleri, bırakın İslam dünyasının diğer bölgelerini, Kahire'de bile fazla etki yaratmadı.[141] 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı'da imparatorluğun gerilemesini analiz edenler *Mukaddime*'ye ilgi göstermeye başladılar, ancak neredeyse sadece hanedan yaşam döngüsünün açıklamasına odaklandılar.[142] Saunders şöyle yazıyor: "Hiçbir ünlü dü-

139 Lacoste 1998 [1966], 209-11; Çeddadi 2006, 283-96, 474-8; Fromherz 2010, 127-43.

140 ibn Haldun 2005 [1377], 375, 430-1; ibn Haldun 1967 [1377], III: 315. 1350 yılında Kahire'nin tahmini nüfusu 350.000'di ve iki Çin şehrinden sonra dünyanın en büyük üçüncü şehriydi. Chandler 1987, 475.

141 Çeddadi 2006, bölüm 11.

142 Fleischer 1983, 198-203. Ayrıca bkz. Okumuş 2008.

şünür İbn Haldun kadar uzun ve garip bir ihmale maruz kalmamıştır. Onun talihsizliği, parlak bir süsü olduğu Arap kültürünün tamamen gerilediği ve Batı Avrupa'nın ondan artık ilham almadığı bir dönemde yaşamış olmasıydı." [143] İbn Haldun, Müslümanların azalan entelektüel dinamizmlerini yeniden canlandırmaları için kaçırılmış bir fırsattı.

SUFİZM (TASAVVUF)

Felsefenin Yerini Sufizm Alıyor

İslâm dünyasında 11. yüzyılda başlayan filozofların itibarının sarsılmasına yönelik süreç, sonraki yüzyıllarda da devam etti. Hatta İbn Haldun bile filozofları sert biçimde eleştirdi, daha önce belirtildiği gibi. [144] Âlimler ve sûfiler, filozofların yavaşça yok olmasının yarattığı kovukları doldurdular. Senkretik ve esnek söylemleriyle Sufizm, medrese-merkezli ortodoks ilmin katı ve sıkıcı olarak görüldüğü belirli Müslüman elitler ve kitleler arasında popüler hale geldi. [145] Sufizmin şiirle karışması da popülaritesinin önemli bir nedeni oldu. [146] Sufizmin başka çekici bir yönü de gizemciliktir. Hodgson'a göre Sufi'nin mistik bilgi iddiası, ulemanın sansürünü aşmanın bir yoluydu. Bilginin yavaş yavaş örtülmesi, "resmi 'ulama' tarafından onaylanan dar yelpazeye uymayan tüm düşünürler için bir model haline geldi." Sonuç olarak,

143 Saunders 1966, 342. Bu ifade, ön-modern AvrupalIların ibn Rüşt'e olan ilgisiyle İbn Khaldun'a karşı bilgisizliğini karşılaştırdığımızda mantıklıdır.

144 ibn Haldun'un felsefeyle ilişkisine ilişkin olarak Muhsin Mahdi (1964, 108-12, 225, 285-95) ile aynı fikirde değilim; o *Mukaddime*'yi Müslüman Aristotelesçi/Platonik felsefesinin bir eseri olarak (ve az bir katkı olarak) kategorize ediyor. Çeddadi'yi (2006, 195-218) ise aynı fikirdeyim; o, İbn Haldun'un özgün bir katkı yaptığını ve filozoflardan kaçınmak için her fırsatı değerlendirdiğini, ancak yeni biliminin bazı felsefi kökleri olduğunu belirtir. Ayrıca Dale 2015, 2-6, 23-31, 77-117'e bakınız.

145 Memlûk medreselerinde metinleri ezberlemenin önemi için bkz. Berkey 1992, 28-30; Hodgson 1974b, 438-45.

146 Anatolya'da, Rumi'nin (1207-73) Farsça Sufi şiiri ve Yunus Emre'nin (1238-1321) Türk Sufi şiiri çok popüler hale geldi. Rumi 2004 [1258-73]; Emre 2102 [c. 1321]; Schimmel 1975, 309-28, 329-37; Hodgson 1974b, 244-54.

"İslam'daki entelektüel kültürün daha hayalî yanları... daha çok ezoterikleşmeye eğilimliydi." [147]

Bu bağlamda, İbn Arabî (öl. 1240) gibi bazı seçkin sûfilerin felsefi düşünceyi Sufizm adı altında geliştirdiği görülür. Yine de Fazlur Rahman, Cabir ve birkaç diğer modern eleştirmen, Sufizmin Müslüman entelektüel yaşam üzerindeki kalıcı etkisini iki ana nedenle çoğunlukla olumsuz olarak görmüşlerdir. İlk olarak, Sufizmin eleştirmenlerine göre, filozofların felsefesi rasyonel iken Sûfilerin felsefesi mistik olmuştur. Sufizm, aklın yanılabilir ve yanıltıcı olduğunu belirterek, aydınlanmış kalplere açılan mistik bilginin (irfan) önemini vurgulamıştır.[148]

İkinci olarak, Sufi anlayışı ruhani hiyerarşinin, Sünni İslam'ın orijinal eşitlikçilik mesajıyla çeliştiği görülür. Sufi şeyhleri Kur'anî terimler olan veli (tekil) ve evliya (çoğul) üzerinde tekel iddia etmişlerdir; bu da Allah'ın dostu anlamına gelir. Bu dinamik, ulemanın geniş kapsamlı Kur'anî terimleri ilm (bilim) ve ulema (bilgili olanlar) üzerinde tekelci tutumuyla benzerlik gösterir; ilki İslami çalışmalar'a, ikincisi ise kendilerine indirgenir. Sufi şeyhleri yalnız kalmamış, ruhani hiyerarşinin en tepesinde kusursuz bir adam olan kutb ([ruhsal] kutup) varlığını savunmuşlardır. Dolayısıyla sıradan Müslümanların görevi bu kusursuz adama uymaktır.[149] Tasavvufun hiyerarşik bakış açısı sadece ruhani konularla sınırlı değildi ve Müslümanların sosyo-politik yaşamında otoriter eğilimlere katkıda bulundu; bu konuyu aşağıdaki bölümde incelemektesiniz.

Tasavvuf ve Devlet

Ulema ile ittifak kurmanın yanı sıra, Nizamül-Mülk, Nured-

147 Hodgson 1974b, 194-5.

148 Rahman 1965, 115; al-Jabri 2011 [1984], 312, 340, 360, 396; al-Jabri 1995, 119-48; Ali 2012 [1902], 418.

149 İbn Haldun tasavvufa sempatiyle bakmış ancak bu Sufi kavramlarına eleştirel yaklaşmıştır. Kusursuz adam kavramını mantıksız ve Sünni İslam ile uyumsuz olarak görür. Ona göre Sufiler bu fikri imamın masumiyeti anlayışından almıştır. İbn Haldun 2005 [1377], 367; İbn Haldun 1967 [1377], II: 186-7, III: 92-3. Ayrıca Trimingham 1971, 102-4; Hodgson 1974b, 227-9, 241-3; Karamustafa 2007, 42.

din ve Selahaddin gibi Sünni yöneticileri ve görevlileri de Sufilere destek verdi. Bu destek, bu yöneticilerin Sufileri kontrol altında tutmasına ve kitleler tarafından kazanılan meşruiyetten yararlanmasına yardımcı oldu.[150] 12. yüzyılın sonlarında ve 13. yüzyılın başlarında, Halife Nasır (1180-1225 yılları arasında hüküm sürdü) ulema ve Sufi şeyhlerle yakın ittifaklar kurarak Abbasi dini-siyasi otoritesini yeniden tesis etmeye çalıştı. Ayrıca liderliği altında futuvva tarikatlarını (şeref kuralları etrafında örgütlenmiş erkek kulüpleri) yeniden yapılandırdı. Sufizme yönelik bu daha geniş desteğin bir bileşeni olarak Nasır, önde gelen bir Sufi şeyhi olan Ömer Suhraverdi'ye resmi bir görev verdi.[151]

Nasır'ın ağını güçlendirmek amacıyla, özellikle Moğol istilalarından sonra, Suhraverdi Anadolu'yu ziyaret etti. Anadolu Selçuklularının sultanı Alaeddin Keykubad (1220-1237) ile önde gelen Sufi şeyhi Necm el-Din Razi (Daya olarak bilinir) (1177-1256) arasında bir görüşme ayarladı. Daya, Moğollardan Horasan'dan Anadolu'ya kaçmıştı. Sufi derlemesi olan *"Allah'ın Kullarının Doğuşundan Dönüşüne Giden Yol"* adlı eserini sultana sundu.[152]

Yol, ortodoks Sünni sentezi için bir Sufi çerçevesi sunar. Filozofları metafizik görüşlerinden dolayı kınar. Özellikle Ömer Hayyam'ı hayatın anlamını alışılmadık bir şekilde sorgulayan şiirleri nedeniyle eleştirir.[153] *Yol*, hükümdarların ve din adamlarının egemen sınıfları oluşturduğu, tüccarların ise tabi kılındığı ve bağımsız âlimlerin ortadan kaldırıldığı Sasani toplumsal tabakalaşma anlayışının etkisini yansıtır. *Yol* bu tabakalaşmayı takip eder ve şu toplumsal hiyerarşiyi kurar: krallar, kralların vezirleri ve yardımcıları, ulema (hukukçular, kadılar ve vaizler), zenginler, çiftçiler, tüccarlar ve zanaatkârlar.[154]

Tarik, böyle bir hiyerarşiyi haklı çıkarmak için birçok uydurma hadisi aktarır. Kralları kutsal kişiler olarak tasvir eder:

150 Ohlander 2008, 19; Trimingham 1971, 9; Lapidus 1984, xiii.
151 Ohlander 2008, 19-27, 89-112; Hodgson 1974b, 279-85; Hanne 2007, 204.
152Daya 1982 [1223], 45-50.
153 Daya 1982 [1223], 54, 482.
154 Daya 1982 [1223], 395-493.

"Peygamber, Allah'ın selamı ve rahmeti üzerine olsun, şöyle buyurdu: 'Kral, yeryüzünde Allah'ın gölgesidir.'" [155] Ulemanın derecesi daha düşük ama yine de kutsaldır: "Peygamber şöyle demiş olabilir: '... Artık peygamberlere gerek yoktur, çünkü ümmetimin her âlimi bir peygamber kadar değerlidir.'" [156] Şeyhler de kutsal olarak sunulur: "Peygamber şöyle dedi: 'Şeyh, müridleri arasında, peygamberin kavmi arasındaki yeri gibidir.'" [157] Son olarak, ünlü bir uydurmanın bir versiyonunu tekrarlar: "[P]eygamber şöyle dedi: 'Adalet ve hükümdarlık ikizdir.'" [158]

Yol Müslüman topraklarında yaygın olarak okunmuş ve hiyerarşik politik ve dini görüşleri teşvik etmiştir. Modern araştırmalar, orijinalinin ve çevirilerinin Türkiye, İran, Orta Asya, Hint altkıtası ve Çin'de çok sayıda nüshasının bulunduğunu ortaya çıkarmıştır. "Eser, yazıldığı yer olan Anadolu'da, hem Farsça orjinaliyle hem de 15. yüzyılda yapılan ve çok okunan Türkçe çevirisiyle büyük etki yaratmıştır." Eserin bazı versiyonları, Fatih'in babası ve oğlu olan iki Osmanlı sultanı II. Murad ve II. Bayezid'e ithaf edilmiştir.[159]

Benzer temaları işleyen bir diğer önemli eser ise ünlü şair Sadi'nin (1209-91) Farsça yazdığı nasihatnameydi. Sadi, hükümdar, ulema ve tasavvuf tarikatları arasında güçlü bir bağ kurulması gerektiğini vurgular. Şöyle yazar: "Hükümdar, din adamlarına ve ruhbanlara saygı göstermeli, onlara önemli bir yer vermeli ve yönetimi onların uygun gördüğü şekilde sürdürmelidir ki, hükümdarlık şeriata uygun olsun, tersi olmasın." Devletin "en önemli görevlerini" sıralarken önce "cami ve derviş evlerinin inşasını", ardından "köprüler, su depoları ve yol kenarı kuyuları"nı belirtir.[160]

Devlet-toplum ve devlet-din ilişkilerinin hiyerarşik anlayışları, belirli Sufi yazılarında sadece yansıtılmamıştı. Bir sonraki bölümün göstereceği gibi, bu anlayışlar 12. ve 14. yüzyıllar arasındaki Müslüman politik düşünceyi nitelendirmekteydi.

155 Daya 1982 [1223], 395; ayrıca 49, 156. Aşağıdaki alıntılarda "Allah'ın selamı ve rahmeti üzerine olsun" ifadesini çıkardım.

156 Daya 1982 [1223], 178; ayrıca 445. Bu ifade, sahih bir hadisin abartılı bir uyarlamasıdır. 157 Daya 1982 [1223], 235; ayrıca 178 158 Daya 1982 [1223], 414. 159 Algar 1982, 15, 20. 160 Sadi 2013 [yak. 1258], 62.

MÜSLÜMAN POLİTİK DÜŞÜNCE

Orta Çağ'da siyasi görüşleri 21. yüzyıla kadar Müslümanları etkileyen bazı ulemaları düşünürsek, en öne çıkan üç örnek Maverdi, Gazali ve İbn Teymiyye olur. Maverdi ve Gazali'yi zaten ele aldım; fikirleri çoğunlukla 11. yüzyılda Irak-İran'daki siyasi koşullar tarafından şekillendirilmişti. İbn Teymiyye (1263-1328) yaklaşık iki yüzyıl sonra Mısır-Suriye'de yaşadı.[161] Bazı sapkın grupları (Aleviler ve Dürziler) ve İslam hukukuna uymayan Müslümanları (İslam'a geçen Moğol hükümdarları) kâfir ilan etme ve dolayısıyla öldürülebilecek kişiler olarak görme konusundaki radikal görüşleri,[162] ülkesi Memlük Sultanlığı ile düşmanları -Moğollar, Haçlılar ve itaatsiz heterodoks Müslümanlar- arasındaki savaş deneyiminden kaynaklanıyordu.[163]

Şiddet meselesinin ötesinde, İbn Teymiyye'nin fikirleri günümüz Selefizminin oluşumunda etkili olmuştur. (Neo-) Hanbili olarak, İbn Teymiyye Kur'an ve hadislerin kelâmi anlamlarını ön planda tutmuş; bu nedenle aklı temellendiren yorumların aleyhine, İslam hukukunu yorumlarken metni mantıktan daha ağır bastırmıştır. İbn Teymiyye, mantık kullanmasını savunanları eleştirmiştir; yalnızca İbn Sina gibi filozofları değil, Gazali ve Razi gibi kelamcıları da kapsadığı halde. Onun eleştirileri şaşırtıcı biçimde Sufiler ve Şiiler'i hedef göstermiştir.[164]

İbn Teymiyye, etkili eseri *El-Siyasah el-Şer'iye fi Islah el-Ra'i ve el-Ra'iye'de (Hem Hükümdarı Hem de Cemaatini Islah Etmede Şeriat Esaslı Yönetim)* ulema-devlet ittifakının önemini vurgular. Siyasi otoriteyi mutlak bir gereken olarak tasvir eder: "Topyekûn bir despot hükümdar ile geçirilecek altmış yıl, bir ge-

161 ibn Teymiyye'nin düşüncesinin karmaşık yönlerinin analizi için bkz. Anjum 2012; Vasalou 2016; Hallaq 1993.

162 Griffel 2007, 133; İbn Taymiyya 1994a [1309-14], 152-6; İbn Taymiyya 1994b [1309-14], 185-90; İbn Taymiyya 1966 [1309-14], 142-8.

163 Laoust 1939, 45, 59-65, 117-25. Ayrıca Bölüm l'e bakınız.

164 Hallak 1993, özellikle xiv; Cafer 2014, 122-30.

ce bile yöneticisiz olmaktan iyidir."[165] Ayrıca siyasi otorite ile dini otoritenin birbirine bağlı olduklarını belirtir: "Siyasi otorite dinden, ya da din siyasi otoriteden izole edilirse, halkın düzeni bozulur." Bu bağlamda, İbn Teymiyye Kur'an'daki "uli'l-amr" ifadesini (4:59) ("Ey iman edenler! Allah'a itaat edin ve Resul'e ve aranızdaki yetkililere [uli'l-amr] itaat edin") ifadesi, iki önde gelen sınıfı, yani "umara" (yöneticiler ve yetkililer) ve ulemayı kastediyordu.[166] Bu görüş, tek bir imamın hem siyasi hem de dini otoriteyi temsil ettiği Maverdi'nin ideal halifelik teorisinden bir sapmayı işaret ediyordu.[167]

İbn Teymiyye'nin halife idealinden ulema-devlet ittifakına daha gerçekçi bir kavrama geçişi, Abbasî Halifeliğinin kaldırılması ve Memlûk sultanlarının askeri temelli siyasi otoritesi sonucunda olmuş gibi görünüyor. O dönemin başka ünlü Memlûk hukukçusu İbn Cemaah'ın (1241-1333) ulemanın politik önemi konusundaki benzer görüşlere sahip olması tesadüf değildir.[168] İbn Teymiyye'nin sert ve geniş kapsamlı eleştirileri ona pek çok düşman kazandırdı. Sonuç olarak birkaç kez hapsedildi ve sonunda hapishanede öldü. Sufizm eleştirisi ve literalizmi gibi bazı fikirleri, 20. yüzyıla kadar çoğunlukla kenarda kaldı; buna karşılık ulema-devlet ittifakına vurgu sürekli dikkat çekti.

İbn Rüşd ve diğer filozoflar alternatif siyasi görüşler sundu, ama ya kitlelerin desteğini ya da iktidardakilerin onayını kazanamadılar. Platon'un *Devlet*i üzerine yorumu içinde, İbn Rüşd kadınların sosyopolitik katılımını Platonik görüşe uygun olarak des-

165 ibn Taymiyya 1994a [1309-14], 187. Fransızca çeviri: İbn Taymiyya 1994b [1309-14], 232; İngilizce çeviri: İbn Taymiyya 1966 [1309-14], 188. İbn Cemaah bu sözü de alıntılar. Lambton 1981, 139, 140; Rosenthal 1958, 44. Ayrıca el-Ghazali 1964 [ta. 1107], ITye bakınız.

166 İbn Taymiyya 1994a [1309-14], 190, 184; İbn Taymiyya 1994b [c. 1309-14], 237, 228; İbn Taymiyya 1966 [1309-14], 192, 183. Ayrıca Anjum 2012, c. 6'e bakınız.

167 Maverdi (1996 [1045-58], 3) halifenin davasının başında bu ayeti (4:59) alıntılar. Allah'ın bizden yetkili olanlara itaat etmeyi zorunlu kıldığını savunur; yani üzerimizde güç sahibi olan egemenler. Ayrıca Afsaruddin 2015, 33'e bakınız.

168 Lambton 1981, 139.

tekler ve hatta genişletir. Kadınların "filozoflar ve yöneticiler" dâhil herhangi bir sosyopolitik statüye sahip olabileceğini belirtir.[169] İbn Rüşd, kadınları sosyopolitik yaşama dâhil etmemenin, Endülüs'teki Müslüman kentlerinde refahı engellediğini savunur. Bu yazılarında, İbn Rüşd kendi Müslüman toplumundaki yerleşik toplumsal cinsiyet ilişkileri kavramını ve bu konudaki Aristoteles görüşlerini eleştirir: [170]

Bu kentlerde kadınların yeterliliği bilinmiyor; çünkü sadece doğurganlık için alınır ve bu nedenle kocalarının hizmetine konulur, doğurganlık, bakıma ve emzirmeye kapatılırlar. Bu durum başka faaliyetlerini yok eder. Bu kentteki kadınlar insan erdemlerinden hiçbirine uygun olarak yetiştirilmediği için sık sık bitkilere benzerler... Erkekler üzerinde bir yük olmaları, yoksulluğun sebeplerinden biridir. [Kadınlar] müzik ve jimnastik yoluyla aynı şekilde eğitilmelidir.[171]

Buna rağmen, cinsiyet ilişkileri konusundaki bu eşitlikçi görüşler, Müslüman topluluklarda 20. yüzyıla kadar popüler hâle gelmedi. Bunun yerine, Gazali[172] ve İbn Taymiyya[173] 'nin yanı sıra Tusi[174] gibi bazı filozofların görüşleri de dâhil olmak üzere ataerkil, hatta kadın düşmanı görüşler ana akımı temsil etti.[175]

İbn Rüşd'in Platon'un Devleti üzerine yorumu bağlamında eğitim ve siyasal rejimler konusundaki görüşleri Müslümanlar ta-

169 İbn Rüşd 1974 [c. 1194], 58. Erkeklerle toplumsal-siyasi işlevleri paylaşabilirle konusundaki kadınların yeteneği konusunda, İbn Rüşd "apaçık olarak Platon ile aynı fikirde" iken, bazı konularda "kadınların ortaklığı ve mülkiyet gibi konularda" sadece Platon'un ne dediğini rapor eden tamamen anlatımsal üslubu kullanır. Fakhry 2001, 111.

170 "[T]ercih erkek doğası gereği üstündür, kadın aşağındir; biri hükmeder, diğeri yönetilir." Aristoteles 1996b [MÖ yaklaşık 350], 17. "[i]nsan kadından sadece itaat etmesini ve susmasını bekler." Aristoteles 1996b [MÖ yaklaşık 350], 29.

171 İbn Rüşd 1974 [c. 1194], 59. **172** Bölüm 2'ye bakın.

173 İbn Taymiyya 1994a [1309-14], 179; İbn Taymiyya 1994b [1309-14], 222-3; İbn Taymiyya 1966 [1309-14], 177-8.

174 Tusi 1964 [c. 1235], 161-6, 173. Ayrıca Davani 1839 [c. 1477], 268-74'e bkz.

175 ibn Rüşd, Gazali ve İbn Taymiyya'nın cinsiyet ilişkileri konusundaki görüşlerinin karşılaştırması için Harhaş 2016'ya bakınız, özellikle 18-41.

rafından da tamamen görmezden gelindi.[176] Eğitimde, İbn Rüşd öğrencilerine felsefe, jimnastik ve müziğin öğretilmesine Platon'un vurgusunu onaylayıcı bir şekilde özetliyor.[177] Siyasal rejimler konusunda ise erken İslam tarihini Platonik çerçeve açısından kısaca analiz ediyor. Platon'un erdemli rejimin (akıl ve bilgelik temelli) timokrasiye (içgüdü ve onura dayalı) dönüşüm fikrini ve ardından üç diğer rejime (arzulara ve iştahlara dayalı) -oligarşi (varlıklı azınlığın yönetimi), demokrasi (fakir çoğunluğun yönetimi) ve tiranlık- değinirken, İbn Rüşd erken İslam tarihi örneklerini işliyor. Onun için, "erken dönemde Arapların yönetim durumu" -yani Hz. Muhammed ve Dört Halife'nin yönetimi- "erdemli yönetişimi taklit etmekle uğraştı." Sonra Araplar "Muaviya döneminde timokratlara dönüştü."[178] Ayrıca, dâhili olarak Murâbıtlar ve Muvahhidler'in siyasi başarılarını ve başarısızlıklarını bilgelik temelli rejimlerden onur ve arzu temelli rejimlere dönüşüm olarak kısaca açıklıyor.[179]

İbn Rüşd, Platon'un *Devlet* adlı eserine yorum yapmasının nedenini şöyle açıklıyor:"Aristoteles'in yönetim üzerine yazdığı kitap henüz elimize geçmedi."[180] İlginçtir ki, Aristoteles'in *Siyaset* adlı eseri 1957 yılına kadar Arapçaya çevrilmemişti.[181] Bilginler bu gecikmenin sebeplerini tartışmıştır.[182] *Politika*'nın Latinceye ve daha sonra halk dillerine çevirisi, 13. yüzyılın ortalarından itibaren Batı Avrupa düşüncesinin dönüşümü üzerinde

176 Bu yoruma ait Arapça asıl metin kayıp; güney Fransa'da yazılan 14. yüzyıla ait bir ibranice çeviriden İngilizce olarak çevrildi.

177 İbn Rüşd 1974 [c. 1194], özellikle 27-31, 50.

178 ibn Rüşd 1974 [c. 1194], 121; ayrıca 75. Erwin Rosenthal (1966, 15, 297-9; ayrıca 1958, 176-7, 190-209) ibn Rüşd'ün Platon'un ideali devletini şeriat temelli devletle özdeşleştirdiğini savunur. Eleştirmenler ise bu argümanı ibn Rüşd'ün bakış açısının evrensel siyasi felsefe olduğuna dikkat çekerek reddederler. Pines 1957, 126-8; Teicher 1960, 192-3; Berman 1968-9, 436-7; Lerner 1974, ix, xvii-xxi.

179 ibn Rüşd 1974 [c. 1194], 121, 125, 133-4, 144-5.

180 İbn Rüşd 1974 [c. 1194], 4.

181 Fahri 1988, 90.

182 Pines 1975; Brague 1993, özellikle 433; Parens 1995, 149-50, 153n39; Fahry 2001, 97.

önemli bir etki yaratmıştır,[183] özellikle vatandaşlık, siyasi topluluk ve ortak iyilik kavramlaştırması üzerinde.[184]

Kısacası, fıkıh yaklaşımı (İbn Teymiyye tarafından temsil edilen) baskındı, oysa felsefi yaklaşım (İbn Rüşd tarafından temsil edilen) 12. ve 14. yüzyıllar arasında Müslüman siyasi düşüncesinde çoğunlukla marjinaldi. Ulema sınıfı, fikirlerini yaymak için onlarca, hatta yüzlerce medreseye ve binlerce üyeye sahipti;[185] oysa filozofların, daha önce hem filozofları hem de bağımsız İslam âlimlerini destekleyen tüccar sınıfının zayıflamasından sonra, keyfi siyasi himaye dışında kurumsal ve mali temelleri yoktu.

Üçüncü bir yaklaşım ise nasihat (veya hükümdarlara ayna) edebiyatıydı. Bu, fıkıh ve felsefi alternatiflere göre çok daha eklektik ve pragmatikti. Bu kategoriye giren eserler, çeşitli derecelerde Sasani gerçekçiliği, Yunan felsefesi ve İslam siyasi düşüncesini birleştiriyordu. Tusi'nin felsefi eseri *Nasirean Ahlakı*, nasihat edebiyatı kitabı olarak sınıflandırılabilir. Başlangıçta Miskaveyh'in[186] ahlak kitabının Farsça uyarlaması olarak tasarlanmıştı, ancak daha sonra kendi başına önemli bir kitap haline geldi. Tusi'nin kullandığı ana kaynaklar Miskevayh ve Aristoteles (ahlak üzerine), İbn Sina ve Bryson (ev yönetimi üzerine) ve Farabi ile Platon (siyaset üzerine) idi. Tusi'nin Platonik, Sasani ve İslami fikirlerinin sentezi, ideal devlet ve din-devlet kardeşliği hakkındaki aşağıdaki paragrafta görülmektedir:

Erdemli Şehir'in insanları ise, dünyaya dağılmış olsalar da, gerçekte hemfikirdirler... Sıkı bağlılıklarında tek bir birey gibidirler; Şeriat Koyucu'nun dediği gibi (Allah'ın selamı onun üzerine olsun!): "Müslümanlar diğerlerine karşı tek bir el gibidir ve Müminler tek bir ruh gibidir." Onların yöneticileri, dünyanın düzenleyicileri olarak, yasaların çıkarılmasını ve günlük hayatta-

183 Tierney 1988, 2, 98; Starr2013, 138, 190-1.

184 Aristoteles 1996b [M.Ö. 350 civarı], özellikle 11-14, 31-3, 61-9.

185 Nureddin, Selahaddin ve sonraki Eyyubi hükümdarları, Şam'da yaklaşık doksan medrese kurdu. Eyyubiler (1171-1250) ayrıca Kahire'de ve çevresinde otuz iki medrese kurdu. Berkey 1992, 8.

186 Miskeveyh 1968 [1030 civarı]; Tusi 1964 [1235 civarı], 25.

ki en uygun önlemleri kontrol ederler... Bu, inanç ile hükümdarlığın birbirine bağımlılığının nedenidir; İran İmparatoru, Perslerin Filozofu Ardaşir Babak'ın ifade ettiği gibi: "Din ve hükümdarlık ikizdir, biri diğeri olmadan tamamlanmaz." Din temeldir, hükümdarlık ise destektir: Desteksiz bir temel nasıl işe yaramazsa, temelsiz bir destek de yıkılır; aynı şekilde, hükümdarlıksız din faydasızdır ve imansız hükümdarlık kolayca yıkılır.[187]

Tusi'nin Nasirean Ahlakı, yüzyıllar boyunca Orta Doğu ve Hindistan'daki seçkinleri etkilemiştir.[188] Ziyauddin Barani (1285-1357), Delhi Sultanlığı'nda bir Müslüman siyasi düşünür, başka bir önemli nasihat edebiyatı kitabı yazmıştır. Barani, Sasani gerçekçiliği anlayışının açık bir savunucusuydu. Barani için, yönetim doğası gereği ahlaksızdı. Bu nedenle, İslami etik ilkeler yerine Sasani gelenekleri tarafından tasarlanmalıdır:

Ama yasaklanmasına rağmen ölüm ihtiyacı anında edilgin olan leş yemeye benzer şekilde, İran'ın putperest imparatorlarının gelenek ve görenekleri - taç ve taht, ... yüksek saraylar, mahkeme törenleri, halkın kralın önünde eğilmesini istemek, hazineler toplamak, malvarlıklarını kötüye kullanmak, ... devlet politikası gerekçesiyle insanları idam etmek, ... hak sahipliği olmadan savurganca harcamalar... - doğruluk ve Doğru inanç açısından ölüm ihtiyacı anında leş yemeye benzer olarak kabul edilmelidir... İran imparatorları'nın geleneklerini takip etmek krallığın mümkün olmadığını iyi bilin ve tüm din bilginlerine bu geleneklerin Peygamber'in gelenek ve yaşam biçimine karşı olduğunu bilinçle bilin. [189]

Aynı şekilde, İbn Haldun bile bazı Sasani siyasi geleneklerini Müslüman devletlerde haklı çıkarır. "Hükümdarın kararları," diyor o, "genelde doğru olandan sapar."[190] Böylece, çeşitli Sasani siyasi tutumların İslami olanları yerine geçtiğini açıklar. Peygamber Muhammed ve Dört Halife sadakati aldığı bay'a'yı, lider ile

187 Tusi 1964 [1235 civarı], 215. Bkz. Farabi 1985 [940 civarı], 260-1.

188 Fahry 1991, 131-42; Arjomand 2010, 248; Alam 2013, 168-75.

189 Barani 1961 [c. 1358-9], 40; ayrıca 39. Barani'nin düşüncesi için bkz. Aquil 2008, özellikle 185; Alam 2004, 31-43.

190 İbn Haldun 2005 [1377], 154.

andını eden kişi arasındaki el sıkışma olarak tanımladı (Peygamber, hem erkeklerden hem de kadınlardan bay'a almıştır). Bay'a, ticaret anlaşması için bir sözleşme ilişkisini çağrıştırır - İbn Haldun'un sözlerinde, "alıcı ve satıcı eylemine benzer bir şey." Daha sonra Müslümanlar, "iyi durumda kralı yere öperek, ya da ellerini, ayaklarını ya da giysisinin alt eteğini öperek selam verme Pers geleneğini" benimsedi. Bu davranış, başlangıçta kullanılan el sıkışmayı değiştirdi, çünkü herkesle el sıkışmak hükümdarın kendini alçaltması ve değersiz kılması anlamına gelirdi; bu da liderlik ve kraliyet konumunun onuruna zarar veren şeylerdi."[191]

Genel olarak, İbn Haldun'un metodolojik ve teorik yaklaşımları, yüzyıllarca göz ardı edilmeseydi, Müslüman siyasi düşüncesini çok daha yüksek bir seviyeye taşıyabilirdi. Ampirik metodolojisi, ulemanın literalist epistemolojisinin temel sorununu, yani bağlamı dikkate almadan yalnızca metne odaklanmayı düzeltebilirdi. Dahası, İbn Haldun'un neden-sonuç ilişkilerini açıklayan sosyal bilimsel teorik yaklaşımı, felsefe veya öğüt literatürünün sağladığı perspektiflerin ötesinde sosyopolitik analize yeni bakış açıları sunabilirdi.

Dar bir anlamda, asabiyya'ya dayalı İbn Haldun'un kuramsal çerçevesi, 16. yüzyıla doğru Osmanlılar ve diğer devletlerin çeşitli göçebe atlılara karşı barutun etkili kullanımı nedeniyle alakasız hale geldi.[192] Daha sonra, Batı Avrupa devletleri daha di-

191 İbn Haldun 2005 [1377], 166-7.

192 Black (2011, 183-4) İbn Haldun'un çerçevesinin "bir ölçüde İslami dünya için özgün olabileceğini" savunur ama Çin ve Orta Çağ Avrupa'sı gibi Müslüman olmayan durumları açıklamaz, yani daha güçlü devlet geleneklerine sahip olanlar. Francis Fukuyam(ı2011, 294),ancak iddia eder ki tersine: Çin tarihinin belirli dönemlerinde, "askeri baskının kaynağı çobanlıktı" göçebeler... Çin, Orta Doğu ve Avrupa'nın, Orta Asya'nın geniş bozkırlarına komşu olan özel coğrafyasında, bu durum Arap filozof ibn Haldun'un belirttiği gibi çöküş, barbar istilası ve medeniyetin yeniden doğuşu döngüsünün tekrarına yol açtı." Çin ve Hindistan'daki göçebe istilaları için bkz. Braudel 1993, 164-7. Bloch'a (2014 [1940], 57) göre, ibn Haldun'un yaklaşımı sadece erken ortaçağ Avrupa'sındaki istilaları açıklamakla kalmadı, aynı zamanda "neredeyse evrensel bir geçerliliğe sahipti - en azından yerleşik halklar, gelişmiş bir siyasi organizasyonun ve gerçekten bilimsel bir askeri makinenin kaynaklarını yardıma çağırana kadar."

siplinli ve daha gelişmiş silahlarla donatılmış askeri güçler geliştirdiler.[193] Ayrıca, milliyetçilik ve ulusal ordular, şehirli insanları İbn Haldun'un hayal edebileceğinden çok daha güçlü hale getirdi.[194] Ancak daha geniş bir anlamda, İbn Haldun'un çerçevesi, köylü isyanları, merkez-çevre ilişkileri ve göç gibi modern olguları anlamak için hâlâ geçerli olarak görülebilir.

Siyasi meseleleri tartışırken, Müslüman âlimler genellikle ekonomik konuları sistematik olarak incelemediler. Bir istisna ise yine İbn Haldun'dur. O, siyasal sosyoloji ile ekonomi arasındaki bağlantıyı vurgularken, aynı zamanda ekonominin bazı kurallarını da ayrıntılı olarak açıklar. İbn Haldun'un, ekonomiyi başlı başına bir konu olarak inceleyen birkaç öncülü olsa da,[195] yine de ilk ve 19. yüzyıla kadar sistematik ekonomik fikirler geliştiren tek Müslüman düşünürdü.[196] O, aşırı harcamaların hanedanları zayıflattığını ve despotik hanedanların aşırılığı finanse etmek için aşırı vergi aldığını savunur. Ancak, gerileyen bir hanedanlıkta, daha yüksek vergi oranları daha yüksek gelir anlamına gelmez; aksine, daha düşük gelirlere yol açar.[197]

193 Bu dinamikler Smith (1993 [1776], 174) tarafından şöyle ifade edilmiştir: "Tatarların [yani Moğolların] Asya'daki tüm medenî ülkeleri sık sık fethetmesi, barbar bir milletin milislerinin, medenî bir milletin milislerine karşı doğal üstünlüğünü yeterince göstermektedir, iyi düzenlenmiş bir daimi ordu ... ancak zengin ve medenî bir millet tarafından en iyi şekilde sürdürülebilir, bu nedenle böyle bir millet, yoksul ve barbar bir komşunun istilasına karşı kendini ancak böyle savunabilir."

194 "ibn Haldun'un bakış açısından, milliyetçilik son derece paradoksaldır, ibn Haldun'a göre, milliyetçilik, toplumsal bütünleşmenin tam tersi olması gereken bir ortamda ve bireyler üzerinde işler... uzmanlaşma ve bireysellik içinde derinlemesine şehirli bir yaşam tarzına gömülmüşlerdir. Yine de, milliyetçilik ... güçlü bir toplumsal bağ olduğunu kanıtlamıştır." Gellner 1983, 92; ayrıca 90-8. Ayrıca bkz. Smith 1993, 160-2.

195 Dimaşki (1995a [yaklaşık 11. yüzyıl]) için bkz. Bölüm 4. Ayrıca bkz. Gazanfar ve Islah i 2003, 58-69.

196 lssawi 1980, 493-5.

197 ibn Haldun 2005 [1377], 230-1, 289. Bkz. Rosenthal 1958, 246-50. Arthur Laffer (2004, 1), ibn Haldun'un düşüncesini, vergi oranları ile devlet gelirleri arasındaki ilişkiyi temsil eden "Laffer eğrisi"nin öncüsü olarak gösterir. 1993'te, eski başkan Ronald Reagan, Başkan Bili Clinton'a açık mektubunu

Jean Boulakia, Ibn Haldun'u üretim, değer, para, fiyatlar (talep ve arz ile belirlendiği), dağıtım, nüfus döngüsü ve kamu mâliyesi döngüsü konusunda öncü bir teorisyen olarak tanımlar.[198] Joseph Spengler, Ibn Haldun'un ekonomik görüşlerinin "pazar, fiyat, para, arz ve talep olgularını" kapsadığını ve yüzlerce yıl sonra Lord Keynes'in vurguladığı makroekonomik bazı ilişkilerin ima edildiğini belirtir; Spengler'e göre bu görüşler, Ibn Haldun'un genel sosyolojik analizine çok derin bir şekilde gömülü olduğundan ekonominin bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkmasına yol açmamıştır; ki bu analiz, zamanla birbirine bağlı ekonomik ve ekonomik olmayan olguların davranışını açıklamayı amaçlar. Aksi takdirde, ekonomik sorgulama ... [İslami dünyada baskıcı hükümet veya kilise eylemlerinin yokluğunda en azından] etkili bir şekilde sürdürülmesi için İslami dünya içinde ilerletilebilirdi."[199] Gerçekten de hükümet ve din görevlileri tarafından politika ve ekonomi üzerine eleştirel sorgunun bastırılması İslam dünyasında giderek daha baskın hale geldi. Bu sorun, yalnızca ekonomik düşüncenin değil, aynı zamanda devlet-ulema ittifakı tarafından kassal sınıfının da değersizleştirilmesiyle doğrudan bağlantılıydı.

TÜCCARLARIN MARJİNALİZASYONU

Selçuklu ulema-devlet ittifakının Doğu topraklarından önce Mısır ve Suriye'ye doğru yavaş yavaş yayıldığını açıkladım; bu ittifak, daha önce belirli filozoflara ve bağımsız (yani devlet-hizmetkârı olmayan) İslami âlimlere finansman sağlayan tüccar-

şöyle bitirmiştir: "... size ibn Haldun'un tavsiyesini sunabilir miyim, o şöyle demiştir: 'imparatorluğun başında vergi oranları düşüktü ve gelirler yüksekti, imparatorluğun sonunda vergi oranları yüksekti ve gelirler düşüktü. There They Go Again," New York Times, 18 Şubat 1993. Daha önce, Manfred Halpern, Reagan'ı ibn Haldun'u yanlış temsil etmekle eleştirmişti. Ona göre, ibn Haldun, etkisiz aşırı vergilendirmeyi despotizm ve yolsuzluğun bir sonucu olarak gözlemlemiştir, daha tedarik tarafı ekonomisini önermekten daha ileriye gidiyordu. "Haldun Supply Side'ın Yanında Hiçbir Yerde Değildi," New York Times, 11 Ekim 1981.

199 Boulakia 1971, 1106-17. 199 Spengler 1964, 304.

ların toplumsal rolünü zayıflattı. Selçuklu modelinin başka bir boyutu, arazi gelir tahsisleri sistemi olan iqta idi. Mısır'da ikta sistemi Eyyubiler döneminde geliştirildi ve sonra Memluklular döneminde kurumsallaştırıldı. Bu, Memlukluların ekonomiyi merkeziyetçilik ve askeri yönden güçlendirmesi için bir temel oluşturdu.[200] Özellikle Memluk döneminin ikinci evresinde merkezi devlet politikaları tüccarları marjinalleştirdi.[201]

Doğudaki toprakların Moğol saldırısı ve Bağdat'taki Abbasî halifeliğinin yıkımı da dâhil olmak üzere ardından Memlükler, Ortadoğu'yu 13. yüzyılın ortalarından 16. yüzyılın başlarına kadar yöneten Memlûk Sultanlığı, İslam dünyasında merkezi öneme sahip oldu. Bu bağlamda, Memlükler bu dönemde ulema-devlet ittifakını ve devlet-tüccar ilişkilerini anlamada vaka çok önemlidir. Memlükler, dört Sünni fıkıh okulunun "eşitlik ve tam itikad" ilkesini "daha önce hiç olmadığı kadar" onayladı.[202] Memlükler altında, Lapidus'un vurguladığı gibi, ulema sadece "ilahi hukukun tartışılmaz yorumcuları" değil, aynı zamanda "toplumun ailevi, ticari, eğitimsel ve hukuki işlerinin yöneticileri"ydi. Özel ekonomik işletmelerin zayıflaması, din üzerindeki Memlûk kontrolünün güçlenmesiyle paralellik gösterdi: "Müslüman dini yaşamı resmi okullar ve vakıflarla yeniden inşa edildi ve devlet kontrolüne giderek daha çok tabi kılındı." [203]

1348-1349 yıllarındaki Kara Veba, Mısır ve Suriye nüfusu-

200 Memlûk iqta sistemi altında, arazi bağışları yetkililere ödeme olarak ve "belirli sayıda Memlûk askeri bulundurulması şartıyla, beş ile yüz arasında değişen" sayı ile verildi... Sistem, Memlûk subaylarının Arablaştırılmış çocuklarının yeni gelen Memluklar tarafından kalıcı olarak toprağa karşı olmayan bir sınıfın oluşumunu engelleyecek şekilde kalıcı olarak kovulmasına dayanıyordu.

201 Birinci dönemde (1250-1382), etnik olarak Türk Memluklar hüküm sürüyordu, o sırada ikinci dönem (1382-1517)Çerkezler hüküm sürüyordu. EI-Nuva 2016 [c. 1333], 295. The Çerkez dönemi tüccarlara karşı daha olumsuz devlet politikalarına sahipti. Ashtor 1983, 271-4.

202 Madelung 1985, 166.

203 Lapidusl984, 130, sırasıyla. Memlükler döneminde, yargıçların atanması, vaazkâşılar ve namaz kıldırıcıları için resmi onay gerekir. Lapidus 1984, 135. Ayrıca bakınız Zubaida 1972, özellikle 325-8.

nun yaklaşık üçte birini öldürdü.[204] Kara Veba neredeyse tüm Eski Dünyayı etkiledi ve ölüm oranı Avrupa'da daha da yüksekti (nüfusun yaklaşık beşte ikisi).[205] Veba, 15. yüzyılın başlarına kadar Memlûk bölgelerini ardı ardına vurdu ve Michael Dols'a göre kendisinden daha büyük bir kümülatif etkiye sahipti." [206] Dols, 1429-30 vakasına ilişkin bir anekdot anlatıyor. Zamanın Memlûk sultanı, Kahire'de ulemayı topladı ve istişare etti. Bir hâkim, sultanın kendisinin belirli mallar üzerinde üretim ve ticaret tekelinin olduğunu, şeker kamışı ve baharatlar dâhil olmak üzere, tüccarlar için önemli zorluklar doğurduğunu belirtti. "Buna karşılık sultan, yargıçlar ve amirleri [resmi görevliler] halka tövbe etmek ve imanî ibadetlerini artırmak üzere yönlendirmesini emretti."[207] Bu anekdot, ulemanın bir üyesi tarafından konu gündeme getirilmiş olsa bile sultan'ın tüccarların kötüleşen koşullarını göz ardı ettiğini göstermektedir.[208]

Memlükler, yüzyıllardır Mısır merkezi olan uluslararası ticareti yürüten Karimi tüccarlarını küçük düşürdü.[209] Vergisel ihtiyaç hallerinde Memlûk devleti, zorunlu krediler veya zorunlu satın almalar yoluyla Karimi tüccarlarından para ele geçirdi. "Mali suistimaller o kadar yaygındı ki doğal sayılırdı," diye yazıyor Lapidus. Devletin ihtiyaçlarının ötesinde, Memluk yöneticilerinin kişisel yolsuzluğu tüccarlar için de sorunlar yarattı. Bu bakımdan, "tüccarların hangi korumayı elde edebilecekleri, sahiplenme, daha yüksek yetkililere karşı kötüye kullananların suistimalleri için başvurmalar, dini önemli kişilerin araya girmesi ve her şey-

204 Dols 1977, 215. 205 Logan 2013, 264; North and Thomas 1973, 72-4.

206 Dols 1977, 4. Onun on dörtten orta on beşinci yüzyıla kadar Memlûk Sultanlığı, kuraklıklar, iç askeri mücadeleler ve Timur'un Suriye şehirlerine saldırısı dâhil olmak üzere diğer krizlerle karşı karşıya kaldı. Abu-Lughod 1989, 181, 235-8; Ayalon 1956, 104.

207 Dols 1977, 276. Ayrıca Borsch 2005, 48-9, 113.

208 "Memlûk sistemi, ülkenin doğal kaynaklarını ve iş gücünü karmaşık bir askeri makineyi ve yabancı elitin lüks yaşam tarzını desteklemek için seferber etmek amacıyla esasen bir mekanizmadır." Abu-Lughod 1989, 239.

209 Karimi tüccarları Müslümanlar ve Musevilerdir. Onlar Fatımî yönetimi altında gelişti ve ilk Memlûk döneminde de etkili kaldılar. Aştor 1983, 271-4.

den önce rüşvet ve uzlaşmaya bağlıydı."[210]

15. yüzyılda Memlûk devletinin ekonomiyi kontrolü daha da sıkılaştı. Karimi tüccarları büyük ölçüde dışlandı. Genel olarak, artan sayıda tüccar padişahın ajanı olarak görev yapmaya başladı ve çok sayıda yetkili ticarette görev almaya başladı. Başka bir deyişle, "tüccarların devletle daha bütünleşmesi ve bağımsız tüccar sınıfının azaltılması yönünde devasa adımlar atıldı,"[211] üst burjuvazinin çöküşüne yol açtı." [212]

Özel mülkiyete getirilen kısıtlamalar, vakıf mülklerinde muazzam bir genişlemeye yol açtı.[213] Özellikle yetkililer, devlete el konulmasından korunmak için mülklerini vakıflar olarak bağışlama eğilimindeydi. İbn Haldun, Mısır'da "Türk ordusunda yer alan Türk paşalarının [resmiler] Osmanlı hanedanı altında [Eyyubiler ve erken Memluklar], hükümdarlarının onları tehdit edebileceğinden korktuklarını gözlemliyorlardı ki ... [onlar] soylar ... hile ile müsadere, her zaman korkulması gereken şeylerdi kraliyet otoritesinden." Böylece, "birçok medrese, havra ve manastır inşa ettiler ve bunu eldeki ölü mülkiyet bağışlarıyla gelir elde edecek şekilde bağışladılar." Bazıları bu bağışlara katılacaklarını, ya idareciler olarak ya da başka bir paya sahip olarak ifade etmişlerdi, bazıları ise "iyi işler yapmaya eğilimliydi ve (gökten) ödül için arzu ve amelleri için umutluydular." [214] Artırılan vakıf fonları daha fazla öğrenci ve öğretmeni desteklerken, Timur Kuran'ın vurguladığı gibi, bu önlemler ekonomik verimsizliğe ve durgunluğa da yol açtı.[215]

Bu ekonomik durgunluk, Shatzmiller'in verilerinden türetilebilir. Irak, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs'te yazılmış tarihsel belgeleri (örneğin hisba el kitapları) analiz eden yazar, 8.

210 Lapidus 1984, s. 124-5. 211 Lapidus 1984, s. 126-8. 212 Aştor 1976, S. 320.

213 Çoğu Memluk anıtı Kahire'de inşa edildi. Blair ve Bloom 1995, bölüm 6-7. Mamluk yetkililerine Mısır genelindeki arazi gelirleri verilirdi, çoğunlukla Kahire'de kaldılar. Böylece gelir genellikle Kahire'ye aktı ve Mısır'ın diğer bölgeleri ihmal edildi. Dunn 1986, s. 49.

214 ibn Haldûn 1967 [1377], II: 435. Ayrıca Berkey 1992, 130-46; Arjomand 1999, 286.

215 Kuran 2011, özellikle 128-31. Kuran'ın analizi için bir sonraki bölüm bkz.

ile 11. yüzyıllar arasındaki dönemi, 12. ile 15. yüzyıllar arasındaki dönemle karşılaştırır, ilk dönemden ikinci döneme geçildiğinde, "ticaret" ile ilgili meslek terimlerinin sayısı yaklaşık sabit kalmıştır (233'ten 220'ye), oysa "bürokrasi ve askerlik" ile ilgili olanlar 97'den 303'e yükselmiş, "eğitim, hukuk ve din" ile ilgili olanlar ise 33'ten 180'e çıkmıştır (Bkz. Tablo 5.1). Değişen sayılar, iş bölümü ve uzmanlaşmanın tüccarlarla ilgili sektörlerle karşılaştırıldığında, yetkililer ve ulema ile ilgili sektörler daha yüksek bir düzeye işaret eder.[216]

TABLO 5.1 Endüstriyel ve Kamu Hizmetlerinde Mesleki Terimler

		8. ila 11. yüzyıllar	12. ila 15. yüzyıllar
	Ticaret	233	220
	Ulaşım	30	25
Endüstriyel hizmetler toplam		263	245
	Bürokrasi/ askeri	97	303
	Eğitim/ hukuki/dini	33	180
Kamu hizmetleri toplam		130	483

Kaynak: Shatzmiller 1993, 288-323.

Memlûk Sultanlığımdaki Müslüman tüccarların zorlukları, Avrupalı tüccarlarla artan rekabetleriyle aynı zamana denk geldi. 12. yüzyılda, hem büyüyen Avrupa pazarları hem de Haçlıların Levant liman şehirlerini işgali, İtalyan tüccarların Doğu Akdeniz ticaretinde etkin olmalarına yardımcı oldu.[217]

216 Shatzmiller 1993, özellikle 70, 169-287, 288-323. Ayrıca bkz. Kuran 2011, 68-71.

217 İnalcık 1994, 315; Shatzmiller 2000, 473; Findlay ve O'Rourke 2007, 92-5; Paine 2013, 316.

13. ve 14. yüzyıllarda, İtalyan tüccarlar Doğu Akdeniz limanlarındaki etkilerini genişlettiler. Benzer şekilde, Batı Akdeniz ticaretinde, İtalyan, Fransız, Katalan ve Portekizli tüccarlar 12. yüzyılda etkili, 13. ve 14. yüzyıllarda ise baskın hale geldiler.[218]

Avrupalı tüccarlar, Akdeniz ticaretinde Müslüman rakiplerini nasıl geçebildiler? Bu soruya cevap vermenin bir yolu, Avner Greif'in 11. ve 12. yüzyıllarda Mağribi (Kuzey Afrikalı) ve Cenovalı tüccarlar arasındaki ünlü karşılaştırmasını takip etmektir. Greif, Mağribi Yahudi tüccarların Müslüman Kuzey Afrika'nın kolektivist kültürüne ait olduğunu, Cenovalı tüccarların ise daha bireyci Batı Avrupa kültürünün ürünü olduğunu iddia eder. Kolektivist kültür, resmi kurumlar pahasına itibar temelli toplu luk yaptırım mekanizmalarını teşvik ederken, bireyci kültür resmi kurumları oluşturmuş ve güçlendirmiştir. Greif'e göre, bu kültürel fark, Avrupalı tüccarların uzun vadede Müslüman rakiplerinden daha başarılı olmasını açıklar.[219]

Greif'in argümanına ilişkin iki ana endişem var. Birincisi, Greif, Kuzey Afrika'daki Yahudi/Müslüman kültürünü "toplumsalcı" olarak nitelendirmesiyle ya da o dönemde Kuzey Afrika'da kurumsal kurumların zayıflığı hakkında yeterince kanıt sunmuyor. Shatzmiller, toplulukçu nitelendirme konusundaki Greif'in kanıt eksikliğini vurguluyor ve Kuzey Afrika örneğinde oldukça güçlü kurumsal yapılar gösteriyor. Shatzmiller, Tunus'ta ticari ve denizcilik konularına ilişkin 11. yüzyıla ait hukuki belgelere atıfta bulunuyor; bu belgeler, "hukuki ilkelere ve mahkeme kararlarına uyulduğunu ve ortaklıklar ile sözleşmelere ilişkin kuralların kodifikalandırılıp uygulanmaya devam edildiğini" gösterir.[220]

Jeremy Edwards ve Sheilagh Ogilvie de Greif'in Mağribî tüccarlar için ana kaynağı olan ve Eski Kahire Sinagogu'nda bulunan Geniza belgelerini yorumlayış biçimini yeniden değerlendirdi. Zıt bir sonuca ulaştılar: "Mağribî tüccarlar itibar temelli yaptırımları yasal mekanizmalarla birleştirdi; bu, Ortaçağ Avrupa

218 Shatzmiller 2000, 473.
219 Greif 1994, özellikle 943; Greif 2006, 272-3, 300-1.
220 Shatzmiller 2011, 136-7; ayrıca 134-5.

tüccarlarının uygulamalarına benzer. Mağribî tüccarların, Avrupalı akrabalarından daha toplulukçu kültürel inançlara sahip olduğuna dair bir kanıt bulamadık." [221]

İkinci olarak, bireyci/toplulukçu ikiliğini açıklamak amacıyla dini farklılıklara yapılan referanslar ikna edici değildir. Hristiyanlığın o dönemde bireyi toplumsal grubunun önüne koyduğunu ve kurtuluşu bireysel ve özel bir mesele olarak vurguladığını savunur.[222] Ancak İslam'da da kurtuluş bireysel ve özel bir meseledir. Katoliklikten farklı olarak İslam asla günahını bir papaya itiraf etmeyi kabul etmez. İslam'ın Katolikliğe göre daha az bireyci olduğunu düşünmek için neden yoktur.

Dolayısıyla, İtalyan Katolik tüccarların Kuzey Afrika'daki Yahudi/Müslüman rakiplerine karşı artan başarısı için başka bir açıklama gerekir. Analizim, yanıtın ulema-devlet ittifakı tarafından Müslüman/Yahudi tüccarlarının marjinalleşmesinde bulunduğunu gösteriyor. Buna karşılık, Katolik tüccatlar Cenova ve Venedik cumhuriyetlerinde, [223] ayrıca Batı Avrupa'nın birkaç başka bölgesinde de sınıf ilişkilerinin değişmesi nedeniyle daha iyi konumlar elde etmeye başladı, ileride daha ayrıntılı açıklanacağı gibi.

Bu koşullar altında, Müslüman tüccarlar Avrupa rakiplerine karşı karşılıklı olarak yanıt veremediler. Müslüman tüccarlar "Kuzey Avrupa'daki gelişen piyasalara dikkat edilmedi."[224] Aslında, entelektüel olarak bile Müslümanlar Batı Avrupa'ya hiç de yeterince ilgi göstermediler.[225] Gazali'nin (Haçlı Seferlerinden hemen önce Kudüs'e seyahat eden ve işgalden sonra yazacak kadar uzun yaşayan) yazılarında Haçlılara dair kayda değer bir

221 Edwards ve Ogilvie 2012, 421. Cevabı için Greif 2012'ye bakınız.

223 Greif 1994, 923. Ayrıca Greif 2006, 279-80, 301'e bakınız. Böyle İtalyan cumhuriyetlerinde Genova ve Venedik gibi, tüccar sınıfı " ayrıcalık ve otoriteye sahip bir konuma yükseldi." Paine 2013, 317.

224 Shatzmiller 2000, 473.

225 Lewis'in *The Müslim Discovery of Europe* esası belirsizliği etkili biçimde belgeliyor. Ancak temelde genellemeler ve Avrupacı önyargılar içeriyor. Örneğin, Lewis (2001 [1982], 218-19) Suleyman al-Halabi'yi, El-Ezher öğrencisi olan ve suikast işlemi yapan kişinin Fransız davasını tasvir eder.

referans bile yoktur[226] ya da İbn Haldun'un (ki sonuçta o, işgalleri analiz eden bir tarihçiydi) *Mukaddime*'sinde Haçlılara dair kayda değer bir referans bile bulunmamaktadır. Batı Avrupa'da felsefi eğitimin gelişimiyle ilgili *Mukaddime*'de ünlü bir paragraf bulunmaktadır; kuralı kanıtlayan istisna gibi görünür.[227] Müslümanlar Batı Avrupalılara çoğunlukla kayıtsız kalırken, sonradan gelenler önemli dönüşümler yaşamaktaydılar.

BATI AVRUPA'NIN DÖNÜŞÜMÜ

Mart Bloch Ortaçağ Batı Avrupası'nın iki dönemini analiz eder. İlk dönem, Karolenj İmparatorluğu'nun çöküşüyle başlar (800-88) ve merkezi politik otoritenin zayıflamasıyla karakterize edilir. Bu dönem 11. yüzyılın ortasına kadar sürmüşken, nüfus yoğunluğu düşüktü, iletişim ve ulaşım olanakları sınırlıydı ve ticaret sınırlıydı. Altın dolaşımı Arap ve Bizans paralarına ve bunların taklitlerine bağlıydı.[228]

İkinci dönem, 11. yüzyılın ortalarından 13. yüzyılın sonlarına kadar sürmüştür. Bu dönemde Batı Avrupa tarımsal gelişim, nüfus artışı, monarşik güçlerin güçlenmesi, ulaşımda iyileşme, para dolaşımı ve ticaretin genişlemesini yaşamıştır. Daha önce yalnızca aşağı bir statüye sahip olan tüccarlar daha çok sayıya çıkmış ve gelişen kentsel yaşam için vazgeçilmez olmuştur. 1252

1800 yılında Mısır'da Fransız işgal güçlerinin komutanı olarak Avrupa adaletine ve usule bir örnek. Lewis, Fransız yetkililerin Halabi'yi gövdeye saplanarak idam ettiğini, bunun dört saatlik acıya yol açtığını ve kalıntılarının Fransa'ya sergilenmesi için bir müzeye götürüldüğünü saklar; sonunda 1989, 274-5, şekil 55.

226 Laoust 1970, 112, 135-6; Lambton 1981, 109; Hourani 1984, 291.

227 "Daha da duyuyoruz ki felsefi bilimler Roma ülkesinde ve AvrupalI Hristiyanların ülkesinin kuzey kıyılarında büyük ölçüde gelişmiştir. Orada yeniden İncelenmekte ve pek çok sınıfta öğretilmektedirler. Mevcut sistematik açıklamaları kapsamlı olduğu ve onları bilenlerin çok sayıda olduğu, onların öğrencilerinin de çok olduğu söylenmektedir." Ibn Haldun 2005 [1377], 375.

228 Bloch 2014 [1940], 65-74. Bu döneme ilişkin Bloch ve diğerlerinin görüşleri için ayrıca Bölüm 4'e bakınız.

229 Bloch 2014 [1940], 75-8, 401, 443.

yılında yerli Batı Avrupa altını basılmaya başlamıştır.[229] Fernand Braudel bu parasal gelişmeyi dönüm noktası olarak görmüştür: "Avrupa'nın İslam ve Bizans şehirlerindeki ticaret eğitimini bitiş tarihi olarak seçmek gerekirse, 1252 tarihi en iyi tarihlerden biri gibi görünür; aslında temelde yavaş bir evrim olarak ne kadar tarih düşüyor ise de." [230]

Şehirleşme ve ekonomik büyümeye ek olarak, Batı Avrupa'da bir başka dönüşüm, güç dengesi ve çeşitliliğin ve farklılaşmanın kurumsal başlangıcıydı. Katolik Kilisesi'nin 11. yüzyıldaki reformu, bu daha geniş kurumsal gelişimin önemli bir parçasıydı.

Katoliklik ile İslam arasındaki farklara dair yerleşik bir algı, birincisinin esasen din-devlet ayrımını benimsediği, ikincisinin ise esasen bunu reddettiğidir. Bu algının savunucuları, görüşlerini desteklemek için bazı metinsel kanıtlar sunar. Hristiyanlıkta din-devlet ayrımını göstermek için İncil'den şu ifadeyi alıntılarlar: "Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya" (Luka 20:25). İslam'da böyle bir ayrımın mümkün olmadığını savunmak için ise yukarıda bahsedilen uydurma "din-devlet kardeşliği" hadisine atıfta bulunurlar. Erken İslam tarihinde dini ve siyasi otoriteler arasında belli bir ayrımın korunduğunu gösterdim. Dolayısıyla, ulema-devlet ittifakı İslam'ın özünde olan bir unsur değil, 11. yüzyıl ve sonrasının tarihsel bir inşasıdır. Benzer şekilde, Batı Hristiyanlığı tarihinde din-devlet ilişkileri tek bir İncil ifadesiyle açıklanamayacak kadar karmaşıktı. Fransa'nın tarihi de gösterdiği gibi, Katolik Kilisesi'nin siyasi otoritelerle mücadelesi 20. yüzyılda bile devam etti.[231] İlginçtir ki, 11. yüzyıldaki gelişmeler Batı Hristiyanlığı'nda kilise-devlet ayrımının tarihsel inşasını da şekillendirdi.

11. yüzyılda, Katolik hiyerarşisinin birkaç üyesi krallar üzerinde üstünlük iddia ederken, bazı krallarda Kilise'yi egemenlik altına almaya çalıştı; hiçbir tarafın kilise-devlet ayrımına dair net bir kavrayışı yoktu. O dönemde ruhban sınıfı ile kraliyet gücü ara-

230 Braudel 1982, 559.
231 Kuru 2009, bl. 3.

sındaki mücadeleler hem doktrinsel tartışmaları hem de askeri çatışmaları içeriyordu. Katolik ve Ortodoks Kiliseleri arasındaki Büyük Ayrılık'ta da önemli rol oynayan Kardinal Humbert, Katolik Kilisesi'nin kraliyet otoritesi üzerindeki üstünlüğünün başlıca savunucusuydu. Şöyle savundu: "Nasıl ki ruh bedenin üstündedir ve ona hükmederse, ruhbanlık onuru da kraliyet onurunun üstündedir."[232] Bu tür ifadelerin ötesinde, Kilise, laik yöneticilerin dini atamalara müdahalesini kısıtlamak için girişimlerde bulundu. 1059'da, papanın kardinal tarafından seçilmesi kurumsallaştırıldı. Ancak Almanya Kralı (ve daha sonra Kutsal Roma İmparatoru) IV. Henry, piskopos atama yetkisini elde etmeye çalıştı. Kilise, siyasi otoritelerden kurumsal bağımsızlığını korumak için "11. Yüzyıl Reformu" veya Papa VII. Gregorius'un adını taşıyan "Gregoryen Reform" olarak adlandırılan ek reformlarla karşılık verdi.[233] 1075'te Gregorius, papanın üstün statüsünü ilan eden "Papa'nın Emirleri"ni yayımladı. 27 maddesi arasında şu iki madde de vardı: "Tüm prenslerin, ayaklarını öpmesi gereken tek kişi Papa'dır" ve "Papa, imparatorları görevden alabilir."[234] Kral Henry Reformu kabul etmedi ve Gregory'i görevden aldı, Gregory ise Henry'i daha fazla kez aforoz etti.

Erken 12. yüzyılda diğer mücadeleler papalar ile kralları karşı karşıya getirdi; örneğin bir papa'nın bir Alman hükümdarı tarafından hapsedilmesiyle sonuçlandı. Brian Tierney'e göre, tüm bu çatışmalar boyunca krallar bir "kralcı teokrasi" kurmaya çalıştı, papalar ise bir "papalık teokrasi" kurmaya çalıştı. Ancak her iki çaba da büyük ölçüde başarısız oldu; taraflardan hiçbiri diğerini tamamen alt edemedi. Bu karşılıklı başarısızlık Kilise ile kraliyet otoritesi arasındaki varlığını iki ayrı varlık olarak kurumsallaştırdı.[235]

232 Tierneyl988, 35'te alıntılanmıştır.

233 Logan 2013, 98-9; ayrıca 101-7.

234 Tierney 1988, 49'da; ayrıca Southern 1970, 102'de alıntılanmıştır. Bu müca-deleler sırasında ruhban sınıfı, "insan bedenlerinin yöneticilerini, ruhlarının yö-neticileri önünde alçaltmak" istiyordu. Bloch 2014 [1940], 401; ayrıca 114, 371.

235 Tierney 1988, 86. Ayrıca Black 2008, 133-8; Philpott 2019, cilt 7'e bakınız.

Batı Avrupa'da kurumsal çeşitlilik ve farklılaşmaya yol açan bir başka dönüşüm, üniversitelerin kurulmasıydı. Arapça kaynakların Latince çevirileri bu üniversitelerin müfredatlarının bir bileşeni haline geldi.

BATI AVRUPA'DA İSLAM ETKİSİ

Batı Avrupalılar çeşitli şekillerde Müslümanlarla etkileşime girdi; fetih ve ticaret bunlardan bazılarıdır. Batı Avrupalılar üzerindeki İslam etkisi, Avrupa dillerindeki Arapça kökenli kelimelerle izlenebilir; örneğin admiral, alchemy, alcohol, algebra, checkmate, giraffe, guitar, mattress, saffron, sugarve syrup.[236] 700 ile 1100 arasında Müslümanlar çeşitli yeni ürünlerin yetiştirilmesini geliştirdi; bunların birçoğu Avrupa'ya yayıldı ve İngilizce adları (artichoke, cotton, lemon, orange, spinach) Arapçadan kökenlenmiştir.[237]

Ticaret açısından Braudel'e göre, "ithal kökenli herhangi bir şey Batı kapitalizmindedir ve şüphesiz İslam'dan gelmiştir." Yazar, "Erken Avrupa kapitalizminin uzun mesafe ticareti, İtalyan şehir devletleri tarafından yürütülen, Roma İmparatorluğu'ndan miras değildir." Onun yerine Müslümanlar tarafından yaratılan modeli miras almıştır.[238] Teknoloji açısından, kâğıt üretimi Endülüs üzerinden Müslüman topraklardan Hristiyan Avrupa'ya aktarılmıştır.[239] Reconquista (keşif) sırasında bazı Müslüman kâğıt fabrikaları Katolik devletlerin eline geçti. İber Yarımadası dışındaki ilk Avrupa kâğıt fabrikası, Bağdat'taki ilk kâğıt fabrikasının açılmasından yaklaşık beş asır sonra, 13. yüzyıl sonlarında Roma yakınlarında kuruldu. Batı Avrupa'nın diğer bölgelerinde de kâğıt fabrikaları daha sonra kuruldu: Fransa ve Almanya'da 14. yüzyılda, İngiltere'de ise 15. yüzyılın sonlarında.[240]

Müslüman bilginlerin Avrupa üzerindeki etkisi, Arapça kitapların Latince ve İbraniceye çevrilmesi yoluyla gerçekleşti.

236 Hodgson 1993, 167; Runciman 1959, 14-15; Hunke 1984 [1960], özellik.1-9.
237 Watson 1983, 31-50, 62-5. Ayrıca Beckert 2014, 22-3'e bakınız.
238 Braudel 1982, 559.
239 Glick 2005, 279-80.
240 Kilgour 1998, 79.

1085'te Katolikler tarafından yeniden fethedilen Toledo da dâhil olmak üzere İber Yarımadası, bu tür çevirilerin merkeziydi.[241] Arapça eserlerin çevirileri, Fransa'nın güneyi gibi Avrupa'nın bazı diğer bölgelerinde 12. ve 13. yüzyıllarda devam etti.[242] Çevrilmiş Arapça kitaplar, hem orijinal Müslüman katkıları hem de Yunan kitaplarının Arapça çevirilerini içeriyordu.[243] Çevirilerin artmasına rağmen, bu dönemde Batı Avrupa kütüphanelerinin hâlâ sınırlı sayıda kitapları vardı.[244]

13. yüzyılda İbn Rüşd'ün Aristoteles üzerine yaptığı yorumların Latince ve İbranice çevirileri,[245] Thomas Akuinas (ö. 1274) gibi çeşitli Avrupa düşünürleri üzerinde güçlü bir etki yaptı.[246] İbn Rüşd'ün etkisi o kadar derindi ki Katolik kliseleri, onu ve onu takip edenlerden Averroistler'i bazı vakalarda 13. yüzyıl'dan [247]

241 Bıırnett 2009, VII: 249-73; al-Hassan 2001, özellikle 133-42. Norman Kralı Roger ll'nin (1130-54) Sicilya'daki sarayı, Müslüman ve Katolik kültürlerinin bir araya geldiği bir buluşma noktasıydı. O, el-idrisi'nin dünya haritasını sipariş etti. Turner 1995, 127; Watt 1972, 5, 29.

242 Sarton 1931, 167-79, 338-46; Grant 1996, ch. 2; Watt 1972, 58-71; Guillaume 2005 [1931]; Ülken 2016 [1935], 161-212. Bathlı Adelard (yaklaşık 1080-1150), Arapça'dan Latince'ye öncü bir çevirmendi. Burnett 2009, III: 89-107; Lyons 2010.

243 Bazı öğrenciler Batı Avrupa üzerinde belirgin bir Müslüman entelektüel etkisi olmadığını savunur. Huff 2011, 178-9, 259-63, 291; Duchesne 2011, 66-7; Gouguenheim 2008. Son çalışmaya karşı bir çürütme için bkz. Büttgen ve ark. 2009.

244 "Durham'un katedral kütüphanesi 1200 yılında yaklaşık 600 ciltle sınırlıy-dı. Canterbury, Batı Avrupa'daki en büyük katedral kütüphanelerinden biri olarak 1300'de yaklaşık 5.000 kitap sahibiydi, ki bu olağandışıydı." Harris 1995, 98. 1338'de Paris'teki Sorbonne kütüphanesi, Batı Avrupa'daki en büyük üniversite koleksiyonuna sahipti ve sadece 2.066 kitap vardı. Martin 1994, 187-8.

245 İbn Rüşd'ün eserleri, ölümünden 30 yıl sonra Latinceye çevrildi ve bir fırtına gibi bir mesaj Hıristiyanlığın içinde bir kuşak sonra yayıldı." Collins 2000, 445. Bugün, OtUZ altı Bu döneme ait İbn Rüşd'ün kitaplarının kırk altı ibranice ve on beş Latince çevirisi mevcuttur. Wolfson 1963, 90-4.

246 Fahry 2004, 285.

247 "[i]lkelerin çoğunluğu genç olan bir grup (çoğunlukla gençler) Averroistik Aristoteles'i öven bu grupta, Kilise'nin resmi sözcüsünü düşündürüp endişelendirdi. Hakkında uzun bir hata listesi [Paris'te 1270 ve 1277'de yayımlanan] izledi Kilisenin felsefi ve teolojik çevrelerde Averroistik çalkantıyı durdurma çabası." Nisbet 1980, 89-90. Ayrıca Grant 1996, ch. 5'e bakınız.

itibaren kınayarak buna karşı harekete geçti.[248] 14. yüzyıla kadar olan dönemde Dante'nin *İlahi Komedyası*,[249] 14. yüzyılda yazılan ve Raffaello'nun *'Atina Okulu*'nu 16. yüzyılda resmeden eserleri, Avrupalı elitler arasındaki ününü gösterir.[250]

Yeni kurulan üniversiteler, Batı Avrupa'da İbn Rüşd, Aristo ve diğerlerinin düşüncesinin dolaşımında hayati öneme sahipti. Aristo'nun fikirlerinin Akuinas gibi bilim insanları tarafından (Paris Üniversitesi'nde öğretim görmekte) tanıtılması, Avrupa ilim geleneğini dönüştürdü.[251] Avrupalı üniversiteler, 1300'de yirmi, 1400'de kırkdört ve 1500'te altmışaltı olarak sayılarını artırmaya devam etti.[252] Avrupalı üniversiteler, İslami medreselerden çeşitli yönlerden farklılık gösteriyordu. Avrupa üniversiteleri giderek daha çok laik konulara yöneliyor, yeni fikirlere açık hale gelirken, medreseler daha çok dini eğitim ve geleneğin savunulmasına odaklanıyordu. Üniversitelerin güçlü kurumsal temelleri vardı ve kurumsal lisanslar veriyordu. Medreseler ise bunun aksine kişisel ilişkilere dayanıyordu; her profesör, öğrencilerinin belirli kitapları öğretme ve/veya yasal görüşler verme konusundaki uzmanlıklarını belgelendirmek için kişisel lisanslar (icazalar) veriyordu.[253] Kurumsallaşma, üniversiteleri siyasi ve dini otorite-

248 Fahry 2001, 134-64; Leaman 1988, 165-9; Renan 1882 [1852], 200-320.

249 Dante'nin ilahı Komedisi üzerindeki İslami etkiler için bkz. Palacios 2008 [1919], Ayrıca Ziolkovvski 2007; Cantarino 2007.

250 Rönesans sanatçısının bir Müslüman filozofunun tasvirine başka bir örneği Giorgione'nin "*Üç Filozof*" (yak. 1509) baskısıdır ve bu kitap kapağında yer alıyor. Bu tablo, bir antik filozof ile bir Rönesans filozofu arasındaki bir Müslüman filozofu tasvir ediyor olarak değerlendirilebilir. Rönesans sırasında Müslümanlar ile Katolikler arasındaki kültürel etkileşimler için bkz. Brotton 2002. ibn al-Haytam'ın optik kuramının XV. yüzyıl İtalyan Rönesans sanatı üzerindeki etkisi için bkz. Belting 2011.

251 Akuinas 1988 [1265-72] bakınız.

252 Buringh ve Van Zanden 2009, 431. Collins'in (2000, 516) sayıları yaklaşık: 1300 (18), 1400 (34), ve 1500 (56). Ayrıca Grant 1996, cilt 3; Lindberg 2007, 218-24; Cubberley 1948 [1920], 215-35.

253 Makdisi 1970, 260; Burak 2015, 27. Memlûk medreseleri için bkz Berkey 1992, bölüm. 2. İçin Timurid iranı'ndaki medreseler için Subtelny ve Halidov 1995, 214'e bakınız, islami vakıf modeli ile Avrupa'daki eğitim vakıflarının olası etkisi için Gaudiosi 1988, 1231-2; Makdisi 1981, 287.

lerin baskılarına karşı daha güçlü hale getirirken, göreli olarak kurumsallaşmamış medreseler bu baskılara karşı zayıf kaldı.

Özetle, Batı Avrupa gelişiminin birçok yönü -yeni tarım ürünlerinin yetiştirilmesinden kıtalar arası ticarete, kâğıt üretiminden Aristotelesçi felsefe ile etkileşime kadar- İslami etkiyle derin biçimde şekillenmiştir.

SONUÇ

12. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar Müslümanlar, Haçlılar, Moğollar ve Timurlar tarafından yıkıcı istilalar yaşadı. Bununla birlikte, Müslümanlar bu istilalardan sonra coğrafi politikalarını Haçlıları yenerek, Moğolları dönüştürerek ve güçlü imparatorluklar kurarak geri kazandı. Bu istilaların gerçekten kalıcı olumsuz etkileri, ulema-devlet ittifakının pekiştirilmesine katkılarıdır. Bu istilalar, hayatta kalma ve düzen ihtiyacını vurgulayarak, askeri seçkinleri ve ulema ile olan ittifaklarını, özellikle Suriye ve Mısır'da, filozoflar ve tüccarların aleyhine güçlendirdi.

Filozofların marjinalleştirilmesi, bu üç yüzyıl boyunca önde gelen Müslüman âlimlerinin tamamen yok olmasına yol açmadı. Bu dönem, İbn Rüşd'den İbn Haldun'a kadar birçok önemli Müslüman düşünürün ortaya çıkışına tanıklık eder. Ancak bu âlimler ya zulme uğradılar ya da görmezden gelindiler. İbn Teymiyye de zulüm gördü; yine de, yöneticiler ve ulemanın kamu otoritesini birlikte elinde tutması fikri, Memlükler döneminde yerleşik bir normdu. İbn Arabi gibi bazı önde gelen Sufi düşünürler, filozofların ortadan kaldırılmasıyla oluşan boşluğu kısmen doldurdular. Bu Sufi düşünürler, hem mistik bilgiye verdikleri önemle hem de manevi ve sosyopolitik hiyerarşiyi haklı çıkarmalarıyla Müslüman dünyasında helitleri ve kitleleri etkilediler.

12. ve 14. yüzyıllar arasında, hiyerarşi ve tabakalaşma erken İslam tarihinde daha eşitlikçi sosyo-politik yapının yerini aldı. Sosyo-politik hiyerarşi, o dönemin en önemli Müslüman devleti olan Memlûk Sultanlığında büyük bir sorun haline geldi. İbn Haldun'un kuramsal çerçevesini kullanacak olursak, Memlûk yönetimi altında ulema-devlet ittifakı, hem devlet gücü hem de din kullanılarak halk itaat ettirildi ve böylece insanları kendi siyasal

kaderlerini tayin edemeyen itaatkâr bedene dönüştürdü. Ulema, İslam'ı yorumlama yetkisini tekelinde tuttu, vakıf gelirlerini kullandı ve adalet ve diğer resmi pozisyonları elinde bulundurdu. Bu ayrıcalıklar karşılığında ulema Memlûk yöneticilerinin eylemlerini meşrulaştırdı; hatta özel mülklerin ele geçirilmesi ve olağanüstü vergilerin toplanması da dâhil. Ulema sosyal liderler olarak iş görmesi bekleniyordu. Ancak, Memlûk askeri elitleriyle işbirliği yapan ulema yozlaşmış ve baskıcı yöneticilere karşı direnişi meşrulaştırdı.[254]

Bu din-siyaset yapısı kuşkusuz elitistti. Nikki Keddie, 12. yüzyıldan itibaren Orta Doğu'da elitin kitleler üzerindeki egemenliğinin, üretim biçimlerinde bile görüldüğünü savunur. Ona göre bölge, "lüks ürünlerin karmaşık üretimiyle giderek daha çok bilinen" bir hale geldi; bu, "önceki, daha eşitlikçi aşamasından ayrıldığı" ve "üretimin giderek yönetenler ve zenginler tarafından kontrol edildiği" anlamına gelir.[255] Bu dönemde Batı Avrupa köklü dönüşümler geçirdi. Artan tarımsal üretim ve nüfus artışı, ticaretin gelişimine yol açtı. Bu süreçler, zaten etkili olan sınıflar -askeri aristokrasi ve din adamları- ile birlikte önemli kentsel sınıflar olarak tüccarların ve zanaatkarların/usta sınıflarının ortaya çıkmasına katkıda bulundu. Kurumsal olarak, bu çağda çeşitlenme görüldü. Katolik Kilisesi ile monarşlar arasındaki güç dengesi kurumsallaştı. Üniversiteler kuruldu ve Aristotelesçi felsefenin gelişimine destek oldu; bu felsefe başlangıçta Arapça çeviriler yoluyla Avrupa'ya aktarılmıştı.

Bu bölüm, İslam ve Hristiyanlığın devlet otoritesiyle ilişkileri arasındaki temel fark hakkındaki özcü argümanın yanlış olduğunu vurgulamıştır. 11. yüzyıl, hem Müslüman dünyasında ulema-devlet ittifakının hem de Batı Hristiyanlığında kilise-devlet ayrımının tarihsel inşasında kritik bir dönüm noktasıydı. Bu tarihsel kurgular -İslam dünyasında tüccarların ve filozofların sıradışılığıyla birlikte, Batı Avrupa'da etkili tüccar sınıfının ortaya çıkması ve üniversitelerin kurulmasıyla karşılaştırıldığında– bu iki kültürel bölge üzerinde uzun süreli etkilere sahip olacaktı; bu etkiler sonraki bölümlerde incelenecektir.

254 Lapidus 1984, 135, 141.

255 Keddie 1984, 719; ayrıca 723. Müslüman ülkelerin İtalya'ya ihraç ettiği lüks ürünler ve Rönesans sanatına etkileri için Mack 2002'ye bakınız. Erken İslam tarihinde egalitarianizm için bakınız Bölüm 4.

MAP 4 The Ottoman, Safavid, and Mughal Empires (c. 1600)

HARİTA 4: Osmanlı, Safevi ve Moğol imparatorlukları (yaklaşık, 1600)

6

Güç

Üç İslam İmparatorluğu
(15. ile 17. Yüzyıllar)

Osmanlılar 1402'de Ankara Savaşı'nda Timur'a yenilince bir on yıl süren kaos yaşadı. Üç yıl sonra Timur öldü ve imparatorluğu oğulları ve torunları arasındaki güç mücadeleleriyle bölündü.[1] Bu arada Osmanlılar etkileyici bir şekilde toparlandı. 1453'te II. Mehmed (Fatih), savaş sonunda Bizans İmparatorluğu'nun bin yıl süren hükmünü sonlandırarak İstanbul'u fethetmeyi başardı ve Osmanlı devletini bir imparatorluğa dönüştürdü. 1500'lerin başında Osmanlılar için ana meydan okuma doğudan ve göçebe bir güçten gelmeye devam etti.

Şah İsmail (1501-1524 yılları arasında hüküm sürdü) İran'da bir Şii devleti olan Safevileri kurdu ve sonunda İran nüfusunu zorla (On İki İmam Şiiliğine) dönüştürdü. Anadolu ve Azerbaycan'dan göçebe Türkmen kabilelerinin (Kızılbaşlar olarak adlandırılır) desteğiyle İsmail, Sünni Osmanlı topraklarına saldırmaya niyetlendi. Timur'a karşı verdikleri yenilginin üzerinden bir yüzyıl geçtikten sonra Osmanlılar 1514 Çaldıran Savaşı'nda İsmail'e karşı zafer kazandı. I. Selim'in (hükümdarlık 1512-20) topları ve tüfekli Yeniçerileri,[2] göçebe düşmanın güçlü süvarisini yenerek "İbn Haldunî çemberi" olarak tanımlanan göçebe fetihleri, kentleşme ve yeni göçebelerin sonraki fetihlerini kırdı. İsmail yenilgiye uğrayınca kutsal imajı zarar gördü, kurduğu devlet hayatta

1 Manz 1989, 128-47.

2 Uzunçarşılı 1983, 268; Lindner 1983, 105-11. Yeniçeriler, Hristiyan çocuklardan oluşan Osmanlı elit piyade birimiydi ve İslama dönüştürülmüşlerdi. Eski Müslüman köle asker modellerinin bir uyarlamasıydı. Fatih döneminde de, tüfeksileriyle donatılmış Yeniçeriler, başka güçlü bir göçebe süvari gücünü (Sultan Uzun Hasan önderliğindeki Akkoyunlular) yenmişti. Akdağ 1971, 119; Imber 2009, 285.

kaldı. Safevîler göçebe özelliklerini, köle askerleri ve barutla askeri güç olarak kısmen güvenlik altına alarak giderek azalttılar.[3] Osmanlılar ile Safevîler arasındaki rekabet Safevi hanedanının sonuna kadar iki asır daha devam etti.[4]

Çaldıran'dan üç yıl sonra Osmanlılar Mısır'daki Memlükleri yendi. Osmanlılar sonunda İran ve Fas dışındaki Orta Doğu ve Kuzey Afrika'nın tamamını yönetti. Memlükler zaten ekonomik çöküş ve sosyal/demografik kriz yaşıyorlardı.[5] Suriye ve Mısır'ın ötesinde, Osmanlı fetih zamanı diğer Arap kentleri çeşitli sorunlarla boğuşuyordu. Bağdat hala Timur'un yağmalanmasının sonuçlarından muzdaripti. Kısacası, "Osmanlıların 1516 (Suriye'nin işgali) ile 1574 (Tunus'un kesin fethi) arasında fethettiği yer, düşmüş başkentleri olan yoksullaşmış bir Arap dünyasıydı."[6] Demografik veriler bu gözlemi desteklemektedir: Irak, Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika'nın tahmini toplam nüfusu 1500 yılında sadece 11 milyondu ve bu da 1300 yılındaki 13,5 milyondan bir düşüşü göstermektedir.[7]

16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı ve Safevi İmparatorlukları, çoğunluğu Müslüman olan iki en güçlü devletti. Hindistan'da Babur tarafından yönetilen ve 1526-1530 yılları arasında hüküm süren güçlü bir imparatorluk olan Müslüman Moğol Hanedanı vardı; Timur'un torunu olan Babur tarafından kuruldu. Osmanlı ve Safevi İmparatorlukları gibi Moğol İmparatorluğu da Türk kökenli bir hanedan, Arapça esasa dayalı bir ilmiye sistemi ve zengin bir Fars edebiyatına sahipti.[8] Ancak demografik olarak

3 1528'de Safevîler, doğu İran'da göçebe Özbekleri yenmek için silahlarla donatılmış arabalar kullandı. Bulliet 1990, 260.

4 Askeri çatışmalarının yanı sıra OsmanlIlar ve Safevîler arasında dini düşmanlık da vardı. Osmanlı uleması Safevîleri "hurafe" olarak gördü ve onlar aleyhinde savaşı onayladı, inalcılar 1994, 21.

s Lapidus 1984, 11, 38-43; Dols 1977, 282; Abu Lughod 1989, 358; Erünsal 2014, 38-76.

6 Raymond 1979-80, 85.

7 Osmanlı yönetimi altında bu Arap topraklarının nüfusu arttı, fakat 1800 yılına kadar sadece 12,5 milyona yükseldi. Bosker ve ark. 2008, 39.

8 Alam 2004, c. 4. Bu üç imparatorluk için başka ortak bir özellik olarak Sufi tarikatları bu imparatorluklarda önemli toplumsal aktörlerdi. Green 2012, c. 3.

Moğol İmparatorluğu Hindu çoğunluklu idi.[9] 16. ve 17. yüzyıllarda Kuzey Afrika'da Fas ve Orta Asya'da Özbek hanedanları gibi diğer Müslüman çoğunluklu ülkeler de vardı; ancak bunlar nispeten daha küçük devletlerdi (Bkz. Şema 4).[10]

Bu bölüm esas olarak Osmanlı imparatorluğu'na üç nedenle odaklanır. Birincisi, Osmanlı imparatorluğu (1299-1922), Safevi (1501-1722) ve Moğol (c. 1526-1707) imparatorluklarına göre çok daha uzun süre hüküm sürdü; Moğolların Abbasi halifeliğini yıkması ile I. Dünya Savaşı arasındaki dönemi kapsar. İkincisi, Şii Safevi imparatorluğu ve Hindu çoğunluklu Moğol imparatorluğu'nun aksine, Osmanlı imparatorluğu daha çok Sünnileri temsil etmekteydi ki bu da Müslüman kitlenin büyük çoğunluğunu oluşturuyordu. Osmanlılar, Medine, Şam, Bağdat ve Kahire olmak üzere Müslüman halifenin önceki dört merkezi üzerinde hüküm sürdü bununla birlikte İstanbul'u yeni merkez olarak iddia ettiler. Son olarak Osmanlılar, Kuzey Afrika'dan Doğu Afrika Yarımadası'na, Balkanlar'dan Kırım'a, Hindistan'dan Aceh'e kadar uzanan geniş bir coğrafyada çeşitli Müslüman gruplarla askeri ve dini olarak işbirliği yaptılar. Ne Safeviler ne de Babürler Müslüman dünyasında hiçbir zaman bu kadar merkezi bir konuma sahip olmadılar.

Ulema-devlet ittifakı Osmanlı, Safevi ve Moğol İmparatorluklarında değişen derecelerde ve farklı özelliklerle etkilidir. Doğal bilimler ve felsefe, bu imparatorlukların tarihinde bazı ayrıcalıklı anlar yaşadıysa da Avrupalı üniversitelere benzer kalıcı kurumsal bir temel eksikti. Ticaret her üç imparatorluk için de hayati önemdeydi, ancak hiçbiri tüccarlara etkili bir siyasi konum vermedi. Kısacası, Osmanlılar, Safeviler ve Moğol'lara göre küresel ölçekli askeri güçlere sahipti, ancak entelektüel ve ekonomik alanlara yaklaşımları etkileyici değildi. Bu, bilim ve ticaretin

9 "1600'de Mughal Hindistan'ın nüfusu yaklaşık 100 milyon olarak tahmin edilmektedir." Çavdhuri 1990, 382. Bu rakam, Osmanlı ve Safevi imparatorluklarının toplam nüfusunun iki katından fazladır.

10 Hodgson 1974c, özellikle 47. Güneydoğu Asya'da da küçük Müslüman çoğunluklu veya Müslüman yönetimli devletler vardı. Lombard 2000; Reid 1993a; Reid 1993b.

küçümsenmesi uzun vadede daha yıkıcı olabilirdi; çünkü Müslüman imparatorlukların bu alanlarda rakipleri yoktu. Oysa gerçek böyle değildi. Batı Avrupa entelektüel ve ekonomik olarak ilerlerken bu Müslüman imparatorluklar neredeyse tamamen askerî kabiliyetlerine odaklandı.

Hatta askeri olarak bile Avrupa devletleri giderek güçlendi ve Müslüman nüfuslu toprakları işgal etti, İber Yarımadası'ndaki Granada, 15. yüzyılın sonlarında İspanyollar tarafından işgal edildi; Portekizliler 16. yüzyılın başlarında Hint Okyanusu'nda birkaç Müslüman limanı işgal etti; Ruslar ise Orta Avrupa'da da Volga Tatar hanlıklarını fethetti. Ne Safevîler ne de Moğol'lar bu Avrupa meydan okumalarına ciddi bir yanıt denemedi.[11] 16. yüzyılda stratejik olarak buna yanıt veren tek Müslüman güç, Osmanlı imparatorluğu'dur.

Osmanlılar, Endülüs Müslümanlarına İspanyol hükümdarlarına karşı direnişlerinde kısmi destek verdi.[12] Portekizlilere karşı Osmanlı donanması, Anadolu'dan getirilen ağaçlardan inşa edilen gemilerle Kızıldeniz'den Hint Okyanusu'nda seferler düzenledi. Ana filosuna Hint Okyanusu'na erişim sağlamak için Süveyş'te bir kanal kazmayı planladılar.[13] Benzer şekilde Ruslara karşı, Don ve Volga nehirleri arasında bir kanal kazmaya başladılar ki filolarını kullanarak Volga Tatarlarını kurtarsınlar ve kuzeyden İran'ı çevrelesinler.[14] Yine de bir dizi neden, teknolojik zorluklar ve Habsburglar ve Safevîlerle yorucu savaşlar gibi etkenler nedeniyle bu iki kanal projesi asla hayata geçmedi. Bu arada, Osmanlılar Akdeniz'de bile Avrupa ile çeşitli savaşlar yaptılar. 1538'de Osmanlı donanması, Papa tarafından Preveze'de toplanan bir Avrupa armadasına karşı zafer kazandı. Ancak 1571'de, birleşik başka bir Avrupa armadası Osmanlıları Lepanto'da bozguna uğrattı.[15]

11 Hodgson 1993, 197. **12** Hess 1968, 13-21.

13 Barkan 1940, 452-4; Casale 2010, 162, 202. **14** İnalcık 1994, 330.

15 Braudel'e göre (1976, 1088), Lepanto'da "[Türk üstünlüğünün büyüsü] kırılmıştı." Bununla birlikte, 7 yıl sonra Alcazar Savaşı'nda Osmanlılar ve Faslı müttefikleri Portekizlilere ve Faslı müttefiklerine karşı belirleyici bir zafer kazandı. Böylece Osmanlılar Kuzey Afrika'da hâlâ askeri olarak güçlüydü. Hess 1972, özellikle 72-3. Ayrıca Grant 1999, 185-6; Parker 1996, 87-9'a bkz.

Osmanlı ordusu, 17. yüzyılın başlarına kadar tek başına Avrupalı herhangi bir ordudan büyük oranda üstündü.[16] Yüzyılın sonunda Viyana'nın ikinci kuşatmasındaki (1683) başarısızlık Osmanlıların Orta ve Doğu Avrupa'daki yayılmasını durdurdu. Ancak Osmanlıların asıl başarısızlığı, jeopolitik stratejileri değil; Batı Avrupalıların entelektüel ve sosyoekonomik alanlardaki ilerlemesini yakalayamamalarıydı. Ulema-devlet ittifakı bu başarısızlığın başlıca sorumlusuydu.

ULEMA-DEVLET İTTİFAKI

Halil İnalcık'a göre Osmanlı toplumunda iki ana sınıf vardı. "Birincisi, askeri olarak adlandırılan ve kelimenin tam anlamıyla 'askeri' olan sınıf, padişahın dini veya yürütme gücü devrettiği kişilerdi." Bu sınıf ulema, ordu ve saray görevlilerini içerirdi. Osmanlı toplumunun diğer tüm kesimleri, dini kimliklerinden bağımsız olarak ikinci sınıf olan reaya (tabakalar) olarak kabul edilirdi. İdare edilen elitin aksine, reaya üretim için çalışır, vergiler öder ve yönetime katılmazdı.[17]

Bir yandan, ulema Osmanlı devletinde çok önemli bir konuma sahipti. İslam'ın yorumlanmasında tekel sahibiydiler ve bu da hukuk sisteminin ve kamu söyleminin temelini oluşturuyordu. Osmanlı uleması kanunlar koyuyor (hukukçu olarak), mahkemeleri yönetiyor (hâkim olarak) ve ana eğitim kurumları olan medreseleri (profesör olarak) işletiyordu. Ulema, İmparatorluk Konseyi'nden en küçük hükümet birimine kadar güç kullanıyordu. İlkinde, önde gelen ulema –şeyhülislam ve başhakimler– vezirlerle birlikte çalışıyordu. İkincisi ise, ulema yerel hâkimler olarak hareket ediyor ve subaşılara, yani yerel "polis şeflerine" emir veriyordu. Öte yandan, bürokratik statüleri, ulemayı kamu maaşlarına ve hükümet atamalarına bağımlı devlet memurları haline getiriyordu.[18]

Osmanlı uleması̇nın önemli hükümet görevleri göz önüne a-

16 Agoston 2005, 194-202; Imber 2009, 331.
17 İnalcık 1964, 44. Ayrıca İnalcık 1970, 217'e bakınız,
18 Schacht 1964, 89-90; Lapidus 1996, 17; Atçıl 2016, I ve II bölümler.

lındığında, Osmanlı İmparatorluğu'nu dışlayıcı bir İslam teokrasisi olarak yanlış anlayabiliriz. Bu tanım iki temel nedenle doğru değildir. İlk olarak, Osmanlı hukukçularının yasama yetkisi, laik kanunlar çıkaran sultanlar tarafından paylaşılmıştı (kanunlar).[19] Uzun yasama faaliyetleri nedeniyle II. Süleyman (h. 1520-66) kanun koyucu olarak adlandırıldı -Kanuni. İkincisi, Osmanlı İmparatorluğu belirli bir dini çeşitlilik seviyesini barındırdı ve Batı Avrupalı rakiplerinden en azından daha hoşgörülüydü. Osmanlı padişahı, Şeyhülislam ve Rum Ortodoks patriği de dâhil olmak üzere tebaasının dini otoritelerini tanıdı ve onların yerine geçti. Özetle, Osmanlılar, "Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler yan yana ibadet edip çalıştı" şeklinde tanımlanan çeşitli bir imparatorluk yönetti.[20]

Osmanlı ulema-devlet ittifakı karşılıklı bir ilişki içeriyordu. Ulemanın dini, yasama, yargı ve eğitim alanlarında belirli ayrıcalıkları vardı. Bazı durumlarda ulema, bazı sultanların devrilmesinde Yeniçerilerle işbirliği yaptı.[21] Bununla birlikte, sultanlar ulema üzerinde baskı kurmak, şiddet ve maliyet gibi araçları kullanmak suretiyle ulema üzerinde hâkimiyet kurdu. Saltanat gücü, ulemayı, birkaç erkek soy kütüğü üyesinin ve üst bürokratların öldürülmesiyle birlikte bazı özel mülkiyetlerin gaspedilmesi gibi sorunlu fiillerin meşrulaştırılması için baskı yapabiliyordu.[22] Özetle, Osmanlı uleması ile sultan arasındaki ilişki, kiliseyi tek yönlü kraliyet hâkimiyeti yerine karşılıklı bir ittifaktı, bir yandan da diğerine göre vardı.[23]

Osmanlı ulema-devlet ittifakı, önceki bölümlerde incelenen Selefî modellere uygun olarak ilerledi. Ancak Safevîler,[24] Şii ulema-devlet ittifakını kurmada yenilikçi oldular ve bu sistem, Şii ulemasından ötürü Sünni modellerinin bir uyarlaması olarak da

19 İnalcık 2000 [1973], 70-5. Şeriat "dini topluluğun yasası" iken kanun "bir imparatorluğun yasasıdır." Osmanlı yöneticileri ve uleması bu iki "farklı hukuk kollarını" birleştirdi. Imber 1997, 24.

20 Braude ve Lewis 1982, 1. Ayrıca Barkey 2008, özellikle 105; Barkey 2012.

21 İnalcık 2000 [1973], 63-4. **22** Timur 1979, 108, 117; Platteau 2017, 5.

23 İnalcık 2000 [1973], 169-72; Burak 2015, 46-7.

24 Halm 1997, esp. 108.

görülebilir.[25] Şehzadeler tarafından yargıçlık, danışma ve öğretim görevliliklerine atanan Şii ulema, Safevi devlet yapısının önemli bir bileşeni haline geldi.[26] Safevi şahlar, Orta Doğu'nun çeşitli bölgelerinden on iki imam Şii ulemasını ithal etme ve onlarla güçlü bir ittifak kurma konusunda iki ana nedene sahipti. Birincisi, İran nüfusunun çoğunluğunu Şii İslam'a dönüştürme politikasıydı. Ulema, bu politikayı uygulamaya ve Sünniler ile çeşitli Sufi gruplarını ortadan kaldırmaya yardımcı oldu.[27] İkinci neden, Kızılbaşları ("kızıl saçlılar") zayıflatmaktı. KızıIbaşlar, Şah İsmail'in meşriyet iddialarını ileri süren dini coşkulu kişilerdi ve onu ilahi bir figür olarak görmekteydiler.[28] Buna karşılık Osmanlı sultanları asla meşru-bir mesianiklik iddiasında bulunmadılar. [29] Safevi örneğinde bile, Kızılbaş mesiyanizmi devlet kurma çabalarıyla çatıştı. Kızılbaşları bastırmak için şahlar On İki İmam Şii ulemasını müttefik olarak kullandılar. Mesiyanizmin bastırılması, şahların kutsal statüsünün tamamen ortadan kaldırılması anlamına gelmiyordu; Safevi şahları, 'kutsal İmamların soyundan geldikleri için 'dini meşruiyeti' sürdürdüler.[30]

Safevi şahları halkı dönüştürmede başarılı oldular ancak genel olarak Kızılbaşları bastıramadılar. Kızılbaş askeri gücünü dengelemek için ve devlet otoritesini merkezileştirmek için, Şah Abbas (hd,1588-1629)kÖle askerler özellikle Gürcü dönmeleri askere aldı.[31] Abbas'ın politikaları etkili olmadı çünkü Safevi İmparatorluğu büyük bir göçebe aşiret nüfusuna sahipti; oysa 'Osmanlı ve Babür imparatorluklarında tebaa çoğunlukla yerleşik

25 Lapidus'e göre (1999, 367), Safevîler dinin devlet himayesinin Selçuklu modelini benimsedi, fakat ulemanın kontrolünü padişahların elinde daha merkezi hale getirme konusunda çok daha ileri gittiler.

26 Lapidus 1996, 18.

27 Arjomand 1984, 105-87; Matthee 2012, 173-5; Alatas 2014, 123-9.

28 Moin 2012, 74-84, 88-91; Yıldırım 2008; Barkey 2008, 175-8.

29 Bu konudaki tek akademik tartışma, Osmanlı devletinin ilk varlık sebebinin İslam'ın yayılması olup olmadığı (örneğin, Paul VVittek'in 'gazi tezinde' olduğu gibi) hakkındaydı. Wittek 1936; Wittek 1938; Lindner 1983, bölüm 1; Kafadar 1995, bölüm 1.

3o Arjomand 1988, 12. Ayrıca bkz. Newman 2001, 34-46.

31 Matthee 2012, 178; Alatas 2014, 123-7.

çiftçilerdi.'[32]

Babür İmparatorluğu'nda ulema-devlet ilişkisi çok daha karmaşıktı. Babür hanedanı Sünniydi fakat mezhepçi bir politika izlemedi. Ayrıca, Babür İmparatorluğu'nun nüfusunun çoğunluğu Hinduydu. Osmanlı politikasının aksine, Babürler gayrimüslimleri (yani Hinduları) orduya almak için İslam'a geçmelerini şart koşmadılar. Osmanlı yöneticileri gibi, Babür yöneticileri de şeriattan bağımsız ve onunla birlikte var olan bir dizi yasa (zavabit) ürettiler. Ekber (1556–1605 yılları arasında hüküm sürdü) –en az dindar muhafazakâr Moğol hükümdarı– diğer iki Müslüman imparatorluğunda gayrimüslimlere uygulanan kafa vergisini kaldırdı; bu, zavabitliğin önemli bir örneğidir.[33] Ekber ayrıca çok sayıda Hindu yetkili atadı ve kraliyet sarayında Hindu ritüellerine uyan bir eşi vardı.[34]

Aurangzeb döneminde -en dini muhafazakâr Babür hükümdarı- ulemanın kamusal etkisi daha belirgin hale geldi. Aurangzeb, bazısı Hindulara ayrımcılık yapan İslam hukukunun bazı yönlerini uygulamaya çalıştı.[35] Babür tarihinin çeşitli dönemlerinde, 'her zaman imparatorların Hindu 'kâfirleri' İslam'a döndürme görevini' savunan muhafazakâr ulema vardı,' ancak hükümdarlar, Aurangzeb dâhil, böyle bir politika izlemediler.[36]

Osmanlı, Safevi ve Babür uleması, medreselerde takip ettikleri müfredat açısından birçok benzerliğe sahipti.[37] Üstelik bu üç imparatorluktaki ulema, doğa bilimlerine ve felsefeye karşı genel olarak olumsuz bir tutum sergiliyordu, ya da en azından kayıtsızdı. Sonraki bölüm bazı istisnai Müslüman âlimlerin bilimsel ve felsefi çalışmalarını inceler.

32 Arjomand 2010, 473.

33 Ahmad 2009, 148-9. Ayrıca bkz. Alam 2013, 169.

34 Dale 2010, 98-100. Ekber'in diğer Hindu yanlısı politikaları arasında sığır kesimini yasaklamak da vardı. 'Ayrıca Hindu hacılardan alınan ayrımcı vergileri kaldırdı, Hindu bilginleri özel görüşmelerine ve Racput reislerini yönetici sınıfına kabul etti, Hindu kutsal metinlerinin Farsçaya çevrilmesini emretti ve Hindu festivallerini kutladı.' Eaton 1993, 159n2.

35 Zaman 2002, 19-20 .

36 Eaton 1993, 134; ayrıca 192-3.

37 Robinson 1997, özellikle 181-4.

Ayrıca bu imparatorluklarda doğal bilimler ve felsefenin nihai gerilemesinde ulema ve yöneticilerin rollerini analiz eder.

DOĞAL BİLİMLER VE FELSEFE

15. yüzyılın ilk yarısında Müslümanların bilimde önemli bir merkezi, Semarkand'daki Uluğ Beg gözlemevi idi. Uluğ Beg sadece önde gelen bir gökbilimci değildi, aynı zamanda bir Timurlu hükümdarıydı. Uluğ Beg'in gözlemevi, Müslümanların kurduğu ve/veya yönettiği büyük gözlemevlerini izledi; bunlar arasında Bağdat'taki Abbasi halifesi Mamun'un gözlemevi (9. yüzyıl), Bağdat'taki Buveyhi Şaraf al-Dawla'nın gözlemevi (10. yüzyıl), İsfahan'daki Selçuklu Malikşah'ın gözlemevi (11. yüzyıl), Moğol Hulagu tarafından desteklenen ve Tusi tarafından Marağa'da işletilen gözlemevi (13. yüzyıl) ve İlhanlı Kazan Han'ın Tabriz'deki gözlemevi (14. yüzyıl) sayılabilir.[38]

Uluğ Beg ile Osmanlılar belirli bilim insanları aracılığıyla bağlantılıydı. Kadızade el-Rumi (1364-1436), Bursa'da doğup büyümüş önde gelen bir gökbilimciydi; o dönemde Osmanlı başkenti olan Bursa'dadır. Daha sonra Semerkand'a taşındı ve Uluğ Beg'in bilim insanları ekibine katıldı; o ekip, o dönemin en doğru yıldız kataloğunu üretti. Kadızade ve Uluğ Beg'in öğrencisi ve iş arkadaşı olan Ali Kuçu (1403-74), karşı yönde coğrafi yol izledi. Uluğ Beg öldükten sonra gözlemevi tahrip edildi ve Kuşçu Semerkand'dan ayrılarak İstanbul'a, yeni Osmanlı başkentine gitti; burada öğretimini ve araştırma kariyerini sürdürme teklifini kabul eden Fatih Sultan Mehmet'e katıldı.[39]

Bilim insanlarını desteklemenin yanı sıra Fatih (taht 1451-81) Avrupa sanatlarına da ilgi duydu. İtalyan Rönesans ressamı Bellini'yi portresini yapması için çağırdı.[40] Bu, Sünni ulemanın

38 Sayılı 1960,esp.260, 393. Ayrıca Çelebi 2007'e bakinize. 1653], 777-83; Sezgin 2011b, 28-52; Nusseibeh 2016, 185-98. Sayılı'nin (1960, 400) göre, bir araştırma kurumu olarak gözlemevi Müslüman bir yenilikti.

39 King 1999, 44-5, 128-9; Fazlıoğlu 2003, 8-34;Adıvar 1982 [1939], 18-20, 47-9; Kazancıgil 1999, 92-3. Kushji'nin Kopernik üzerindeki olası etkisi için Ragep 2007a, 72-5'e bakınız.

40 Wittek 1936, 317;Adıvar 1982 [1939], 39-40.

insan ve hayvan tasvirini dini gerekçelerle yasaklaması göz önüne alındığında olağanüstü bir tutumdur. Bu nedenle İslami sanatlar çoğunlukla ikonografik olmayan, kaligrafi ve geometrik ile bitkisel desenlere odaklıydı.[41]

Fatih aynı zamanda felsefeyi teşvik etmekte de bazı adımlar attı.[42] O dönemin iki âlimine -Gazali'nin *İrresafi* (Çelişki) ve felsefe ile İslam konusundaki argümanlarını yeniden düşünecek ayrı kitaplar yazması için- sipariş verdi. Hocazade'nin kitabı, rakibinden daha çok beğeni toplamış gibi görünüyordu.[43] Muhabat Türker, çeşitli âlimlerin Hocazade'nin kitabını Gazali'nin *İzah Edilemezliği* ile İbn Rüşd'ün *İzah Edilemezliğinin* karşılaştırması olarak çarpıttığını ortaya koydu. Gerçekte, Hocazade ne İbn Rüşd'e ne de onun kitabına hiç atıfta bulunmadı.[44]

Daha sonraki sultanlar Fatih'in sanatlar, doğa bilimleri ve felsefeye yönelik olumlu tutumuyla eşleşemedi. 16. yüzyılın ortalarında yazılan son dikkate değer yarı-felsefi Osmanlı kitabıydı. 1565'te *Ahlak-ı Alai* (Yüksek Ahlak) yazan Kınalızade, Şam'da bir yargıçtı. Daha sonra Anadolu'nun baş yargıcı olarak atandı ve kitabı Osmanlı Türkçesinde yazılan ahlak üzerine en etkili kitap haline geldi. Yapı açısından, Kınalızade Tusi ile Dawani'nin ahlak kitaplarını takip etti. İçerik açısından, Kınalızade'nin ana kaynakları Gazali'nin eserini de içeriyordu; özellikle İhya ve birkaç şair, özellikle Hafız ve Sadi gibi.

Osmanlı elitleri arasında Kınalızade'nin popüler hale getirdiği etkili bir kavram Adalet Çemberi idi:

41 Blair ve Bloom 1995'e bakınız.

42 Çelebi 2008 [1656b], 21.

43 Çelebi 2007 [c. 1653], 444. Hocazade çoğunlukla Gazali ile aynı görüşte olsa da bazı konularda Gazali'yi eleştirir; özellikle ibn Sina'yı çarpıttığı ve onu bir mürted olarak adil olmayan şekilde ilan ettiği için. Türker 1956, 383-6. Ayrıca Arslan 1999, 265-7; Özervarlı 2015a, 390-6'a bakınız.

44 Türker 1956, 56-60, 385-8. Türker'in eleştirdiği âlimler arasında Adnan Adıvar (1982 [1939], 54) ve Şemsettin Günaltay (1987 [1938], 444) bulunmaktadır.

Adalet, dünyanın refahının sebebidir
Dünya, duvarı devlet olan bir bahçedir
Devlet, İslam hukukuna dayanır
İslam hukuku sultan otoritesi olmadan ayakta duramaz
Sultan otoritesi orduya dayanır
Ordu, para olmadan sürdürülemez
Para, tebaadan temin edilir
Tebaa, adalet yüzünden sultana itaat eder.[45]

Kınalızade, Adalet Çemberi'ni Dawani[46]'den bazı değişikliklerle alıntıladı.[47] Daha önce ibn Haldun üç versiyonu bu sözden alıntı yapmıştı ki bu Çember,[48] Sasani bir rahipten, bir Sasani hükümdarından,[49] ve *Sırların Sırları* [50] Kınalızade'nin sunduğu şekliyle Adalet Çemberi, İslam hukuku, devlet, ordu ve kraliyet otoritesinin karşılıklı bağımlılığına yaptığı vurguyla Osmanlı ulema-devlet ittifakına uygundu. Ancak bu durum böyle değildi.

Tusi'den Dawani ve Kınalizade'ye geçişte Müslüman ahlak kitaplarının dönüşümü felsefenin rolünün azaldığını ve İslami vaazın artan önemini göstermektedir. Müslüman entelektüel yaşamında dini vaazın rolü. 5. Bölümde belirtildiği gibi Tusi'nin *Nasirean Ahlakı* evrensel sorulara sahip derin bir felsefi eserdi. Dawani, Calelean Ahlaklarında Tusi'nin kitabını büyük ölçüde ye-

45 Kınalızade 2012 [1565], 532.

46 Kınalızade 2012 [1565], 529; Davvani 1939 [c. 1477], 249.

47 Adalet Çemberi'nin arka planı için bakınız Tusi 1964 [c. 1235], 230; Dawani 1839 [c. 1477], 372-4, 388-90;Kınalızade 2012 [1565], 451, 479-80.

48 İbn Haldun 2005 [1377], 40-1, 239Sasanî versiyonlar için, ibn Haldun Masudi'yi alıntıladı. Masudi'ye göre (Maçoudi 1863 [947], 210), Sasanî Kralı Anuşiruvan (h. 531-79) dedi ki: "Kraliyet otoritesi orduya dayanır, ordu paraya, para vergilere, vergiler tarıma, tarım adalete, adalet ise görevlilerin bağlılığına ve bakanların dürüstlüğüne bağlıdır." Ayrıca Hacib 1974 [1070], 155'e bakınız.

49 Linda Darling (2013) Adalet Çemberi'nin tarihsel arka planının, Orta Doğu ve Orta Asya'daki Sasani öncesine kadar geri gittiğini açıklar.

50 Kaynak olarak Dawani (1939 [c. 1477], 244) The Secrets of Secrets'e de atıfta bulunmuştur - Aristoteles'e atfedildiği sahte bir öğüt eseri. Modern bilim insanları bunun 10. ve 11. yüzyıllarda adı açıklanmadan derlendiğini ortaya koydu. Darling 2013, 6, 75.

niden ifade etti ve daha çok İslami ton kattı. Kınalızade'nin *Yüksek Ahlakı* ise Dawani'nin kitabından bile daha az felsefi ve İslam vaazına daha çok odaklanmıştı.

Osmanlılar'ın din dışı bilimlere ilgisizliği felsefe ile sınırlı değildi; kartografya ve denizcilik gibi yeni gelişen alanlara da uzanıyordu. İstisnai bir figür Piri Reis'tir, bir amiral, coğrafyacı ve kartograf. Piri Reis, 1513 yılında bugün ünlü olan dünya haritasını çizdi ve bunu Süleyman'a sundu. Bugün haritanın yalnızca bir kısmı -Atlantik'te Batı Avrupa, Afrika ve Amerika kıyılarını gösteren bölüm- mevcuttur (o dönemde bilinen). Piri Reis, Columbus'un haritası da dâhil olmak üzere birçok kaynağı kullandığını kabul etti; bu harita hayatta değildir. Daha sonra Piri Reis, Akdeniz kıyıları boyunca denizcilik üzerine Osmanlı Türkçesiyle ayrıntılı bir kitap olan *Denize Yolculuklar Kitabı*'nı yazdı; bu eser Yeni Dünya'daki İberyalî keşiflerini ve Hint Okyanusu'nu da rapor ediyordu.[51] Bu kitabı Muhteşem Süleyman'a sundu. 1554 yılında, seksenli yaşlarının sonlarında, Piri Reis, amiral olarak göreviyle ilgili bazı siyasi entrikalar nedeniyle idam edildi.[52]

Piri Reis'in idamı verimli bir yaşama hüzünlü bir son oldu; fakat eserinin entelektüel bir miras kazanamaması da hüzün vericiydi. Stevan Soucek'in de belirttiği gibi Osmanlı yöneten seçkinleri "haritalama ve denizcilikte mükemmelleştiği alanlarda" Piri Reis'i kullanmayı başaramadı; bu alanlar Avrupa monarşilerinin pamuk gibi danışmanları olan kartograflar ve denizciler için tipik olsa da. Piri Reis'ten sonra, Osmanlı hükümeti veya başka herhangi biri tarafından denizcilik ve kartografya okulunun ya da denizaşırı keşif ve ticaret ofisinin kurulmasına dair herhangi bir kanıt yoktur; bu özellikler güney ve batı Avrupa'sına özgüdür."[53]

Piri Reis'ten sonra, iki Osmanlı yazar eserlerinde Yeni Dünya'ya kısa süreli değindi.[54] Son olarak, yaklaşık 1580 civarında bu konu üzerine önemli bir çalışma yazıldı. Kimliği belirli olmayan biri, *Batı Hintleri Tarihi*'ni (*Tarih-i Hind-i Garbi*) yazdı.

51 Reis 2013 [1521],
52 Mclntosh 2000; Hess 1974; Tekeli 1985.
53 Soucek 1994, 134-5.
54 Goodrich 1990, 11-14.

İspanyol kaynaklarının İtalyan çevirilerine dayanarak, kitap Yeni Dünya'daki İspanyol keşiflerini ve fetihlerini Osmanlı Türkçesi okuyucularına sundu. Dünya haritalarını ve Amerikan zoolojisi ile botaniğine ilişkin çeşitli illüstrasyonları içeriyordu.[55] Bu kitap, Osmanlı elitleri için o kadar önemliydi ki İbrahim Müteferrika 1730'da basılan kitaplar arasındaki seçkin gruba dâhil etmiştir, Osmanlı basınında ilk kez. Müteferrika kitabındaki haritaları güncellemiş olsa da metin orijinal şekliyle basılmıştı. Modern İngilizce çevirmeni Thomas Goodrich bu tercihe şu tepkiyi verdi: "1730'da bir kitabı zaten bir buçuk asır eski olarak basmak ne kadar sıra dışı! 1875'te yeniden basılması daha da sıradışı!" Kitabın özgünlüğü niteliğinde değildi, o döneme kadar Yeni Dünya hakkında Osmanlı tarafından yazılmış başka bir büyük eser olmaması gerçeğinde yatıyordu.[56] Goodrich, *West Indies Tarihi*'nin yazarıyla İstanbul'daki yıkılan gözlemeviyle bağlantısı nedeniyle adını saklamış olabileceği ihtimalini tartışır.[57] Gözlemeviyle bağlantılı olan biri neden 1580'lerde bu kadar korkmuş olabilirdi? Bu soruyu yanıtlamak için gözlemevini incelemeliyiz.

Fatih Sultanı'nın saltanatından bir asır sonra, Sokollu Mehmed Paşa sanatları ve doğal bilimleri destekleyen güçlü bir Osmanlı resmi olarak ortaya çıktı. Balkan Hristiyan bir ailesine doğmuş ve sonra İslam'a döndürülüp devlet tarafından eğitilmiş olan Sokollu, çeşitli üst bürokratik görevlerde hizmet etmiş ve nihayetinde ağır vezir olarak görev yapmıştır (1565-79). Önemli bir astronom olan Takiyuddin'i himaye etti, 1577'de İstanbul'da bir gözlemevi kurulmasına öncülük etti.[58] Takiyüddin ayrıca bir matematik ve saatler konusunda önde gelen bir bilim insanıydı.[59] Sultan Murad III, onu astrolojik beklentilerle gözlemevi kurmasına izin verdi. İzleyen yıllarda ise gözlemevi için koşullar kötüleşti: Sokollu öldü; gözlemevi onun astrolojik beklentilerini karşıla-

55 Tarih-i Hind-i Garbi 1990 [1580], Ayrıca Goodrich 1990, özellikle 32-5; Çelebi 2007 [c. 1653], 287-8; Togan 1942-7, 127.

56 Goodrich 1990, 2, 15.

57 Goodrich 1990, 20. **58** Casale 2010, 119-20, 162, 195-6.

59 Takiyüddin 1966 [1556];Tekeli 1966.Takiyüddin'in saat tasarımları için bak Sezgin 201İC, 118-22.

madığı için Murad hayal kırıklığına uğradı; ve Şeyhülislam Ahmed Şemseddin, gözlemevinin yıkılmasını talep etti, talihsizlik getirdiğini savunarak. Gözlemevi, 1580'de Osmanlı deniz kuvvetlerinin topçu ateşiyle tahrip edildi.[60]

İstanbul gözlemevi, Osmanlı imparatorluğu'nda bilimsel araştırmaları yeniden canlandırmanın son şansıydı. Şeyhülislamın muhalefeti üzerine donanma tarafından tahrip edilmesi, ulema-devlet ittifakının egemenliği altında doğa bilimlerinin gerilemesini simgeledi. Bu arada Batı Avrupalılar, astronomi bilgisi açısından Müslümanları geride bırakıyordu. Takiyüddin'in gözlemevi yıkıldığında yaklaşık 1580 civarında, Tycho Brahe Danimarka kralının himayesindeki Batı Avrupa'da ilk gözlemevi kurdu.[61]

1543'e kadar Kopernik zaten dünyayı Güneş'in merkezine yerleştiren heliocentric modelini yayınlamıştı; egemen kilisenin Ptolemaik jeosantrik modelinin karşısında. Brahe'nin gözlemleri Kepler'e (yardımcısı) gerekli verileri sağladı. Kopernik'in fikirlerinden esinlenen Kepler (1571-1630) gezegen hareket kanunlarını açıkladı. Galileo (1564-1642) hareket yasalarının gelişiminde ve Kopernik'in güneş-merkezli modelinin tanınmasında öne çıkan bir rol oynayan başka bir Avrupalı bilim insanıydı. Deneyleri modern bilimsel yöntemlerin gelişimi için önemliydi.[62]

O dönemde Müslümanlar arasındaki entelektüel kayıtsızlık o kadar yaygındı ki bu bilimsel gelişmelere karşı kayıtsız kaldılar. Teleskop 1608'de Hollanda'da icat edildi; Galileo onu sonraki yılda geliştirdi ve iki yıl sonra Kepler de aynı şeyi yaptı. Birkaç on yıl içinde Osmanlı ve Safevi İmparatorluklarına birkaç teleskop getirildi. Yine de bu bölgelerdeki Müslümanlar bu yeniliği astronomi bilgisini ilerletmek için kullanmadılar.[63] Eğer Müslü-

60 Sayılı 1960, 289-92; Adıvar 1982 [1939], 99-109; Ünver 1969, 51-4. İstanbul Gözlemevi enstrümanları için bak Sezgin 2011b, 53-61.

61 Sayılı 1960, 374; al-Hassan and Hill 1986, 282. **62** Daly 2014, 202-6.

63 Huff 2011,133. 1720'ler ile 1730'larda, Moğol generali ve Hindu hükümdarı ile bilim insanı Jai Singh, Hindistan'daki beş gözlemevi kurdu; bunlar, gözlemevi geleneğinin son örnekleri haline geldi. Uluğ Beg'in temsil ettiği gelenek önceki temsil gücünü taşıyordu. Sezgin 2011b, 72-7. "Jai Singh'in bu işi," "1743'te beklenmedik ölümünde aniden son buldu." Sen 1971b, 103.

manlar önceki yüzyıllarda teleskoplara erişseydi, nerede önde gelen astronomlar ve gözlemevleri bulunsa bile, tepkileri kesinlikle daha farklı olurdu.[64]

Batı Avrupa 16. ve 17. yüzyıllarda tıbbi bilimde büyük ilerleme kaydetti.[65] 1543'te Vesalius, Galen'in yanlış anatomi görüşlerini reddeden insan anatomisi derlemesini yayımladı; bu görüşler binyıl boyunca hekimleri etkiledi.[66] Vesalius ve diğer bazı Avrupalı hekimler araştırmalarını yürütürken kadavraları ayırdı. Katolik Kilisesi insanda diseksiyonu sınırlamaya çalıştı ancak siyasi merkeziyetçilik ve Batı Avrupa'daki üniversitelerin varlığı nedeniyle başarılı olamadı. İslam dünyasında ise ulema, merkezi devlet otoritelerinin desteği ve medreseler üzerinde tam kontrol sayesinde insan diseksiyonunu engellemede göreceli olarak daha başarılıydı.[67] Tamamlayıcı bir faktör, ulemanın insan bedeninin resimlenmesi veya heykelleştirilmesini yasaklamasıydı. Batı Avrupa'da ise karşıt yönde, diseksiyon ve anatomi betimlemeleri, insan bedeni anlama ve tasvir etme konusundaki yükselen sanatsal ilgiye uygun olarak ilerledi. Seyyid Hüseyin Nasr'ın vurguladığı gibi, yüzyıllarca diseksiyon yapılmadığı dönemde, "Müslümanlar büyük ölçüde Galenik anatomi ve fizyolojiye güvendiler."[68] Müslüman ülkelerde diseksiyonun yasaklanması ve bu konuya olan ilgisizlik, büyük ölçüde 19. yüzyılın ortalarındaki Batı-

64 1590 ile 1660 arasındaki diğer Avrupa icatları arasında mikroskop, termometre, barometer ve sarkaçlı saat bulunur. McNeill 1991 [1963], 594-5.

65 Brentjes ve Morrison'a (2010, 634) göre Osmanlı imparatorluğu'nda "on altıncı yüzyıldan önce bile .. . [b]irçok baş hekim Yahudi mültecileri idi .. . Osmanlı Yunan ve Ermeni topluluklarından, ayrıca Fransa, İtalya ve Avrupa'daki başka Katolik veya Protestan ülkelerden gelen Hıristiyan hekimler de Osmanlı sarayında hizmet vermişlerdir. Yahudi ve Osmanlı Hıristiyan hekimlerinin çoğu Italian veya İspanyol ve Portekiz üniversitelerinde tıp okumuştur." Bu nedenle, OsmanlIlar kendi saraylarında hizmet verecek olan hekimleri eğitecek yeterli kurumlara sahip değildi.

66 Daly 2014, 199-200.

67 Bazı istisnai Müslüman hekimler diseksiyon yapmış olabilirler. İbn Nafis'in pulmoner dolaşım çalışması için bunu yapıp yapmadığı bilinmiyor; bu, Galen'in kuramını çürüttü. Savage-Smith 1995, 99-104; Fancy 2013, 111; Meyerhof 1935, 115-18.

68 Nasr 1976, 163.

lılaşma reformlarına kadar devam etti.[69]

Batı Avrupa'daki bilimsel gelişmelere dikkat etmek yerine Osmanlı uleması, medreselerde dini çalışmalarına daha çok odaklandı, 16. yüzyılın sonları ve sonrasında ana akım bilim dallarını ve felsefeyi müfredatlarda daha da dışlayarak.[70] Bu entregeden bu düzeydeki tutuculuk Kadizadeliler hareketi için yeterli değildi; bu hareket 17. yüzyıl İstanbul'unda etkili oldu. Bu hareket ana akım ulemayı eleştirdi, ancak ulemanın bazı üyelerini, özellikle bazı vaizleri içeriyordu.[71] Kadızadeler, İslam'ı kelamcı ve temizleyici bir yaklaşımla yorumlamakta modern Sünnileri andırdı ve belirli ritüelleri ve Sufi kavramlarını kınadı.

Dönemin en üretken Osmanlı bilgini Kâtip Çelebi (Hacı Halife) (1609-57), Kadizadeliler ile Sufiler arasındaki tartışmaya katıldı. *Doğruluk Dengesi* adlı eserinde bu iki grup arasındaki orta yolu, argümanlarını iki zıt uç olarak ele alarak aradı.[72] Kâtip Çelebi, Osmanlı donanma savaşlarının tarihi ve sorunları da dâhil olmak üzere çeşitli konularda yazdı. Osmanlı devlet yapısının sorunları.[73] Onun en kapsamlı eseri şuydu: *Kitaplar ve Bilimlerin İsimlerinden Şüpheyi Giderme* - çok ciltli özetli bibliyografya, ki içinde yaklaşık 9.000 yazar ve 15.000 Arapça, Farsça ve Türkçe'de 15.000 kitaba sahip bu çalışma, Bu eser, İbn Rüşd'ün *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* ve İbn Haldun'un *Mukaddime*'sine dair bilinen en eski açık Osmanlı referanslarını içermektedir.[74] Coğ-

69 Erken 19. yüzyılın sonlarına kadar insan diseksiyonu İstanbul veya Kahire'de tıbbi araştırmanın yaygın bir yöntemi değildi. O dönemde, Haşan al-Attar, reformcu bir İslam bilgini ve El-Ezher şeyhi, diseksiyon yapmanın gerekliliğini savundu. Gran 1979, 104-5, 170-2'yi inceleyin.

70 Çelebi 2008 [1656b], 21; Adıvar 1982 [1939], 126-7; Unat 1964, 3-6. On altmışıncı yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı uleması, "taç tarafından yayımlanan yönetim ve yasalar üzerinde giderek daha çok müdahale etmeye" başladı. Bu "rahip etkisi Sünni muhafazakârlığı güçlendirdi ve değişen koşullara yanıt olarak hükümetin hareket özgürlüğünü ağır şekilde kısıtladı." İnalcık 1994, 23.

71 Zilfi 1988, 39; İnalcık 2000 [1973], 179-85; Baer2007, 65-76.

72 Çelebi 2008 [1656b], özellikle 39-40, 65-70.

73 Çelebi 2007 [1656a]; Çelebi 1982 [c. 1652],

74 Çelebi 2007 [c. 1653], 443-4, 1007, 262, 566-7, 598, 684, 899; Özervarlı 2015a, 388; Fleischer 1983, 199; Okumuş 2008, 83-6.

rafya yazılarında Katip Çelebi Latin kaynakları kullandı.[75] Ayrıca çeviride önde gelen bir rol oynadı; bir yardımcıyla birlikte bir tarih kitabını ve bir coğrafya kitabını Latinceden Osmanlı Türkçesine çevirdi.[76]

Kâtip Çelebi, 17. yüzyıl Osmanlı entelektüel yaşamında kuralı kanıtlayan istisnaydı. Miras kalan aile serveti sayesinde İslam çalışmaları dâhil geniş bir konu yelpazesini inceleyebilmek için zaman ayırabildi. Piri Reis gibi Kâtip Çelebi de başlangıçta bir bürokrattı, bir hükümet görevlisi olarak, daha çok ulema üyesi. Resmi bir medrese eğitiminden yoksun olması onu yaratıcı ve üretken bir bilim insanı yaptı. Medreselerin muhafazakâr doğası sadece Osmanlı İmparatorluğu ile sınırlı değildi. (Sünni) Moğol ve (Şii) Safevi İmparatorluklarındaki medreseler de muhafazakar olup benzer müfredatler öğretiyorlardı; mezhebi farklılıklarına rağmen.[77]

Bu engellere rağmen Safevi İmparatorluğu önde gelen filozoflar üretti. Mir Damad (1543-1631) önde gelen bir filozof olarak ortaya çıktı ve Şii teologu oldu. Eserleri "İsfahan Okulu" olarak bilinen felsefenin canlanması için itici güç oldu.[78] Mir Damad'ın en ünlü öğrencisi Molla Sadra (1572-1640) öğretmeninden daha ünlü hale geldi.[79] Böyle ünlü filozofların varlığı, ancak selâhiyeti olan ulemanın felsefe üzerinde koyduğu kısıtlamaları ortadan kaldırmadı. Hamid Dabaşi'ye göre Safevi medrese sistemi ve "dinî vakıflara olan tamamen bağımlılığı", felsefeye öncelik veren öğrenciler için herhangi bir maddi destek sağlamayı yasaklıyordu. O, Mir Damad ile Molla Sadra'nın eserlerinin istisnalar olduğunu açıklıyor:

Mir Damad ve öğrencisi Molla Sadra örneğinde olduğu gibi zengin ve nüfuzlu bir babaya sahip olmak felsefi kariyeri kolaylaştıran önemli bir etkendi. Ancak bu iki bağımsız zengin Şii filozof bile mali güçlüklerden tamamen bağışık değildi. Mir Da-

75 Çelebi 2008 [1654],
76 Ülken 2016 [1935], 233-9.
77 Robinson 1997, 174-84; Ahmed 20 1 5, 18-19, 76-8.
78 Ziai 1996b, 636.
79 Corbin 1986, 462-72; Adamson 2016, 379-99.

mad'a olan mevcut mektuplarından birinde Molla Sadra, ailesini geçindirme yükümlülükleri ve sistematik olarak maruz kaldığı tacizler konusunda neredeyse aynı nefeste mali yükümlülüklerinden yakınır.[80]

Kısacası, Safevi İmparatorluğu'nda "felsefe pratiği, Fars filozoflarının kendi tehlikeleri pahasına sürdükleri riskli bir eylemdi." Şii hukuk ortodoksluğu tarafından felsefi söylemin meşruiyetine dair en ufak bir kabul bile yoktu. Bu nedenle, Dabaşi'nin devam ettiği gibi, filozoflar "İsfahan Okulu' içinde veya dışında, sürekli şüphenin hedefi olmaya devam ettiler." Mir Damad "karmaşık söyleminde felsefe karşıtı hukuk doktorlarından sığınak ararken", Molla Sadra "neredeyse zulümden kaçtı ve birkaç yıl küçük bir köyde sürgün hayatı yaşadı." Bazı diğer filozoflar "şiirsel veya hicivsel bir söylemi sığınak olarak aradılar." [81] Dabashi'nin olumsuz koşullara dair tasviri, İran'ın Molla Sadra'dan sonra aynı kalibrede bir filozof yetiştirememesi gerçeğiyle desteklenmektedir.

Ulemanın kamusal işlevleri ve tutuculuk nedeniyle ortaya çıkan sorunlar, Hindu çoğunluklu Moğol İmparatorluğu'nda daha karmaşıktı. Dahası, bu konulara ilişkin Moğol devlet politikaları farklı hükümdarlar altında geniş ölçüde değişti. Aurangzeb (r,1658-1707) yalnızca son büyük olarak görülmüştür. Moğol imparatoru olarak değil, aynı zamanda en dindar ve en muhafazakar olanı olarak da görülmüştür. O'nun yetkisi altında, İslam hukukunun ünlü derlemesi olan Fetava al-Hindiyya, yazıldı.[82] Bu muhafazakâr imparator bile aldığı medrese tarzı klasik eğitimden memnun değildi, eski öğretmenine söylediği bildirilen şu sözlerinde görüldüğü gibi:

Ama sizin eğitiminizden ne bilgi edindim? Bana Frangistan'ın [Batı Avrupa] önemsiz bir adadan ibaret olduğunu, en güçlü hükümdarının önce Portekiz Kralı, sonra Hollanda Kralı ve ardından İngiltere Kralı olduğunu öğrettiniz. Frangistan'ın diğer hükümdarları, örneğin Fransa Kralı ve Endülüs Kralı için ise, onların bizim küçük Racalarımıza benzediğini ve Hindistan'ın [Hindoustan] hükümdarlarının diğer tüm kralların ihtişamını

gölgede bıraktığını söylediniz... Bir kral için çevre milletlerin dillerine aşina olmak vazgeçilmez olabilir; fakat siz bana Arapça okumayı ve yazmayı öğrettiniz; hiç şüphesiz, kimsenin on ya da on iki yıl sıkı çalışmadan ustalaşamayacağı bir dili öğrenmeye bu kadar çok zaman ayırmamı sağlayarak bana sonsuz bir minnet borcu yüklediğinizi düşündünüz. Bir prensin eğitiminde kapsanması gereken ne kadar önemli konu olduğunu unutarak, sanki esas olanın onun gramerde büyük bir ustalığa ve bir hukuk doktoruna ait bilgiye sahip olmasıymış gibi davrandınız; böylece gençliğimin değerli saatlerini kuru, faydasız ve hiç bitmeyen kelime öğrenme işiyle boşa harcadınız! [83]

Fazlur Rahman'a göre, Aurangzeb'in açıklaması örnek teşkil ediyordu: "Medrese tarzı İslami eğitimin müfredatının darlığına bundan daha etkili ve keskin bir eleştiri zor bulunur." [84]

Aslında, hayal gücü eksikliği, 17. yüzyılda Osmanlı sultanlarına sunulan ünlü nasihat raporlarında bile görülüyordu. Yüksek dereceli bir devlet görevlisi olan Koçi Bey, ardışık iki sultana (1631 ve 1640'ta) iki risale sundu. Ona göre Osmanlı sistemi bozuluyordu ve ana sorun yolsuzluktu -özellikle adli ve idari atamalarda kayırmacılık ve rüşvet ile azalan tımar (askeri arazi tahsisi ve vergi çiftçiliği) sistemi. Koçi Bey, sultanların merkezi otoritelerini kullanarak adil bir atama sistemi kurmalarını ve tımar sistemini düzeltmelerini önerdi.[85] On yıl sonra, Kâtip Çelebi üçüncü bir sultana bir risale sundu. İbn Haldun'un döngüsel tarih fikrinden ilham alan Kâtip Çelebi, Osmanlı sorunlarını imparatorluğun yaşlanmasının doğal sonuçları olarak gördü. Ayrıca yolsuzluğun altını çizdi, özellikle de makamların niteliksiz kişilere satılması ve bu kişilerin, yetkililere rüşvet vermek için yaptıkları

80 Dabashi 1996b, 600.

81 Dabaşi 1996b, 600, 632. Ayrıca bkz Ziai 1996b, 637; Fakhry 2004, 314-22.

82 Fetava el-Hindiyye Osmanlı hukukçuları arasında biliniyordu. Osmanlı Müslümanları tarafından okunan bir diğer Babür/Hindistan metni ise Nakşibendi Sufi şeyhi Ahmed Sirhindi'nin (1564-1624) Mektubat'ıydı.

83 Bernier 1891 [yaklaşık 1668], 155-7'de alıntılanmışım.

84 Rahman 1968, 230.

85 Bey 1972 [1631-40], 48, 68-70, 84 .

harcamaları telafi etmek amacıyla halkı aşırı vergilendirmesi gerçeğini vurguladı. Ayrıca Kâtip Çelebi, devletin gelirleri ile askeri harcamaları arasındaki artan dengesizliklere dikkat çekti. Adil bir yönetimin yeniden tesis edilmesini ve devlet bütçesinin dengelenmesini önerdi. Koçi Bey gibi, Kâtip Çelebi de nihai çözüm olarak kararlı bir sultanın gerekliliğini vurguladı.[86]

Koçi Bey ve Kâtip Çelebi'nin raporları pragmatikti ve gözlemler ile finansal verilere dayanıyordu. Osmanlı sisteminin önceki dönemlere kıyasla daha kötü bir durumda olduğunu kabul edecek kadar gerçekçiydiler. Ancak yalnızca Osmanlı devlet yapısına odaklandılar ve daha geniş eğitimsel ve ekonomik sorunları, örneğin âlimlerin ve tüccarların kötüleşen koşullarını göz ardı ettiler. Ayrıca Avrupa'daki gelişmeler hakkında da içgörüleri yoktu. 17. yüzyılda Müslüman siyasi düşüncesi üzerine yazan modern akademisyenler genellikle Koçi Bey ve Kâtip Çelebi'yi dönemin en önde gelen düşünürlerinden ikisi olarak anmışlardır.[87] Ancak siyasi düşünce açısından bu iki âlim, Tusi ve İbn Haldun ya da Machiavelli ve Hobbes kadar derinliğe sahip değildi.[88]

ÇÖKÜŞ TEZİNE, TEKRAR

Bazı önde gelen akademisyenler, Osmanlı örneğini Müslüman entelektüel çöküşü fikrine karşı bir kanıt olarak sunmuşlardır. Çöküş tezinin önceki analizinde (Bölüm 4'te) belirtildiği gibi, bu tür bir revizyonist tarih ilginç sorular ortaya çıkarabilir, alternatif argümanlar yoluyla bilgi birikimine katkıda bulunabilir ve Batı'nın üstünlüğünü sorgulayabilir. Ancak bu olumlu yönlerine rağmen, Osmanlı tarihinin entelektüel dinamizm dönemi olarak revizyonist yorumları hâlâ doğru değildir.

Bu revizyonist akademisyenlerden iki önemli örneği inceleyeceğim. Bunlardan biri Dimitri Gutas'tır. O, felsefi ve bilimsel bir çöküşün Müslüman topraklarında 'ortodoks' Sünni ulema yü-

86 Çelebi 1982 [yaklaşık 1652], 24-5, 32.
87 Rosenthal 1958, 224-33; Black 2011, 264-7; Adamson 2016, 407-8.
88 Machiavelli 1996 [c. 1513]; Hobbes 1994 [1651],

zünden gerçekleştiğini savunanları eleştirir. Gutas, iddiasını kanıtlamak için Tusi'nin yönettiği Meraga Rasathanesine atıfta bulunur: "Müslüman 'Ortodoksluğunun' eski bilimlere en düşman olduğu varsayılan dönemin en parlak zamanında, çok önemli bir eski bilim sadece İslam'da geliştirilmekle kalmamış, aynı zamanda bir rasathane kurulmasıyla kurumsallaştırılmıştır." [89] Bu yanlış bir örnektir. Gutas'ın da kabul ettiği gibi, Meraga Rasathanesi, Hulagu'nun Bağdat'ı işgalinden ve Abbasi Halifeliği'ni yıkmasından bir yıl sonra Moğollar tarafından inşa edilmiştir. Bu, 'Müslüman Ortodoksluğunun' en parlak zamanı değil, en düşük zamanlarından biriydi. Moğol istilasından önce bile, Tusi yaklaşık yirmi yılını İsmaililerin (Gazzali tarafından mürted ilan edilenler) himayesinde Alamut Kalesi'nde geçirmişti. Tusi bir Şii ilahiyatçısıydı ve yönettiği rasathane, bazı Sünniler de orada çalışmış olsa bile, Tusi'nin "Bağdat'ın yağmalanmasından önce yaklaşık 400.000 el yazmasını kurtardığını" iddia eder. Saliba, bu şüpheli iddia için herhangi bir özel kaynak göstermemektedir. Sünni "Ortodoksluk" ile bilimsel gelişme arasındaki uyumluluğun bir örneği olarak sunulamaz.

Gutas, iddiasını 18. yüzyıla kadar genişletir: "İbn Sina felsefesi ve sonraki gelişimi, 16.dan 18. yüzyıla kadar Osmanlı âlimleri arasında hevesli yetiştiriciler buldu." [90] Bu iddiayla ilgili üç temel çekincem var. Birincisi, İbn Sina'yı -ondan yüzyıllar sonra- yorumladıkları için onları takdir etmek yerine, Osmanlı âlimlerinin kendi özgün eserlerini üretmemeleri eleştirilebilir. İkincisi, Gutas bu hevesli yetiştiricilerin kimler olduğunu açıklamaz. Sadece Kâtip Çelebi'nin, Hocazade dâhil bazı erken Osmanlı âlimlerinin isimlerini aktardığını alıntılar. Başka bir yerde, Gutas Hocazade'nin yukarıda bahsedilen felsefe ve İslam hakkındaki kitabını "İbn Rüşd'e bir reddiye" olarak tanımlar.[91] Ancak, bu konuda Türker ve sonraki uzmanlar, Hocazade'nin İbn Rüşd'ü

89 Gutas 1998, 172. George Saliba (2007, 243) da çöküş tezini eleştirirken Tusi'ye işaret eder.

90 Gutas 1998, 173.

91 Gutas 2014, XIV: 88.

(Averroes) bile anmadığını vurgulamışlardır.[92] Son olarak, Gutas Kâtip Çelebi'nin pasajının sadece ilk kısmını alıntılar,[93] burada Hocazade, Kadızade-i Rumi, Ali Kuşçu ve Kınalızade'yi Osmanlı tarihinin erken ve orta dönemlerinde hem felsefe hem de İslami ilimlerde örnek âlimler olarak anmaktadır. Ancak devamında, Kâtip Çelebi, Kınalızade'den (ö. 1572) sonra Osmanlı entelektüel hayatında bir gerileme dönemi başladığını vurgular. Bazı İslam hukukçularını felsefeyi yasaklamakla suçlar. Sonuç olarak, Kâtip Çelebi ekler, birkaç istisna dışında felsefe ve tabii ilimler zayıflamış, bu da Osmanlı devletinin genel gerilemesini göstermektedir.[94]

Osmanlı tarihinden örnekler vererek bu tezi reddeden ikinci âlim Müslüman entelektüel gerileme tezini reddeden ise Halid El-Ruayheb'dir. *İslam 17. Yüzyılda İslam Düşünce Tarihi* adlı eserinde El-Ruayheb, Müslüman ilim dünyasının canlılığının devam ettiğini göstermek için esas olarak Osmanlı örneğine odaklanır.[95] Ona göre, Dewani (1426-1502), Osmanlı âlimleri üzerinde uzun vadeli etkisi olan önemli bir Müslüman filozoftur. El-Ruayheb'in ifadeleriyle, "Dewani, Batı İran'da (özellikle Şiraz ve Tebriz'de) etkin olan, 13. yüzyıldan sonra ve 17. yüzyıldan önce etkin olan en önemli İslam filozofudur." [96]

Gerçekten de, Dewani'nin *Celâliye Ahlakı*,[97] Farsça olarak Akkoyunlu Sultan Uzun Hasan için yazılan bu eser, daha önce Kınalızade örneğinde görüldüğü gibi Osmanlı âlimlerini etkilemiştir. Bununla birlikte, bu etkiyi felsefi yaratıcılık ve üretkenliğin devamı olarak tanımlamak abartı olur. Birçok başka âlim, Dewani'nin eserlerinin özgünlüğünü ve felsefi derinliğini sorgulamıştır, özellikle de onun meşhur *Celâliye Ahlakı*, Tusi'nin *Naşire Ahlakı*'nın[98] daha dini bir uyarlaması olduğu göz önüne alın-

92 Türker 1956, 53-60, 385-7; Arslan 1972, 21; Özervarlı 2015a, 385-9.
93 Gutas 1998, 173.
94 Çelebi 2007 [c. 1653], 567-8.
95 El-Ruayheb 2015, 1-2, 356-61.
96 El-Rouayheb 2015, 30. Ayrıca bkz. El-Ruayheb 2010, özellikle 254-9.
97 Dewani 1839 [c. 1477],
98 Tusi 1964 [c. 1235],

dığında.[99] Erwin Rosenthal için Dawani, Kindi'den Ibn Rüşd'e kadar Falasifa gibi bir filozof değildi, hatta onun kaynağı ve modeli Tusi gibi değildi... Onun sayfalarında Bilginin öz etiğini, sorgulayan zihni veya entelektüel merakı ve çabası artık hissedilmiyor."[100] Dawani'yi birinci sınıf bir filozof olarak kabul etsek bile, onun davası gerileme tezini çürütmez. Elbette Osmanlı İmparatorluğu'nun altı yüzyıllık tarihinde bazı felsefi ve bilimsel gelişmeler olmuştur. Ancak bu eserler aynı dönemde Batı Avrupa'daki veya önceki altı yüzyılda (8. ile 13.) Müslüman topraklarındaki eserlerle karşılaştırıldığında, Osmanlı dönemi entelektüel durgunluk olarak görünmektedir. Bu durgunluk, bir sonraki bölümde incelenen tüccarların marjinalleştirilmesiyle ilişkilidir.

TÜCCARLARIN MARJİNALLEŞTİRİLMESİ

Üç Müslüman İmparatorluğu -Osmanlı, Safevi ve Memlûk- askeri devletlerdi; bürokrasi ve arazi gelir sistemi askerî odakla tasarlanmıştı. Ticaret önemli bir gelir kaynağıydı, ancak tüccarlar etkili bir sınıf değildi.[101] Bu üç devletin askeri doğasını açıklarken, Hodgson onların yeni silahlarına işaret etti -onları "barutlu imparatorluklar" diye adlandırarak- ve Moğol idari modelinin etkisine, "tüm devlet mekanizmasının tek büyük bir ordu halinde örgütlendiği" şeklinde.[102]

Osmanlılar altında *timar sistemi*, önceki Müslüman hanedanlıklarında eski ikta sisteminin bir devamı olarak arazi rejiminin önemli bir kurumu haline geldi. Osmanlı devleti, timar aracılığıyla askeri personele, özellikle sipahilere (özgür Türk süvarilerine), toprakları yönetme ve tarımsal vergi/gelir toplama yetkisi verdi. Önceki Müslüman ikta sistemleri gibi ve Avrupa feodaliz-

99 Darling 2013, 117; Fahry 1991, 143; Fleischer 1983, 201.

100 Rosenthal 1958, 223; ayrıca 211-12.

101 Osmanlılar ve Safeviler ara sıra birbirlerine ablukalar uyguladı; bu da Iran ipeği gibi bazı malların ihracını engelledi. İnalcık 1994, 246. Mezhep savaşları tüccarların Sungur Osmanlı ile Şii Safevi ve Sünni arasında güvenli seyahati engelledi. Özbek diyarları. Rossabil990, 351, 361;Soucek2000, 151. Bunun karar vericileri Ticari açıdan zarar verici çatışma ise yöneten seçkinler ve ulema tarafından dâhil edilip tüccarları dışlıyordu.

102 Hodgson 1974c, 16; Hodgson 1974b, 408.

minin aksine, Osmanlı timar rejiminde arazi gelir tahsisleri kalıtsal değildi ve köylüler faaliyetlerini özgürce organize edebiliyorlardı. Bir timar sahibi, altındaki köylüler üzerinde zorla çalışma veya keyfi vergiler uygulayamazdı.[103]

Şevket Pamuk'a göre devletin arazi sahibi olması ve özel sermaye üzerindeki kısıtlamalar Osmanlı ekonomik sisteminin ana özellikleriydi, ta ki kadar 19. yüzyıl reformlarına kadar.[104] Murat Çizakça, genel Osmanlı ekonomik sistemini son derece devlet merkezli olarak tanımlar; devlet, "tüm temel üretim faktörlerini ve fiziksel sermayeyi sıkı bir şekilde kontrol ediyor, neredeyse tüm madenlere ve metalürji tesislerine sahip oluyor ve faktör fiyatları ile ticari kârlar üzerinde sıkı bir kontrol uyguluyordu -kısacası, ekonomiyi etkin bir şekilde kontrol ediyor ve domine ediyordu." Çizakça'ya göre, ekonomik olarak verimsiz olan bu Osmanlı sistemi, erken İslam tarihinin kapitalist dostu ekonomik modelinden "büyük bir sapma" idi.[105]

Bu bağlamda, Osmanlı askeri seçkinleri ya maaş (Yeniçeriler ve sultanın diğer askerleri için) ya da toprak gelir tahsisleri (sipahiler için) alıyordu. Benzer şekilde, bazı ulema maaş alırken, medreseler vakıf gelirlerine bağlıydı. Bürokratlar da devletten maaş alan bir diğer gruptu. Yukarıda belirtildiği gibi, askeri seçkinler, ulema ve bürokratlar, askeri olarak adlandırılan siyasi olarak baskın sınıfı oluşturuyordu -yani "askerî" sınıf. Yüksek rütbeli ulema ve bürokratlara verilen bazı askeri unvanlar, Osmanlı devlet yapısının askeri karakterini gösteriyordu. Anadolu'nun (ve Balkanların) başkadısı kadıasker (askeri kadı) olarak adlandırılırdı, oysa kendisi sivil ve ulema üyesiydi. Benzer şekilde, valiler ve bazı üst düzey bürokratlar da aslında sivil olsalar bile paşa (general) unvanını alabiliyorlardı.[106]

103 İnalcık 2000, 503. Ayrıca bkz. İnalcık 1994, 114-73.

104 Pamuk 2004, 246. inalcık'a (2000 [1973], 110) göre, 1528'de Osmanlı topraklarının yaklaşık %87'si devlet mülkiyetindeydi (miri).

105 Çizakça 2011, xxii-xxiii.

106 "Osmanlı imparatorluğu her şeyden önce bir askeri organizasyondu... Sivil yönetim ile askeri komuta arasında net bir ayrım yoktu... [V]ezirler ve eyalet valileri de savaşta komutan olarak hareket ediyordu." Imber 2009, 330.

Diğer (ve daha alt) sosyal sınıf ise tüm tebaadan oluşuyordu. Köylüler, zanaatkârlar ve esnaflar ile tüccarlar bu kategoriye dâhildi. Üretici ve vergi mükellefiydiler, ancak yönetime katılamaz veya silah taşıyamazlardı.[107] İbn Haldun'un terminolojisinde, asabiyyelerini kaybetmeleri beklenirdi. "Askerî" sınıf, hem güç kullanımını hem de yasa yapımını, yani siyasetin iki unsurunu tekelleştirmişti; bu nedenle, tebaa isyan etmedikçe pasifize edilmişti. Şehir meclisleri ve parlamentoları olan çeşitli Batı Avrupa ülkelerinin aksine, Osmanlı İmparatorluğu'nda, 19. yüzyılın sonuna kadar, tüccarların yasa ve politika yapımına, vergi oranlarının belirlenmesi de dâhil olmak üzere, katılabileceği hiçbir kurum yoktu.[108]

Osmanlı, Safevi ve Babür İmparatorluklarında askeri kaygıların önceliği, Batı Avrupa teknolojilerinin seçici olarak benimsenmesinde kendini gösterdi. Batılı Avrupalıların kullandığı üç teknoloji arasında etkili biçimde -barut, matbaa ve deniz pusulası[109]- bu Müslüman imparatorluklar yalnızca barutu benimsemiş durumda, bu durum etkili askeri elitlerinin çıkarlarına uygundu.[110] Bu imparatorluklar matbaa basımları kurmadı (Osmanlı

107 Akdağ 2009 [1963], 178.

108 Bu, "İtalyan, Alman, Flaman ve Hollanda şehir devletlerinin" tam tersiydi; burada "tüccarlar ve zanaatkârlar aslında baskın güçtü ve ekonomik politikayı kendi çıkarlarına göre şekillendiriyordu." Issavvi 1980, 500-1. Aristokrasi, ruhban sınıfı ve burjuvazi üyelerini kapsayan parlamentolar, 1188'de Ispanya'da ilk parlamentonun açılmasından sonra Avrupa'nın birçok yerine (Bizans hariç) yayıldı. Van Zanden vd. 2012, özellikle 846-7.

109 Matbaa, barut ve deniz pusulası .. . dünyanın her yerinde olayların yüzünü ve durumunu değiştirmiştir: ilki edebiyatta; İkincisi savaş sanatında; üçüncüsü navigasyonda." Bacon 2000 [1620], 100. "Barut, pusula ve matbaa burjuva toplumu getiren üç büyük icattır. Barut şövalye sınıfını bozdu, pusula dünya pazarını keşfetti ve kolonileri kurdu, matbaa ise Protestanlık ve bilimin genel yeniden canlandırılmasının aracıdır." Marx 1991 [1861-3], 403. Ayrıca Braudel 1981, 385-408'e bakınız. Bu teknolojiler Çin'de icat edildi. Needham 2004, 214; Andrade 2016, bölüm 2-4.

110 Bkz. Agoston 2005, 19, 59-60, 194. OsmanlIlar, 1517'de Mamluklara karşı zafer kazanırken toplar, harquebus ve el yapımı silahları kullandı. Sultan Selim zaferini bir Mamluk generalle konuştuğunda, söz konusu general OsmanlIların "kılıç ve mızrakla savaşma yolundan sapması" suçlamasında bulundu. Gerçekte, Mamluklar 1389'dan itibaren kuşatma sırasında topçu

basımı şu ana kadar kadar, 1727) kısmen etkili olmayanlara sahip olmamalarından dolayı ticari çıkarları için bu teknolojiyi destekleyecek tüccar sınıfları olmaması. Bunun yerine bu imparatorluklarda, matbaanın gereksiz, hatta tehlikeli görüldüğü etkili ulema vardı.

Bu Müslüman imparatorlukların deniz pusulasına ve uzun mesafeli deniz ticaretine ilgisizliği hikâyesi de benzerdir. Safevi ve Moğoller etkili askeri elitlere sahipti; ordularını sürdürmeye ve geliştirmeye odaklanmışlardı.[111] Onlardan hiçbiri birinci sınıf bir donanma veya tüccar filosuna sahip değildi. Yalnızca Osmanlılar etkili bir donanmaya sahipti; Güney Denizi ve Basra Körfezi (Pers) üzerinden Hint Okyanusu'ndaki Portekizlere karşı savaştı.[112] Ancak Osmanlı seferleri bile, Mombasa (Doğu Afrika), Diu (Hindistan) ve Aceh (Endonezya archipi) gibi uzak yerleri içerse de çoğu askerî amaçla sınırlı kaldı ve 1530'lar ile 1580'ler arasında gerçekleşti.[113] Akdeniz'de bile Osmanlı denizciliği esasen askeri amaçlıydı.

Bazı bilim insanları, Osmanlıların uzun mesafeli deniz ticaretine karşı kayıtsızlığını kültürel faktörlere ve fikirler referansına bağlamıştır. Ülgener, 13. yüzyıldan itibaren Sufi aktörlerin ve fikirlerin Anadolu'da ekonomik rekabet pahasına çileciliği teşvik

silahlarını kullanmışlardır. Ancak savaş alanında barutu kullanmazlar; çünkü Osmanlı Yeniçerileri gibi, Mamluklar çoğunlukla süvari olup at üzerinde silah kullanamazlardı. Ayrıca, Osmanlı topraklarında silah üretimi için gerekli cevher yatakları bulunmasına rağmen, Mamluklar çoğu metalini ithal etmek zorunda kaldılar. Ayalon 1956, 27, 89, 94-6, 102-3.

111 "Moğolların kalıcı bir donanma kuramamış olması" için Parker 1996, 108, 219n76'a bakınız.

112 Giancarlo Casale (2010), Portekizlere karşı Osmanlı deniz seferlerindeki bazı başarıları, Avrupa keşifleriyle karşılaştırılabilir bir "Osmanlı Keşif Çağı" olduğunu savunur. Benim görüşüme göre, bu başarılar abartılmamalıdır, çünkü Osmanlı imparatorluğu'nın kendi içinde avantajları vardı. Kızıldeniz üzerinden Hint Okyanusu'na erişimi vardı; Portekiz gemileri Afrika'yı dolaşmak zorunda kaldı; nüfusu Portekiz'den çok daha büyüktü; ve birçok hükümdar ve tüccarla Hint Okyanusu'ndaki ortak islami kültür üzerinden iletişim kurma yolları daha kolaydı.

113 İnalcık 1994, 320-40.

ettiğini ileri sürmüştür.[114] Bu argüman, Gazâlî'nin İhyâ'sından bazı pasajlarla desteklenebilir; bu eser Anadolu'da çok etkili bir Sufi temelli metindi. 14. yüzyılda bir Anadolu beyliğinde Türkçeye çevrilmişti. 16. yüzyılın ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nda tekrar (kısmen) Türkçeye çevrildi.[115] Bir asır sonra Kâtip Çelebi yaygın bir sözü kaydetti: "Diğer tüm İslami kitaplar kaybolsa, İhyâ tek başına yeterli olurdu."[116] İhyâ, tüccarları kâr maksimizasyonuna odaklanmaktan caydırır. Onlara çarşıya erken gelmekten ve geç ayrılmaktan kaçınmalarını söyler. Yeterince kazananların çarşıdan erken ayrılmasını teşvik eder ve ibadete odaklanmalarını ister. İhyâ ayrıca tüccarların deniz ticaretine katılmamaları gerektiğini söyler. Hatta bu hükmü desteklemek için uydurma bir hadis bile aktarır: "Hac veya cihat dışında denize açılmayın."[117]

Pasajlar Anadolu'nun ve muhtemelen Osmanlı imparatorluğu'nun diğer Müslüman nüfuslu bölgelerinin kültürel ortamı hakkında bir fikir verebilirse de, bunların tüccarların tutumları üzerindeki etkisi abartılmamalıdır. Osmanlı imparatorluğu'ndaki Müslümanlardan farklı olarak, Hint Okyanusu'ndaki Arap Müslüman tüccarlar, Portekizliler gemilerini yok edip limanlarını işgal edene kadar deniz ticaretinde çok başarılıydılar. [118] Sonuç olarak, Osmanlı tüccarları uzun mesafeli deniz ticaretinde Avrupalı muadilleriyle rekabet edemediler; bunun başlıca nedeni, Osmanlı tüccarlarının ülkede ulema-devlet ittifakı tarafından marjinalleştirilmiş olmalarıydı.

Osmanlı yöneticileri, tüccarların kötü koşullarıyla fazla ilgilenmiyordu çünkü onların temel ekonomik kaygısı, özellikle

114 Ülgener 1981, 58-94. Ayrıca bkz. Sayar 1986, 125, 134-6.

115 Ülken 2016 [1935], 138; Özervarlı 2015b, 254.

116 Çelebi 2007 [c. 1653], 71.

117 Gazali 1974b [1097], 223-4; al-Ghazali 1963 [1097], 73.

118 "Araplar, Portekizlilerin gelişine kadar yüzyıllar boyunca Hint Okyanusu'nun önde gelen tüccarları ve denizcileri olarak kaldılar." Hourani 1995 [1951], 83. Portekizliler 1498'de geldiler - Babür imparatorluğu'nun kuruluşundan yaklaşık otuz yıl önce - ve "Ümit Burnu'ndan yeni bir baharat yolu açmalarının direnişle karşılaşacağını bildikleri için örnek teşkil edecek bir şiddet uyguladılar." Ferguson 2011, 34.

İstanbul olmak üzere şehirler için "temel gıda maddelerinin kesintisiz akışını sağlamak"tı.[119] Şehirlerde kıtlık veya yüksek fiyat olmadığı sürece, Osmanlı yöneticileri malları yabancı ya da yerli tüccarların tedarik etmesini pek umursamıyordu. Bu iaşe politikası nedeniyle Osmanlı devleti bazen diğer ülkelere ihracatı yasakladı.[120] Ayrıca Osmanlı sultanları, bazı Avrupa devletleriyle yabancı tüccarlara ayrıcalıklar tanıyan kapitülasyonları gönüllü olarak imzaladılar. Kapitülasyonlar karşılıklı faydaya dayalı iki taraflı anlaşmalar olmasına rağmen, zamanla Avrupalı tüccarların Osmanlı pazarlarına hâkim olmasına hizmet etti. Jeopolitik kaygılar da sultanların bu anlaşmalara onay vermesinde etkili oldu ve bu durum Osmanlı tüccarlarının ve üreticilerinin çıkarlarına zarar verdi. Sultanlar bu tür kapitülasyonlara razı olarak, Fransa'ya (1569), İngiltere'ye (1580) ve Hollanda Cumhuriyeti'ne (Hollanda; 1612) Habsburglara karşı avantajlar sağlamayı umuyorlardı.[121] Bu dönemdeki Avrupa hükümetleri ise büyük ölçüde merkantilistti: kendi tüccarlarını ve imalatçılarını, ihracat pazarlarını açmak yoluyla (bazen güç kullanılarak) destekliyorlar[122] ve ithalatları sınırlıyorlardı.[123]

İnalcık'a göre 17. yüzyılın sonunda Hollanda ve İngiltere ekonomileri, kolonilerinde pamuk ve şeker gibi ürünlerin kitlesel üretimi ve çoğu imalatlarının üstün kalitesi sayesinde Osmanlı ekonomik çıkarlarını tehdit etmekteydi. Buna karşılık bu zorluklara karşı Osmanlılar'ın "yerli endüstrileri korumak ve geliştirmek için sistematik bir politikası yoktu." Safeviler de Avrupa ra-

119 İnalcık 1994, 179. Ayrıca bkz. Genç 2000, 41–4, 80–5, 92–4, 199. İstanbul'un tahmini nüfusu 1600 ve 1700 yıllarında 700.000 idi – 1700 yılında dünyanın en büyük şehriydi. Chandler 1987, 20–1, 481–3.

120 Pamuk 2004, 235; İnalcık 1970, 217.

121 İnalcık 1994, 21, 189–95.

122 Issawi 1982, 17–19. Osmanlı devlet adamları "ticaret daraldıkça yeni pazarlar arayışını teşvik etmediler. Bu konuda Portekiz Kralı Denizci Henry'nin faaliyetine veya Kraliçe Elizabeth'in Levant Şirketi'ne verdiği himaye gibi politikalara Osmanlı'da bir karşılık yoktu." Mardin 1969, 261.

123 Batı Avrupa devletleri korumacı politikalar izliyordu. İngiliz devleti 1685'ten itibaren Hint tekstillerine yüksek bir gümrük vergisi uyguladı. Parthasarathi 2011, bölüm 5, özellikle 126.

kiplerine karşı daha iyi durumda değildi.[124]

BATI AVRUPA'NIN YÜKSELİŞİ

15-17 yüzyıllar arasında Batı Avrupa entelektüel, ekonomik ve askeri ilerlemeler kaydetti; sıkça "Batı'nın Yükselişi" olarak anılırlar. Pek çok araştırmacı, bu gelişmelerin nedeni olarak Avrupa'daki siyasi merkeziyetçiliğin azalmasını ön plana çıkarmış ve bunları İslam dünyası ve Çin'deki siyasi merkeziyetçilikle karşılaştırmıştır. Öte yandan Batı Avrupa'nın yükselişinde siyasi merkeziyetçiliğin rolünü abartmamak gerekir. Politik merkeziyetçilik her zaman olumlu bir faktör değildir; bazı durumlarda düzensizliğe işaret edebilir. Roma'nın düşüşünden sonra Batı Avrupa, sonraki yüzyıllarda yaşayacağı ekonomik ve entelektüel ilerlemeye benzer bir ilerleme göstermeksizin genel bir siyasi merkeziyetçilik yüzyılları geçirdi. 8. yüzyıldaki Karolenj İmparatorluğu'nun nispeten merkeziyetçi yönetimi genelde olumlu bir istisna olarak kabul edilir. Roma'nın düşüşünden beş yüzyıl sonra, yaklaşık 990'da Batı Avrupa'da "yüzlerce prenslik, piskoposluk, şehir devletleri ve diğer otoriteler" vardı; bu da Eski Dünyanın hâlâ geri kalmış bir köşesiydi.

Öte yandan, siyasi merkezsizlik ile yaratıcı bilim insanı sınıfı ve dinamik tüccar sınıfı gibi diğer faktörlerin bir araya gelmesi, erken İslam tarihinde bazı dönemlerde görüldüğü gibi entelektüel ve ekonomik ilerlemenin nedeni haline gelirdi. 5. bölüm, 11. ve 14. yüzyıllar arasındaki Batı Avrupa'da.[125] Ekonomik büyüme, askeri elit ve din adamları olmak üzere iki egemen sınıfa meydan okuyan tüccarların ve zanaatkârların ortaya çıkmasına yol açtı. Kurumsal çeşitlenmenin temel nedenleri üniversitelerin açılması ve Katolik Kilisesi ile monarşiler arasında ortaya çıkan güç dengesiydi. Bu dönüşümlerle birlikte, siyasi ademi merkeziyetçilik, Batı Avrupa'nın çok boyutlu yükselişi için olumlu bir faktör haline geldi.

Benzer şekilde, siyasi merkezleşme belirli bir doktrinsel ve

124 İnalcık 1994, 353-4, 359. Ayrıca bkz. İnalcık 1970, 212.
125 Tilly 1992, 40.

kurumsal çeşitlilikle birlikte var olduğu sürece geriye dönük bir unsur değildir. Osmanlı, Safevi ve Babür İmparatorlukları'nda siyasi merkezleşmenin başlıca sorunlu yönü, doktrinsel ve kurumsal hegemoniyi sürdürmesiydi -ki buna ulema-devleti ittifakı diyorum. Bazı ilim insanları, Ming Çini'ni (1368-1644) merkezi bir devletin Konfüçyüscülüğün doktrinsel hegemonisini kurduğu bir örnek olarak göstermiştir.[126] Muhtemelen önceki Mongol Yuan hanedanı altındaki yabancı yönetimine bir tepki olarak, Ming kültürel muhafazakârlığı, özellikle Konfüçyüs öğretilerinin yıllarca ezberlenmesini gerektiren eğitim sistemiyle böylece yaratıcı düşünce ve yeniliği engellemiştir.[127]

Charles Tilly'ye göre, yaklaşık 1200 civarında Batı Avrupa'da yüzlerce politik otorite bulunuyordu; özellikle Kutsal Roma İmparatorluğu topraklarında, günümüzde Almanya ve kuzey İtalya'yı kapsıyor. Hatta "İtalya yarımadası tek başına iki yüz ya da üç yüz farklı şehir devletine ev sahipliği yapıyordu."[128] Bu merkezsizleşme ekonomik, entelektüel ve sanatsal rekabet ve yaratıcılığa yol açtı.[129] İtalya şehir devletleri arasında Venedik ve Ce-

126 Paul Kennedy'e göre (1987, xvi-xvii), 16. yüzyılın başlarında Doğu'da Osmanlılar, Moğollar ve Ming Çin'i de dâhil olmak üzere tüm güç merkezlerinde, "üstün inanç ve uygulama birliğini zorunlu kılan merkezi bir otorite" vardı; bu, yalnızca devletin resmi dininde değil, ticari faaliyetler ve silah geliştirme gibi alanlarda da geçerlidir. Batı Avrupa'da ise buna karşılık böyle üstün otoritenin eksikliği ve sürekli rekabetler, "rekabetçi, girişimci bir ortam" yarattı ve bu da sonunda Batı'nın ekonomik ve askeri üstünlüğüne yol açtı.

127 Ming hanedanlığının bir başka özelliği, tüccarların - Song hanedanlığı sırasında etkili bir sınıf olan - rolünün azalmasıydı. Lin 1995, 285-6; Kennedy 1987, 6-9; McNeill 1991 [1963], 525-34; Mokyr 2016, bölüm 16.

128 Tilly 1992, 40. Ayrıca Spruyt 1994, bölüm H'ye bakınız.

129 Van Zanden 2009, bölüm 2; Cosandey 1997, 101, 255-61; DeLong ve Shleifer 1993. Daniel Chirot (1994, 63), Avrupa entelektüel dinamizmi için merkezsizleşmeyi ve güçlü kasabaları gerekli bir koşul olarak görür: "Bir düşünürün güvenli bir limana sığınmasının mümkün olduğu yerlerde bileşik akıl yürütmenin sürekli gelişimi gerçekleşebiIirdi." Bu noktada Collins (2000, 418) Mahmud Gaznavi'den kaçan ibn Sina ile Descartes arasında bir benzerlik bulur: "Ibn Sina ... batı Persiye hareket etti, saray hekimi olarak, bazen vezir olarak, Rayy, Hamadan ve İsfahan'da özel bir patronaj altında yaşarken ... [H]izi gezileri Descartes'in Katolik ve Protestant savaş hatları arasında hareket etmesini anımsatır.

nova uluslararası ticarette önde gelirken, Floransa ticaret ve bankacılıktan zenginleşti ve edebiyat ile sanatları teşvik etti. 15. yüzyılın ortalarından 16. yüzyılın ortalarına kadar Floransa, Botticelli, Leonardo da Vinci ve Michelangelo gibi sanatçıları ve Galileo gibi bilginleri himaye eden burjuva bir aile olan Medicilerin önderliğinde İtalyan Rönesansı'nın merkeziydi. Medici ailesi, Avrupa politikalarında burjuvazinin siyasi etkisini temsil ediyordu (tüccarlar, bankacılar ve imalatçılar dahil); 16. ve erken 17. yüzyıllarda Medici ailesi üç papa ve Fransa'dan iki reşit olmayan kraliçesi üretmiştir.[130]

İtalyan şehirleri Batı Avrupa'da sanatsal bir canlanmaya öncülük ederken, Almanya'da bir şehir baskı konusunda liderliği ele aldı. Mainz'ta, özel krediler kullanan Gutenberg, 1455 yılında metal hareketli yazı tipiyle ilk seri üretim kitabı olan Gutenberg İncilini basmıştır. Gutenberg'in çabaları, Batı Avrupa'da bir "basım devrimi" başlattı.[131] 1480 yılına gelindiğinde, Batı Avrupa'da çoğunlukla İtalya ve Almanya'da olmak üzere 110 kasabada matbaa makineleri çalışıyordu. 1500 yılına gelindiğinde, Batı Avrupa matbaaları 10.000-15.000 farklı kitap ve tahmini 15-20 milyon kitap kopyası üretiyordu.[132]

Bir özel girişimcinin Osmanlı İmparatorluğu'nda bu tür çığır açan bir girişimde bulunması düşünülemezdi. Bölüm 7 açıklayacağı gibi Gutenberg'ten yaklaşık üç yüz yıl sonra, bir Osmanlı devlet görevlisi en yüksek rütbeli bazı yetkililerin doğrudan desteği ve sultan ile şeyhü'l-İslam'ın izniyle ilk Müslüman basımevini kurdu.

Endüstri Devrimi'ne, *Uzun Yol*'da Van Zanden, basımevlerinin kurulmasının kitaplara artan talebin bir sonucu ve ardından kitap yayıcılığının gelişmesinin bir nedeni olduğunu açıklar. Van Zanden'e göre, Batı Avrupa'da ortalama okuryazarlık oranlarının çok kısıtlı tahminleri -evlilik sözleşmeleri gibi belgelerde imza-

130 Niccolö Machiavelli (1996 [c. 1513], 502) Prens'i Medici Hanedanı'ndan bir üye için ithaf etti. Dupouey 1998, 11, 21.

131 Eisenstein 2005 [1983], özellikle bölüm I; Febvre ve Martin 1997 [1958], özellikle 55-6.

132 Febvre ve Martin 1997 [1958], 182, 186, 248.

ları üzerinden hesaplanan yüzdelerle- 11. yüzyılda yüzde 1,3'ten 12. yüzyılda yüzde 3,4'e, 13. yüzyılda yüzde 5,7'ye yükseldiğini gösterdi. 13. yüzyılda 6.8, 14. yüzyılda yüzde 6.8 ve 15.yüzyılın ilk yarısında yüzde 8.6. Batı Avrupa el yazması üretimine ilişkin tahminler, 7. yüzyılda yaklaşık 11.000'den 8. yüzyılda 44.000'e, 9. yüzyılda 202.000'e kadar benzer bir büyümeyi de gösteriyor. 10. yüzyılda 136.000, 212.000 11. Yüzyılda, 769.000 12. yüzyılda, 1.7 milyon 13. yüzyılda, 2.7 milyon 14. yüzyılda ve yaklaşık 5 milyona kadar 15. yüzyılda.[133] 12. yüzyıldan itibaren el yazması üretimindeki artış, artan üniversite sayısı ile ilişkilendirildi.[134]

Matbaa makineleri kitap üretim maliyetini önemli ölçüde düşürdü.[135] Avrupa'da (Rusya dâhil) yüzyıl başına basılan kitap sayısının tahmini olarak artmaya devam ettiği 15. yüzyılın ikinci yarısında 12,5 milyondan 16. yüzyılda 218 milyona, 17. yüzyılda yarım milyara ve 18. yüzyılda neredeyse bir milyara ulaştığı tahmin edilmektedir. Avrupa'da, sadece 1550 yılında, basılan kitap sayısı 3 milyondu; bu sayı, tüm 14. yüzyıl boyunca üretilen toplam el yazması sayısından daha fazlaydı.[136] Bu artan matbaa, Avrupa'daki önemli nüfus artışıyla aynı zamana denk geldi.[137] Bununla birlikte, kitap üretimindeki artış yine de devrim niteliğindeydi –"1450/1500'den 1700/1800'e kadar Avrupa'da kişi başına üretimde 30 kat artış."[138] Çin daha büyük bir nüfusa sahip olmasına ve matbaa teknolojisinin kökeni olmasına rağmen, Batı Avrupa'nın gerisinde kaldı; 1522 ile 1644 yılları arasında, Batı Avrupa'daki tahmini ortalama yıllık kitap üretimi, Çin'dekinden

133 Van Zanden 2009, 77, 86, 89. Ayrıca Buringh ve Van Zanden 2009, 416'e bakınız.

134 Buringh ve Van Zanden 2009, 431-2, 440.

135 Basım makinesinin kullanımıyla kitap üretim maliyeti belki de yüzde 85-90'a kadar azaldı. Van Zanden 2009, 186.

136 Buringh ve Van Zanden 2009, 417, 419. Ayrıca Febvre ve Martin 1997 [1958], 262.'

137 Batı Avrupa'nın tahmini toplam nüfusu yaklaşık 1400 yılında 48 milyon civarında iken 1500 yılında yaklaşık 65 milyon, 1600'de 83 milyon, 1700'de 94 milyon ve 1800'de 137 milyon olmuştur. Bosker ve diğerleri 2008, 39.

138 Van Zanden 2009, 194.

kırk kat daha fazlaydı.[139]

Benedict Anderson, baskı-kapitalizmine işaret eder; bu, baskı teknolojisi ile kapitalist girişimcileri birleştirerek Batı Avrupa'da dönüm noktası niteliğinde dönüşümlerin motoru olarak görüldü; özellikle popüler milliyetçiliğin yükselişi.[140] Anderson'a göre, baskı-kapitalizm hem sekülerleşmeye hem de yerelleşmeye yol açtı. Sekülerleşme -bu, dinin kamusal öneminin azalması- zamanın mesihçi kavramının daha seküler bir kavrama dönüştürülmesini içerir.[141] Yerelleşme, Latince'nin yerine yöresel dillerin yükselişini ima etti. Paralel bir süreç, Protestan Reformu idi; bu, Katolik Kilisesi'nin kıtadaki hegemonisini zorladı.[142]

Protestan Reformu, basım cihazlarından önemli destek gördü, yayımlarında, özellikle Alman şehirlerinde.[143] Luther (1483-1546) yayınladı "Yüz Doksan Beş Tez"i 1517'de ve Yeni Ahit'in Almanca çevirisini beş yıl sonra yayımladı.[144] Batı Avrupa'nın yükselişinde Protestan Reformu'nun rolü tartışmalı bir konudur.[145] Yükselen burjuvazi, basım makineleri, artan okuryazarlık oranı ve bu bağlamda bütünleşik süreçler olarak Reformasyon görülebilir.[146] Bu bağlantı, İngiltere'de Anglican Kilisesi'nin kurulduğu ve Hollanda'da çoğunlukla Kalvinizm'i benimseyen - her ikisi de Parlamento politikalarını şekillendiren etkili burjuva sınıflarına sahip olan- durumlarda görülebilir[147] ve yüksek okuryazarlık oranlarına ulaştılar. İngiltere'de tahmini okuryazarlık oranı 1600'te %15'ten 1800'de %50'nin üzerine çıktı. Hollanda'da ise bu

139 Çin ile Avrupa arasındaki büyük kitap üretim farkı 1644-1911 arasında da varlığını sürdürdü. Buringh ve Van Zanden 2009, 437.

140 Kitap, "ilk modern tarzda kitle üretimli endüstriyel bir mal" haline geldi. Anderson 1983, 34.

141 Anderson 1983, 22-36. Ayrıca Bloch 2014 [1940], 91-3. 142

142 Anderson 1983, 12-19.

143 Eisenstein 2005 [1983], cilt 6.

144 Edwards 1994, bölümler 1 ve 5; Febvre ve Martin 1997 [1958], 288-95.

145 Weber 1998 [1905] bakınız; Becker ve VVoessmann 2009; Ekelund ve diğerleri 1996, bölüm 9.

146 Rubin 2017, 119-40;De Vries ve Van der Woude 1997, 165-72; Van Zander2009, 90-1, 195.

147 Van Zanden ve ark., 2012, 851n55, 856-60; Zaret 2000, ch. 2.

oranlar daha da etkileyiciydi: 1600'de %45'ten 1800'de %75'e yükseldi.[148]

İki Katolik ülke olan İspanya ve Portekiz, Rönesans veya matbaacılık devrimine önemli katkılar yapmadı, fakat her ikisi de coğrafi keşiflerde öncüydü ve bu keşifler büyük ölçüde kraliyet fonları ve çabalarına dayanıyordu.[149] İspanyol hükümdarlarının desteğiyle Kristof Kolomb 1492'de Yeni Dünya'ya ulaştı. İspanyol taç gülü diğer keşifleri de destekledi, Magellan ve Elcano'nun dünyanın etrafındaki seferi ile 1519-1522. Bu ilk girişimlerin ardından İspanya Amerika'yı kolonize etti. Teknolojik ve askeri üstünlükleri nedeniyle İspanyollar yerli halka hâkim oldu; bu halkların at, tekerlek, çelik veya barut gibi unsurları yoktu.[150] Ayrıca İspanyollar yabancı mikropları ve bulaşıcı hastalıkları Amerika'ya taşıdı[151] ve yerlilerin çoğunu, onlara karşı bağışıklıkları olmadığından, öldürdü.[152]

139 Çin ile Avrupa arasındaki büyük kitap üretim farkı 1644-1911 arasında da varlığını sürdürdü. Buringh ve Van Zanden 2009, 437.

140 Kitap, "ilk modern tarzda kitle üretimli endüstriyel bir mal" haline geldi. Anderson 1983, 34.

141 Anderson 1983, 22-36. Ayrıca Bloch 2014 [1940], 91-3. 142

142 Anderson 1983, 12-19**.** **143** Eisenstein 2005 [1983], cilt 6.

144 Edwards 1994, bölümler 1 ve 5; Febvre ve Martin 1997 [1958], 288-95.

145 Weber 1998 [1905] bakınız; Becker ve Woessmann 2009; Ekelund 1996

146 Rubin 2017, 119-40;De Vries ve Van der Woude 1997, 165-72;

147 Van Zanden ve ark., 2012, 851n55, 856-60; Zaret 2000, ch. 2.

148 Katolik Fransa'da tahmini okuryazarlık oranları daha ılımlıydı: 1700'lerde percent in %20'nin üzerinde ve 1800'de %35. Van Zanden 2009, 191.

149 Paine 2013, 385-405. 150 Diamond 1997, ch. 3.

151 "[I]n birçok belirli durumda, Avrupalılar özellikle ve kasıtlı olarak çiçek hastalığını veya diğer mikrobları biyolojik savaşın erken bir biçimi olarak bulaştırdı.. . [T]ekrarlanan istismar, tecavüz ve katliam, tarım ürünlerinin ve hayvanlarının yakılıp yıkılması, açlık ve oluşturulan travma ile psikolojik uyuşmazlık, mikroplarla karşılıklı bağımlılık içinde gelen, yerli halkın yaşama isteğini zayıflattı." Levene 2005, 11.

152 "1519'de yaklaşık on bir milyon olan Orta Meksika nüfusu, 1600'e kadar yalnızca 2.5 milyona geriledi." McNeill 1991 [1963], 601. Amerika'daki toplam yerli nüfusun AvrupalIların gelişiyle %80 azaldığı tahmin edilmektedir. Kesin düşüş, yerli nüfus tahminleri 13 ile 112 milyon arasında değiştiğinden belirlenmesi zordur. Engerman ve Sokoloff 2012, 216, 216nl0.

Hemen neredeyse aynı anda Portekiz taç gütüsü kendi keşiflerini düzenledi. 1498 yılında Vasco da Gama Hindistan'a Güvenli Kapı çevresinde yol alarak ulaştı ve Cabral 1500'de (sonradan Brezilya olarak adlandırılacak olan) bölgeye ulaştı.[153] Amerika'nın diğer bölgelerindeki İspanyollar gibi Portekizliler de Brezilya'nın yerlileri ve onların topraklarını ve kaynaklarını sömürerek hüküm sürdü. Bazı Kınalılar (yerli halklar) ve Osmanlı direnişine rağmen Portekizliler, Hint Okyanusu ile Atlas Okyanusu arasında deniz ticaret hattı da kurdular; bu hat daha sonra Hollandalı ve İngiliz tüccarlar tarafından kullanılacaktır. Bu yeni rota, yalnızca Osmanlı imparatorluğu'nun ticari çıkarlarını değil, aynı zamanda onun ana ortağı olan Akdeniz ticareti: Venedik.[154] Ayrıca, Amerikan gümüşünün akışı için Avrasya, 16. yüzyılın sonları ile 17. yüzyılın başları arasındaki dönemde Osmanlı ekonomisinde enflasyona yol açtı.[155]

Özetle, 16. yüzyılın başlarında Batı Avrupa, Rönesans, matbaa devrimi, Protestan Reformu ve coğrafi keşifler de dâhil olmak üzere birçok süreçten geçmişti. O zamanlar, yine Tilly'ye göre, farklı tanımlara göre Batı Avrupa'da 80 ile 500 arasında bağımsız siyasi birim vardı.[156] Katolik bir Habsburg olan V. Charles (1519-1556 yılları arasında hüküm sürdü), bu merkeziyetsizliğe meydan okuyarak bugünkü İspanya, Hollanda, Almanya, İtalya'nın yarısı ve Avusturya'yı yönetti. Bununla birlikte, Charles bile Batı Avrupa'ya hâkim olamadı.[157] Eğer yönetimi evrensel bir Katolik impa-

153 Portekizlilerden bir yüzyıl önce, 1405'te Ming hanedanı Zheng He önderliğinde Hint Okyanusu'nda bir dizi sefer başlattı; o dönemin Müslüman amirali olan, izleyen AvrupalIlar gibi Çinli kâşifler limanları talan etmeyip yerli halka zarar vermedi. Çin filosundaki gemilerin sayısı ve boyutu AvrupalI rakiplerinden daha büyüktü. 1433'te Ming hükümdarları çeşitli nedenlerle seferleri durdurdu; buna anti-ticaret eğilimi de dâhildir. Paine 2013, 367-74; Maddison 2006, 241-3; Curtin 1984, 127. Mokyr(1990, 231) bu Çin deneyimini, merkeziyetçi olmayan Batı Avrupa ile karşılaştırır; herhangi bir tek hükümet tüm keşfi durdurabilir miydi?"

154 İnalcık 1994, 341, 353-4.

155 Barkan 1975, 27; Kasaba 1988, 12; İnalcık 2000 [1973], 49; Akdağ 2009 [1963], 424-30.

156 Tilly 1992, 45. **157** Rady 2017, 26-31; Asch 2015, 363-7.

ratorluğu başlatmış olsaydı, bu, merkezi imparatorlukların Müslüman dünyasında yaptığı gibi Batı Avrupa'da muhafazakârlığı teşvik edebilirdi.[158]

İspanya'da Katolik monarşinin dışlayıcı politikaları, Amerika'dan yağmalanan önemli zenginliğe rağmen muhafazakârlık ve ekonomik başarısızlığa yol açtı.[159] İspanyol monarşisi, Amerikan külçesini, verimsiz rantyer sistemini sürdürmek için kullandı.[160] İspanyol sistemi, Katolik din adamlarıyla aristokrasi arasındaki ittifaka dayanıyordu; bu, İslam imparatorluklarındaki ulema-devlet ittifakına birçok yönden benziyordu. Tacın desteğiyle Katolik din adamları, Engizisyonu kullanarak kafirleri, özellikle "kripto-Müslümanlar" ve "kripto-Yahudiler"i azaltma amacıyla Hristiyanlığa dönmeye zorladı; ancak eski inançlarını ve geleneklerini sürdürdüklerinden şüphelenildi.[161] İspanyol Engizisyonu 15. yüzyılın sonlarında başladı ve bu baskı üç yüzyıl boyunca devam etti.[162] Bu baskı nedeniyle, çok sayıda Müslüman ve Yahudi İspanya'dan ayrıldı veya sürgün edildi ve bu durum İspanyol ekonomisi üzerinde olumsuz sonuçlar doğurdu.[163] Ayrıca, İspanyol

158 Braudel (1976, 669) için, iki hanedan benzerdi: Doğu'da Osmanlılar; Batı'da Habsburglar. 1572 yılında, Osmanlı padişahı I. Selim sultan, Fransa kralına donanma yardımı teklif eden ve Fransa, İngiltere ve Hollanda tarafından Habsburg imparatorluğu'na birleşik bir saldırı öneren bir mektup gönderdi. İnalcık 1994, 367.

159 "]F]rom 1493 to 1800, dünyanın gümüşünün yüzde 85'i ve altının yüzde 70'inden fazlası Amerika'dan geliyordu." Barrett 1990, 224. İspanya, bu Amerikan kaynaklarının başlıca sömürgesiydi; bu kaynaklar arasında 1.700 ton altın ve 73.000 ton gümüş bulunuyordu. Maddison 2004, 36. Ayrıca Barrett 1990, 242-3.

160 Adam Smith (1993 [1776], 118) Amerikalılar'a saplantılı davranmakla İspanyolları eleştirdiği için "Zenginlik". [Moğollar için] Spaniollara göre çiftlikte değeri sığır olsa da, altın ve gümüşteydi.

161 Katolikler karşısında Granada'nın düşüşünün ardından Ispanya'nın Baş Engizitörü olacak olan Kardinal Himenez, Müslüman kitaplarının yakınlarını yaktırdı. 800 bin volüm yakıldı. Mackensen 1935a, 83-4; Lemer 1998, 78.

162 Amold Angenendt (2011, 55) şöyle yazıyor: "1480 ile 1530 arasında, İspanyol Engizisyonu şüpheli Hristiyanlıkları nedeniyle yaklaşık 5.000 kişiyi idam etti. 1540'tan 1750'ye kadar ise, sadece sapkınlık değil cinsel suçlar da dâhil olmak üzere 826 idam gerçekleşti." **163** Braudel 1976, 790-7.

monarşisi halkını aşırı vergilendirdi ve sık sık mülkiyet haklarını ihlal etti. Sonuç olarak, İspanya 16. yüzyılın sonlarından itibaren bir dizi ekonomik krizle karşı karşıya kaldı.[164]

İspanya'nın hoşgörüsüz imparatorluk politikaları aynı zamanda Hollanda İsyanı'na yol açtı. II. Philip döneminde, V. Charles'ın oğlu olan II. Philip'in hükümdarlığında, çoğunluğu Protestan olan Hollanda nüfusu İspanyol İmparatorluğu'na karşı ayaklandı ve 16. yüzyılın sonlarında bağımsız bir Hollanda Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla sonuçlandı.[165] Ispanya'nın aksine, Hollanda Cumhuriyeti'nde tüccarlar ticarete dayalı ekonominin ve parlamenter siyasetin motoruydu.[166] Yine Ispanya'dan farklı olarak, Hollanda Cumhuriyeti belirli bir düzeyde dini çeşitliliğe de izin verdi. 17. yüzyılda, Hollanda Cumhuriyeti ticaret, felsefe ve doğa bilimleri, sanatlar ve askeri alanda bir erdemli başarılar döngüsü yarattı.[167]

Hollanda birçok öncü bilim insanına ev sahipliği yaptı ve onları yetiştirdi. Fransız vatandaşı olmasına rağmen, Descartes (1596-1650) yirmi yıldan fazla bir süre Hollanda'da yaşadı. Kendisi seçkin bir matematikçiydi ve genellikle rasyonalizmin kurucusu olarak kabul edilir. Rasyonalizmin bir diğer önemli filozofu olan ve Kartezyen zihin-beden ikiliğini eleştiren Spinoza (1632-77) da Hollanda'da yaşadı.[168] O dönemin ünlü Hollandalı hukukçusu Grotius (1583-1645) ise Descartes'ın tam tersi bir yol izledi: Hollanda'dan Fransa'ya kaçtı ve orada on yıldan fazla yaşadı. Grotius doğal hukuk üzerine yazdı ve uluslararası hukukun babası olarak kabul edilir.[169]

Hollanda halkı, 1600'de (yüzde 45) ve 1800'de (yüzde 75) dünyanın en yüksek tahmini okuryazarlık oranına ulaştı.[170] Kitap

164 North and Thomas 1973, 127-31; Rubin 2017, 172-84.

165 Israel 1998, böl. 7-10.

166 Braudel'in (1984, 205) sözleriyle, "HollandalIlar için ticaret kraldı ve Hollanda'da ticari çıkarlar fiilen devlet aklının yerini aldı."

167 Israel 1998, böl. 14, 15, 23, 24, 26, 28, 34, 39.

168 Israel 2001, böl. 2, 8, 13-16.

169 Miller 2011.

170 Van Zanden 2009, 129, 191. Ayrıca bkz. De Vries ve Van der Woude 1997, 170.

üretimi de bu yüksek okuryazarlık oranını yansıtıyordu: 18. yüzyılın ilk yarısında, nüfusu sadece 2 milyon olmasına rağmen, Hollanda yaklaşık 52 milyon kitap üretti.[171] Hollanda'da okullaşma oranları da çok yüksekti; 17. yüzyılda, yaklaşık yüzde 10'a ulaştı Bu dönemde, Hollanda aynı zamanda nispeten yüksek bir üniversiteye kayıt oranına da sahipti.[172] Bu beşeri sermaye gelişimi, Hollanda'nın ekonomik büyümesinin ve askeri gücünün, küçük nüfusu ve topraklarına kıyasla orantısız olmasının temelini oluşturdu.

Hollanda Doğu Hindistan Şirketi, 17. yüzyılın başlarında kuruldu ve halka hisse senedi çıkaran ilk şirket oldu. Şirket, Endonezya takımadalarındaki Müslüman topraklarını kolonize eden Hollanda ajanı olarak hareket etti.[173] Portekizli halefine benzer şekilde Hollanda kolonyalizmi çok şiddetliydi.[174]

16. ve 17. yüzyıllarda İngiltere, İspanyol İmparatorluğu'nun başka bir askeri ve ticari rakibiydi. Hollandalı akranları gibi, İngiliz burjuvazi giderek artan siyasi etkiye sahipti. Bu etki, İngiliz hukuk sisteminde patentler de dâhil olmak üzere mülkiyet haklarının korunmasının güçlendirilmesinde görünür hâle geldi.[175] Doğu Hindistan Şirketi, Hollanda akrabasıyla neredeyse aynı anda kuruldu ve İngiliz denizciliği ticaretinin genişlemesinde önemli bir rol oynadı.[176]

İngiltere ayrıca eğitim, felsefe ve bilim alanlarında da ilerleme kaydetti. Cambridge ve Oxford, önde gelen Avrupa üniversiteleri olarak ortaya çıktı. Bacon (1561–1626), modern bilimin İngiliz savunucusu ve filozofu, ampirizmin kurucularından biri oldu.[177] Daha sonra Locke (1632–1704), ampirizmin temel metni

171 Van Zanden 2009, 192.

172 De Vries ve Van der Woude 1997, 170-1. Ayrıca bkz. Israel 1998, 899-902.

173 Israel 1998, 936-54; Curtin 1984, 152-4.

174 Hefner 2000, 26-32; Maddison 2004, 60.

175 patents sistemi. Roma imparatorluğu döneminde ilk olarak Venedik'te 15. yüzyılın sonlarında yürürlüğe girdi, sonraki Avrupa ülkelerine yayıldı; 1624'te Tekel Sözleşmesi'nin geçişi ile İngiltere'de en etkili şekilde kurumsallaştırıldı. Mokyr 1990, 79. Ayrıca Khan 2011, 207-8'e bakınız.

176 Curtin 1984, 155-7.

177 Bacon 2000 [1620]; Jardin 2000.

olan *İnsan Anlayışı Üzerine Bir Deneme*'yi yazdı ve Descartes'ın doğuştan gelen fikirler kavramını çürüttü. Bunun yerine Locke, bilginin kaynağının duyum ve/veya düşünme yoluyla insan deneyimi olduğunu savundu.[178] İngiliz bilim insanları doğa bilimlerinde de üstün başarı gösterdiler. Harvey (1578–1657), deneylerle insan vücudundaki tam kan dolaşımını ayırt eden ilk hekim oldu.[179] İngiltere ayrıca, tartışmasız bir şekilde Kopernik tarafından başlatılan bilimsel devrimi doruk noktasına ulaştıran Newton'u (1643–1727) da yetiştirdi.[180]

Özet olarak, Batı Avrupa'nın yükselişi, Rönesans, matbaanın devrimi, Protestan Reformu, coğrafi keşifler ve bilimsel devrim süreçlerinin örtüşmesinden kaynaklandı. Bu dönemde Müslüman dünya ne ölçüde benzer gelişmeler üretti ne de Avrupa deneyimlerinden ders aldı. 17. yüzyılın başında Batı Avrupa, doğal bilimler ve felsefe alanında açıkça Müslüman dünyayı geçmişti. Ekonomik büyü açısından Avrupa ve Müslüman ülkeler önemli ölçüde içsel varyasyon vardı ki bu onları 18. yüzyılın sonuna kadar iki grup olarak değerlendirmeyi zorlaştırıyor. Kıvanç Karaman ve Pamuk'a göre, 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar İngiltere ve Hollanda'da kişi başı GSYİH, Cumhuriyet ekonomik olarak en başarılı iki Avrupa vakası -oldu Osmanlı İmparatorluğu'nunkinden yaklaşık olarak iki katıydı. Ancak erken 19. yüzyıla kadar birkaç Batı Avrupa ülkesinin kişi başı GSYİH'si Osmanlı İmparatorluğumdan biraz daha yüksekti.[181]

Batı Avrupa'daki gelişmelerde iki sosyal sınıf öncü rol oyna-

178 Locke 1996 [1689b], 1671'de Edward Pococke ve oğlu (aynı isimde) Ibn Tufayl'ın *Hayy bin Yakzan* adlı eserin Latince çevirisini Philosophus autodidactus (Kendini Eğiten Filozof) başlığıyla yayımladı. Gül Russell'a (1994, özellikle 224-31) göre, Locke'in Pocockelerle yakın ilişkileri vardı ve Philosophus autodidactus'un Locke'nin doğuştan gelen fikirler metaforuna etki etmiş olma olasılığı yüksektir; bu metafor, doğumda insan zihninin boş bir tahta gibi olduğunu tasvir eder. Ayrıca Ben-Zaken 2010, özellikle bölüm 4'e bakınız.

179 Meyerhof 1935, 120.

180 Israel 2001, cilt 27; Israel 2006, cilt 8; Daly 2014, 207-8; Eisenstein 2005 [1983], cilt 7.

181 Karaman ve Pamuk 2010, 614. Ayrıca Van Zanden 2009, 241.

mıştır. Biri, Mediciler ile Rönesans, Alman ve İtalyan burjuvazisi ve matbaacılık kapitalizmi arasındaki ilişkılarda görülen burjuvazidir ve Hollanda ile İngiltere burjuvazisinin çok yönlü yükselişiyle Nederland ve İngiltere'de. Diğeri ise üniversite profesörleri, bağımsız âlimler ve muhalif teologları içeren entelektüel sınıftır. Birlikte bu düşünürler Katolik Kilisesi'nin ideolojik hâkimiyetini zayıflatmıştır. Ayrıca önde gelen Avrupa âlimleri, Ptolyoma göre astronomiyi ve Galenin anatomi/fizyolojisini çürüterek doğal bilimleri köklü biçimde değiştirmiştir. Ayrıca rasyonizm ve ampirizmi teşvik etmişler, Aristotelesçi epistemolojiyi sorgulamışlardır. Böylece entelektüel sınıf Rönesans, Reform ve bilimsel devrimin motoru hâline gelmiştir. Özetle, burjuvazi ile entelektüellerin birlikte gösterdiği çabalar Batı Avrupa'nın yükselişini mümkün kılmıştır.

Yöneten seçkinler ve Katolik din adamları da Batı Avrupa ilerlemesine bazı katkılarda bulundu. Örneğin İspanyol hükümdarları coğrafi keşifleri destekledi. Ancak İspanya merkezi devlet otoritesinin, bu durumda rantiyer politikalarını takip eden ve dini azınlıkları susturan bir güç olarak, reaksiyoner bir güç olabileceğini de göstermektedir. Benzer şekilde 13. yüzyıldan Akuinas gibi bazı Katolik din adamları Batı Avrupa'da felsefi çalışmaları ilerletmede kilit rol oynamıştır. Ancak genel olarak Katolik Kilisesi İnkılap gibi durumlarda reaksiyoner bir rol oynamıştır. Bu nedenle burjuvazi ve entelektüeller Batı Avrupa'da ilerici gündemlerini sürdürürken genellikle hükümdarlarla ve din adamlarıyla yüzleşmek zorunda kalmıştır.

BATININ YÜKSELİŞİNİN ALTERNATİF AÇIKLAMALARI AVRUPA

Batı Avrupa'nın yükselişi ile Müslüman dünyanın çöküşünün açıklamaları da benzer şekilde sınıf ilişkilerine dayanmaktadır. Burjuvazi ve entelektüellerin etkisi, Batı Avrupa'da ekonomik ve entelektüel ilerlemenin ana sütunlarıydı; oysa ulema-devlet ittifakının bu iki sınıfı zayıflatması, Müslüman topluluklarda ekonomik ve entelektüel durgunluğa yol açtı. Birçok âlim Batı geliş-

melerinde burjuvazinin önemini zaten vurgulamıştır..[182] Benim argümanım, bu yaklaşıma entelektüellerin rolünü de ekliyor.

Batı Avrupa'nın yükselişiyle ilgili geniş literatürde, iki alternatif açıklama özellikle etkili olmuştur. Birincisi, anti-sömürgeci yaklaşım olarak tanımlanabilir. Bu, birçok akademisyenin katkıda bulunduğu geniş bir araştırma projesidir. Bu açıklayıcı anlatıya göre, yaklaşık 1500 yılında Batı Avrupa, coğrafi konumu nedeniyle ekonomik olarak marjinalleşmişti. Bu nedenle, Avrupalılar Hindistan'a deniz yolunu aramaya yöneldi. Amerika kıtasını tesadüfen keşfettiler. Bu şanslı tesadüften sonra, Avrupalılar Yeni Dünya'yı kolonileştirdiler ve hem buradaki hem de bazı Asya ve Afrika ülkelerindeki kaynakları sömürdüler.[183] Yine de, yaklaşık 1800'e kadar Batı Avrupa'nın ekonomik olarak gelişmiş bölgeleri ile Asya'nınkiler arasında henüz bir 'ayrışma' yoktu.[184] O dönemde İngiltere, kolonilerinin ve ulaşılabilir kömür rezervlerinin avantajlarını birleştirerek Sanayi Devrimi'ni başlattı ve diğer Batı Avrupa ülkelerine model oldu.[185] Batı Avrupa'nın sonunda Asya'yı zenginlikte nasıl geçtiği genel olarak böyledir.

Batı'nın yükselişine dair kültürel veya coğrafi determinizme dayalı açıklamalara yönelik 'anti-sömürgeci' akademisyenlerin bazı eleştirilerini paylaşsam da,[186] bu akademisyenlerin geniş anlatısıyla ilgili dokuz temel anlaşmazlığım var. Birincisi, 1500 civarındaki denizaşırı keşiflerden hemen önce Batı Avrupa artık

182 Braudel 1982, 578-81, 594-6; Marx ve Engels 1994 [1848], 160-1. Deirdre McCloskey (2010; 2016), burjuva fikirlerinin Batı Avrupa'nın yükselişine neden olduğunu savunur. Joseph Needham (2004, xlv-xlvii, 229) ünlü bir şekilde 'neden modern bilim, yüzyıllarca teknik liderlikten sonra Çin'de ortaya çıkmadı?' diye sormuştur. Ona göre, Batı Avrupa'da 'burjuvazinin yükselişi' bilimsel gelişmeye yol açtı ve benzer bir burjuvazinin yokluğu, Çin'in böyle bir gelişme elde edememesini açıklar.

183 Marks 2007; Frank 1998; Frank 2015; Blaut 1993; Blaut 2000.

184 Hobson 2004; Parthasarathi 2011; Goldstone 2008.

185 Pomeranz 2000.

186 Kültürel determinizme bir örnek Landes 1998'dir. Coğrafi determinizme bir örnek ise Diamond 1997'dir.

dünya ekonomisinde küçük bir aktör değildi.[187] İkincisi, mevcut ticaret yollarında marjinalleşen esas olarak İspanya ve Portekiz'di, tüm Batı Avrupa değil. Buna karşılık Venedik, bu yolları etkin bir şekilde kullanıyor ve bazı sorunlara rağmen Osmanlılarla kıtalararası ticarette işbirliği yapıyordu.[188] Üçüncüsü, zorunluluk her zaman yeniliklere veya keşiflere yol açmaz.[189] En azından 19. yüzyıldan günümüze kadar birçok Asya ve Afrika ülkesi büyük krizler ve zorunluluklar yaşamış, ancak büyük yenilikler veya keşiflerde.[190] Dördüncüsü, Kolomb yanlışlıkla Amerika'ya ulaşmamış olsaydı bile, ondan önce ve sonra birçok İberyalının sık sık okyanusları keşfetmesi ve hatta dünyayı dolaşması nedeniyle başka bir İberyalı kâşif yine de oraya ulaşacaktı.[191]

182 Braudel 1982, 578-81, 594-6; Marx ve Engels 1994 [1848], 160-1. Deirdre McCloskey (2010; 2016), burjuva fikirlerinin Batı Avrupa'nın yükselişine neden olduğunu savunur. Joseph Needham (2004, xlv-xlvii, 229) ünlü bir şekilde 'neden modern bilim, yüzyıllarca teknik liderlikten sonra Çin'de ortaya çıkmadı?' diye sormuştur. Ona göre, Batı Avrupa'da 'burjuvazinin yükselişi' bilimsel gelişmeye yol açtı ve benzer bir burjuvazinin yokluğu, Çin'in böyle bir gelişme elde edememesini açıklar.

183 Marks 2007; Frank 1998; Frank 2015; Blaut 1993; Blaut 2000.

184 Hobson 2004; Parthasarathi 2011; Goldstone 2008. **185** Pomeranz 2000.

186 Kültürel determinizme bir örnek Landes 1998'dir. Coğrafi determinizme bir örnek ise Diamond 1997'dir.

187 Van Zanden 2009, 22-5, 271-2. Angus Maddisen (2006, 242), 1500 yılında Çin ve Hindistan'ın neredeyse aynı büyüklükte GSYİH'ya sahip olduğunu tahmin ediyor - dünyanın en büyüğü. Batı Avrupa ise, Çin ve Hindistan'ın (ayrı ayrı) GSYİH'sının yaklaşık üçte ikisiyle dünyada üçüncü sıradaydı.

188 İnalcık 1994, 315-19, 342-4.

189 Mokyr (1990, 151) teknolojik yenilikler hakkında şöyle yazar: 'Zorunluluk icadın anasıdır' gibi ifadeler açıkça saçmalıktır... insan arzuları neyse odur, zorunluluk her zaman vardır; onu karşılayabilme yeteneği ise yoktur.' Coğrafi keşifler için de aynı durum geçerlidir.

190 Kolomb ve Vasco da Gama'dan yaklaşık dört yüzyıl sonra, Amerika'ya yapılan ilk Osmanlı yolculuğu, İstanbul'dan iki donanma gemisinin kazara gitmesiyle gerçekleşti. Gemiler daha sonra Brezilya'dan ayrılarak, 1866'da Afrika'yı dolaşıp Basra'ya ulaşarak asıl planlanan yolculuklarını tamamladılar. Faik 2006 [1868],

191 iberya keşifleri, aynı zamanda, 14. yüzyıldan itibaren Akdeniz, Kuzey ve Baltık Denizleri arasında İtalyan tüccarların yaptığı uzun mesafeli yolculukların bir devamı olarak da görülebilir. Paine 2013, 345.

Beşincisi, genel olarak, dünya tarihsel gelişmeleri tesadüfi yolları takip etmez; büyük dönüşümler uzun vadeli, karmaşık süreçlerin sonucudur.[192]

Altıncısı, Amerikan kaynaklarının sömürülmesi Batı Avrupa ülkelerini zenginleştirmiş olsa da, bu ülkelerin ekonomik büyümesi bu sömürüden daha önce başlamıştı.[193] Ayrıca, Amerikan altınına el konulması, bu kaynağın başlıca sömürücüsü olan İspanya için uzun vadeli ekonomik kalkınmayı sürdüremedi.[194] Benzer şekilde, Avrupa'nın Afrika ve Asya'yı sömürgeleştirmesi de kölelik ve diğer sömürü yollarıyla Avrupa'nın ekonomik büyümesine katkıda bulundu, ancak Batı Avrupa'nın yükselişi yalnızca sömürgecilikle açıklanamayacak kadar çok yönlü ve karmaşıktı. Ayrıca, Batı Avrupalıları diğerlerine, özellikle Müslüman ve Çin imparatorlukları gibi eski güçlere kıyasla bu kadar güçlü yapan şeyin ne olduğunu sormak gerekir. Sömürgecilik konusunu 7. Bölümde ayrıntılı olarak ele alacağım.

Yedincisi, birçok bilim insanı, İngiltere'de Sanayi Devrimi'nin başlangıcının ani bir değişimden ziyade, daha önceki ekonomik, entelektüel ve siyasi gelişmelerin kademeli bir sonucu olduğunu belirtmiştir.[195] Sekizincisi, İngiliz kömür rezervlerinin sanayileşmedeki rolü abartılmamalıdır. Müslüman ülkeler dünyanın petrol rezervlerinin %60'ına sahipti, ancak bu doğal kaynak zenginliği ekonomik veya teknolojik bir atılım sağlamadı. Son olarak, bu açıklayıcı anlatı fazla materyalisttir; sömürgeci sömürüye ve sanayileşmeye odaklanır, sanki entelektüel gelişim Batı Avrupa'nın yükselişiyle ilgisizmiş gibi. Gerçekte ise, Avrupa'nın eğitimsel, felsefi ve bilimsel başarıları, insan sermayesini teşvik ederek ve yenilik için koşulları kolaylaştırarak ekonomik büyümeyi desteklemiştir.[196]

192 Braudel 1976, 678-81; Carr 1961, bölüm 4; North 1990, 89.

193 Van Zanden 2009, özellikle 241, 258. **194** Drelichman 2005.

195 Van Zanden 2009, özellikle 291-6; Mokyr 1990, bölüm 4. Robert Allen'ın (2009, 15) sözleriyle, "yüksek ücretler ve ucuz enerji, Britanya'nın küresel ekonomideki başarısının sonuçları olduğundan, Sanayi Devrimi önceki ekonomik başarıya kadar izlenebilir."

196 Van Zanden 2009, bölüm III; Ailen 2009, bölüm 10; Mokyr 2010, bölümler 2-5, 19; Jacob 1997.

Batı Avrupa'nın yükselişi için ikinci alternatif açıklama, yeni kurumsalcı okulun bilim insanları tarafından sunulmuştur. *The Rise of the Western World* (Batı Dünyasının Yükselişi) adlı eserlerinde Douglass North ve Robert Thomas, mülkiyet haklarının korunmasını, "bireysel ekonomik çabayı yönlendirmek için bir teşvik yaratacak" önemli bir faktör olarak işaret etmektedirler. Bu tür bir koruma olmadan, "çok az kişi özel kaynaklarını sosyal kazanımlar için riske atardı."[197] North ve Thomas, yalnızca Batı Avrupa'nın yükselişini değil, aynı zamanda 16. ve özellikle 17. yüzyıllardaki farklı mülkiyet hakkı koruma rejimlerinden kaynaklanan çeşitli Batı Avrupa ülkeleri arasındaki farklılaşmayı da açıklamaktadırlar. İspanyol devleti, 1492 civarından itibaren azınlıkları -Yahudileri ve Müslümanları- mülklerinden mahrum bırakmıştır. Bu politika, İspanya'daki "tüm mülkiyet haklarının güvensizliğinin bir belirtisi" olmuştur. İspanyol tacı ne kadar çok mali zorlukla karşılaşırsa, o kadar çok özel mülkiyete el koymuştur. Sonuç olarak, "insanlar üretken uğraşlardan uzaklaştırıldı. Hiçbir mülkiyet hakkı güvenli olmadığı için ekonomik gerileme kaçınılmaz bir sonuçtu."[198] North ve Thomas, İspanya'yı, mülkiyet haklarının korunmasının ekonomik büyümeye yol açtığı Hollanda ve İngiltere'nin tam tersi durumlarıyla karşılaştırıyor.[199]

Daha sonra North ve Barry Weingast, Glorious Revolution (Görkemli Devrim)'ı (1688) ayakta tutan anayasal sınırlamaların İngiltere'deki mülkiyet haklarının korunması konusunda kurumsallaşmada bir dönüm noktası olduğunu belirledi. İzleyen on yılda kurumsal reformlar sadece özel girişimcileri değil, hükümeti de destekledi; borç verenlerin hükümetin "sözleşmelere uygun hareket edeceğini" öngördüğü ve "benzersiz bir para kaynağına ulaşabildiği" görülmüştür.[200] Glorious Revolution'ın yolbağımlı etkisi, sonraki Britanya ekonomik başarısını olanaklı kıldı. Başka yerlerde North daha da kapsamlı sonuçlar çıkarır: "Mülkiyet haklarının güvenliği ve kamu ile özel sermaye pazarının gelişimi, sade-

197 North ve Thomas 1973, s. 1, 3.
198 North ve Thomas 1973, s. 131.
199 North ve Thomas 1973, özellikle 101, 156-7.
200 North ve VVeingast 1989, S. 805.

ce İngiltere'nin sonraki hızlı ekonomik gelişiminde değil, aynı zamanda onun politik egemenliğinde ve dünyanın nihai hâkimiyetinde belirleyici etkenlerdi."[201] Mancur Olson benzer bir argüman geliştirdi: "Mülkiyete ilişkin bireysel haklar ve sözleşme yürütmesinin muhtemelen 1689'dan sonra Britanya'da her yerden çok daha güvenli olduğu ve Glorious Revolution'dan çok kısa bir süre sonra Sanayi Devrimi'nin Britanya'da başladığı."[202]

Bu yeni kurumsalcı iktidar, iddia ile büyük ölçüde uyumlu olmakla birlikte önemli bir noktada farklıdır: yeni kurumsallar, insan eylemciliğini göz ardı eden "mülkiyet haklarını koruyan yasalar gibi" kurumları aşırı vurgularlar. Buna karşılık, kurumların oluşumundaki insan aktörlerinin rollerini vurgularım. İngiliz ve Hollanda örneklerinde, burjuvazi ve entelektüeller kurumların oluşumunda önemli roller oynamıştır. Burjuvazi güçlüydü ve parlamenter politikaları şekillendirdi, entelektüeller ise mülkiyetin ve diğer liberal kurumların korunmasına ideolojik meşruiyet sağladı. Hukuk metinlerindeki yasalar, onları siyasi güçle uygulayan ve ideolojilerle meşrulaştıran etkili gruplar yoksa önemli değildir. 19. yüzyıldan günümüze kadar birçok Asya ve Afrika ülkesi İngiliz modelini izleyerek mülkiyet haklarını güvence altına almak için yasalar çıkardı. Ancak, onları destekleyecek etkili burjuva ve entelektüel sınıfların yokluğu nedeniyle, bu yasalar büyük ölçüde etkisiz kaldı.

Batı Avrupa'nın yükselişiyle ilgili iki alternatif açıklama - sömürgecilik karşıtı yaklaşım ve yeni kurumsalcılık- hakkındaki eleştirilerim bunlardır. Sınıf ilişkilerini vurgulayan aynı argümanı, Müslüman dünyanın gerilemesi için kullanıyorum. Bir sonraki bölüm, bu konuyla ilgili alternatif açıklamaları eleştirel olarak değerlendirir.

GERİLEMENİN ALTERNATİF AÇIKLAMALARI MÜSLÜMAN DÜNYA

Müslüman dünyanın gerilemesiyle ilgili üç önemli eseri inceleyeceğim; amaçları, analizimden nasıl farklılaştıklarını açığa

201 North 1990, s. 139.
202 Olson 1993, s. 574. Ayrıca bkz. Acemoglu ve Robinson 2012, s. 102-3.

çıkarmaktır. İlk olanı Lisa Blaydes ve Eric Chaney'nin makalesi, "Feodal Devrim ve Avrupa'nın Yükselişi: Hıristiyan Batı ile Müslüman Dünya arasında 1500 CE öncesi siyasal ayrışma" (2013). Blaydes ve Chaney, "siyasal ayrışmayı" farklı siyasi istikrar düzeylerine dayandırır. Siyasal istikrarı ölçerken, yazarlar hükümdarların saltanat süreleri hakkında karşılaştırmalı veriler sunar. 1100'den 1500'e kadar Batı Avrupalı hükümdarların Müslüman akranlarına göre ortalama olarak daha uzun süre iktidarda kaldığını savunurlar. Müslüman hükümdarların daha kısa ortalama saltanatı, Müslümanların Avrupalılardan daha az istikrarlı siyasetlerine işaret eder. Yazarlar için bir hükümdarın saltanat süresi, köle askerlerin varlığına veya yokluğuna bağlıydı. Köle askerler saltanatları kısaltmış, politikaları istikrarsızlaştırmış ve Müslüman dünyasında sivil toplumu zayıflatmıştır; buna karşılık köle askerlerin yokluğu nihayetinde Batı Avrupa'nın yükselişini mümkün kılmıştır.

Bu iyi araştırılmış makaleye dair dört ana itirazım var. Birincisi, Blaydes ve Chaney'nin "political stability" (siyasi istikrar) odaklı yaklaşımı, Batı Avrupa'nın nasıl yükseldiğini ve Müslüman dünyayı nasıl geride bıraktığını çok az açıklıyor. Bu iki ilişkili gelişme, entelektüel ve sosyoekonomik boyutları içeren karmaşık süreçleri kapsıyordu. Siyasi istikrar kendi başına bu kadar hayati değildi. Osmanlı İmparatorluğu siyasi olarak istikrarlıydı - yedi yüzyıllık tek bir aile tarafından yönetildi. Dolayısıyla siyasi istikrar, nihai olarak Osmanlılar ile Batı Avrupalılar arasındaki "farklaşmayı" açıklayamaz.

İkincisi, Blaydes ve Chaney'nin verileri, Müslüman dünyasında hükümdarların saltanat sürelerinin, Batı Avrupa'ya göre daha kısa olduğunu gösteriyor. Ancak bu bulgu, söz konusu bölgelerin daha istikrarlı olduğuna mutlaka işaret etmez. Aslında günümüz Ortadoğu ülkelerinin çoğu on yıllar boyunca diktatörlerin iktidarda kaldığını görmüştür; yine de Ortadoğu'nun Avrupa'dan daha istikrarlı tanımlanacağını söyleyen kimse bulunmaz.[203]

203 Blaydes ve Chaney (2013, 18n45) analizlerinde bu temel probleme sadece bir dipnotla yaklaşmaya çalışır; bu dipnot, bazı keyfi örnekler sunar.

Üçüncüsü, bir hükümdarın yönetim süresi, köle askerlerin varlığı veya yokluğundan başka çeşitli faktörlerden etkilenebilir. Bu faktörler arasında seçkinler arası rekabet, ekonomik koşullar ve hükümdarların kutsal olarak algılanması yer alır. Bloch, özellikle İngiliz ve Fransız kralları olmak üzere çok az Batı Avrupalı hükümdarın, 1000 ile 1300 yılları arasında kutsal statüleri nedeniyle öldürüldüğünü açıklar. Şöyle yazar: "Fransa kralları, kesinlikle I. Philippe'den ve muhtemelen Dindar Robert'ten itibaren, İngiltere kralları ise I. Henry'den itibaren, ellerinin dokunuşuyla bazı hastalıkları iyileştirme gücüne sahip olduklarına inanılıyordu." Bu nedenle, daha az sayıda İngiliz ve Fransız kralı "tebaalarının eliyle şiddetli bir ölümle öldü", buna karşılık daha fazla sayıda Müslüman hükümdar ve öldürülen Avrupalı vassal (şövalye) vardı: "İslam tarihindeki katliamlarla veya Batı'nın kendi öldürülen büyük vassal sayısıyla karşılaştırıldığında ve bu şiddet çağının genel ahlaki bakış açısı göz önüne alındığında, bu sayı gerçekten de küçük görünüyor."[204]

Son olarak, Blaydes ve Chaney, köle askerlerin varlığının Müslüman hükümdarları mutlak otorite haline getirdiğini, Avrupalı hükümdarların ise yerel ileri gelenlerle müzakere etmeleri gerektiğini savunur. Yazarlara göre, Müslüman hükümdarlar mutlakiyetçi olmalarına rağmen, köle askerlerin onları birkaç durumda tahttan indirmesi nedeniyle daha kısa süre hüküm sürdüler. Eğer bu açıklama doğruysa, o zaman Müslüman hükümdarlar neden yüzyıllar boyunca köle askerleri tercih etti? Ayrıca, yazarların köle askerleri topluma doğası gereği yabancı olarak tasvir etmeleri de tartışmalıdır. Osmanlı örneğinde, Yeniçeri isyanları ulema üyelerini ve İstanbul halkını da içine almıştır. Şerif Mardin'in sözleriyle, "Yeniçeriler kışlalarına kapalı değillerdi... aksine 'çarşı' halkı ile iç içeydiler." Bu nedenle, isyanları genellikle "biri askeri, diğeri sivil olmak üzere iki boyuta sahipti ve... bu ikisinin birlikte hareket etmesi beklenirdi."[205]

204 Bloch 2014 [1940], 401-2. **205** Mardin 1988, 30. İnalcık'a göre (2000 [1973], 98), 17. yüzyılın ortalarından on dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar beş sultanın tahttan indirilmesi, İstanbul halkı, Yeniçeriler ve şeyhülislamı da içeren halk ayaklanmalarından kaynaklanmıştır. Bazı durumlarda, "İstanbul halkı" hatta "Yeniçeri cuntasının gücüne karşı" bile ayaklanmıştır.

Timur Kuran'ın *Uzun Ayrışma* adlı eseri, "ayrışma"ya çok daha karmaşık bir bakış sunar. Blaydes ve Chaney'nin siyasi istikrar ve köle askerler üzerindeki vurgusuna kıyasla, Kuran uzun vadeli ekonomik gelişmeyi ve bunun kurumsal nedenlerini analiz eder. Kuran, İslam hukukunun (özellikle miras, ortaklık ve vakıflarla ilgili olarak) ekonomik gelişmeyi engellediğini ve 11. ile 18. yüzyıllar arasında Müslüman dünyasında sivil toplumun zayıflamasına yol açtığını savunur. Ona göre, İslam hukuku mirası çok fazla kişiye dağıtarak ortaklıkların dağılmasına ve sermaye birikiminin engellenmesine neden olmuştur. Ortaklıkla ilgili İslam hukuku tüzel kişilikleri tanımamış; bu nedenle büyük şirketlerin kurulmasını engellemiştir. İslam vakıfları ise katı kuralları nedeniyle değişen sosyoekonomik koşullara uyum sağlayamamış; bu yüzden vakfedilen mülkler ekonomik olarak verimsiz şekillerde kullanılmıştır. Kuran'a göre, Müslüman toplumlar bu sorunlu yasalarla sıkışıp kalmıştır, erken Orta Çağ'da nispeten iyi işlemiş olan ancak daha sonra yaklaşık milenyum boyunca İslam ekonomisini engelleyen bu yasaları, 19. yüzyılda Batılı modellere dayalı olarak reform etmeye başlamışlardı; ancak uluslararası ekonomik sistemde Batılı rakipleri yakalamak için çok geç kalındı.[206]

Kuran'ın kurumsal dinamizm ve verimliliğin Batılı aktörlerin Müslüman rakiplerini geçmelerine yardımcı olduğuna katılıyorum. İslam hukukunun büyük şirketlerin oluşumunu kısıtladığına ilişkin Kuran'ın açıklaması ikna edici.[207] İlgili bir konu olarak, bazı diğer araştırmacılar kredi ve bankacılık kurumlarının Müslüman topraklarda Batı Avrupa'dan önce ortaya çıktığını vurgulamışlar; sonraki dönemde ise Müslüman finansal kurumlar durağanlaşmıştır.[208] Kuran'ın İslami vakıfların ekonomik verimsizlik-

206 Kuran 2011. Ayrıca bkz. Kuran 2004.

207 "17. yüzyılda İstanbul'da, mahkeme kayıtlarında anılan ortaklıkların %77,1'i sadece iki kişiden oluşuyordu. Sadece %7,6'sı beş veya daha fazla üyeye sahipti." Kuran 2011, s. 64-65.

208 Abraham Udovitch'e göre (1975, 6-7), Müslüman dünyasında finansal kurumlar sekizinci yüzyılda ortaya çıktı - Batı Avrupa'da ortaya çıkmasından yaklaşık dört asır önce. Ancak Müslüman finansal kurumlar uzun süre neredeyse değişmeden kaldı, oysa Batı Avrupa muadilleri on dördüncü ile on altıncı yüzyıllar arasında "büyük ticari bankacılık evleri"ne dönüştü.

leri vurgusu da ikna edici.[209] Diğer araştırmacılar da Müslüman vakıflarının Batılı alternatiflere kıyasla daha az esnek ve etkili olduğunu not etmiştir.[210]

Buna rağmen, Kuran'ın İslam ve Batı miras hukuklarının karşılaştırması pek çok soruyu yanıtsız bırakıyor. İslam hukukunu, Avrupa'daki çoğu ülkede ilk doğan erkeğe öncelik veren ve sermaye birikimini kolaylaştıran aslına kıyasla çok sayıda mirasçıya -oğullar, kızlar, baba ve anne ve hatta bazı diğer erkek ve kadın akrabalar- mal paylaşımı yapmakla eleştiriyor gibi görünüyor. [211] Ampirik olarak, Kuran böyle bir nedensel ilişkiyi İslami miras hukukuyla özel varlık birikiminin eksikliği arasındaki bağlantıyı yeterince belgelemez.[212]

Kuran'a ilişkin ana anlaşmazlığım, ulema ve devletin yerine yasanın aşırı vurgulanmasıdır. Kuran'ın kitabının alt başlığında dile getirilen merkezi argümanı olan İslam Hukuku Orta Doğu'yu Nasıl Geriye Bıraktı?, İslam hukukunun asırlardır Müslüman kurumları tek başına şekillendirdiğini ima eder. Ancak yine de Kuran'ın kitabı aslında okuyuculara ulemanın ve devletin önemi hakkında veriler sunan karmaşık bir analiz içeriyor. Başka bir deyişle, onun analizi, ulemanın ve devletin rollerini vurgulayan argümanımla tamamlayıcı ya da en azından uyumlu olan birçok içgörü ve veri içeriyor. Bu konuyu beş örnekle açıklayacağım.

209 Vakıfların yayılması, kâr odaklı özel sektörden ticari zenginliğin "akışını" sağladı; bu da "ortaklıkların büyümesi ve karmaşıklaşması" olasılığını daha da azalttı. Kuran 2011, s. 127. Geç Osmanlı imparatorluğu'nda tarım arazilerinin yaklaşık %20'si vakıflara aitti. Hanioğlu 2008, s. 20. David Powers (1989, s. 537-8) daha yüksek bir yüzdeyi tahmin ediyor.

210 Makdisi (1981, 289-90) statik Müslüman vakıflarını dinamik Batı alternatifleriyle karşılaştırır: "İslam, mortmain'in ağır 'ölü el' ('main morte') baskısı altında çalıştı; oysa Batı, vakıfın tüm faydalarından yararlanabildi ve bu süreklilik biçimini bile şirket yoluyla dinamik hale getirdi." Ayrıca bkz. Arjomand 1999, 291.

211 "İslam'ın görece eşitlikçi miras sistemi, ortaklığı erken tasfiye etmenin maliyetlerini artırdı." Kuran 2011, s. 126; ayrıca s. 81-8.

212 Normatif olarak, İslam hukuku mirasta kadınlara yarım hisse verilmesi nedeniyle genellikle eleştirilir; bu nedenle bunu primogenitürden daha sorunlu olarak sunmak garip görünebilir.

Birincisi, Kuran ulemanın İslam hukukunu oluştururken İslam öncesi geleneklerden de yararlandığını kabul eder: "Ortaklık üzerine bir İslam hukuku geliştiren Müslüman hukukçular sıfırdan başlamadılar. Arabistan, Mezopotamya, Pers ve Yunanistan'ın yerleşik geleneklerinin yanı sıra Yahudi ve Hristiyan geleneklerine de dayandılar."[213] İkincisi, Kuran Müslüman ülkelerdeki hukuk sistemlerinde yöneticilerin rolünü kabul eder. Şöyle yazar: "Erken dönemlerden itibaren ordu yeniden organize edildi, çeşitli para cezaları ve vergiler getirildi, vergi sistemi değiştirildi ve toprak mirasıyla ilgili kurallar yeniden düzenlendi; bunların hepsi fermanla ve İslam hukukunda çok zayıf bir temele dayanarak yapıldı."[214] Üçüncüsü, Kuran güçlü bir tüccar sınıfının yokluğunun İslam ortaklık hukukunun sorunlu yönlerinin devamında önemli bir faktör olduğunu belirtir: "Eğer bazı büyük çıkar grupları İslam mahkemesi sistemine ticari kuruluşlara tüzel kişilik tanıması için baskı yapsaydı, dini engeller aşılabilirdi." [215] Bu üç örnek, sınıf ilişkilerinin (güçlü ulema ve yöneticiler ile zayıf tüccarlar arasındaki) hukuki meseleler üzerindeki etkisini vurgular. Hatta İslam hukuku bile büyük ölçüde sınıf ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmakta, Müslümanların ekonomik koşullarının bağımsız bir nedeni olmaktan çok bir sonucu gibi görünmektedir.

Dördüncüsü, Osmanlılar örneğinde Kuran, bağımsız loncaların yokluğunu açıklarken İslam hukukunun belirli özelliklerinden ziyade merkezi devlet otoritesini vurgular. 15. yüzyılın ortalarına kadar loncalar özerklik kazandı, çünkü "Anadolu karışıklık içindeydi, zayıf beylikler sürekli değişen sınırlar karşısında otorite için mücadele ediyordu -tıpkı Batı Avrupa'da en eski dini ve kentsel kuruluşların çoğaldığı yarım binyılda olduğu gibi." Siyasi kargaşa devam etseydi, loncalar "kurumsal özellikler" geliştirebilirdi. Ancak "Osmanlılar Anadolu'yu birleştirmeyi başardı", loncaları "devlet hedeflerine hizmet ettirmek için" seçti ve "onlara tü-

213 Kuran 2011, 49.

214 Kuran 2011, 125.

215 Kuran 2011, 125. Ancak "Ortadoğulu tüccarların, kolektif çıkarlarını takip eden kalıcı birlikler kurma imkânı yoktu." Kuran 2011, 271.

zel kişilik vermek için bir neden görmedi." [216] Kuran ayrıca Osmanlı vakıflarını açıklarken de merkezi devleti vurgular. Birçok yetkili ve tüccar, mülkiyet hakları devlet el koymasına karşı korunmadığı için "servetlerini vakıflar içinde sakladı."[217] Özetle, Kuran'ın Osmanlı İmparatorluğu'nda özerk loncaların yokluğu ve vakıfların hızla çoğalmasına dair açıklamaları, en azından kısmen, İslam hukukunun doğasından ziyade, merkezi devletin olumsuz politikalarına dayanmaktadır.

Son olarak, Kuran bir Kur'an ilkesinin ve Müslümanların sözleşmelerle ilgili uygulamaları arasındaki farkı inceler. Bir Kur'an ayeti (2:282) şöyle emreder: "Ey iman edenler! Belirli bir süre için borçlandığınızda bunu yazıya dökün... Borçlarınızı, ister küçük ister büyük olsun, ödeme günüyle birlikte yazıya dökmekte ihmalkâr olmayın." Buna rağmen Kuran, "17. yüzyıl İstanbul mahkemelerinde karşı karşıya gelen davacıların büyük çoğunluğunun bu kurala aykırı olarak iş yaptığını" belirtir. "Belgelendirilmesi açıkça istenen borç sözleşmeleri bile belgesiz bırakılmıştı." Bu tutumu esas olarak "belgelemenin, kaynakları mümkün olan her yerde ele geçirmeye hazır yetkililere bilgi aktarma riski taşımasından" kaynaklandığını açıklar. Osmanlı toplumunun "sözlü hukuk kültürü", Kuran'ın vardığı sonuca göre, "o dönemin siyasi ve ekonomik koşullarına dayanıyordu. Bu, İslam doktrininin temel bir unsurundan kaynaklanmıyordu."[218]

Özetle, alt başlığına ve temel argümanına rağmen İslam hukukunun kendisini vurgulayan Kuran'ın kitabı, Müslüman dünyasının ekonomik geri kalmışlığında belirli sınıf ilişkilerinin ve devlet politikalarının rollerine dair önemli veriler ve ikna edici ana-

216 Kuran 2011, 133. "13. ve 14. yüzyıllarda loncaların bağımsız ve güçlü konumu, [daha sonra] Osmanlıların merkeziyetçi yönetim sistemi altında zayıfladı." İnalcık 1970, 216.

217 Kuran 2011, 127. "Vakıflar kutsal sayıldığı için, yöneticiler varlıklarına el koymaya isteksizdi." Kuran 2004, 75. imparatorluklar en azından kısmen sadece İslam hukukunun doğasına değil, merkezi devletin olumsuz politikalarına dayanmaktadır.

218 Kuran 2011, 246-8. "Venedik'te önemli konularda yazılı sözleşmeler 1394'te, Fransa'da 1566'da, iskoçya'da 1579'da ve Belçika'da 1611'de zorunlu hale geldi." Kuran 2011, 242.

lizler içeriyor. Dolayısıyla, Kuran'ın kitabının bazı bölümleri, ulemanın ve devletin hem İslam hukukunu etkisiz kılan hem de Müslüman dünyasını geride tutan başlıca faktörler olduğu yönündeki argümanımla örtüşmektedir.

Üçüncü ve son olarak ele alacağım eser Jared Rubin'in *Hükümdarlar, Din ve Zenginlik: Batı Neden Zenginleşti, Orta Doğu Neden Zenginleşmedi* adlı kitabıdır. Rubin'in temel argümanı ile benimkiler arasında birçok benzerlik vardır. Rubin'e göre, Hollanda ve İngiltere ekonomik ilerlemeyi matbaanın yaygınlaşması ve Protestan Reformu sonrasında "ekonomik elitin" politika yapım süreçlerinde etkili hale gelmesiyle başarmıştır. Buna karşılık Osmanlı İmparatorluğu ekonomik olarak durağan kalmıştır; çünkü yöneticilere meşruiyet sağlayan ve siyasi pazarlık masasında önemli bir yere sahip olanlar ekonomik elitler değil, "dini otoritelerdi. Osmanlı dini otoriteleri, matbaanın kurulması gibi ilerici girişimleri engellemiştir. İspanya da dini aktörlerin siyasi etkinliği ve bunun sonucunda ortaya çıkan ekonomik durgunluk açısından Osmanlı İmparatorluğu'na benziyordu.

Bununla birlikte, Rubin'in analizi benimkinden iki önemli açıdan ayrılır. Birincisi, Rubin'e göre İslam her zaman "bir birleştirici ideoloji"yi dini ve devlet aktörlerine sağlamıştır ve bu nedenle Osmanlı'daki sınıf ilişkileri modeli (ulemayı siyasi olarak kayırıp tüccarları zayıflatmak) bu güçlü ideolojinin bir devamıydı. Rubin, "ekonomik elitin pazarlık masasında hiçbir zaman yeri olmadığını, çünkü Orta Doğu'daki yöneticilerin İslam'ın meşruiyet sağlama kapasitesi sayesinde onları dışlayacak kadar güçlü olduklarını" savunur." [219] Dolayısıyla Rubin'e göre, 1000 yılından önce de Müslüman devletlerde politikayı ticari değil dini aktörler şekillendiriyordu, ancak nedense erken ortaçağ koşullarında bu düzenleme ekonomik ilerlemeyi engellemiyordu.[220] Aksini savunuyorum: erken İslam tarihinde tüccarlar etkili bir sınıftı ve bu statü Müslümanların ekonomik ilerlemesinin nedenlerinden biriydi. Daha sonra vurguladığım şey, tüccarların marjinalleşmesinin Müslüman ekonomilerine zarar verdiğidir.

219 Rubin 2017, 17.

220 Rubin 2017, 202-3, 209.

İkincisi, Rubin tezinin İslam'ı esas olarak ulusal görmeme konusunu sık sık iddia etse de gerçekte tam olarak öyle değildir. Rubin, "Hristiyan öğreti"nin temel olarak farklı olduğunu ve "İslam öğreti kadar siyasi otoritenin meşruiyetine uygun olmadığını" iddia eder. Ayrıca, "Bu doktrinsel farklar İncil ve Kur'an'da açıktır." diye yazar.[221] Onun için "dini elitin siyasi iktidarı meşru kılma kapasitesi," ekonomik gelişmeyi engellediği için "İslam'da Katoliklikten daha güçlü ve Protestanlığa karşı en az olan" bir durumdur.[222] Bunu desteklemek için sahte hadisi bile alıntılar: "Muhammed kendisi şöyle iddia etti: 'İslam ve yönetim, ikiz kardeştir. Biri olmadan diğeri gelişemez. İslam temeldir ve yönetim koruyucudur. Temeli olmayan çöker; koruması olmayan yok olur.'"[223] Bu ifadenin bir hadis değil, Sasani bir özdeyiş olduğunu ve ulemanın 11. yüzyıl sonrası zihniyetini yansıttığını açıkladım. Bölüm 4 ayrıca birçok önde gelen İslam âliminin 11. yüzyıla kadar devlet hizmetinde olmamayı seçtiğini belgelemiştir. Osmanlı ulema-devlet ittifakının modeli, bu nedenle İslam'ın metinsel özünü veya tüm İslam tarihini temsil etmez. Bunun yerine, belirli bir İslam tarihi döneminde inşa edilmiş bir fenomendir. Rubin'in Hristiyanlık tasviri de sorunludur. Örneğin Doğu Ortodoks Kilisesi, Bizans İmparatorluğu'nda siyasi iktidar sahiplerinin üstünlüğünü güçlü biçimde meşrulaştırmış ve hatta Sezaropapatizm olarak adlandırılan bu görünümü kabul etmiştir. Bu, Rubin'in Hristiyanlığın tarihsel kökeninin, İslam'a kıyasla siyasi iktidarı meşrulaştırma kapasitesini azaltmış olduğu yönündeki iddiasına aykırıdır.

Dini fikirleri açıklayıcı değişken olarak Rubin'in kullanımına karşı değilim. Aksine, eleştirim onun bu tür fikirleri yeterince kapsamlı ve derin bir şekilde incelememesidir. Sadece İslam'ın

221 Rubin 2017, 54; ayrıca 67.

222 Rubin 2017, 205-6.

223 Rubin (2017, 50) bu sahte hadisi Lewis'in (1995, 149) kaynağından aktarmıştır; ki o bu ifadeyi aslında "bazı Müslüman yazarların sıkça alıntı yaptığı, bazen eski Pers bilgeliklerinden, bazen de Peygamber'in bir sözü olarak görülen bir düstur" olarak tanımlar. Rubin görünüşte Lewis'in uyarı notasını görmezden geldi.

din-devlet birliği ideolojisi iddiası yetersizdir. Bu yüzden erken İslam tarihinden günümüze kadar değişen Müslüman fikirlerini din-devlet ilişkileri üzerinde inceledim. Bu fikirler sadece dini metinlerde yazılı değildir; araştırmacılar tarafından yorumlanır ve ifade edilir. Erken İslam tarihinde, filozoflar, muhalif ilahiyatçılar ve devlete hizmet etmeyi reddeden İslam âlimleri de dâhil olmak üzere bir entelektüel sınıf, Müslümanların entelektüel başarılarında çok önemli bir rol oynamıştır. Daha sonra, ancak ulema-devlet ittifakı hem aydınları hem de tüccarları zayıflattı. Bu zayıflatma, dinî birçok konu üzerindeki doktrinsel bir dönüşümle geldi; İslam'ın devletle ilişkileri dâhil. Bu konularla ilgili analizim Rubin'den önemli ölçüde farklılık gösteriyor.

SONUÇ

16. yüzyılın başlarında, üç güçlü Müslüman imparatorluğu vardı -Osmanlı, Safavi ve Moğol olmak üzere- büyük topraklara hükmetti. İki asır sonra, Müslüman imparatorluklar askeri üstünlüklerini kaybetmiş ve karmaşık siyasal ve sosyoekonomik krizlerle karşı karşıya kalmıştı. Bu bölüm, askeri güç dönemi bile olsun, bu imparatorlukların önemli entelektüel ve ekonomik eksikliklere sahip olduğunu, bunun da nihai çöküşlerine yol açtığını savundu. Ortak sorunları sınıf ilişkleriyle ilgiliydi: ulema-devlet ittifakı bağımsız beşerlerin ortaya çıkmasını engelledi ve tüccarları dışladı. Entellektüel ve ekonomik olarak Müslümanlar yaratıcılıktan yoksun kaldı ve Avrupa ilerlemelerine, basım devrimi ve bilimsel devrime dâhil olmak üzere, kayıtsız kaldı.

Osmanlı İmparatorluğu'nda ulema-devlet ittifakı çok elitistti. Ulema ve görevliler, geri kalanı "reaya" ya da "kurban sürüsü" olarak tanımladı. Devlete bağlı bağımsız bir sivil toplumun bu sistemde ortaya çıkması mümkün değildi. Ayrıca Osmanlı sosyoekonomik yapısının hiyerarşik doğası bireysel yeniliği engelledi. Hollanda ve İngiltere devletlerinden farklı olarak Osmanlı Devleti mülkiyet haklarını etkili bir şekilde korumadı; bu da bireysel girişimcilik ve yaratıcılık için başka önemli bir caydırıcıydı. Sonuç olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda Safevi ve Moğol İmpa-

ratorluklarıyla karşılaştırıldığında ve Batı Avrupa'nın büyük kısmına kıyasla çok az yenilikçi, mucit veya girişimci ortaya çıktı.

Girişimler 15. ve 17. yüzyıllar arasında Batı Avrupa'da çok sayıda gelişmeyi deneyimledi. Aydınlar ve burjuvazi bu bağımlı gelişmelerde büyük rol oynadı. Rönesans sadece insan vücudu ve doğaya ilgi uyandırmakla kalmadı, aynı zamanda sanat ve felsefeye olan ilgiyi de artırdı. Basımevi devrimi, kitap üretiminde ve okuryazarlıkta benzeri görülmemiş artışlara yol açtı. Coğrafi keşifler Avrupa'nın ticari kapasitesini genişletti. Baskı makineleri, Katolik Kilisesi'ni eleştiren metinleri yayarak Protestan Reformu'na da katkıda bulundu. Bilimsel devrim, insan vücudu ve doğa konularında yeni bilgi ve bakış açıları üretti ve Aristotelesçi ile Katolik kavramlarını sorguladı. 17. yüzyılda Hollanda ve İngiltere, Batı Avrupa'nın yükselişinin sanatsal, felsefi, ticari, bilimsel ve siyasi yönlerini örnekledi. Avrupa'nın ekonomik büyümesi kesinlikle Amerikan, Afrika ve Asya kaynaklarının ve insanlarının sömürülmesiyle bağlantılıydı. Bununla birlikte, yalnızca sömürgecilik istismarına odaklanmak ve entelektüel ve kurumsal gelişmeleri göz ardı etmek, Batı Avrupa'nın yükselişinin önemli yönlerini kaçırır.

7. Bölüm, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllara odaklanacaktır. Avrupa güçlerinin Müslüman dünyasında doğrudan veya dolaylı sömürge yönetimini nasıl kurduklarını analiz edecektir. Bölüm ayrıca, Müslüman yetkililerin ve entelektüellerin Avrupa'nın meydan okumalarına kurumsal ve entelektüel reformlarla nasıl yanıt vermeye çalıştıklarını da inceleyecektir.



MAP 5 The European Colonization of the Muslim World (c. 1914)

HARİTA 5: Müslüman Dünyasının Avrupa Tarafından Sömürgeleştirilmesi (yaklaşık 1914)

7

Çöküş

Batı Sömürgeciliği ve Müslüman Reformcular
(On Sekizinci ve On Dokuzuncu Yüzyıllar)

1683'teki başarısız Viyana Kuşatması sırasında ve sonrasında Osmanlılar, birçok Avrupa gücüne karşı yenilgiler yaşadı. Karlofça Antlaşması (1699) ile İmparatorluk, Doğu Avrupa'da önemli topraklar kaybetti. 18. yüzyılın ilk yarısında Osmanlılar, bu toprakların bir kısmını Avusturya, Rusya ve Venedik'ten geri aldı, ancak yüzyılın ikinci yarısında tekrar tekrar Rusya'ya yenildiler. Küçük Kaynarca Antlaşması ile 1774'de Osmanlı İmparatorluğu Kırım'dan vazgeçti ve bu, Kırım'ın daha sonra Rusya tarafından işgal edilmesini mümkün kıldı. Antlaşma ile Rusya, Osmanlı İmparatorluğu'nun Ortodoks Hristiyan tebaası üzerinde de koruyucu statüsü kazandı.[1] Napolyon'un Mısır'ı işgalinin (1798-1801) [2] ardından, Osmanlı İmparatorluğu'nun bazı Avrupa güçleriyle diğerlerine karşı ittifak kurması giderek daha önemli hale geldi. 1830'larda Osmanlı ordularının Mehmed Ali'nin Mısır birliklerine ardı ardına yenilmesinden sonra, İmparatorluğun hayatta kalması büyük ölçüde Avrupa'daki güç dengesine bağlıydı.

Askeri başarısızlığı ekonomik egemenliğin kaybı izledi. 1838 Balta Limanı Antlaşması, diğer adıyla İngiliz-Osmanlı Antlaşması, İngiliz ihracatına Osmanlı İmparatorluğu'nda bazı avantajlar sağladı. Pamuk'a göre, zayıf Osmanlı İmparatorluğu'nun artık İngiltere ve diğer Avrupa güçlerinin taleplerini reddetmesi mümkün değildi. Yaklaşık otuz yıl sonra, İmparatorluk yabancıların tarım arazisi satın alma hakkını ve yabancı sermayeli Osmanlı Bankası'nın kendi topraklarında kâğıt para basma tekelini

1 Kırım, Osmanlıların Müslüman çoğunluğa sahip olup gayrimüslim bir güce kaybettiği ilk toprak oldu. Kafadar 1997-8, 46; Ortaylı 1983, 128.
2 Bkz. Laurens 1989. 3 Pamuk 1987, 13, 19.

kabul etmek zorunda kaldı.[3] Osmanlı İmparatorluğu'nun daha önce Avrupa ülkeleriyle imzaladığı kapitülasyonlar da Avrupa'nın ekonomiye hakim olmasını kolaylaştırdı. Ayrıca Turan Kayaoğlu'nun da belirttiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu toprakları üzerindeki Avrupa devletlerinin müstakil hudut dışı mevzuatı giderek egemenliğini ihlal ediyordu.[4]

17. yüzyılın sonları ile 18. yüzyılın başlarında Safevi İranı da toplumsal ve ekonomik krizler yaşadı; Osmanlı, Moğollar, Ruslar, Özbekler ve Afganlar gibi ordularla olan askeri zorluklar nedeniyle çöküşüne yol açtı.[5] Safevi dönemi sona erdiğinde, farklı bir kütükten gelen asker deha Nadir Şah (vr. 1736-47) İran'ın hükümdarı olarak ortaya çıktı.[6] O, komşularının aleyhine topraklarını genişletti. Nadir'in ölümünden sonra imparatorluğu daha küçük, rakip devletçilere bölündü. Daha sonra 1794 yılında Kaçar hanedanı İran'ı yeniden birleştirdi ve zayıf bir devlet halinde bile olsa 1925'e kadar hüküm sürmeyi başardı.

Benzer şekilde Moğol İmparatorluğu, son büyük imparatoru Aurangzeb'in (öl. 1707) hükümdarlığı sırasında ve sonrasında çöküşe başladı. Düşüşün bazı nedenleri, savurgan harcamalar,[7] Hindu çoğunluğa karşı hoşgörüsüz politikalar, Racputs ve Marathalar tarafından Hindu isyanları ve ayrılıklar, Nadir Şah liderliğindeki İranlı işgaller ve Ahmed Şah Durrani liderliğindeki Afgan baskınlarıydı.[8] Yaklaşık 1764 civarında Britanya Doğu Hindistan Şirketi Bengal'i kolonize etti ve ardından Hindistan'ın diğer bölgelerini de işgal etti. 1857'deki başarısız Doğu Hint Ayaklanması sonrasında Britanya İmparatorluğu Hindistan'da

3 Pamuk 1987, 13, 19.

4 Kayaoğlu 2010, 104-34.

5 Matthee 2012, 222-41.

6 Nadir Şah, Bağdat müfti inclusionu dâhil olmak üzere, ilk üç halife için lanet okumama (Şiilere göre) ve Şii hukuk okulu olan Câfiî okulunun beşinci meşru hukuk okulu olarak tanınması gibi belirli tavizler üzerinde anlaşmayı imzalamak için 56 önemli sünni ve Şii ulemasını bir araya getirdi. Arjomand 1984, 215-16.

7 "Moğol... mahkemeleri, Versailles'teki Güneş Kralı'nın aşırı bulacağı ölçekte çoğu için gösterişli tüketimin merkezleriydi." Kennedy 1987, 13.

8 Dale 2010, 256-68.

doğrudan sömürge yönetimini kurdu ve (zaten sembolik olan) Moğol hanedanını resmen sonlandırdı.

Osmanlı topraklarının Avrupa kolonizasyonu, 1830'da Cezayir'in Fransız işgaliyle başladı. Yarım asır sonra Fransa Tunus'u da kendi nüfuzuna aldı Kolektif yönetim o zamandan itibaren Müslümanların yoğunlukta olduğu Batı Afrika'nın neredeyse tümüne genişledi. 1869'da Süveyş Kanalı Fransız-Mısırlı ortaklığı olarak açıldı. Birkaç yıl sonra Britanya Kanal'daki Mısır hisselerini satın aldı. 1882'de Britanya'nın Mısır'ı yavaş yavaş işgaline başlandı. Britanya'nın sömürgeleşmesi ayrıca Sudan ve Körfez'e de yayıldı. İran asla doğrudan işgal edilmedi. Yine de, 20. yüzyılın başlarında İngiliz ve Rus nüfuz bölgelerine bölündü. O dönemde Rusya, Avrasya Bozkırı, Orta Asya ve Kafkasya'da yaşayan bazı Müslüman toplulukları zaten kolonize etmişti (Bkz. Harita 5).

I. Dünya Savaşı'nın sonuna doğru Orta Doğu'nun tamamı doğrudan veya dolaylı kontrol altında, Britanya ve Fransa tarafından yönetiliyordu.[9] Ateşkes sonrası,1918, Britanya, Fransız ve İtalyan güçleri İstanbul'a girdi. İki yıl sonra Britanya ve müttefikleri, Osmanlı parlamenterlerini tutukladı ve şehirde çeşitli resmi makamları işgal etti. Bunun ardından, aynı zamanda Müslümanların halifesi olduğunu da iddia eden Osmanlı sultanı esir durumuna düştü ve tarihte ikinci kez (Bağdat'ın Moğol işgali sonrası) halifenin merkezi Müslüman olmayan güçlerin elindeydi.

İslâm dünyasının Avrupalıların sömürgeleştirilmesinin eşi benzeri görülmemiş ölçüsü -erken yüzyıllardaki Moğollar ve Haçlıların fetihlerinden çok daha ileri- askeri güçle sınırlı değildi fakat buna bağlıydı. Avrupalılar ayrıca eğitim kurumları, bilimsel bilgi, teknoloji ve ekonomik örgütlerle de baskındı. Avrupalılar bu kadar ilerleyip Müslümanları birçok cephede nasıl geride bıraktı? Bu bölümde Müslüman hükümdarların ve entelektüellerin bu soruyla nasıl yüzleştiğini ve tartıştığını inceleyeceğim.

BASIM MAKİNELERİ VE KUR'AN ÇEVİRİLERİ

Çeşitli İslâm ülkelerindeki siyasi krizler sırasında ulemanın etkili konumunu koruduğu ya da güçlendirdiği görüldü. Safevî imparatorluğu'nun sonlarına doğru yüksek rütbeli ulema siyasal gücünü artırdı. Başkent İsfahan'da 1687-1699 yılları arasında Şeyhülislam olan Muhammad Bakır Meclisi, Safevî siyasette güçlü bir aktördü.[10] Sufilere ve dinî azınlıklara yönelik zulüm kampanyalarını organize etti.[10] Benzer şekilde, Osmanlı uleması 18. yüzyılda o kadar güçlü hale geldi ki belirli dereceler ve ofisler, önde gelen ulemanın oğulları arasında giderek daha fazla paylaştırıldı.[11]

Ulemanın meşruiyetinin ana kaynağı, İslam'ı yorumlama tekeliydi; bu tekel, medrese kontrolüyle sürdürülüyordu. Basım makineleri bu tekerleği tehdit edebilirdi; bu yüzden ulema onların kurulmasına karşı çıktı. 1455'ten (ilk Avrupalı kitabın basıldığı yıl) 1729'a (ilk Osmanlı kitabının basıldığı yıl) [12] kadar Müslümanlar tarafından tek bir kitap dahi basılmadı. Ulema ayrıca Kur'an'ın yerel dillere tercümesini de reddetti. Bu direniş, Osmanlı toplumunda son derece düşük (1800 civarında yaklaşık %1) [13] okuryazarlık oranına yol açtı; oysa Batı Avrupalılarıyla

10 Foran 1992, 293-4; Dale 2010, 250-1; Matthee 2012, 192, 201-2. Keddie'ye göre (1972, 213), İran ulemasının sosyo-politik otoritesi devlet otoritesinin zayıflamasıyla genişledi, özellikle Kaçarlar döneminde.

11 Zilfi 1988, 39-40, 74; Itzkovvitz 1962, 91-3. Ayrıca 18. yüzyıl Osmanlı imparatorluğu'nda Sufi şeyhlerinin kalıtımsal halefi geniş ölçüde benimsenmiştir. Trimingham 1971, 73.

12 Joseph Szyliowicz (1992, 253), Osmanlı İmparatorluğu'ndaki okuryazarlık oranını 1800'de %1, 1868'de %2, 1876'da %5 ve 1914'te %10 olarak tahmin etmektedir. Carter Findley (1989, 52, 139) de bu oranın 1800'de yaklaşık %1'den 1900'de %5-10'a yükseldiğini tahmin etmektedir. Biraz daha yüksek tahminler için Quataert 2005, 169-70'e bakınız. Kemal Karpat (1985, 221), 1895'te bazı Osmanlı şehirleri için daha yüksek oranlar vermektedir. Findley (1989, 139n17), Karpat'ın oranlarını inanılmaz derecede yüksek olarak göstermektedir. Issawi (1968, 385), 1907'de Mısır'daki okuryazarlık oranını yüzde 7, 1911'de ise Hindistan'daki okuryazarlık oranını yüzde 7 olarak tahmin eder.

13 Buringh ve Van Zanden'in (2009, 434) tahminlerine göre Batı Avrupa'da ortalama okuryazarlık oranı 1500 yılında yüzde 12'den 1600'de yüzde 18'e, 1700'de yüzde 25'e ve 1800'de yüzde 31'e yükselmiştir.

karşılaştırıldığında, ülkelerde, 1800 yılına kadar[13] yüzde 31 olan ortalama okuryazarlık oranlarını önemli ölçüde artırdı, basımevlerinin kurulmasına, halk dili İncil ve diğer metinlere erişime ve çeşitli eğitim kurumlarına teşekkürle.[14]

Gutenberg'ten neredeyse yarım asır sonra, İstanbul'daki Yahudi azınlık, İbranice metinleri basmak amacıyla Osmanlı topraklarında ilk basım makinesini kurdu. Osmanlı Müslümanları tarafından basımevi kurulması iki asır daha sürecekti. 17. yüzyıl İstanbul'unda 80-90.000 kopyacı olduğu ve bunun basımevine karşı güçlü bir blok oluşturduğu, onlara karşı kurduğu ekonomik tehdit nedeniyle olduğu ileri sürülmüştür.[15] O dönemde İstanbul'un yaklaşık 700.000[16] olan nüfusu göz önüne alındığında, bu sayı açıkça yanıltıcıdır. Ancak hatta güçlü yazman direnişi bile basımevlerinin yüzyıllarca kurulmasını engelleyememişti. 15. yüzyıl Paris'inde hattat loncası basımevine karşı güçlü bir muhalefet gösterdi, ancak "basımın tanıtımını ileriye sürdürmeyi" sadece yirmi yıl için başarısız kıldı.[17]

Başka bir açıklama, Arap alfabesinin Latin alfabesinden standart tiplere dönüştürmede daha zor olmasıydı. Arap alfabesinde, kelimenin başlangıç, orta veya sonunda olmasına bağlı olarak her harfin farklı biçimleri ve diğer harflere bağlantıları vardır.[18] Ancak bu, Osmanlı basımının gecikmiş kabulüne yöne-

14 Bu yüzden Bloom (2001, 224) ile aynı fikirde değilim; o, Müslüman dünyasının basımı benimsemedeki gecikmesini yalnızca kısa bir duraklama olarak görür ve bunun, "islami toplumunun daha önce pratik ve etkili yöntemlerle çok sayıda metin üretip çoğaltmış olması nedeniyle" hayati olmadığını belirtir.

15 Bloom 2001, 222; Wilson 2014, 41. Bu sık alıntılanan verinin kaynağı Marsigli'dir; Habsburg asıllı bir bilim insanı ve Osmanlı imparatorluğu boyunca seyahat eden bir görevli. Faroqhi 2000, 96.

16 Chandler 1987, 20-1.

17 Mokyr 1990, 179. Ayrıca Rubin 2017, 104'e bakınız. Diğer pek çok durumda, gelenekçi üreticiler yeni teknolojilere karşı çıktı fakat benimsemeyi uzun süre geciktiremediler. Örneğin İngiltere'de James Hargreaves, 1764'te dokuma iğnesini icat ederek dokumayı mekanize etti. Geleceğini koruma adına, bir grup iğneci onun evine girip makinesini kırdı. Ailen 2009, 191; Kiaulehn 1971, 26-28.

18 Mahdi 1995, 1-4; Burke 2009, 179-80.

lik açıklama de pek ikna edici değildir. Arap harflerini set tipine dönüştürmenin zorluğu, Avrupa yayıncılarının Arapça yazı içeren kitapları basmasını engellememiştir. 16. ve 18. yüzyıllar arasında Avrupa basımları Arapça (bazıları Farsça ve Türkçe) çeşitli başlıklar basmıştır; Kur'an, İncil, erken İslam filozoflarının kitapları ve gramerler dâhil olmak üzere, bazıları Osmanlı İmparatorluğu'na ihraç edilmiştir.[19]

Osmanlıların matbaayı kurmakta gecikmelerinin asıl sebebi, eğitim ve ilim üzerindeki tekellerini koruma arzusundan kaynaklanan ulemanın muhalefetiydi. Batı Avrupa devletlerinden farklı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun basımdan kar elde edebilecek etkili bir tüccar sınıfı yoktu ve bu yüzden matbaaların kurulmasını destekledi. Anderson, Çin hakkında da benzer bir argüman sunar: "Çin'de basım öncelikle icat edilmiş olsa da, Avrupa'da ortaya çıkışından yaklaşık 500 yıl önce, ileri sürülebilecek hükümette devrimci bir etki - tam olarak bunun yüzünden yaratmamıştır kapitalizmin yokluğu nedeniyle."[20]

Sultan ve yetkililer, ulemanın koyduğu engelleri kaldırabilen Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tek grubtu. Avusturya ve Venedik ile bir dizi savaşın ardından 1720'ler boyunca on yıl süren bir barış dönemi yaşandı. O dönemin büyük veziri olan İbrahim Paşa, bahsi geçen Lale Devri'ni başlatarak sanatsal gelişmelerin ve Batıya yönelim girişimlerinin ilk işaretlerini gördü. İbrahim Paşa, İstanbul'da Müslümanlar için ilk matbaanın kurulmasını destekledi. Fransa'ya gönderilen Osmanlı fahri elçisi Mehmed Çelebi de basına önemli destekçilerden biri oldu. Daha sonra sadrazam olacak olan oğlu, bu girişimde Macar asıllı bir diplomat olan İbrahim Muteferrika ile işbirliği yaptı. 1727'de, sultanın bir fermanı ve Şeyhülislam'ın destekleyici fetvasıyla dini olmayan kitapların basımına izin verildi.[21]

19 Pedersen 1984 [1946], 131-3; Koloğlu 2008, 14-7. Sultan Murad lll'ün 1588 tarihli, Avrupa yayıncılarının İslami olmayan kitapları Osmanlı imparatorluğu'na ihraç etmesine izin veren kararına ilişkin olarak, Jones 1994, 98-9'a bakınız.

20 Anderson 1983, 44n21.

21 Ferman ve fetva metinleri için bkz. "Ahmed lll'ün Fermani" 1995 [1727], 284-5.

Osmanlı makamlarına sunduğu dilekçesinde Müteferrika, basımın gerekliliğini birkaç nedene bağlı olarak açıklamıştır; üç ana noktada özetlenebilir. Birinci olarak, Müslüman dünyasında kitap yazımı ve okunması kötü durumdaydı. Bu durum, Asya'daki Moğol istilasının ve Endülüs'e Hıristiyanların istilasının mirasıdır; her ikisi de birçok Müslüman kitabını yok etmiştir. İkincisi, elyazmalarıyla karşılaştırıldığında, basılan kitaplar daha az maliyetli olacak, mürekkep daha uzun ömürlü olacak ve (metnin kopyalanmasında) hatalar daha az olacak. Üçüncüsü, basılmış kitaplar indeksler ve içindekiler tablosu gibi yeni özelliklere sahip olacaklardı.[22]

İstanbul'daki Muteferrika matbaası 1729'da kitap basmaya başladı. 1745 yılına kadar on yedi başlık ve tahmini 12.000 kitap basmıştı.[23] 1746'dan 1802'ye kadar Osmanlı matbaaları yirmi sekiz başka başlık daha bastı. Dolayısıyla, 18. yüzyılda bastıkları toplam kitap sayısının 50.000'den az olduğu tahmin edilebilir. Buna karşılık, aynı yüzyılda Avrupa'da yaklaşık 1 milyar kitap üretildi.[24] 1803 ile 1875 yılları arasında Osmanlı matbaalarında basılan başlık sayısı arttı ancak nispeten düşük kaldı: 2.855.[25]

Osmanlı basımlarının ilk 150 yılı içinde sınırlı etkisinin iki temel nedeni vardı. Biri, basımları etkili kullanabilecek dinamik bir burjuvazinin yokluğuydu. Diğeri ise çok sayıda okuyucunun talebiyle yeni kitaplara olan canlı bir entelektüel atmosferinin eksikliğiydi. Müteferrika örneği her iki faktörü de gösterir. Mesleki olarak Müteferrika bir diplomat olarak çalışmaya devam etti, bu yüzden bir tüccarın yapacağı gibi baskı ve kitapları satmaya odaklanamadı. Zihni olarak Muteferrika'nın yeterli nitelikleri vardı: çok yönlü bir bilgin olarak coğrafya, tarih ve diller üzerine önemli kitapları güncelledi ve bastı. Yine de Osmanlı devleti onun entelektüel katkılarını yeterince takdir etmedi ve yayınlarına odaklanmasına izin vermedi. Bunun yerine devlet, Muteferrika'-

22 Müteferrika 1995 [1726], 286-92. Ayrıca Müteferrika 1990 [1732],

23 Sabev 2006, 289-90. Ayrıca Gerçek 1939, 84-5.

24 Buringh ve Van Zanden 2009, 417.

25 Baysal 1968, 57-74; Sabev 2006, 317.1875 yılında Osmanlı imparatorluğu'nda 151 matbaa vardı, bunlardan 116'sı İstanbul'da idi. Baysal 1968, 55.

yı, Polonya'ya kadar uzanan uzun mesafeler kat eden bir diplomat olarak kullanmaya devam etti;[26] bu da uzun aralar ve yayın sürecindeki verimsizliklere yol açtı.

İslam dünyasının diğer bölgelerinde Müslüman yönetimli basımlar daha sonra kuruldu: 1817 İran'da (Tabriz), 1819 Hindistan'da (Lucknow), 1821 Mısır'da (Kahire) (Kahire) 1844 Rusya'da (Kazan; litografik), ve 1853 Endonezya'da (Surabaya; litografik).[27] Merakibela, bilimsel çalışmaların parlak merkezi olan Orta Asya'da 1864'te başlayan Rus işgaline kadar hiç baskı makinesi olmadı.[28]

Müslüman toplumlarda baskı makinelerinin gecikerek kuruluşu, cehalet sorunuyla bağlantılıydı. Ayrıca Müslümanlar ile Batı Avrupalılar arasındaki kütüphane koleksiyonlarının büyüklükleri açısından bir tersine dönüşe yol açtı. Erken İslam tarihinde, Müslüman kütüphanelerinde Batı Avrupalı olanlardan çok daha fazla kitap vardı (Bk. Bölüm 4). Ancak 19. yüzyılın sonlarında, Osmanlı İmparatorluğu ve Fransa'ya ait veriler bunun tam tersini gösteriyor. 1897'de yazılan ilk Osmanlı istatistik yıllığına göre, toplamda sadece 193.000 kitap (74.000 el yazması, 49.000 basılı kitap ve geri kalanı belirtilmemiş) bulunan 324 halk kütüphanesi vardı.[29] Buna karşılık, Avrupa'nın en büyük kütüphane koleksiyonuna sahip ülke olan Fransa'da, 1880 yılında 505 kütüphanede 7.298.000 kitap bulunuyordu.[30]

Bir diğer ilgili sorun, Kur'an tercümelerinin seri üretiminin gecikmesiydi; bu da klasik Arapça bilmeyen Müslümanları dinlerini anlamak için tamamen ulemaya bağımlı hale getirdi. Aslında, ilk Müslümanlar Kur'an'ın tercümesi fikrine çok açıktılar. Ebu Hanife'nin (ö. 767) Arapça bilen olup olmamasına bakıl-

26 Erginbaş 2014, 53, 61-6.

27 Albin 2007, 171-5; Beydilli 2003, 107-9; Proudfoot 1995, 216.

28 Halid 1994, 187. Buhara hükümdarları bu yeniliğe özellikle gelenekçi oldukları için o basımın 1917'ye kadar orada açılmadığını söyledi. Khalid 1994, 189. Ayrıca Fromkin 2001, 486'a bakınız.

29 Güran 1997 [1897], 117.

30 Cipolla 1969, 110. Paris'teki Bibliotheque Nationale tek başına 1860'da yaklaşık yarım milyon kitap bulunduruyordu. Harris 1995, 133; Daly 2014, 157.

maksızın, günlük namazlarda Kur'an'ın Farsça tercümesinin okunmasına izin verdiği rivayet edilir.[31] Kur'an'ın günümüze ulaşan en eski Farsça tercümesi, 10. yüzyılda Taberi'nin Arapça tefsirinin Farsça tercümesinin bir parçası olarak satırlar arası biçimde (Arapça metnin satırları arasında) yazılmıştır. Günümüze ulaşan "Doğu" Türkçesi ve Anadolu Türkçesi Kur'an tercümeleri de satırlar arasıydı ve 14. ve 15. yüzyıllarda yazılmıştı, ancak bildirilen (mevcut olmayan) bir tercümenin 10. yüzyıla kadar uzandığı belirtilmektedir.[32]

1730'larda, Hindistan'daki önde gelen İslam âlimlerinden Şah Veliyullah, Delhi'de Farsça satır arası bir Kur'an çevirisi yazdı. O dönemde, muhafazakâr Müslümanların Kur'an'ın çevrilmesine karşı direnci o kadar büyüktü ki, Veliyullah bile, ilmi itibarı olmasına rağmen, muhalefetle karşılaştı.[33] Avrupa'da ise, Kitab-ı Mukaddes çevirilerinin yaygınlaşması matbaanın icadıyla mümkün oldu.[34] Müslüman dünyasında ise matbaanın geç benimsenmesi, Kur'an çevirilerinin geniş kitlelere ulaşmasını geciktirdi. Veliyullah'ın çevirisi nihayet 1866'da basıldı.[35] Osmanlı uleması, Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilip yayımlanmasına ek engeller koydu. Önce, 1803'e kadar İslami kitapların basımını yasakladılar. Sonra, 1873'e kadar Kur'an'ın basımını engellediler.[36] Son olarak, İmparatorluğun sonuna kadar Kur'an'ın tam bir Türkçe çevirisinin basılmasını önlediler.

Brett Wilson, 1898'de Osmanlı ulemasının Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilip basılmasına koyduğu engelleri aşmaya yönelik önemli bir girişimi incelemiştir. Şemseddin Sami (1850- 1904) ilk modern Türkçe sözlüğü[37] derleyen Osmanlı aydını, ilk modern Türkçe sözlüğü derleyen, Kur'an'ın Türkçe bir çevirisini yazdı. El yaz-

31 Onun iki ana öğrencisi, Ebu Yusuf ve Şeybani ise, bu izni kişinin Arapçayı iyi bilmemesi şartına bağladılar. Zadeh 2012, 54-7.

32 Togan 1964, 1-3, 13. Ayrıca bkz. Hamza 1976 [yak. 1424],

33 Daha sonra, Veliyullah'ın oğullarından biri Kur'an'ın satır arası Urduca çevirisini yazdı. Zadeh 2012, 20. Ayrıca bkz. Rahman 1982, 40-1.

34 Febvre ve Martin 1997 [1958], 289, 294-5.

35 Wilson 2014, 3.

36 Baysal 1968, 79; Wilson 2014, 64; Sabev 2006,

37 Kushner 1977, 76-9.

masını onay için Maarif Nezareti'ne sundu. Bakanlık, İslami kitapların yayımlanması için onayı gereken şeyhülislamlığa gönderdi. Şeyhülislam Mehmet Cemaleddin, Sami'nin eserinin "ayetleri büyük Kur'an müfessirlerinin açıklama ve yorumlarına aykırı şekilde çevirdiğini ve asla yayımlanamayacağını" belirtti. El yazması ya yok edildi ya da kayboldu. Ayrıca, "Sami, Kur'an'ı Türkçeye çevirdiği için kamuoyunda kınandı ve muhtemelen bir tür cezaya da maruz kaldı."[38] Ulemanın muhalefeti nedeniyle, Kur'an'ın tam bir Türkçe çevirisinin basılması ancak 1924'te, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bir yıl sonra mümkün olabildi.[39]

Geç Osmanlı uleması, Kuran-ı Kerim'in Türkçe'ye tercümesini engellemeye yeterince etkili olmaya devam ederken, ulema-devlet işbirliği Batı'nın meydan okumalarını ele alma konusundaki başarısızlığı nedeniyle derin bir krize deneyim yaşıyordu. Bir sonraki bölüm bu meydan okumaları inceleyecektir.

BATI HÂKİMİYETİ

18. ve 19. yüzyıllarda Hollanda'nın küresel ekonomi ve siyaset içindeki konumu geriledi, Britanya ise önde gelen konuma yükseldi. Britanya'nın üstünlüğü, Sanayi Devrimi'ndeki öncü rolüyle ilişkilendirildi. Buhar makinesi ve tekstil makineleri gibi bu kadar önemli teknolojilerin Britanyalı mucitleri özel girişimcilerdi, devlet ajanları değildi.[41] Bu özel icatlar, İngiliz devletinin ulaşım ve iletişim altyapısı ile, demiryolları dâhil olmak üzere, diğer ülkelerin ekonomik kaynaklarını istismar etmek için askeri ve siyasi gücün kullanımıyla birleştirildi. Özel girişimcilik ile dev-

38 Wilson 2014, 108-9.

39 Çevirmen Süleyman Tevfik'ti - ulema üyesi değil, "halk yazarı" ve Arapça, İngilizce ve Fransızca metinlerin çevirmeniydi. Wilson 2014, 162. Ayrıca bkz. Bein 2011, 118.

40 İsrail 1998, Bölüm IV.

41 Ailen 2009, 259. Önemli Britanya icatları arasında Thomas Nevvcomen'in buhar makinesi bulunmaktadır. (1712), John Kay'in uçan örümceği (uçan tezgâh) (1733),James VVatt'ın buhar motorundaki geliştirmeler (1765-88) ve Samuel Crompton'un iplik kırıcıması (1779). McNeill 1991 [1963], 692.

let gücünün bu işbirliğinin bir sonucu olarak Britanya, Avrupa kıtası ve dünya genelindeki rakiplerini geride bıraktı.

Ayrıca Britanya, bilimsel toplulukların yayılmasında öncü bir rol oynadı. 1666'da kurulan Paris Bilimler Akademisi ile birlikte, 1660'ta Londra'da kurulan Royal Society (Kral Topluluğu) sonraki akademik topluluklar için bir model haline geldi; bu model arasında 1700'de kurulan Berlin Bilimler Akademisi de vardı. 1701 ile 1793 arasında yedi resmi ve kırk özel bilim topluluğu kuruldu - hepsi Batı Avrupa'da, ABD'de altı tanesi ve Rusya'da bir tanesi hariç.[42]

Britanyalı filozoflar, Fransız, Hollandalı ve Alman muadilleriyle Aydınlanma[43] olarak bilinen entelektüel hareketliğe katkıda bulundu. Bu filozoflar Avrupa siyasal düşüncesini dönüştürdüler. Hobbes, Locke ve Rousseau tabi halinde devlet ve toplumsal sözleşme kuramı üzerine yazdılar. Locke sınırlı hükümeti ve dini hoşgörüyü savundu. Montesquieu güçler ayrılığını ayrıntılandırdı. Smith piyasa ekonomisinin dinamiklerini dile getirdi.[44]

Bu fikirler Amerikan (1775–83) ve Fransız (1789) devrimlerinin liderlerini etkiledi. [45] Amerikan örneğinde, burjuvazi ve entelektüeller İngiliz tacına karşı isyanı yönetti ve yeni bağımsız Birleşik Devletler'i tasarladı. Anglikan Kilisesi hariç din adamlarına saldırmadılar, çünkü diğer kiliseler İngiliz monarşisinden

42 McClellan 1985, 1.

43 Himmelfarb 2003'e bakınız, immanuel Kant'ın (2009 [1784]) sözleriyle, "Aydınlanma, insanın kendi kendini sürdürdüğü olgunluk dışındaki durumdan çıkışıdır. Olgunluk, kendi anlama yetisini başkasının rehberliği olmadan kullanamama durumudur."

44 Hobbes 1994 [1651]; Locke 1980 [1690]; Rousseau 1992 [1755]; Rousseau 2001 [1762]; Locke 1983 [1689]; Montesguieu 1990 [1748]; Smith 1993 [1776],

45 Locke, Amerikan kurucularını etkiledi. Yaşam, özgürlük, malvarlığı vurgu, Thomas Jefferson'ın Bağımsızlık Bildirgesi'nde "yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışı" ifadesinde kısmen yansıtılmıştır. Locke 1980 [1690], s. 46, 66; Zuckert 2002, cilt 8; Bailyn 1967, cilt 2. Rousseau'nun özellikle genel vvill kavramının Fransız devrimcileri üzerindeki etkisi, 1789 insan ve Vatandaş Hakları Bildirgesi'nde (özellikle maddeler 1 ve 6) görülmektedir. Rousseau 1992 [1755], özellk. 68-9, 143-5. Ayrıca Israel 2011, 924-33 sayfalarına bkz.

bağımsızdı.[46] Ancak Fransız Devrimi'nde burjuvazi ve entelektüeller birlikte saldırdı.[47] Hem aristokrasiye hem de onun ana müttefiki Katolik din adamlarına saldırdılar.[48] Birleşik Devletler, anayasacılık, din-devlet ayrımı ve demokrasi açısından birçok ülke için bir model haline geldi.[49] Devrim sonrası Fransa ise Avrupa ve dünyanın diğer bölgelerinde cumhuriyetçilik ve milliyetçilik için bir model haline geldi.[50]

Özetle, entelektüeller ve burjuvazi, Aydınlanma, Amerikan ve Fransız Devrimleri ve Sanayi Devrimi gibi karmaşık süreçlerde öncü rol oynamış, bu süreçler Batı Avrupa ve Kuzey Amerika (yani Batı) toplumlarını ve politikalarını dönüştürmüştür. Bu süreçler Batı ülkelerinin entelektüel canlılığına, siyasi katılımına, ekonomik gücüne ve askeri kapasitesine katkıda bulundu. Buna karşılık Müslüman ülkeler böyle dinamik entelektüellerden ve tüccarlardan yoksundu. Felsefi, politik veya teknolojik devrimler yaşamadılar. Bu yüzden Batılı akranlarından siyasi ve askeri olarak daha zayıf hale geldiler.

Batı ülkeleri, Müslüman topraklar da dâhil olmak üzere dünyanın çoğu kısmını doğrudan veya dolaylı olarak sömürgeleştirmek için güçlerini kullandı. Rusya (1690'lardan itibaren) ve Japonya (1868'den itibaren) Batı modellerini izledi ve devlet öncülüğünde reformlarla belirli Batı kurumlarını benimsedi. Batı ülkeleri gibi koloniyal imparatorluklar kurarak komşularının kaynaklarını sömürdüler.

Bu kitabı yazarken aldığım temel eleştirilerden biri, Batı'nın yükselişinin ilerici yönlerini vurgulayarak Batı kolonizminin içer-

46 Kuru 2009, 28-9, 74-83; Munoz 2009; Esbeck 2004, 1457-97; McConnell 1990, 1421-30.

47 Birkaç çekinceyle Moore (1966, 413) Fransız Devrimi'ni "burjuva devrimi" olarak tanımlar. Theda Skocpol (1979, 176, 179) Devrimin "politik liderliğinin esas olarak meslek sahipleri (özellikle avukatlar), ofis sahipleri ve entelektüellerin" sıralarından geldiğini vurgular ve onu "aslında bir bürokratik... ve devlet gücünü artıran bir devrim" olarak tanımlar; herhangi bir anlamda bir burjuva devrimi olduğundan daha çok budur.

48 Kuru 2009, 136-41; Tocqueville 1983 [1858], 6-7, 151; Bauberot 2004, bölümler 1 ve 2; Bauberot ve Milot 2011, bölüm I; Gunn 2004, 432-51.

49 Tocgueville 2000 [1835] bakınız. **50** Hobsbawm 1996 [1962], 53-5.

diği şiddet ve yıkımı olduğundan daha az göstermeye çalışmamdır. Batı, Rus ve Japon kolonileşmelerinin zorlayıcı egemenlik temelli olduğunun farkındayım ve sömürgeleştirilen toplumlar için olumsuz sonuçlar doğurdu.[51] Ulaşım ve iletişim altyapısı inşa etmek gibi bazı olumlu katkılar sağlasalar da, sömürgeciler genellikle yerel kurumlara zarar verdiler ve sömürgeleştirilen toplumlarda iç bölünmeleri teşvik ettiler.[52] Sömürgeleştirmenin yanı sıra, kölelik de Batı'nın ekonomik gelişiminin önemli bir bileşeniydi,[53] Britanya Batı Hint Adaları'ndaki plantasyonlardan[54] Amerika Birleşik Devletleri'nin güneyine kadar. Batı sanayileşmesi de işçi sınıfının, çocuk işçiliği dahil, sömürülmesiyle ilişkilendirildi.[55]

Britanya sömürgeciliği, Müslüman dünyanın birçok bölgesi için yıkıcıydı. 1770'te Bengal'deki kıtlık gibi birçok felakete yol

51 Sömürgecilik karmaşık bir olguydu. Britanya sömürgeciliğinin iki türü için bkz. Acemoglu vd. 2001. Britanya ve İspanyol sömürgeciliği arasındaki farklar için bkz. Mahoney 2010; Engerman ve Sokoloff 2012.

52 Bazı Batılı akademisyenler sömürgeleştirmeyi 'beyaz adamın yükü1 olarak gerekçelendirdi. Bkz. Cubberley 1948 [1920], 838-9. Buna karşılık, J. H. Bernardin de Saint Pierre (1775, 105) şöyle yazdı: "Kahve ve şekerin Avrupa'nın mutluluğu için gerçekten gerekli olup olmadığını söyleyemem, ama şunu kesinlikle söyleyebilirim ki - bu iki bitki Amerika ve Afrika'ya sefalet ve mutsuzluk getirdi. Birincisi, Avrupalıların onları ekeceği bir toprak bulabilmesi için nüfussuz bırakıldı; İkincisi ise, onları yetiştirecek eller için sakinlerinden mahrum bırakıldı."

53 Herbert Klein'e (2010, 167, 215) göre, 1501 ile 1866 yılları arasında AvrupalIlar tarafından köleleştirilen ve çoğunlukla Amerika'ya gönderilen Afrikalıların tahmini sayısı 12,5 milyondu. Philip Curtin (2000, 7, 12)şunu belirtir ki 1800,Amerika'ya ulaşan Afrikalı kölelerin sayısı Avrupa'dan gelen göçmenlerin sayısından fazlaydı.

54 17. ve 18. yüzyıllarda, Britanya ticaret ağı bir değişim üçgenine dayanıyordu; bu, Amerika kolonilerinden Avrupa'ya yapılan ihracatları (şeker ve Karayipler'den diğer nakit ürünler, ve kereste ile bahKuzey Amerika'dan), Avrupa Afrika'ya yapılan ihracatlar (mamul mallar, özellikle tekstil ürünleri) ve Amerika'ya getirilen Afrikalı köleler. Marks 2007, 83. Ayrıca bkz. Findlay ve O'Rourke 2007, 230-8.

55 Beckert 2014, 98-120, 188-92; Hobsbawm 1996 [1962], bölüm 11.

açtı.[56] Britanya sömürgeciliği ayrıca Hindistan'ın 'sanayisizleşmesine' neden oldu ve bu ülkeyi hammadde ihracatçısı ve Britanya tekstil ithalatçısı haline getirdi.[57] Britanya'nın Çin'de zorla afyon satışı milyonlarca Çinlinin bağımlı olmasına yol açtı.[58] Genel olarak, Fransız sömürgeciliği Müslüman topraklarda Britanya sömürgeciliğinden daha kültürel asimilasyoncuydu.[59] Rus sömürgeciliğinin doğası değişkendi; bazı dönemlerde Müslümanlara karşı Fransız sömürgeciliğinden bile daha kültürel asimilasyoncuydu. Rusya ayrıca etnik temizlik uyguladı, özellikle Kırım Tatarları ve bazı Kafkas Müslümanlarına karşı.[60]

Batı'nın yükselişinin bu yönlerine analizimde odaklanmamamın iki ana nedeni var. Birincisi, Müslüman toplumların tarihi işgal, sömürü, asimilasyon, kölelik ve etnik temizliği de içeriyordu (örneğin, geç Osmanlı İmparatorluğu'nun Ermenilere karşı tutumu[61]). Bunları ayrıntılı olarak ele almıyorum çünkü 1. Bölümde vurguladığım gibi, şiddet gibi genel insanlık sorununun karşılaştırmalı bir analizini yapmak çok zor. İkincisi, bu kitap, bir zamanlar dünyanın marjinal bir köşesi olan Batı Avrupa'yı, dünyanın neredeyse tamamını doğrudan veya dolaylı olarak sömürgeleştirebilecek kadar güçlü kılan şeyle ilgilidir. Dolayısıyla, sömürgecilik, çok daha geniş kapsamlı analizimin sadece bir parçası olabilir.

Avrupa ülkeleri Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli topraklarını sömürgeleştirdiğinde, egemenlikleri sadece askeri güce dayanmıyordu; bunun yerine siyasi, ekonomik ve ideolojik boyutları vardı. 18. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlılar, Avusturya ve Britanya'nın desteklediği Rusya'ya karşı büyük yenilgiler yaşadı.

56 Hodgson 1974c, 151. Britanya Hindistanı'nda 1876-1902 yılları arasında kıtlıktan ölenlerin sayısının 12 ila 29 milyon arasında olduğu tahmin edilmektedir. Parthasarathi 2011, 224. Ayrıca bkz. Davis 2001, özellikle 7, 44, 111-12, 162-75.

57 Parthasarathi 2011, özellikle 13, 18, 252-4; Braudel 1984, 522.

58 Marks 2007, 127, 137. **59** Luizard 2006; Shepard 2006.

60 Togan 1942-7, 276-344; Khalid 2007, bölüm 2; McCarthy 1995, 15-45. Alman sömürgeciliği zaman ve mekan açısından daha sınırlıydı. Güneybatı Afrika'da Alman yönetiminin acımasızlığı için bkz. Ferguson 2011, 176-81.

61 Reynolds 2011, bl. 5; Quataert 2005, 186-91.

Askeri açıdan bakıldığında, bu kayıplar 'Avrupa askeri organizasyonu, eğitimi, taktik anlayışları ve silahlarının Osmanlılarınkini aştığını' gösteriyordu.[62] Ekonomik açıdan ise, bu kayıplar Rusya ve diğer Avrupa güçlerinin artan gelirlerinden kaynaklanıyordu; bu ülkeler ordularına daha fazla yatırım yapabiliyordu.[63] Eric Zürcher'in tahminlerine göre, 1900 yılı civarında, Osmanlı devletinin geliri (330 milyon Hollanda guldeni), Rusya'nın (2.113 milyon), Fransa'nın (1.831 milyon), İngiltere'nin (1.680 milyon) ve Avusturya-Macaristan'ın (1.321 milyon) gelirlerinden çok daha azdı.[64]

Osmanlı İmparatorluğu'nun tahmini nüfusu 1800'de 26 milyondu; 1867'de 40 milyon ile zirveye ulaştı; ve Osmanlıların düşük doğurganlık oranı ve küçülen toprakları (yarıya indi) nedeniyle 1914'te 21 milyona düştü.[65] Buna karşılık, Rus İmparatorluğu'nun nüfusu, hem yüksek doğurganlık oranı hem de toprak genişlemesi nedeniyle 1783'te 28 milyondan 1835'te 60 milyona ve 1913'te 161 milyona yükseldi.[66] Zürcher, 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı'nın Rusya'ya karşı aldığı askeri yenilgileri, iki imparatorluk arasındaki artan sosyoekonomik uçurumun bir sonucu olarak açıklıyor: "Yedi kat daha zengin, beş kat daha ka-

62 Kafadar 1997-8, 41, 46. Ayrıca bkz. Cipolla 1970, 73-9, 107; Lieven 2001, 139.

63 Karaman ve Pamuk 2010, 610-12. Bir tahmine göre, 1789'da Osmanlı imparatorluğu'nun devlet gelirleri yaklaşık 3,4 milyon pound iken, Britanya'nınki 16,8 milyon ve Fransa'nınki 24 milyondu. McGovvan 1994, 714.

64 Zürcher 2010, 63. Ayrıca bkz. Hanioğlu 2008, 181n57. 1913'te Osmanlı imparatorluğu'nun dış ticareti (ihracat [$94 milyon] ve ithalat [$179 milyon]) Rusya'nınkinden (ihracat [$782 milyon] ve ithalat [$707 milyon]) çok daha küçüktü. İran ile yapılan karşılaştırma (ihracat [$38 milyon] ve ithalat [$55 milyon]) ve Britanya (ihracat [$2.556 milyar] ve ithalat [$3.208 milyar]) ayrıca Orta Doğu ve Avrupa ülkeleri arasındaki ekonomik uçurumun büyüdüğünü gösteriyor. Issawi 1968, 384.

65 Quataert 1994, 777-9.

66 Hingley 1991, 97-8. 1913'te diğer Avrupa güçlerinin de Osmanlı imparatorluğu'ndan daha büyük nüfusları vardı: Britanya imparatorluğu 441 milyon (Birleşik Krallık: %10), Fransız imparatorluğu 89 milyon (Fransa: %46), Alman imparatorluğu 79 milyon (Almanya: %84), Avusturya-Macaristan 52 milyon ve İtalyan imparatorluğu 39 milyon (İtalya: %95). Osterhammel 2014, 119.

labalık, neredeyse otuz kat daha fazla kömür üreten ve on bir kat daha büyük bir demiryolu ağına sahip Rusya gibi bir ülkeyle mücadelede, sonuçtan kim şaşırmalı?" [67]

Osmanlıların karşılaştığı sosyoekonomik, siyasi ve askeri zorluklar İmparatorluğun yıkılmasına kadar devam etti. Osmanlı yetkililerinin önemli bir alt kümesi bu sorunları fark etti ve 19. yüzyılda Batılılaşma reformlarıyla çözmeye çalıştı. O sırada Mısır yarı bağımsız hale geldi ve kendi Batılılaşma reformlarını sürdürdü. Devlet odaklı bu çabalara paralel olarak, İslâm dünyasındaki reformcu entelektüeller hareketin doğru yolunu tartıştı.

BATILILAŞMA REFORMLARI VE REFORMCU ENTELEKTÜELLER

18. yüzyılın sonlarında Osmanlı Batılılaşma reformlarının en erken örnekleri, imparatorluğun şu an görülen varoluşsal tehditine -yakın düşen askeri kapasitesi- çare olarak yeni eğitim kurumları getirdi.[68] Yeniçereler, askeri reformu o kadar reddetmişlerdi ki isyan ederek reformcu sultan Selim III'ü hapsedip tahttan indirdiler. Yeni sultan Mahmud II (h. 1808-39), reformu uygulamak için daha elverişli koşulların oluşmasını bekledi. Bu arada l826'-de Yeniçeriler orduyu modernleştirme girişimine karşı isyan etti, ancak diğer ordu birliklerinin veya İstanbul halkının desteğini elde edemedi. Mahmud'a sadık birlikler, toplarla Yeniçeri kışlalarını top atışlarıyla vurdu ve binlerce insanı öldürdü. Mahmud, Yeniçeri alayını tamamen kaldırdı. Sonuç olarak ulema, "iyi bir şekilde önceki reform yapan sultanlara karşı Yeniçerilerle oluşturdukları koalisyon sayesinde güçlerini korumuşlardı; şimdi güçlü kolunu kaybetmişti." [69]

Yeniçerileri ortadan kaldırıp ulemayı kenara iterek, Mahmud ve saray bürokratları Osmanlı devletini modernize etmek için ihtiyaç duydukları kontrolü elde ettiler. Reformları, Batılı tarzda askeri kolejlerin açılmasıyla başlattılar. Osmanlı ordusunun Ba-

67 Zürcher2010, s. 67.

68 Ergin 1977, bölüm I; Somel 2001, 15.

69 Zürcher 2004, 41. Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasıyla, ulema mahkeme ve bürokrasi üzerinde baskı aracının ana kaynağını kaybetti. Hanioğlu 2008, 59

tılılaşması, ordunun geleneksel olarak askeri ile dini kurumlar arasındaki bağlantının belirgin biçimde kopmuş olduğu anlamına geliyordu.[70] 1839'da, Mahmud'un ölümünden hemen sonra, yeni sultan ve bürokratlar Tanzimat Fermanı'nı yayımladı ve tüm Osmanlı tebaasının "yaşam, onur ve mal" korunmasını garanti altına aldı.[71] Ferman, "Tanzimat reformları" olarak bilinen bir dizi restorasyon politikasını başlattı. 1844'te, İslam'dan çıkışla cezai yaptırımın kaldırıldığı hukuki bir değişiklik yapıldı.[72] 1856'da Islahat Fermanı, gayrimüslim vatandaşlara tam eşitlik ve din özgürlüğü vaat etti, Avrupa güçlerinin Osmanlı'nın iç işlerine müdahalesi için bahane olarak Hristiyan azınlıkların korunmasını ortadan kaldırma çabasıyla.[73]

Bu reform sürecinde, bürokratlar daha önce ulemanın elinde olan bazı kamu görevlerini devraldı. Eğitim sektöründeki gelişmeler, ulemanın statüsünün düşüşünü açıkça yansıttı. Medreseler o kadar eski ve sadece dini eğitime odaklanmıştı ki, Osmanlı reformcuları Batı modellerine dayalı ve askeriye, yönetim, diplomasi, tıp ve mühendislik gibi alanlarda uzmanlaşmış tamamen yeni kolejler ve okullar kurmayı tercih ettiler. Ulema hâlâ medreselerden ve bazı mahalle okullarından sorumluydu, ancak eğitim üzerindeki tekelini kaybetti.[74] Fransızca, bazı Osmanlı kolejlerinde ve okullarında eğitim dili haline geldi ve bu kurumlar subaylar ile sivil bürokratlar yetiştirdi. Avrupa dillerinde yazılmış kitapların çevirileri de keskin bir şekilde arttı.[75]

70 Berkes 1998 [1964], s. 111.

71 Locke'un ifadesindeki "liberty" yerine (yaşam, özgürlük, mal varlığı [mülk]), Ferman "onur" kelimesini kullanır. "Gülhane Hatt-ı Şerifi" 1975 [1839], 270.

72 Zürcher 2004, 61.

73 "Islahat Fermanı" 1975 [1856], Ayrıca bkz. Karpat 2001, 75-7.

74 Berkes 1998 [1964], 99-128; Lewis 1968, 83-6.

75 Ülken 2016 [1935], 243-55. Osmanlı devleti, hem yüksek kaliteleri hem de Batılı ülkelerin baskısı nedeniyle çoğunluğu misyoner ilkokulu olan Batı tarafından işletilen okulların açılmasına izin verdi. I. Dünya Savaşı'ndan önce Osmanlı imparatorluğu'nda 54.000 öğrencili 530 Fransız Okulu, 18.000 öğrencili 273 Amerikan okulu ve 10.000 öğrencili 126 İngiliz okulu olduğu tahmin edilmektedir. Ayrıca daha az sayıda Rus, İtalyan, Alman ve Avusturya okulu da vardı. Ergün 1996, 390. Ayrıca bkz. Davison 1961, 291; Deringil 1999, bölüm 5.

Batı tarzı ticaret mahkemeleri ve yasalarının ortaya çıkmasıyla birlikte, ulemanın yargı ve yasama işlevleri de kısıtlandı. Bürokratlar Fransız ticaret ve medeni kanunlarını benimsemek isterken, ulema ise her iki alanda da İslami hukuku kanunlaştırmayı hedefliyordu. Bir Meclis-i Vükela toplantısında, 1846 ile 1858 yılları arasında aralıklı olarak görev yapan Sadrazam Mustafa Reşid Paşa, şeriatın hukuki reformlarla ilgisi olmadığını söyledi. Orada bulunan ulema onu dinden çıkmakla suçladı ve sultan tarafından geçici olarak görevden alındı. Yine de göreve geri döndü ve 1850'de Fransız ticaret kanununun bir uyarlamasının ilan edilmesini başardı.[76]

Mısır da kendi Batılılaşma reformlarını uyguladı. Arnavut kökenli bir Osmanlı subayı olan Mehmed (Muhammed) Ali Paşa, Napolyon'un işgalinden hemen sonra Mısır'a gönderildi. Birkaç yıl sonra, 1805'te Mısır valisi oldu. 1811'de Mehmed Ali, Memlûk komutanlarını Kahire'deki kalesinde bir kutlamaya davet etti ve onları öldürttü. Ardından ordusuna kalan Memlükleri yok etme emri verdi ve böylece bu asırlık kurumu ortadan kaldırdı. Mehmed Ali ayrıca Ezher ve diğer cami ve medreseleri destekleyen vakıfların taşınmaz mülklerine el koyarak ulemanın gücünü de zayıflattı.[77] Eski güç sahiplerini ortadan kaldırdıktan sonra Mehmed Ali, ordu, bürokrasi, vergi, tıp ve eğitim alanlarında Batılılaşma reformlarını uyguladı. Yeniçerilerin kaldırılmasının ardından Osmanlı ordusunun zayıflığından faydalanan Mehmed Ali, Avrupa ülkelerine eğitim için öğrenciler gönderdi. Osmanlı askerlerini yenilgiye uğratmasına rağmen Avrupalı güçler fetihlerini durdurmak için müdahale etti. 1841 yılında Mehmed Ali, Mısır'daki kalıtsal hükümdarlığının Osmanlı İmparatorluğu'ndan yarı bağımsız olduğu uluslararası tanınması karşılığında Suriye ve Anadolu'dan geri çekildi.[78]

76 Lewis 1968, 110-14. Ayrıca bkz. İnalcık 1964, 56-62; Berkes 1998 [1964], 160-7. Daha sonra, Osmanlılar, İslam hukukunu Mecelle adı verilen bir medeni kanun haline getirdiler.

77 Findley 1992, 125.

78 Rogan 2009, C. 3; Cleveland 2004, 65-74.Mehmed Ali'nin hanedanlığı Mısır'da devam etti 1953'e kadar.

Batılılaşma reformları, hem Osmanlı İmparatorluğu'nda hem de Mısır'da Batı eğitimi almış bir entelektüel sınıfının ortaya çıkmasına yol açtı. Rifaa el-Tahtavi (1801-73), Mısır hükümetinin eğitim için Paris'e gönderdiği öğrencilerden biriydi. Kahire'ye döndükten sonra Dil Okulu'nun müdürü oldu ve sayısız eserin çevirisini koordine etti. Fransızca, diğer Avrupa dilleri ve Türkçe'den Arapça'ya çevirilerin yaklaşık 2.000 metnin çevirisini denetledi.[79] Osmanlı İmparatorluğu'nda, Genç Osmanlılar olarak bilinen genç entelektüeller ve bürokratlar, toplumsal-politika yaşamını reforme etmek için Batı ile İslam kavramlarını sentezlemeye çalıştı.[80] Tanınmış üyelerinden biri de "anavatan" ve "özgürlük" gibi kavramları savunan Namık Kemal (1840–88) idi.[81] Ziya Paşa (yaklaşık 1829-1880), Genç Osmanlı görüşlerini şiirle ifade etti. Ünlü şiirlerinden birinde Ziya Paşa, Batı ile Müslüman şehirleşme düzeyleri arasındaki açığı kabul etti:

> *Kafirler diyarında gezdim, şehirler ve konutlar gördüm;*
> *İslam diyarını gezdim ve tam bir harabe gördüm*.[82]

Başka ünlü bir şiirinde, İslam'ı Müslümanların ilerleyememesinin nedeni olarak suçlayanları eleştirir:

> *İslam, derler ki, devletin ilerlemesinin önündeki bir engeldir,*
> *Bu hikâye daha önce bilinmiyordu ve şimdi modadır*.[83]

Genç Osmanlılar anayasal monarşi kurmayı umuyorlardı. Abdulhamid (1876-1909), iktidarı bir parlamento ile paylaşma sözü vererek onların desteğiyle sultan oldu. İlk Osmanlı anayasası 1876'da ilan edildi; bir yıl sonra Osmanlı Parlamentosu kuruldu. Parlamento iki koldan oluşuyordu: Temsilciler Meclisi (seçilmiş temsilcilerden oluşuyordu) ve Seçkinler Meclisi (sultanın atadığı kişilerden oluşuyordu). İlk oturumda Temsilciler Meclisi'nde 119

79 Newman 2004, 47-51.
80 Mardin 2000 [1962], ciltler 1-5; Ülken 1966, c. 2; Türköne 1991, c. 2.
81 Kemal 1969 [1884]; Kemal 1962 [1910]; Mardin 2000 [1962], 283-336; Özkan 2012, 39-47.
82 Paşa 1987 [1870], 281.
83 Lewis tarafından çevrildi ve alıntılandı 1968, 139.

temsilci vardı: 71 Müslüman, 44 Hristiyan ve 4 Yahudi.[84] Âyan Meclisi de dini çeşitliliği yansıtıyordu. Böylece Osmanlı Parlamentosu, dünyada büyük bir ülkenin ilk gerçek çok dinli parlamentosu oldu. Ancak bir yıl sonra Abdülhamid parlamentoyu kapattı ve otuz yılı aşkın bir süre mutlak monark olarak hüküm sürdü. Abdülhamid aydınlardan şüpheleniyordu; bu nedenle Namık Kemal'i sürgüne gönderdi ve Namık Kemal orada öldü. Yine Abdülhamid döneminde, yukarıda bahsi geçen Kur'an çevirmeni Şemseddin Sami, muhtemelen siyasi ilişkileri nedeniyle, ölümüne kadar ev hapsinde tutuldu. Bu baskıcı rejim altında, birçok Osmanlı aydını Paris'e göç etti ve orada sultana karşı muhalefet örgütlediler.[85]

İstanbul ve Kahire'nin ötesinde, Müslüman dünyanın diğer bölgelerinde de Müslüman reformcular ortaya çıktı. Hindistan'da, Seyyid Ahmed Han (1817-98), modern bilimlerle uyumlu rasyonalist bir İslam yorumu savundu. En büyük mirası Aligarh Müslüman Üniversitesi'dir.[86] Cemaleddin Afgani (1838-97) de Müslümanların rasyonalizmi ve modern bilimleri benimsemesini savundu. Fikirlerini yaymak için Afganistan, İran, Hindistan, Mısır, Fransa ve Osmanlı İmparatorluğu'nu dolaştı. Modern bilimlere ortak vurgu yapmalarına rağmen, Ahmad Han ve Afgani arasında büyük bir anlaşmazlık vardı. Ahmad Han, İngilizlerle dostane ilişkiler kurmaya çalıştı ve çabalarını (Hintli) Müslümanların eğitimini geliştirmeye odakladı. Afgani ise Batı sömürgeciliğine karşı Müslüman siyasi birliğini savunan bir pan-İslamcıydı.[87] Afgani'den ilham alanlar arasında en ünlüsü, İslam âlimi ve reformcu Muhammed Abduh (1849-1905) idi. Abduh, El-Ezher'in idari kurulunda görev yaptı ve bu kurumun bazı yönlerini Batı üniversitelerine uygun şekilde reforme etmeyi, ayrıca İbn Haldun'un Mukaddime'sini ve rasyonalist Mutezili âlimlerin eserle-

84 Hanioğlu2008, 119. 1867 Osmanlı imparatorluğu'nun tahmini nüfusu şunları içeriyordu 24 milyon Müslüman ve 15 milyon Hristiyan. Karpat 1985, 25.

85 Mardin 2000 [1962], 76-7; Kushner 1977, 16-7; Berkes 1998 [1964], bölüm 9.

86 Ahmad 1967, 31-56; Ahmed 2013, 30-72; Hassan 2009, 162-4; McAuliffe, 2015, 597-600.

87 Keddie 1968.

rini müfredata dâhil etmeyi önerdi.[88]

Ahmed Han gibi İsmail Gaspıralı (1851–1914) da sömürge rejimi altında yaşadı –bu durumda Kırım'daki Rus yönetimi altında. Türk halkları için ortak bir dil yayma amacıyla Tercüman adlı bir gazete çıkardı. Rus yöneticilerle iyi ilişkiler sürdürmeye çalışan Gaspıralı, Rus karşıtı söylemlerden kaçınırken Türk gençliğinin eğitimini modernleştirmeye odaklandı. Müslüman reformculuğunu teşvik etti ve ilkokul öğretiminde yeni bir (cedid) yöntem geliştirdi. Fikirleri ve öğretim yöntemleri, Stalin döneminde yok edilene kadar Azerbaycan ve Orta Asya'da çok etkili olan Cedidizm hareketine ilham verdi.[89]

Yusuf Akçura (1876-1935), Gaspıralı'dan etkilenen önde gelen bir entelektüeldi. Akçura'nın biyografisi, Afganî'ninki gibi, 19. yüzyılın sonlarında Müslüman entelektüellerin dünya çapında artan bağlantılılığını yansıtır.[90] Akçura, Rusya'da bir şehirde doğdu, İstanbul'da büyüdü, sürgüne gitti ve Paris'te eğitim aldı, ünlü "Üç Tarz-ı Siyaset" makalesini Kazan'da (yine Rusya'da) yazdı ve 1904'te Kahire'de yayımlattı.[91] Bu makalede Akçura, Osmanlıcılığın (Tanzimat bürokratları tarafından sürdürülen) ve pan-İslamcılığın (Abdülhamid tarafından kısmen sürdürülen) sorunlarını açıkladı. Bu politikalara karşı, Osmanlı İmparatorluğu

88 Rahman 1982, 49-77; Hourani 1983, bölüm 6; McAuliffe, 2015, 531-9, 601-7.

89 Gasprinski 2002 [1901]; Devlet 1988; Khalid 1998, bölümler 3-8. Mayıs 1917'de Bakü'de, Rusya'daki Türk Müslümanlarını temsil eden yaklaşık 900 delege bir kongre düzenledi. Diğer konuların yanı sıra, İslam hukukunda çok eşliliğin yasaklanmasıyla ataerkil kuralların kaldırılmasını tartıştılar ve kadınların eş seçme ve boşanma hakkını tanıyarak. Ayrıca kadınların oy kullanma hakkını da tanıdılar. Delegelerin çoğunluğu bu reformları desteklerken, gelenekçi ulema ve onların destekçileri (delegelerin yüzde 25'ini oluşturan) bunları reddetti. Ilgar 1990, 402, 420-8.

90 Bir diğer örnek, Kafkasya'da doğan, İstanbul'da seçkin bir eğitim alan, Paris'te dört yıl geçiren, üst düzey bir bürokrat olan ve Tunus'ta (eğitim ve anayasal) reformlar yapan, kısa bir süre de Osmanlı sadrazamı olarak görev yapan (yine İstanbul'da) Hayreddin (Hayr al-Din) Paşa'dır (yaklaşık 1820-90). Hayreddin Paşa, Müslümanların sorunlarını çözmek için anayasal hükümet de dâhil olmak üzere Batılılaşma reformlarını savundu. Bu tür reformların İslam ile uyumlu olduğunu ileri sürdü. Hayr al-Din 1967 [1867],

91 Georgeon 1986, özellikle 20-30.

için alternatif bir politika olarak Türkçülüğü önerdi.[92]

Akçura'nın Türk milliyetçiliği, 1908'deki Jön Türk Devrimi'nden sonra önem kazandı. Jön Türkler hem entelektüelleri hem de askeri subayları içeriyordu. Osmanlı vatanseverliği ve İslami anayasalcılığı savunan Genç Osmanlılardan farklı olarak, Jön Türkler Türk milliyetçiliği ve laikliğe vurgu yaptılar. Ünlü laik Jön Türklerden biri, Avrupa'nın materyalist felsefe eserlerini tercüme eden ve popülerleştiren Abdullah Cevdet'ti (1869-1932). Cevdet, "[D]in, kitlelerin bilimi; bilim ise seçkinlerin dinidir." diye ilan etti.[93] Türk milliyetçiliği açısından, Jön Türklerin önde gelen ideoloğu Ziya Gökalp'ti (1876-1924). Emile Durkheim'ın sosyolojisinden etkilenen Gökalp, Türk toplumunu bir arada tutmada milli kültürün önemini vurguladı. Türk kültürü, İslam (bir din olarak) ve Batı uygarlığının uyumluluğunu savundu.[94]

Geç Osmanlı dönemi entelektüellerinin milliyetçi ve laik fikirleri, 1923'te ilan edilen Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucularını etkiledi, ilk cumhurbaşkanı Mustafa Kemal (daha sonra Atatürk), Akçura'yı Türk Tarih Kurumu başkanlığına atadı. Ancak Mustafa Kemal, modern Türk devletinde İslam'ın kamusal rolüne karşı Akçura'dan ve özellikle Gökalp'ten çok daha radikaldi. Onun iddialı laik görüşleri Cevdet'inkilere daha yakındı.[95]

Özetlemek gerekirse, 19.yüzyılda Müslüman topraklar devlet öncülüğünde Batılılaşma reformları geçirdi ve pek çok Batı eğitimli entelektüel üretti. Geleneksel ulema-devlet ittifakı zayıfladı ve bazı durumlarda tamamen dağılmasına yol açtı. Reformlar, ordunun modernleşmesi, vergi sistemi, tıbbi koşullar ve eğitim alanlarında Osmanlı İmparatorluğu ve Mısır'da bir miktar ilerleme kaydetti. Sömürge altındaki Hindistan ve Rusya'da da Müslüman entelektüeller topluluklarının eğitim sistemine katkıda bulundu. Özellikle Osmanlı reformcuları ve entelektüelleri, Bağım-

92 Akçura 1976 [1904],

93 Hanioğlu 2011, 56'dan alıntı.

94 Gökalp 2007, 210; Gökalp 1976. Ayrıca bkz. Durkheim 1984 [1893]; Gökçek 2008, bölüm 6.

95 Georgeon 1986, 105-11; Kuru 2009, 220-2; Hanioğlu 2012, 38-50; Hanioğlu 2011, 52-67, 151-9.

sızlık Savaşı (1919-22) sırasında Türkiye'nin politik örgütlenmesi için bir temel oluşturdu; bu savaş ve örgütlenme başta bazı temsilci kongreler tarafından yönetildi ve sonunda Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından yürütüldü.[96]

19. yüzyılda reformist ve entelektüel çabalar, Müslümanların "Batı ile yarışa girme" konusunda nihayetinde yardımcı olamadı. Türkiye, Mısır ve diğer Arap ülkeleri, İran, Hindistan ve Rusya'daki Müslümanlar, siyasal baskı ve sosyoekonomik geri kalmışlık birikimleriyle 20. yüzyıla girdi. 19. yüzyıl Müslüman reformizmi aşağıda sıralanan beş nedenden dolayı etkisiz çıktı.

Birincisi, ulema çoğunlukla kenara itilmiş olsa da bağımsız bir entelektüel sınıf ortaya çıktığında dahi Müslümanların sınıf temelli sorunları çoğunlukla devam etti. Hükümdarlar ve bürokratları ulemanın ortaya koyduğu boşluğu doldurdu. Osmanlı Padişahı II. Mahmud, Mısır'dan Mehmed Ali ve onların halefleri-nin çoğu, başka kurumlar veya sınıflarla güç paylaşımını kabul etmeyen otoriter yöneticilerdi. Batılılaşma reformları, büyük ölçüde düşünürlerin veya tüccarların endişelerini veya çıkarlarını dikkate almayan yukarıdan aşağıya doğru projelerdi.[97]

Osmanlı siyasi sistemini anayasal monarşiye dönüştürme yönünde iki büyük girişim oldu ve her ikisi de başarısız oldu. 1878'de, İslamcı olarak tanımlanabilecek Abdülhamid, parlamentoyu tamamen askıya aldı. 1908'de laik Genç Türkler ayaklanarak Abdülhamid'i parlamentoyu yeniden açmaya zorladı.[98] Ancak, Genç Türklerin partisi olan İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) [99]

96 Ahmet Demirel (1994, 614) Bağımsızlık Savaşı sırasında Ankara'daki Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin (1920'de seçildi) katılım içeren bir karar alma süreci ve Mustafa Kemal'in gücünü denetleyen muhalefet grubu bulunduğunu vurgular. **97** Bkz. Timur 1986, 160-1.

98 Balkan uluslarının ayrılması nedeniyle Osmanlı nüfusundaki Hristiyanların oranı ve 1908 parlamentosu azaldı. Yine de parlamentoda önemli bir etnik ve dinsel çeşitlilik vardı. Milletvekili Meclisi'nde 288 temsilcinin arasında 234 Müslüman (147 Türk, 60 Arap, 27 Arnavut), 50 Hristiyan (26 Yunan, 14 Ermeni, 10 Slav) ve 4 Yahudi bulunuyordu. Ahmad 1969, 28. Ayrıca Kayalı 1997, 65-72.1897'de Osmanlı nüfusunda 14.1 milyon Müslüman ve 4.9 milyon gayrimüslim vardı. Güran 1997 [1897], 20.

99 Temo 1987 [1939],

sonunda otoriter bir rejim kurdu. İTC rejimi "üç paşa" tarafından yönetildi ve I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar devam etti. Dolayısıyla, Osmanlı Batılılaşması parlamenter ve katılımcı bir siyasi sistem üretmede başarısız oldu.[100]

İkincisi, otoriter Müslüman yöneticiler, özel sermaye birikimini veya yerli burjuvazinin yükselişini yeterince teşvik etmeden ekonomiyi kontrol ettiler. Osmanlı İmparatorluğu'nda, bazı yasal reformlar özel mülkiyeti korumayı vaat etti (1839 Tanzimat Fermanı) [101] ve toprakların özel mülkiyetini desteklemek için tasarlandı (1858 Arazi Kanunu)[102], ancak pratikte devletin özel mülkiyeti ihlali ve topraklar üzerindeki kontrolü büyük ölçüde devam etti.[103] Bir burjuva sınıfı gelişti, ancak neredeyse tamamen Avrupalı güçlerin gayrimüslim tüccarlara verdiği desteğin bir ürünüydü. Bir analize göre, 1912'de, Rumlar ve Ermeniler de dahil olmak üzere Müslüman olmayanlar Osmanlı nüfusunun yalnızca %19'unu oluşturmasına rağmen, yerel büyük tüccarların %66 ile %85'ini oluşturuyorlardı.[104] Bu oran, Osmanlı devletinin yüzyıllardır Müslüman tüccarları ihmal etmesinin ve o dönemdeki yarı-sömürge statüsünün bir sonucuydu. Osmanlı vatandaşları arasındaki birçok Hristiyan tüccar, bir Avrupa devletinin çifte vatandaşı olarak 'Avrupalı korunanlar'a dönüştü. Bu korunanlar, Osmanlı devlet politikalarının keyfiliğine karşı korunurken, diğer Osmanlı vatandaşları mülklerinin devlet tarafından ihlaline karşı savunmasız kaldı. Korunanlar, normal vatandaşlardan daha düşük vergi ödüyor ve Osmanlı mahkemeleri yerine konsolosluk mah-

100 Tüccarzade Hilmi (Çığıraçan), İstanbul'da öncü bir Müslüman özel kitap yayıncısı ve satıcısı, OsmanlI'nın çöküş nedenleri hakkında bir kitap yazdı. Nedenler arasında, otoriter ama etkisiz devleti ve bağnaz ulemayı vurgular (Çığıraçan 2010 [1912-13], özellikle 32-3).

101 Ferman, müsadereyi kaldırmayı vaat etti: "[B]ir suçlunun masum mirasçıları, o suçlunun malının müsaderesi sonucu miras haklarından mahrum bırakılmayacaktır." "Gülhane Hatt-ı Şerifi" 1975 [1839], 270.

102 İslamoğlu 2000, 26-42; Gerber 1987, bölüm 5.

103 Karpat 1968, 74, 81; Mardin 1979, 24, 31, 36; Çakmak 2014.

104 Kuran 2011, 193.

kemelerinde yargılanıyordu.[105] Sonuç olarak, Osmanlı bürokrasisi, çoğunlukla korunanlardan oluşan burjuvaziyi yerliden çok Avrupalı olarak görüyordu.[106] Bu yarı-yabancı kimlik, bu burjuvazinin Osmanlı siyaseti üzerindeki etkisini azalttı.

Said Halim Paşa, bu sorunun farkında olan Müslüman aydınlardan biriydi. Mısır'ın Mehmed Ali'sinin torunu, önde gelen bir Jön Türk ve Osmanlı sadrazamıydı (1913-16). '*Buhranlarımız*' adlı kitabında Said Halim Paşa, Osmanlı İmparatorluğu'nda egemen sınıfın aristokrasi veya burjuvazi değil, devlet memurları olduğunu üzülerek belirtmiştir. Ona göre, devlet memurları doğası gereği uysal, itaatkâr ve riskten kaçınan kişilerdi. Girişimde bulunmaktan ve sorumluluk almaktan korkuyorlardı. Buna karşılık Batı Avrupa'da, aristokrat ve burjuva sınıfları bağımsızlığa ve cesarete sahipti -bu da girişimci olmak için gerekli niteliklerdi.[107]

Üçüncü olarak, Osmanlı eğitim reformu açıkça elitistti. En geç 1910-12 yılına kadar bir Osmanlı eğitim bakanı politikayı "Tuba ağacı"na benzetiyordu. Tuba, kökleri yukarıda ve dalları aşağıda olan dünyadışı bir ağaç olarak algılanıyordu. Bakan, köklerin (ilkokulda kitlesel eğitim) önceliklendirilmesi yerine dalların (lise ve üniversitede elit eğitim) önceliklendirilmesini ima etti. Aslında bu metafor, Osmanlı eğitim reformlarının genel doğasını yansıtıyordu. Osmanlı politika yapıcıları, zamanı krizlerine yanıt vermek için bürokratik bir elitin acil olarak gerekli olduğuna olan inançları temelinde bu önceliklendirmeyi büyük ölçüde destekledi. Bu politika, toplumun genelindeki birincil eğitimi zayıflattı.[108] Bu nedenle Osmanlı eğitim reformu, 1868'de

105 Issawi 1982, 89-90; Kuran 2011, 199. 1882'de, İstanbul'un önemli ticaret bölgesi Galata'da, yabancılar ve korunanlar 237.000 sakinin 112.000'ini oluşturuyordu. Kuran 2011, 201. İzmir'deki yabancılar ve korunanlar için bkz. Kasaba 1988, 70-3.

106 Bkz. Göçek 1996, bölüm 3.

107 Paşa 2012 [1919], 62-3.

108 Ergün 1996, 42-7; Frey 1964, 214-17. Osmanlının yükseköğretime vurgu yapması da yeterli değildi. 1900'e kadar OsmanlIlar yaklaşık bir düzine kolej açmıştır. Findley 1989, 154-63; ihsanoğlu 1990. Buna karşılık, o dönemde Amerika Birleşik Devletleri'nde kurulan kolej sayısı yaklaşık 500 idi. Cubberley 1948 [1920], 705. Bu, Amerikan eğitim ve okuryazarlık başarısı.

Meiji Restorasyonu ile başlayan ve kitlesel ilköğretime önem veren Japon eğitim reformundan çok farklıydı.[109] 1908'e gelindiğinde Japonya, altı yıllık okul eğitimini ücretsiz ve zorunlu hale getirmiş ve uygun öğrencilerin %90'ından fazlasını okullara kaydetmişti.[110]

Dördüncü olarak, Batıya yönelim çabaları siyasi ve dini direnişe maruz kaldı. Osmanlı İmparatorluğu'nda Batılılaşmaya karşı siyasi direniş, İslami modernleşme politikası izleyen Abdülhamid'in yönetimi altında en güçlüydü. Bir yandan Abdulhamid aydınlara saldırdı, parlamenterlik talebini reddetti ve bazı ulema ve Sufi şeyhlerini, İslami ve unvanı "halife"yi iç ve dış siyasette meşruiyet kaynağı olarak kullanmaları için destekledi. Öte yandan pek çok modern okul açtı ve demiryolları kurdu.[111] Dini direnişin ana kaynağı doğal olarak ulema idi. Osmanlı İmparatorluğu'nda ulema, 19. yüzyılın sonlarında hâlâ hükümetin bir parçasıydı ve Kur'an-ı Kerim'in Türkçe çevirisinin yayımlanması gibi konularda veto gücüne sahipti. Mısır'da ulema, El-Ezher'i reforme etme önerilerini reddetti.[112] Rus egemenliği altındaki Orta As-

ile tamamlayıcıydı. 1870'te ABD'nin okuryazarlık oranı - toplam nüfusun %80'i (ve beyazların %89'u) - dünyanın en yükseğiydi. Engerman ve Sokoloff 2012, 29

105 Issawi 1982, 89-90; Kuran 2011, 199. 1882'de, İstanbul'un önemli ticaret bölgesi Galata'da, yabancılar ve korunanlar 237.000 sakinin 112.000'ini oluşturuyordu. Kuran 2011, 201. İzmir'deki yabancılar ve korunanlar için bkz. Kasaba 1988, 70-3.

106 Bkz. Göçek 1996, bölüm 3. **107** Paşa 2012 [1919], 62-3.

108 Ergün 1996, 42-7; Frey 1964, 214-17. Osmanlı'nın yükseköğretime vurgu yapması da yeterli değildi. 1900'e kadar Osmanlılar yaklaşık bir düzine kolej açmıştır. Findley 1989, 154-63; İhsanoğlu 1990. Buna karşılık, o dönemde Amerika Birleşik Devletleri'nde kurulan kolej sayısı yaklaşık 500 idi. Cubberley 1948 [1920], 705. Bu, Amerikan eğitim ve okuryazarlık başarısı ile tamamlayıcıydı. 1870'te ABD'nin okuryazarlık oranı - toplam nüfusun %80'i (ve beyazların %89'u) - dünyanın en yükseğiydi. Engerman ve Sokoloff 2012, 29.

109 Ward ve Rustovv 1964, 455.

110 Lockwood 1964, 138. **111** Karpat 2001, cilt 7.

112 O dönemin El-Ezher Şeyhi, Abduh'u, "dini eğitimin net yollarını yok etmek ve bu büyük camiyi felsefe ve edebiyat okulu hâline getirmek" konusunda istekli olmakla suçladı. Şeyh ekliyor: "Dünyevi işler ve modern öğrenimle Al-Azhar'ın hiçbir bağı yok." Rahman 1982, 68'te alıntılanmıştır.

ya ve diğer Müslüman topraklarında ulema, Cedidistlerin reform projesine karşı çıktı.[113]

Eğitim reformlarına yönelik halk direnişi de vardı. Selçuk Somel'e göre Osmanlı kamu ilköğretim okulları çoğu zaman Müslüman nüfus tarafından benimsenmemişken, dini hoca ile öğretmen olan geleneksel Kur'an kursları halk tarafından saygı görmeye devam etti.[114] Bu halk direnişi, Osmanlı politika yapıcılarını ilköğretime ilişkin anlaşmazlıklar üzerinde muhafazakâr kitlelerle sürtüşmek yerine elit seküler okullara öncelik vermeye daha da teşvik etmiş olabilir.

Beşinci ve son olarak, Avrupa kolonizasyonu Müslümanların reformlarının başarısı için büyük bir engeldi. Hindistan ve Rusya'daki Müslümanlar zaten sömürge yönetimi altındaydı ve Mısır, 19. yüzyılın sonlarına doğru yavaşça İngiliz kolonisidir. Kolonizasyon Müslümanların gelişmesini sınırladı ve aralarındaki antibatı ideolojilerini doğurdu. Osmanlı imparatorluğu, Avrupa baskısı karşısında ekonomik bağımsızlığını giderek kaybetti, imparatorluk, Rus, Fransız, Britanyalı ve İtalyan işgalleri ile Balkan uluslarının ayrılmaları ve saldırıları baskısı altında çökmekteydi.[115]

SONUÇ

18. ve 19. yüzyıllarda Batı Avrupa ve Kuzey Amerika, Aydınlanma, Amerikan ve Fransız Devrimleri ve Sanayi Devrimi gibi önemli dönüşümlere tanık oldu. Ancak Müslüman dünyası 18. yüzyılda büyük ölçüde durgun kaldı. Müslüman ülkeler, 19. yüzyılın Batılaşma reformlarına kadar basım teknolojilerini etkili bir şekilde kullanamadılar. 15. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa toplumları milyonlarca İncil çevirisini okuyorken, Kur'an'ın tam

113 Halid 2007, bölüm 2 ve 3; Tuna 2015, 171-94.

114 Somel 2001, 272.

115 Yine, başarılı Japonlaştırma ile karşılaştırma faydalı olurdu: (1) Osmanlı imparatorluğu'nun ulemasından farklı olarak Japonya'da yasal ve eğitimsel modernleşmeye kısıtlamalar getiren dini bir sınıf yoktu, (2) çöken Osmanlı imparatorluğu'nun aksine Japonya dış işgalleri ve kopuşlar yaşamadı. Findley 1989, 135; Kayaoğlu 2010, 118-21; lssawi 1983.

bir tercümesinin basılması Müslüman toplumlarında 20. yüzyıla kadar tabu olarak kaldı. Entelektüel ve sosyal-ekonomik dinamizmle, Batı ülkeleri askeri teknolojilerini ve örgütlenmelerini geliştirerek dünyanın geri kalanını egemenlikleri altına aldı. Sadece Rusya ve Japonya, Batı'nın teknolojik ilerleme ve örgütsel etkinlik düzeylerine yetişti ve ikisi de koloni güçleri haline geldi.

Kısacası, Avrupa güçlerinin, özellikle Britanya, Fransa ve Rusya'nın, askeri, siyasal ve teknolojik ilerlemelerini kullanarak Müslüman dünyanın çoğunu nasıl sömürgeleştirdiğini gösterir. Osmanlı İmparatorluğu ve Mısır'daki bazı yöneticiler bu sorunu kabul ederek 19. yüzyılda Batılılaşma reformlarına giriştiler. Bu reformlar ve kolonyal yönetim, farklı Müslüman bölgelerde yeni, reformcu entelektüellerin ortaya çıkmasına da yol açtı. Bu gelişmelerin ortasında üniversiteyle devlet arasındaki geleneksel ittifak, sömürge güçlerinden belirli bir bağımsızlık düzeyine sahip olan Osmanlı İmparatorluğu ve erken 19. yüzyıl Mısırı gibi Müslüman ülkelerde bile zayıfladı.

Bir yandan devlet öncülüğünde reformlar ve entelektüel hareketler Müslümanların bürokrasi, eğitim ve tıp kurumlarının gelişimine katkıda bulundu. Öte yandan, bu reformlar ve hareketler Müslüman toplumları siyasi ve sosyoekonomik gelişimde Batı düzeyine taşımayı başaramadı. Mutlakçı yöneticiler Osmanlı İmparatorluğu ve Mısır'da otoriter rejimler kurdu ve ekonomide devlet tekelini pekiştirdi. Yerli bir burjuvanın olmaması ekonomik yaratıcılık ve yeniliği engelledi. Osmanlı İmparatorluğu, parlamento açarak öncü adımlar attı, ancak gerçekten temsil niteliğinde bir siyasi sistemi kurmayı başaramadı. Siyasal ve sosyoekonomik reformların Müslüman dünyasında başarısını engelleyen etkenler arasında İslamcı yöneticilerin ve ulemanın muhalefeti ile avrupa güçlerinin doğrudan ve dolaylı sömürgeciliği de yer aldı.

Müslüman ülkeler arasında Osmanlı İmparatorluğu, Batılılaşmada "en olası başarılı vaka" olarak değerlendirilebilir. Osmanlılar, Müslüman dünyanın en batı kısmında coğrafi olarak yer alıyordu. Başkent şehri ve Bizans İmparatorluğu'ndan belirli bir imparatorluk mirasını devraldılar. Doğu Avrupa'daki Hristiyanlar

uzun süre nüfuslarının büyük bir yüzdesini oluşturdu. Bürokratik elitlerinin arasında daha önce Hristiyan olan birçok kişi vardı. Mısır'ın Mehmed Ali'si ile birlikte, ki o da başlangıçta Osmanlı subayıydı, Osmanlı İmparatorluğu diğer herhangi bir Müslüman ülkeden önce Batılaşmaya yönelik reformlar yürüttü ve hatta Japonya ve Çin'den önce geldi. Böylece Batılaşma reformları bu en olası durumda başarısız olursa, başka bir Müslüman ülkede de muhtemelen başarılı olamayacaktı. Bu yüzden Osmanlı deneyi, Müslüman dünyasında Batılaşma reformlarının analizinde kritik öneme sahiptir.

Her ne kadar ulema Osmanlı devletinde zayıflamış olsa da Osmanlı Müslümanları devlet ve dini genelde ikizler olarak görmeye ve onları birlikte yüceltmeye devam etti. Mardin'e göre, Müslüman kitlelerden çok daha Batılılaşmış olan Genç Osmanlılar bile, tarihsel olarak inşa edilmiş ikili bağlılığa mirasçıydı; İslam'a ve devlete olan bu bağlılık, "*Allah din-ü devlete zeval vermesin*" ifadesinde yansıdı.[116] Bu toplulukçu ve devletçi dünya görüşü, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaratıcı filozofların, kâşiflerin, yenilikçilerin ve girişimcilerin yokluğunda önemli bir faktör olmaya devam etti. Yeniçerilerin kaldırılması ve kurumsal Batılılaşma reformlarıyla ulema-devlet ittifakı zayıflasa da, bu ittifakın kültürel mirası iki ana nedenden dolayı devam etti. Birincisi, laikler de dâhil olmak üzere Osmanlı aydınları çoğunlukla toplulukçu ve devletçi kaldılar ve bireyciliği destekleme eğiliminde değillerdi. İkincisi, daha önce ayrıntılı olarak açıklandığı gibi, entelektüel tartışmalar ve eğitim kurumları açısından Osmanlı reformları büyük ölçüde elitist bir projeydi ve Müslüman kitleler arasında sınırlı bir etkiye sahipti.

Özetle, 19. yüzyılda Müslüman dünya, 2. Bölümde açıkladığım gibi önceki yüzyıllardan birçok entelektüel, sosyoekonomik ve siyasi problemi miras olarak aldı. Reformist yöneticilerin ve entelektüellerin çabalarına rağmen, Müslüman dünya bu sorunların çoğunu çözemedi; 1. Bölümde incelediğim gibi, bu sorunlar 20.yüzyıla kadar devam etti ve bugün de Müslüman ülkeleri şekillendirmeye devam ediyor.

116 Mardin 2000 [1962], 106

Sonuç

KARŞILAŞTIRMALI TARİHSEL GELİŞİM

Bu kitabın II. Bölümünde, Müslüman tarihinin önemli dönemlerindeki dönüşümleri Batı Avrupa tarihiyle karşılaştırarak analiz ettim. Bu analiz, Müslüman ve Batı örneklerini ikili, hatta düşmanca varlıklar olarak sunan özcü görüşü çürütmüştür. Bu görüş, her iki örneğin de tarihsel karmaşıklığını gözden kaçırmakla kalmaz, aynı zamanda onlar hakkında klişeleri de yeniden üretir. Gerçekten de, Müslüman ve Batı örnekleri birçok benzerliğe sahiptir. İki örnek arasındaki mevcut farklılıklar, aralarındaki geleneksel karşılaştırmalı yargıları haklı çıkarıyor gibi görünse de, karmaşık tarihsel süreçlerin ve hatta tersine dönüşlerin sonucudur.

Sınıf ilişkileri açısından, 8. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar Müslüman toplumları, Batı Avrupa toplumlarının Rönesans döneminde kazanacağı özelliklere benzer özelliklere sahipti: yaratıcı entelektüeller ve etkili tüccarlar.[1] Bu dönemde, çoğu İslam âlimi devlete hizmet etmekten kaçındı; ticaret gelirleriyle finanse edildiler ve yöneticilerle etkileşimi yozlaştırıcı olarak gördüler.

Bu yapı, 11. yüzyıldaki Selçuklu İmparatorluğu ile değişmeye başladı; ulema-devlet ittifakını kurdu. Bu oluşum iki ana dönüşüm üzerine kurulu idi. İlk olarak, askeri sınıf ekonomiyi ele geçirdi ve tüccarları zayıflattı. ikta sistemi genişletildikçe toprak gelirleri askeri ve diğer görevlilere dağıtıldı. İkincisi, Nizamiya medreselerinin kurulmasıyla Sünni Ortodoksluk pekişti ve kökleşti; İslami ilimler yapan bilim insanları giderek devlet hizmetine dönüştü. Bu ideolojik ve kurumsal dönüşüm, felsefecileri ve bağımsız İslam âlimlerini kademeli olarak ortadan kaldırdı.

Daha sonra, Batı Avrupa'dan (Haçlılar) ve İç Asya'dan (Moğollar) gelen yabancı saldırılar, birçok Müslümanın askeri ve dini elitlerin liderliğine sığınmasına yol açtı.

1 Bkz. Sabra 1996, 662; Collins 2000, 451.

Nihayet Selçuklu ulema-devlet ittifak modeli, sonraki Müslüman imparatorluklar tarafından özellikle Eyyubîler/Memlûklar, Osmanlılar, Safevîler ve Büyük Selçuklular tarafından adapte edilip benimsenmiştir. Bu nedenle 11. yüzyıl sırasında ve sonrasında İslam dünyasında hâkim olan sınıf ilişkileri, erkân ve askeri elitleri topluma egemen kıldığı ve entelektüeller ile tüccarların gelişimini baskıladığı erken Ortaçağ Avrupa'sındakiyle benzerdi.

Batı Avrupa da 11. yüzyılda çok boyutlu ve kademeli bir dönüşüm yaşamaya başladı; özellikle üç konuda. Birincisi, Katolik Kilisesi ile kraliyet otoriteleri arasındaki ayrım kurumsallaştı; her iki taraf da diğerini tamamen boyun eğdirme gücünü kanıtlayamamıştı. İkincisi, sınıf ilişkileri değişmeye başladı; tüccarlar giderek daha etkili hale geldi. Üçüncüsü, üniversiteler kurulmaya başlandı; bu, entelektüellerin çiçeklenmesi için kurumsal bir temel sağlayacaktı. Yeni sınıf ilişkileri nihayetinde Rönesans ve sonraki dönemlerde ekonomik ve entelektüel başarılara kaynak oldu.

Değişen sınıf ilişkileri Müslümanlar ile Batı Avrupa'nın karşılaştırmalı olarak ilmi, ekonomik ve askeri gelişme düzeylerinde önemli sonuçlar doğurmuştur. Genelleme yapma riskine rağmen ve ufukta beliren eleştirilerin farkında olarak, S.1 Tablosunda Müslüman ve Batı Avrupa toplumları arasındaki karşılaştırmalı tarihsel gelişmeye dair genel anlayışımı özetledim.[2] Tabloyu, analizimle ilgili bazı yanlış anlamaları önlemek amacıyla tasarladım. Örneğin, Müslüman bilimsel ilerlemelerinin 11. yüzyıldan sonra yavaşladığını savunurken, bu, Batı Avrupa'nın bu alanda Müslümanları hemen geride bıraktığı anlamına gelmez. Tablonun da gösterdiği gibi, Batı Avrupalılar felsefe ve doğa bilimlerinde Müslümanları açıkça geride bıraktıkları dönem çok daha sonraki yüzyıllarda olmuştur.[3]

2 Tablom, Needham'ın (2004, 28, 40) Çin ve Batı toplumlarının altı bilimsel alanda karşılaştırmalı tarihsel analizini sağlayan 7 numaralı şekilden esinlenmiştir.

3 Müslüman askeri üstünlüğünün başlangıcı için daha erken tarihler öne sürülebilir (642: Müslümanların Sasani ve Bizans İmparatorluklarına karşı zaferleri), Müslüman bilimsel üstünlüğü için (yaklaşık 750: Cabir), Batı bilimsel üstünlüğü için (1580: Tycho Brahe'nin gözlemevi) ve Batı ekonomik üstünlüğü için (18. yüzyılın başları). Ayrıca Müslüman bilimsel üstünlüğünün süresini de uzatabili-

TABLO S.l **Karşılaştırmalı Tarihsel Gelişme**: Müslümanlar ve Batı Avrupalılar

	Müslüman üstünlüğü	Karşılaştırılabilir gelişim düzeyleri	Batı Avrupa üstünlüğü
Felsefe ve doğa bilimleri	yaklaşık 800–1198 (Bağdatlı âlimlerden İbn Rüşd'ün ölümüne kadar)	1198 - yaklaşık 1610 (Galileo ve Kepler'e kadar)	yaklaşık 1610 - günümüz
Ekonomi	yaklaşık 697 - 1252 (Emevi altın parasından Batı Avrupa'daki ilk altın paraya kadar)	1252 - yaklaşık 1820 (Sanayi Devrimine kadar [Hollanda ve İngiliz ekonomik üstünlüğü için yaklaşık 1750])	yaklaşık 1820'den günümüze
Askeri	711'den 1085/99'a (Müslümanların Toledo'yu fethinden Toledo'nun Yeniden Fethi'ne/Haçlıların Kudüs'ü fethine kadar)	711'den 1085/99'a (Müslümanların Toledo'yu fethinden Toledo'nun Yeniden Fethi'ne/Haçlıların Kudüs'ü fethine kadar) 1085/99'dan 1764/74'e (Buxar Muharebesi'ne kadar [İngilizlerin Moğolları ve müttefiklerini yenmesi]/ Küçük Kaynarca Antlaşması [Osmanlılar ve Rusya arasında])	1764/74'ten günümüze

Kaynaklar: Bölümlerde belirtilen çok sayıda kaynak, özellikle şunlar: Sarton 1927; Sayılı 1960; Shatzmiller 2011; Watson 1983; Bloch 2014 [1940]; Braudel 1982; Van Zanden 2009; Karaman ve Pamuk 2010; İnalcık 1994; Hodgson 1974c.

riz (1274'e kadar: Tusi'nin ölümü). Her durumda üstünlük dönemlerinin uzunluğu konusunda muhafazakâr olmaya çalıştım (üstünlüğün başlangıcı için daha geç bir alternatifi ve sonu için daha erken bir alternatifi seçtim). 16. yüzyılda Osmanlıların, Safevilerin ve Babürlerin birleşik askeri gücünün Batı Avrupalılarınkinden üstün olduğu iddia edilebilir. Bunu tabloda ele almamayı tercih ettim çünkü Batı Avrupa'ya yönelik hiçbir birleşik (Osmanlı-Safevi-Babür) Müslüman askeri saldırısı hiç gerçekleşmedi. Dahası, Osmanlılar Macaristan'a kadar batıda Avrupa topraklarını fethetmiş olsalar da, Batı Avrupa üzerindeki

ŞİDDET, OTORİTERLİK VE GERİ KALMIŞLIK

Bu kitabın Birinci Bölümünde, çoğunluğu Müslüman olan ülkelerdeki siyasi ve sosyoekonomik gelişmişlik düzeylerinin dünya ortalamalarına kıyasla düşük olduğunu inceledim. Özellikle Batı ülkeleriyle karşılaştırıldığında, Müslüman ülkelerdeki gelişmişlik düzeyleri bugün inkâr edilemez derecede düşüktür. Müslüman dünyasındaki bu sorunların ana nedeni olarak Batı sömürgeciliği ya da İslam'ı gösteren argümanları eleştirel olarak değerlendirdim. Bunun yerine, ulema-devlet ittifakının Müslümanların sorunlarının başlıca nedeni olduğunu savundum. Bu ittifak yüzyıllar boyunca devam etti ve 20. yüzyıl Müslüman dünyasında otoriterlik ve sosyoekonomik geri kalmışlık mirası bıraktı.

1920'lerde Türkiye'nin Atatürk'le başlayan süreçte, birçok seküler lider yeni bağımsız Müslüman çoğunluklu devletler kurarken ulema-devlet ittifakını ya zayıflattı ya da ortadan kaldırdı. Buna rağmen, Müslüman kitleler büyük ölçüde ulemanın kamusal alanda güçlü bir rol oynamasını destekleyen muhafazakâr fikirlere sadık kaldı. Daha geniş anlamda, topluca 'İslami aktörler' olarak adlandırdığım üç grup -ulema, İslamcılar ve Sufi şeyhleri[4] - önemli ölçüde halk desteği almaya devam etti on yıllar boyunca, yukarıdan aşağıya laikleşme politikalarının uygulandığı ülkeler, Türkiye ve Tunus dâhil. Laik siyasetçilerin dış politika, ekonomi ve sosyal reformlardaki tekrar eden başarısızlıkları bu popülariteye katkıda bulundu. Ayrıca, birçok laik lider, Türkiye'nin Diyaneti ve Mısır'ın El-Ezher'i gibi İslami kurumları kullanarak yönetimlerini meşrulaştırmaya çalışırken, tarihsel ulema-devlet ittifakının bazı yönlerini yeniden üretti. Son olarak, birçok Müslüman ülkede ulema-devlet ittifakı ya varlığını sürdürdü (Suudi Arabistan gibi) ya da farklı bir biçimde yeniden canlandırıldı (İran gibi).

askeri üstünlükleri 16. yüzyılda açık değildi – Viyana kuşatmasında (1529) başarısız oldular, Lepanto'da (1571) bir Avrupa donanması tarafından yenildiler ve Hint Okyanusu'ndaki Portekiz genişlemesini durduramadılar.

4 Ulema, medreselerde veya bunların modern eşdeğerlerinde İslami ilimler konusunda eğitim alırlar; İslamcılar, İslami devletler kurmayı amaçlayan siyasi aktivistlerdir; ve Sufi şeyhler, Sufi tarikatlarının mistik liderleridir.

Analizim özellikle üç çağdaş probleme odaklandı; şiddet, otoriterlik ve geri kalmışlık -ki bunlar Müslüman dünyasında kısır bir döngü oluşturmuştur. Üçünün de kendi nedenleri olsa da, hepsi birbiriyle bağlantılıdır. Şiddet sorununa gelince, Müslümanlara özgü bir istisna yoktur; şiddet dünyanın her yerinde meydana gelmiştir. Müslüman terörist faaliyetlerin sıkça görülmesi, 1980'lerde başlayan nispeten yeni bir eğilimdir. Bu eğilim, dünya çapında sosyalizmin gerilemesi ve dini siyasi hareketlerin yükselişiyle ilgilidir. 1980'lere kadar, şiddete başvuran en görünür aktörler sosyalist gruplardı, Orta Doğu'da bile; daha sonra, İslamcı gruplar terörizmde sosyalistlerin yerini aldı. Müslüman ülkelerde ayrıca çok sayıda devletlerarası ve iç savaş yaşanmıştır. Bu askeri çatışmaların ve terörizmin birçok nedeni vardır; özellikle sömürge mirası, yoksulluk ve otoriter devletler.

İslam ile şiddet arasındaki ilişkiyi değerlendirirken (Bölüm l'de), iki noktayı vurguladım. Birincisi, İslam'ı tek, yekpare bir varlık olarak analiz etmek yerine, İslam'ın çeşitli yorumlarını incelemeliyiz. İslam'ın belirli bir yorumu olan Cihadi-Selefizm, şiddeti teşvik etmiştir; çünkü bu yaklaşım, Mekke'deki putperestlere saldırmayı konu alan tek bir Kur'an ayetinin, barış, sabır, hoşgörü ve vicdan özgürlüğünü savunan yüzü aşkın ayeti yürürlükten kaldırdığı fikrine dayanmaktadır. İkincisi, Cihadi-Selefiler sayıca marjinal olsalar da, mesajları geniş çapta yayılmıştır; çünkü ne ulema ne de diğer Müslümanlar, barışı teşvik eden fikirleri başarılı bir şekilde alternatif olarak sunabilmiştir. Ulema, eğitimleri gereği geleneği savunmayı önceliklendirdikleri için, etkili ve özgün alternatifler üretememiştir. Diğer Müslümanlar da, ulemanın meşru İslami söylemlerin üretimini tekelleştirmesi nedeniyle, barışı sağlayacak karşı argümanlar üretememiştir. Medrese veya benzeri eğitim almamış Müslüman entelektüeller, İslam'ın alternatif yorumlarını üretmeye çalışsalar bile, geniş Müslüman topluluğun gözünde çok sınırlı bir meşruiyete sahip olurlar.

Siyasi liderler, Müslüman dünyasında şiddetin sorumluluğunun aslan payına sahip olmuştur. Savaş ilan edenler onlardır ve ülkelerindeki otoriter politikaları, bazı grupların onlara karşı sila-

ha sarılmasına yol açmaktadır. Ayrıca, iktidarı her ne pahasına olursa olsun elde tutma konusundaki otoriter kaygıları, birçok Müslüman ülkeyi içe dönük ve güvenlik takıntılı hale getirmiştir.

Dünya üzerindeki tüm ülkelerin yarısından fazlasını oluşturan seçimli demokrasi, kırk dokuz Müslüman çoğunluklu ülkenin ise beşte birinden azını oluşturmaktadır. Şiddet gibi, otoriterlik çok yönlü bir sorundur ve çok sayıda ideolojik ve ekonomik nedene sahiptir. İslam dünyasında hem İslami hem de seküler aktörler buna katkıda bulunmuştur. Ulema ile devlet arasındaki yakın işbirliği, ilkinin dini tekelini güvence altına almış ve ikincisine dini meşruiyet kazandırmıştır. Ulema, İslam'ın alternatif yorumlarını engellerken devlet, siyasi muhalefeti baskı altına almak için dini kullanmıştır. Başka İslami aktörler de demokratik ilkelere ilişkin sorunlu ilişkiler içinde olmuştur. İslamcılar, devlet ve toplum üzerinde bir dizi dini yasa dayatmayı hedeflemektedir. Güç kazanmış ya da etkili bir muhalefet olarak ortaya çıktıkları yerlerde, İslamcılar genelde devletleri daha otoriter hale getirmiştir. Sufi şeyhleri büyük ölçüde ruhani ve hatta sosyal hiyerarşiyi teşvik etmiş; bu nedenle fikirleri ve tarikatları otoriterliğe katkıda bulunmuştur. Sekülerler, birçok Müslüman ülkede çeşitli antidemokratik ideolojileri benimsemiş ve teşvik etmiştir.

Ayrıca, Müslüman dünyasındaki otoriterliğin güçlü bir maddi temeli olmuştur. Jeolojik bir gerçeklik olarak, Müslüman ülkeler dünyanın petrol rezervlerinin %60'ına sahipti. 2. Bölümde, petrol, gaz ve diğer rant kaynaklarının, çoğu Müslüman ülkede verimsiz siyasi ve dini elitlerin egemenliğini nasıl uzattığını ayrıntılı olarak ele aldım. Bu rantlar, ulema tarafından yönetilen (örneğin İran) veya ulema-monarşi ittifakı tarafından yönetilen (örneğin Suudi Arabistan) birçok İslamcı rejimin hayatta kalmasını sağlamıştır. Başka bazı Müslüman durumlarda, petrol gelirlerinin yokluğu, siyasi otoritelere ekonomi ve topluma devlet kontrolünü azaltma zorunluluğu getirmiştir. Ancak bu politikacılar genelde rant aramaya ve devletçi sosyoekonomik politikalara geri dönme yollarını aramaya devam etmişlerdir.

Otoriterlik ve rant-yerleştirme aynı zamanda Müslüman dünyada uzun vadeli sosyoekonomik kalkınma ile ilişkilendirilmiştir.

Müslüman ülkelerin ezici çoğunluğu 1940 sonrası bağımsızlık kazanmıştır; yıllarca düşük okuryazarlık oranları, etkisiz okul ve üniversite sistemleri, rekabetçi işletmelerin olmaması, yetersiz ulaşım ve iletişim altyapısı ve teknolojik dezavantajlar gibi sorunlarla mücadele etmiştir. Müslüman ülkelerin yaratıcı entelektüellere ve üretken bir burjuvaziye ihtiyacı vardı ki[5] şu anda ulemanın kanunu, dini metinlerden bir uzman grubu tarafından türetildiği şeklinde anlama biçimi, değişen koşullara göre yasayı uyarlayan ve halk katılımıyla değiştiren yasama kavramıyla çelişir. Tarihsel olarak, ulemanın kanun yapma yetkisini kabul ettiği tek istisna sultanlar oldu; daha doğru olarak, ulema, sultanların yasa yapma yetkisini onların zorlayıcı gücü nedeniyle kabul etmek zorunda kaldılar. Ancak entelektüellerin ve burjuvazinin marjinal konumu 20. yüzyıl ve sonrasında İslami toplumlarda devam etti. Aşağıdaki bölüm bu sürekliliğime ilişkin açıklamamı özetlemektedir.

ENTELEKTÜEL YOK / BURJUVAZİ YOK, KALKINMA YOK

İslami entelektüeller ve burjuvazinin, ulema-devlet ittifakının onlara dayattığı sınırlamalar nedeniyle çağdaş Müslüman toplumlarda sınırlı etkisi olmuştur. Tarihsel olarak ulema, bazı önde gelen filozofları ve takipçilerini sapkın olarak ilan edip öldürülmesini emretti. Güncel ulema bu kaydı ciddiye almamış ve İslami hukuk kitaplarındaki sapkınlık konusunu reforme edilmeden bırakmış, sapkınlığı cezai bir fiil olarak görmeye devam etmiştir. Çoğu ulema, Mısır ve Sudan gibi ülkelerde çeşitli entelektüellerin suikastleri ve infazlarıyla doğrudan sorumlu olmamış olsa da bu eylemlerin ideolojik temellerine meydan okumayı başaramamıştır.

5 Şu anda, ulemanın hukuku bir grup uzmanın dini metinlerden çıkardığı bir şey olarak anlaması, değişen koşullara ve halkın katılımına göre hukuku uyarlayan ve dönüştüren demokratik bir yasama organı anlayışıyla çelişmektedir. Tarihsel olarak, ulemanın yasa yapma yetkisiyle tanıdığı tek istisna sultanlardı; daha doğru bir ifadeyle, ulema, sultanların zorlayıcı gücü göz önüne alındığında, onların yasama yetkisini kabul etmek zorunda kalmıştı.

İlerlemiş olmayan bir epistemoloji (bilgi felsefesi) savunmuş olan ulema, yeni fikirleri cesaretlendirmemiş ve İslam'ı yeniden yorumlama çabalarını İslami entelektüellerin meşruiyetini azaltmıştır. Ulemanın epistemolojisi Kur'an, hadisler, ulema oybirliği ve analojik (benzetmeli) akıl yürütmeye dayanır. Açıklıkla belirttiğim gibi, bu dört hiyerarşik kaynaktaki formül başlangıçta Şafiî fıkhî metodolojiyle inşa edilse de etkisi Gazali ve diğer önde gelen ulema tarafından, özellikle 11. yüzyılın başlarında ve sonrasında genişletilmiş, teoloji ve sufizmi domine etmiş ve nihayetinde genel Müslüman bilgisine kadar uzanmıştır.[6] Bu literalist epistemolojik hiyerarşide akıl en az önemli bilgi kaynağıdır ve yalnızca üç diğer (ve üstün) kaynağa dayanarak analoji yapmaya yöneliktir. Erken Müslümanlar genellikle "akıl yürütme" ve "arzı güç" kavramlarını çok daha özgürleştirici ve eşitlikçi biçimlerde kullanmışlardır. Ebû Hanife, bir yargıcın akıl temelli kararını fıkıh otoritesi için ana kriter olarak vurgulamıştır. Konsensüs de geniş çapta, Müslüman topluluğun genel anlaşması olarak anlaşılmıştır. Daha sonra ise ulema, akıl yürütmeyi büyük ölçüde yalnızca "analojik akıl yürütme" ile ve tüm toplumun uzlaşısını da "ulemaların içtihadı uzlaşısı" olarak sınırlandırmıştır. Güçlü ulema, bu hiyerarşik ve dışlayıcı epistemolojiyi savunmuş; esnekliğini artırmak için yeni kriterler ekleyerek, İslam hukukunun "yüce amaçları" gibi unsurları dahil etmeyi denemişlerdir.[7]

Ulema eleştirilerine rağmen, İslamcılar ulemanın epistemolojisini benimsemiş ve böylece İslami hukuk üretme yetkilerini kabul etmişlerdir. Benzer şekilde, Sufi şeyhleri de ek bir kriter benimsemiş olmalarına rağmen epistemolojilerinde -sözde mistik bilgi- büyük ölçüde ulemanın epistemolojisini ve otoritesini kabul etmişlerdir. Sonuç olarak, aklı geri plana iten ve ampirik deneyi-

6 Giriş Bölümüne bakınız.

7 İslam hukukunun beş "yüksek hedefinin" önde gelen savunucularından biri, seçkin hukukçu Şatibi idi. Şatibi, "14. yüzyılda Granada'daki siyasi, sosyal, ticari ve hukuki değişikliklerin, kıyasın tümdengelim yöntemiyle çözülemeyen sorunlar ortaya çıkardığını" tespit etmişti (Mesud 1995, 253). Şatibi bugünün dünyasını görebilseydi, ölümünden 7 yüzyıl sonra bile Müslümanların birikmiş sorunları ele almak için hâlâ analojik akıl yürütmeyi kullandıklarını görünce şaşırırdı.

mi göz ardı eden bu epistemoloji, ulema, İslamcılar ve Sufi şeyhlerinin ortak anti-entelektüalizminin temelini oluşturmuştur.[8]

Sekülerlerin, İslami aktörlere karşı iki yüzyıllık mücadeleleri göz önüne alındığında entelektüelleri destekleyeceği düşünülebilir, ancak durum her zaman böyle değildir. Çoğu Müslüman ülkede seküler liderler otoriter, devletçi ve milliyetçi olmuş, entelektüel özgürlük ve keşfin savunucusu olmamışlardır. Bu liderler ve partileri genellikle bireyciliğe, eleştirel düşünceye ve çeşitliliğe karşı olmuşlardır -ki bunlar entelektüel yaşamın gelişmesi için gerekli koşullardır. Birçok Müslüman ülkede sekülerler, liderleri etrafında bir kişilik kültü oluşturmuş, bu da Sufilerin şeyhlerini "kâmil insan" veya Mehdi olarak yüceltmelerine benzemiştir. Sekülerler ulemayı kenara itmiş ve bürokratların, ulemanın bir zamanlar sahip olduğu gücün boşluğunu doldurmasına izin vermiştir. Bu bakımdan, siyasi sekülerleşme bürokratları güçlendirmiş, ancak entelektüellerin veya burjuvazinin statüsünü önemli ölçüde iyileştirmemiştir.

Birçok Müslüman ülkede sanayiciler ve iş insanları ortaya çıkmış olsa da, bağımsız bir burjuvazi oluşturamayacak kadar devlete entegre olmuşlardır. Hem İslami aktörler hem de sekülerler, burjuvazinin kalıcı zayıflığından sorumludur. Az sayıda istisna dışında, ulema burjuvaziyle ittifak kurmak yerine yetkililerle iş birliği yapmış ve onların etkisi altına girmiştir. İslamcılar devlet gücünü ele geçirmeyi ve toplumu yukarıdan aşağıya yeniden tasarlamayı hedeflemişlerdir; onların totaliter projesi bağımsız bir burjuvaziye yer bırakmamaktadır. Benzer şekilde, Sufi şeyhlerinin vaazları, burjuva çalışma ahlakını teşvik etmekten çok mistisizmle ilgilenmiştir. Aynı zamanda, seküler politikacılar genellikle devletçi ekonomik politikalar izlemiş veya en azından serbest piyasa ile devlet müdahalesini birleştiren karma bir ekonomi benimsemişlerdir. Bağımsız bir burjuva sınıfını güçlerine potansiyel bir tehdit olarak görmüşlerdir. Türkiye, İran, Mısır, Irak, Su-

8 Şii ulema, epistemolojilerinde akla daha fazla vurgu yapar. Selefi Sünni ulema ise önceki ulemanın ittifakına eleştirel yaklaşır. Ancak bu farklılıklar, bu ulema gruplarından hiçbirini entelektüel yanlısı yapmamıştır.

riye, Cezayir, Tunus, Pakistan ve Endonezya gibi ülkelerdeki birçok seküler lider askeri geçmişe sahipti ve bu da ülkelerinin ekonomik ve siyasi gelişimi için burjuvazinin önemini gerçekten takdir etmelerini zorlaştırmıştır. Sonuç olarak, güçlü entelektüel ve burjuva sınıflardan yoksun olan 20. yüzyıl Müslüman ülkeleri, miras aldıkları siyasi ve sosyoekonomik sorunları nadiren çözebilmişlerdir.

ÖNERİLER

20. yüzyıl boyunca ve sonrasında İslamcı aktörler ve laikler, Müslüman dünyadaki söz konusu sorunları çözmeye çalıştı. İslamcı aktörler bu sorunları Batı sömürgeciliği ve emperyalizmine bağlamıştır. Laiklerin esas olarak bu sorunlardan İslamcı aktörleri suçladıkları doğru olsa da Batı'yı da eleştirmişlerdir. Bu düşmanca iki grup da devlet-merkezli siyasi çözümler önermiştir; bu nedenle her ikisi de devleti tamamen ele geçirmeye ve diğer tarafı ortadan kaldırmaya çalışmıştır.

Batı sömürgeciliği ve emperyalizmin birçok Müslüman ülkedeki yerel kurumları yok ettiğini ve doğal kaynakları sömürdüğünü inkâr etmem. Ancak Batılı güçler tarafından yaratılan zarara odaklanmak, Müslümanları kendi hatalarını ve fikirlerini, politikalarını ve kurumlarını düzeltmekten alıkoymuştur. Ne anti-Batı karşıtlığı ne de İslamcı aktörler ile laikler arasındaki çekişme Müslümanların sorunlarını çözmeye yardımcı olmayacaktır. Bunun yerine, her iki taraf da anti-entelektüelizm ve ekonominin devlet kontrolü sorunlarını ele almalıdır.

İslam, Müslümanların sorunlarından sorumlu değildir; ancak bazı yarı-İslami teoriler vardır. Bu kitap boyunca ulema-devlet ittifakının teorisini ve pratiğini, dini-devlet kardeşliği Sasani kavramından esinlenmiş olarak gösterdim ki bu, Müslümanların çoklu krizlerinin kaynağıdır. Bugün Müslümanlar siyaset ve hükümet konusunda yeni bakış açılarına ihtiyaç duymaktadır. 20. yüzyıldaki sekülerler ve onların doktrinel önderleri 19. yüzyılda bu gerekliliği kabul etmişlerdir; ancak felsefi olarak derin ve kamusal olarak ikna edici alternatif politik teorileri üretmede başarılı olamamışlardır. İslamcı aktörler ise buna karşılık büyük

ölçüde Ortaçağların Yüksek ve Geç Dönemlerinde yazılmış siyasi kuramlardan çözümler beklemeye devam ettiler (1000-1500), bu teorileri İslam'ın kutsal ve zamansız ilkelerine dayalı olarak algıladılar. Ancak bu görüş tarihsel olarak yanlıştır; yüksek ve geç Orta Çağ İslami siyasi düşünce ve halifelik teorisi özellikle Sasani yönetim geleneği ile belirli siyasi koşullardan, özellikle 11. yüzyıldaki koşullardan ağır biçimde etkilenmiştir.

Halifelik teorisi (ve şeriat politikası) üzerine en etkili risalelerin yazarları olan Maverdi, Gazali ve Ibn Teymiyye'nin görüşlerini inceledim. Maverdi'nin ideali, yürütme, yasama ve yargı yetkilerini elinde bulunduran ve ardından bu yetkilerini vezirlere, valilere ve yargıçlara devreden tek adam yönetimine dayanıyordu. Bu ideal 11. yüzyılda bile pratik olmadığından Maverdi ve Gazali halifenin sultan(lar) ile birlikte varoluşunu tartıştılar. İki yüzyıla yakın bir süre sonra Ibn Teymiyye, ideâl tek adam yönetiminden, yöneticiler ve ulema tarafından ortak hüküm sürülmesini öngörerek daha ileri tavizler verdi.[9] Bu halifelik teorileri, tek adam yönetiminin tehlikeleri, yöneticileri sorumlu tutma mekanizmaları veya meşru muhalefet olasılıkları hakkında hiçbir tartışma içermez. Bu açıkça otoriter (ve ataerkil) teoriler, yalnızca tarihsel metinler olarak dikkatimizi hak ediyor ve 21. yüzyılda Müslümanların siyasi düşüncesini etkilememelidir.[10] Bu siyasi teorileri savunmak, İslami aktörleri günümüz gerçekleriyle uyumsuz hale getiriyor ve laiklerin İslami aktivizm hakkındaki endişelerini artırıyor.[11]

9 Maverdi 1996 [1045-58]; Gazali l999 [1095], 234-44; Gazali 2013 [1095], 229-40; İbn Teymiyye 1994a [1309-14],

10 Buna karşılık, Maverdi'nin Emirnameleri'nin çağdaş bir çevirmeni, bunu 'modernistlerin öğretilerine ferahlatıcı bir panzehir1 olarak sunar. Yate 1996, 5.

11 Açık fikirli bir yazar olan Muhammed Esad bile, ortaçağ hilafet teorisinin modern dünyada uygulanması fikriyle yanıltılmıştır. Hilafetin ABD başkanlık sistemine benzediğini savunur, ancak İkincisinin görev süresi sınırları ve kuvvetler ayrılığı gibi temel özelliklerini göz ardı eder. Kitabı, tam anlamıyla totaliter bir İslam devleti çağrısıyla sona erer: '[M]üslüman, yalnızca yasal olarak değil, aynı zamanda ahlaki olarak da kişisel çıkarlarını her zaman İslam devletinin bütününün çıkarlarına tabi kılmakla yükümlüdür ve bu, böyle bir devletin 'Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi1 olduğu ilkesinin gereğidir.1 Asad 1961, 61, 83.

Tarihsel analizim belirleyici ve karamsar görünebilir; aslında ikisi de değildir. Ulema-devlet ittifakını 11. yüzyılın bir inşası olarak açıklayarak, analizim değişim olasılığını ve iyimserliğin makullüğünü göstermiştir. Ulema-devlet ittifakını İslami metinlere özgü veya İslam tarihinde kalıcı bir unsur olarak görmenin tarihsel yanlışlığını ortaya koymuştur. İslam'ın din-devlet ayrımını zorunlu olarak reddeden bir din olduğu yönündeki çağdaş algılar yanlıştır. Dolayısıyla, Müslümanlar dinleri ile devletleri arasındaki ilişkiyi, entelektüel ve ekonomik yaratıcılığı teşvik edecek şekilde yeniden tasarlayabilirler. Ayrıca analizim, böyle bir reform için tarihsel bir temel olduğunu göstermiştir. 8. yüzyıldan 10. yüzyıla kadar İslam âlimleri çoğunlukla ticaretle finanse ediliyor ve devlete hizmet etmekten büyük ölçüde kaçınıyorlardı. Bu dönemde Müslüman toplumlar, öncü çok yönlü bilim insanları ve etkili tüccarlar yetiştirmiştir. Müslüman tarihinin eleştirel analizi, bugün İslam ile devlet arasında yeni, demokratik ve ilerici bir ilişkinin kurulmasına katkıda bulunabilir.

Şiddet, otoriterlik ve geri kalmışlık sorunlarını çözmek ve Batı'nın gelişmişlik seviyesine ulaşmak için Müslümanlar rekabetçi ve liyakate dayalı sistemler kurmalıdır. Bunlar, ideolojik ve kurumsal boyutları olan önemli sosyoekonomik ve siyasi reformlar gerektirecektir. Böyle bir reformun gerçekleşmesi için Müslümanların, ulema ve devlet otoritelerinin gücünü dengeleyebilecek yaratıcı entelektüellere ve bağımsız bir burjuvaziye ihtiyacı vardır.

Bibliyografi

Abattouy, Mohammed, Jürgen Renn ve Paul Weinig. 2001. "Nakil olarak "Çeviri: Orta Çağ Doğu ve Batı'da Çeviri Hareketleri Karşılaştırmalı Bir Bakışta." Science in Context 14, 1-2: 1-12.

El-Abbadi, Mostafa. 1990. İskenderiye Antik Kütüphanesi'nin Hayatı ve Kaderi. Paris: UNESCO/UNDP.

Abbes, Makram. 2015. "İslam'da Yönetim Sanatları Üzerine Bir Deneme." Al-Mawardi içinde, Prens'in ve Devlet Hükümetinin Etiği. Fransızcaya Çevirisi ve Makram Abbes tarafından düzenlenmiş. Paris: Les Belles Lettres.

Abdel Razek, Ali. 2012 [1925]. İslam ve Politik Gücün Temelleri.

Maryam Loutfi tarafından çevrildi. Abdou Filali-Ansary tarafından editöre edildi. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Abdul-Jabbar, Ghassan. 2007. Bukhari. New York: Oxford University Press.

Abou El Fadl, Haled. 2003. İslam'da Hoşgörünün Yeri. Boston: Beacon Press. 2004. İslam ve Demokrasiyle Mücadele. Princeton: Princeton University Press.2009. İslam Hukukunda isyan ve Şiddet. New York: Cambridge University Press.2014. Tanrı ile Akıl Yürütme: Modern Çağda Şeri'atı Yeniden Sahiplenmek. New York: Rowman and Littlefield.

Abu-Lughod, Janet L. 1989. Avrupa Hegemonyasından Önce: Dünya Sistemi A.D. 1250-1350. NevvYork: Oxford University Press.

Abu-Rabi', İbrahim M. 1995. Modern Dönemde islami Canlanışın Entelektüel Kökenleri Arap Dünyası. Albany: SUNY Press.

Abu Zaid [Zayd], Nasr Hamid. 2000. "Kuran'da İlahi Nitelikler: Bazı Şiirsel Kısımları." John Cooper, Ronald Nettlerve Mohamad Mahmoud, editörler, İslam and Modernity: Müslim Intellectuals Respond içinde. NevvYork: I. B. Tauris.2004. Sürgünde Ses: İslam Üzerine Düşünceler. Esther R. Nelson editörlüğünde. VVestport, CT: Praeger.2006. İslami Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması: Eleştirel Tarihsel Bir Analiz. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Acemoglu, Daron ve James A. Robinson. 2009. Dictatorship ve Demokrasi'nin Ekonomik Kökenleri. New York: Cambridge University Press.2012. Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty. New York: Crown Business.

Acemoglu, Daron, Simon Johnson ve James A. Robinson2001. "Kölelik Kolonyal Kıyaslanabilir Kalkınmanın Kökenleri: Ampirik Bir İnceleme." Amerikan Economic Review 91, 5: 1369-401.

Adamson, Peter.2016. İslam Dünyasında Felsefe: Felsefenin Tarihi araliksiz. New York: Oxford University Press.

Adıvar, A. Adnan. 1982 [1939], Osmanlı Türklerinde İlim. İstanbul: Remzi Kitabevi. 1969. Tarih Boyunca İlim ve Din. Ankara: Remzi Kitabevi.

Adonis [Ali Ahmad Said Esber], 2015. Violence et İslam. Houria ile Söyleşiler. Abdelouahed. Paris: Seuil.

El-Affendi, Abdelvvahab. 2014. "Mahmoud Taha: Hıristiyanlık ve Şehitlik." Critical Müslim 12: 115-30.

Afsaruddin, Asma. 2008. The First Muslims: History and Memory. Oxford: Onevvorld. 2015. Contemporary Issues in İslam. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Agoston, Gabor. 2005. Sultan için Silahlar: Osmanlı İmparatorluğu'nda Askeri Güç ve Silah Sanayi. New York: Cambridge University Press.

Ahmad, Aziz. 1967. Hindistan ve Pakistan'da İslami Modernizm: 1857-1964. London: Oxford University Press.

Ahmad, Barakat. 1979. Muhammed ve Yahudiler: Yeniden inceleme. New Delhi: Vikas. 1989. "İslam'dan Dönüş." C. E. Bosworth, Charles Issawi, Roger Savory ve A. L. Udovitch, eds., The Islamic World from Classical to Modern Times: Bernard Lewis onuruna Essays. Princeton: Darwin Press.

Ahmad, Feroz. 1969. The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914. New York: Oxford University Press.

Ahmad, İrfan. 2009. "İslam Devletinin Soykütüğü: Maududi'nin Politik Düşünceleri üzerine Düşünceler Düşünce ve İslamcılık." Journal of the Royal Anthropological Institute 15: 145-62.

Ahmad, Mümtaz. 1991. "Güney Asya'da İslamcı Fundamentalizm: Jamaat-i-İslami ve Tablighi Jamaat." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby, eds., Funda- mentalisms Observed. Chicago: University of Chicago Press.

Ahmed, Munir-ud Din. 1968. Müslüman Eğitim ve Bilginlerin Sosyal Statüsü 5. Yüzyıla kadar (11. Hristiyanlık Yüzyılı) Ta'rikh Baghdad ışığında. Zürih: Verlag "Der İslam."

Ahmed, Safdar. 2013. İslam'da Reform ve Modernite: Müslüman Yeniden Yorumcuları Arasındaki Felsefi, Kültürel ve Politik Söylemler. New York: I. B. Tauris.

Ahmed, Şahab. 2003. "Daphna Ephrat'ın A Learned Society in a Period of Transition: Eleventh-Century Bağdat'ta Sünnî 'Ulama'." Journal of the American Oriental Society 123, 1: 179-82. 2015. İslam Nedir? İslamlı Olmanın Önemi. Princeton: Princeton University Press.

Ahmed-Ghosh, Huma, ed. 2015. Asya Müslüman Kadınlar: Küreleşme ve Yerellik. Gerçekler. Albany: SUNY Press.

Ali, Kecia. 2006. İslam'da Cinsel Etik: Kur'an, Hadis ve Fıkıh Üzerine Feminizm Düşünceleri. Oxford: Onevvorld Publications.

Akbulut, Zeynep.2015a. "Tesettürün Gizlenme ve Kendini Disipline Etme Olarak: Müslüman Kadınlar, İslami söylemleri ve Türkiye'de başörtüsü yasağı." Contemporary İslam 9, 3: 433-53.2015b. "Başörtüsü Yasağı ve Türkiye'de Müslüman Kadınların Hak Söylemi." Huma Ahmed-Ghosh, ed., Contesting Feminisms: Gender and İslam in Asia. Albany: SUNY Press.

Akçura, Yusuf. 1976 [1904], Üç Tarz-ı Siyaset. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Akdağ, Mustafa. 1971. Türkiye'nin iktisadi ve içtimai Tarihi: Cilt 11,1453-1559. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.2009 [1963], Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celali İsyanları.İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Akyol, Mustafa. 2011. İslam without Extremes: A Müslim Case for Liberty. New York: W. W. Norton.

Alam, Muzaffar. 2004. The Languages of Political İslam: India, 1200-1800. Chicago: University of Chicago Press.2013. "A Müslim State in a Non-Muslim Context: The Mughal Case." İn Mehrzad Boroujerdi, ed., Mirror for the Müslim Prince: İslam and the Theory of Statecraft. Syracuse: Syracuse University Press.

Alatas, Syed Faris. 2013. Ibn Khaldun. Oxford: Oxford University Press.2014. Ibn Haldun'u Uygulamak: Sosyolojide Kayıp Geleneklerin İyileştirilmesi. New York: Routledge.

Albin, Michael. 2007. "The Islamic Book." Simon Eliot ve Jonathan Rose, eds., A Companion to the History of the Book. Malden, MA: Blackvvell.

Alexander, Amy C., ve Christian Welzel. 2011. "İslam ve Patriklik: Ne kadar Sağlamdır? Müslim Support for Patriarchal Values?" World Values Research 4, 2: 40-70.Alexseev, Mikhail A. 1997. Without Warning: Threat Assessment, Intelligence, and Global Struggle. London: Macmillan.

Algar, Hamid. 1982. "Introduction." İn The Path of God's Bondsmen from Origin to Return. Translated from Persian and edited by Hamid Algar. New York: Caravan Books.

Ali, Souad T. 2009. A Religion, Not a State: Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism. Salt Lake City: University of Utah Press.

Ali, Syed Ameer.2012 [1902].The Spirit of İslam or the Life and Teachings of Mohammed. San Bernardino: Forgotten Books.

Allard, Michel. 1952-4. "Averroes'in rasyonalizmi: yaratılış üzerine bir çalışma." Bulletin d'Etudes Orientales (Şam) 14: 7-59.

Ailen, Robert C. 2009. Küresel Perspektifte Britanya Sanayi Devrimi.New York: Cambridge University Press.

Amin, Samir. 1976. Eşitsiz Kalkınma: Toplumsal Yapılar Üzerine Bir Deneme Çevresel Kapitalizmin. New York: Monthly Revievv Press.

Aminrazavi, Mehdi. 2010a. "Fakhral-Din Razi." Seyyed Hossein Nasr ve Mehdi'nin içinde Aminrazavi, derleyenler,İran'da Felsefe Antolojİsi. Cilt3:

Felsefi Orta Çağ ve Sonrasında Teoloji. New York: I. B. Tauris.2010b. "Sa'd al-Din Taftazani." Seyyed Hossein Nasr ve Mehdi Aminrazavi, derleyenler, İran'da Felsefe Antolojisi. Cilt 3: Felsefi Teoloji Orta Çağ ve Sonrasında. New York: I. B. Tauris.

Anderson, Benedict.1983. Hayali Topluluklar: Kökeni Üzerine Düşünceler ve Milliyetçiliğin Yayılması. New York: Verso.

Andrade, Tonio. 2016. Barut Çağı: Çin, Askeri İnovasyon ve Dünya Tarihinde Batı'nın Yükselişi. Princeton: Princeton University Press.

Angenendt, Arnold. 2011. "Avrupa'da Hoşgörü ile Şiddet Arasındaki Hristiyanlar." Erik Eynikel ve Angeliki Ziaka EditörlüğündePin ve Çatışma: Üzerine Denemeler Dini Çatışmaların Kökenleri ve Çözüm Yaklaşımları. Londra: Harptree Yayımlanmıştır.

Angrist, Michele. 2012. "Savaş, Batı'ya Direniş ve Kadın Emekleri: Arap İstisnacılığini Anlama Yönüne." Politics and Gender 8, 1: 51-82.

Anjum, Ovamir. 2012. islami Düşüncede Politika, Hukuk ve Toplum: Taymiyyan Anı. New York: Cambridge University Press.

Aquil, Raziuddin.2008. "İslam ve üzerindeKufr Delhi Sultanlığında: Doğruya Doğru Ziya' al-Din Barani'nin Fatawa-i Jahandari'sinin Yeniden Yorumu." Rajat Datta editörlüğünde, Rethinking a Millennium: The Eightten-inci yüzyıla kadar Hint Tarihi Üzerine Perspektifler. Delhi: Aakar Books.

Aquinas, Thomas. 1988 [1265-72], Hukuk, Ahlak ve Siyaset Hakkında (alıntılar Summa Theologica'dan. Richard J. Regan tarafından çevrildi. William P. Baumgarth ve Richard J. Regan tarafından editörlüğü yapıldı. Indianapolis: Hackett Publishing.

Aristoteles. 1996a [yaklaşık 350 BCE]. Nikomakhos Ahlakı. Michael L. Morgan editörlüğünde, Ahlaki ve Siyasal Kuram Klasikleri içinde. Antik Yunanca Terence lrwin tarafından çevrilmiş. Indianapolis: Hackett Publishing. 1996b [yaklaşık 350 BCE], Politika. The Politics and the Constitution of Athens adlı eserde. Antik Yunanca'dan Benjamin Jowett tarafından çevrildi vejonathan Barnes tarafından revize edildi. Stephen Everson editörü. New York: Cambridge University Press.

Arjomand, Said Amir. 1984. Tanrı'nın Gölgesi ve Gizli imam: Şii İran'da Başlangıçtan 1890'a Kadar Din, Siyasal Düzen ve Toplumsal Değişim. Chicago: University of Chicago Press. 1988. Taç için Pranga: İran'daki İslam Devrimi. New York: Oxford University Press.1999. "Orta Çağ islami Toplumunda Hukuk, Ajan ve Politika: Onuncu ile Onbeşinci Yüzyıllar arasında Öğrenim Kurumlarının Gelişimi." Comparative Studies in Society and History 41, 2: 263-93.2010. "Meşruiyet ve Siyasal Örgütlenme: Halifeler, Krallar ve Rejimler." İçinde Robert lrwin, editör., The New Cambridge History of İslam. Cilt IV: İslam Kültürleri ve Toplumları

Onsekizinci Yüzyıl Sonuna Kadar. New York: Cambridge University Press.2017. "Farsça İslam ve Bölgesel Yayılışı." Patrick Michel, Adam Possamai ve Bryan S. Turner editörlerinde, Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities. NevvYork: Palgrave Macmillan.

Armstrong, Karen. 2014. Fields of Blood: Din ve Şiddet Tarihi.New York: Alfred A. Knopf.

Arslan, Ahmet. 1972. "Kemal Paşa-zade'nin 'Haşiya 'ala Tahafut al-Falasifa'si." Araştırma: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi 10: 19-45. 1999. İslam Felsefesi Üzerine. Ankara: Vadi Yayınları.

Asad, Muhammad. 1961. İslam'da Devlet ve Hükümet İlkeleri. Berkeley: University of California Press.1984. Kur'an'ın Mesajı. Gibraltar: Dar al-Andalus.

Asad, Talal. 1993. Dinin Soykütükleri: Hristiyanlık ve İslam'da Disiplin ve İktidarın Nedenleri Baltimore: Johns Hopkins University Press.2003. Sekülerin Oluşumları: Hristiyanlık, İslam, Modernite. Stanford: Stanford University Press.

Asch, Ronald G. 2015. "Batı ve Orta Avrupa'da Monarşi." Scott Hamish içinde, ed. Oxford Erken Modern Avrupa Tarihi El Kitabı, 1350-1750. Cilt II: Kültürler ve iktidar. NevvYork: Oxford University Press.

Al-Ashari. 1953 [c. 935]. Kitab al-Luma' [Aydınlık Kitap]. Çeviren: Richard J. McCarthy. Al-Ashari'nin Teolojisi içinde. Beyrut: Imprimerie catholique.

Ashtor, E[liyahu]. 1976. Orta Çağda Yakın Doğu'nun Sosyal ve Ekonomik Tarihi Londra: Collins.1983. Geç Orta Çağda Levant Ticareti. Princeton: Princeton University Press.

Askari, Nasrin. 2016. Şehname'nin Orta Çağdaki Al ım la nişi: Prensler için Bir Ayna Olarak.Boston: Brill.

Aslan, Reza. 2005. Tanrı'dan Başka Tanrı Yok: İslam'ın Kökenleri, Evrimi ve Geleceği. NewYork: Random House.

Atçıl, Abdurrahman. 2016. Erken Modern Osmanlı imparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar.New York: Cambridge University Press.

Ayalon, David. 1956. Memlûk Krallığı'nda Barut ve Ateşli Silahlar: Bir Meydan Okuma Ortaçağ Toplumuna. Londra: Vallentine, Mitchell.

Ayoob, Mohammed. 2007. Siyasal İslam'ın Birçok Yüzü: Müslüman Dünyasında Din ve Siyaset

Ann Arbor: University of Michigan Press.

Al-Azmeh, Aziz. 1997. Müslüman Krallığı: Müslüman, Hristiyan ve Pagan Siyasetlerinde İktidar ve Kutsal New York: I. B. Tauris.2014. "Abbasî Kültürü ve Özgür Düşünceli Hümanizmin Evrensel Tarihi." Critical Müslim 12: 73-88.

Baali, Fuad. 1988. Toplum, Devlet ve Kentleşme: ibn Haldun'un Sosyolojik Düşüncesi.Albany: SUNY Press.

Bacık, Gökhan ve Ahmet Kuru. 2017. "Said Nursi'yi Eleştirel Okumak (1): iman ve Namaz Çözüm mü?" Kıtalar Arası, 20 Aralık, https://kitalararasi.com/2017/12/20/said-nursiyi-elestirel-okumak-l-iman-vc

Bacon, Francis. 2000 [1620], Yeni Organon. Derleyenler: Lisajardine ve Michael Silverthorne. NevvYork: Cambridge University Press.

Badavvi, Nesrine. 2014. "Sünni İslam: Klasik Kaynaklar." Gregory M. Reichberg ve Henrik Syse, der., Din, Savaş ve Etik: Metinsel Gelenekler Kaynak Kitabı.New York: Cambridge University Press.

Baer, Marc David. 2007. İslam'ın Şerefiyle Onurlandınlanlar: Osmanlı Avrupa'sında Dönüşüm ve Fetih Osmanlı Avrupa'sında. NevvYork: Oxford University Press.

Bagley, F[rank] R. C. 1964. "Giriş." Gazali'nin Hükümdarlara Öğüt Kitabı'nda (Nasihat al-Muluk). Farsçadan çeviren ve düzenleyen: F. R. C. Bagley. New York: Oxford University Press.

Bailyn, Bernard. 1967. Amerikan Devrimi'nin İdeolojik Kökenleri. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bairoch, Paul. 1988. Kentler ve Ekonomik Gelişme: Tarihin Başlangıcından Günümüze. Çeviren: Christopher Braider. Chicago: University of Chicago Press.

Banfield, Edward C., with Laura F. Banfield. 1958. Geriden gelen bir toplumun ahlaki temeli. Glencoe, İL: Free Press.

Al-Banna, Gamal. 2001. İslâmî yeni bir içtihat yönüne doğru. Gamal al-Banna'nın Öğretiminde. Fransızcaya tercüme edilmiş, kısaltılmış ve Mouna A. Akouri tarafından düzenlenmiştir. Kahire: Dar al-Fikr al-lslami.2003. İslam Din ve Ümmet ve Devlet Din değildir. Kahire: Dar al-Fikr al-lslami.

Al-Banna, Hasan.1978 [1938-45]Hasan al-Banna'nın Beş Risalesi(1906-1949): Şehit İmam Haşan al-Banna'nın Majmuat Rasa'il'inin Seçkisi. Charles VVendell tarafından tercüme edildi. Berkeley: University of California Press.1979 [1938-45].Majmu'at Rasa'il al-lmam al-Shahid Haşan al-Banna. Beyrut: Al-Mu'assasah al-lslamiyah lil-Tiba'ah wa-al-Sihafah wa-al-Nashr.

Banu Musa bin Shakir. 1979 [850], Kitab al-Hiyal (Aletler Kitabı). Donald R. Hill tarafından tercüme edildi. Boston: D. Reidel Publishing.

Barani, Ziauddin. 1961[c. 1358-9], Fatawa-i Jahandari. The Political Theory of ile. Delhi Sultanatı. Farsçadan Afşar Umar Salim Khan tarafından tercüme edildi. Mohammad Habib tarafından düzenlendi. Delhi: Kitab Mahal.

Barkan, ÖmerLütfi. 1940. "Şark Ticaret Yolları Hakkında Notlar." İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 1, 4: 448-56.1975. "Onaltıncı Yüzyıl Fiyat Devrimi: Bir Dönüm Noktası Yakın Doğu'nun Ekonomik Tarihi. Justin

McCarthy tarafından tercüme edildi. International Journal of Middle East Studies 6, 1: 3-28.

Barkey, Karen. 2008. Empire of Difference: OsmanIlların Karşılaştırmalı Perspektiften İmparatorluğu. New York: Cambridge University Press.2012. "OsmanlI Çeşitliliğinin Yönetimini Yeniden Düşünmek: Modern Türkiye için Ne Öğrenebiliriz?" Ahmet T. Kuru ve Alfred Stepan, eds., Democracy, İslam, and Secularism inTurkey. NewYork: Columbia University Press.

Barras, Amelie. 2014. Fransa ve Türkiye'de Laikliklerin Yeniden Şekillendirilmesi: Başörtüsü Yasağının Davası. New York: Routledge.

Barrett, Wardl990. "Dünya Altın Akışları, 1450-1800." James D. Tracy, editör olarak. Ticaret İmparatorluklarının Yükselişi: Erken Modern Dünyada Uzak Mesafe Ticareti, 1350-1750. New York: Cambridge University Press.

Barro, Robert J., ve Rachel M. McCleary. 2005. "Devlet Hangi Ülkeler? Dinler mi?

Barthold, W[ilhelm], 1977 [1900], Türkistan Moğol istilasına kadar. Rusçadan T.Minorsky tarafından tercüme edildi. Londra: E. J. W. Gibb Memorial Trust.

Bartlett, Robert. 1993. Avrupa'nın Yapılışı: Fetih, Kolonizasyon ve Kültürel Değişim, 950-1350. Princeton: Princeton University Press.

Başkan, Birol. 2014. Dini İmparatorluklardan Laik Devletlere: Türkiye'de Devlet Laikleşmesi. New York: Routledge.

Bates, Robert.1981.Tropikal Afrika'da Piyasalar ve Devletler: Siyasal Temel Tarım Politikaları. Berkeley: University of California Press.

Bauberot, Jean. 2004. Fransa'da laiklik tarihi. Paris: PUF, Que sais-je?

Bauberot, Jean ve Micheline Milot. 2011. Sınırları Olmayan Laiklikler. Paris: Seuil.

Bayat, Asef. 2007. İslam'ı Demokratikleştirmek: Toplumsal Hareketler ve Post-İslamcı Dönüş.

Baysal, Jalel968. Müteferrika'dan Birinci Meşrutiyete Kadar: Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Beblavvi, Hazem ve Giacomo Luciani, eds. 1987. Rantiyer Devlet. Londra: CroomHelm.

Becker, Sascha O., ve Ludger VVoessmann. 2009. "Weber Yanıldı mı? Protestan Ekonomik Tarihinin Bir İnsan Sermaye Teorisi." Economics 124, 2: 531-96. The Quarterly Journal of

Beckert, Sven. 2014. Pamuk imparatorluğu: Küresel Bir Tarih. New York: Vintage Books.

Beckett, Katharine Scarfe. 2003. Anglo-Saksonların İslam Dünyasına Bakışı. New York: Cambridge University Press.

Bein, Amit. 2011. Osmanlı Uleması, Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Aktörleri ve Geleneklerin Koruyucuları Stanford: Stanford University Press.

Bellah, Robert N.1991. "islami Gelenek ve Modernleşme Sorunları."

Beyond Belief: Post-Tradisyonalist Bir Dünyada Din Üzerine Denemeler adlı eserinde. Berkeley: University ofCalifornia Press.

Bellin, Eva. 2004. "Ortadoğu'da Otoriterliğin Dayanıklılığı: istisnacılık Karşılaştırmalı Bir Perspektif." Comparative Politics 36, 2: 139-57. 2012. "Ortadoğu'da Otoriterliğin Dayanıklılığını Yeniden Değerlendirmek: Arap Baharı'ndan Dersler." Comparative Politics 44, 2: 127-49.

Belting, Hans. 2011. Floransa ve Bağdat: Rönesans Sanatı ve Arap Bilimi. Çev. Almanca'dan Deborah Luce Schneider tarafından çevrilmiştir. Cambridge, MA: Harvard University Press, Belknap Press.

Ben-Zaken, Avner.2010. Hayy lbn-Yaqzan'ı Okumak: Kültürlerarası Bir Tarih Otokdidaktizm. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Berger, Peter, ed. 1999. Dünyanın Sekülerleşmesinin Tersine Dönüşü: Yeniden Yükselen Din ve Dünya Siyaseti. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Berkes, Niyazi 1998 [1964], Türkiye'de Laikliğin Gelişimi. New York: Routledge.

Berkey, Jonathan Porter. 1992. Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin Aktarımı: islami Eğitimin Sosyal Tarihi. Princeton: Princeton University Press. 2003. İslam'ın Oluşumu: Yakın Doğu'da Din ve Toplum, 600-1800. New York: Cambridge University Press.

Berman, L[awrence] V. 1968-9. "E. I. J. Rosenthal'in Averroes çevirisinin incelemesi Platon'un 'Devlet'ine ilişkin Yorum." Oriens 21-2: 436-9.

Bernier, François. 1891[c. 1668].Moğol İmparatorluğu'ndaki Seyahatler: M.S. 1656-1668. İrving Brock tarafından Fransızcadan çeviri. Archibald Constable tarafından düzenlendi. VVestminster: Constable.

Bey, Kochi.1972 [1631-40],Koçi Bey RisalesiOsmanlı Türkçesinden çeviri Zuhuri Danışman tarafından modern Türkçeye çeviri. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Bey, Seyyid.1942 [1924]."Hilafetin Mahiyeti Şer'iyesi." içindeT. B. M. M. Kavanin Mecmuası. Cilt II, Devre II, İçtima 1. Ankara: T. B. M. M. Matbaası.

1969 [1924], Hilafetin Mahiyeti Şer'iyesi: Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki Açıklamaları. Suphi Menteş tarafından düzenlendi. İstanbul: Menteş Matbaası.

Beydilli, Kemal. 2003. "Matbaa." Bekir Topaloğlu ve diğerleri, ed., Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Cilt 28. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Bier, Carole. 1993. "Erken Sasani Sanatında Dindarlık ve iktidar." Eiko Matsushima, ed. Eski Yakın Doğu'da Resmi Kült ve Popüler Dini İnançlar. C. Winter. Heidelberg:

Bilgin, Fevzi. 2011. Müslüman Toplamlarında Siyasal liberalizm. New York: Routledge.

El-Biruni. 1964 [1030]Alberuni'nin Hindistan'ı: Dinin, Felsefenin,

Hindistan'a dair A.D. 1030 civarı Dini, Edebiyatı, Coğrafyası, Kronoloji, Astronomi, Gelenekler, Yasalar ve Astroloji: Tarikh al-Hind [Tarikh al-Hind] Beyan Edildi Edward C. Sachau tarafından. Özeti ve Ainslie T. Embree tarafından düzenlenen. Yeni Delhi: S. Chand.

El-Bizri, Nader, ed. 2008. Saf Sırrı Kardeşleri Mektupları: Ikhwan al-Safa ve Rasa'il'leri. Giriş. New York: Oxford University Press.

Black, Antony. 2008. Batı ve İslam: Dünya Tarihinde Din ve Politik Düşünce. New York: Oxford University Press.2011. İslam Politik Düşüncesinin Tarihi: Peygamberden Şu anda. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Blair, Sheila vejonathan Bloom. 1995. İslam'ın Sanatı ve Mimarlığı: 1250-1800. New Haven: Yale University Press.

Blaut, J[ames] M. 1993. Kolonizatörün Dünya Modeli: Coğrafi Yayılma-izm ve Avrupacı Tarih. New York: Guilford Press.2000. Sekiz Avrupacı Tarihçi. New York: Guilford Press.

Blaydes, Lisa ve Erle Chaney.2013. "Feodal Devrim ve Avrupa'nın Yükselişi: "Hristiyan Batı ile Müslüman Dünya arasında 1500 CE öncesi Politik Ayrışma." American Political Science Review 107, 1: 16-34.

Bloch, Marc. 2014 [1940], Feodal Toplum. Fransızcadan L. A. Manyon tarafından Çeviri. New York: Routledge.

Bloom, Jonathan. 2001. Kağıt Baskıya Dair: İslam Dünyasında Kağıdın Tarihi ve Etkisi. New Haven: Yale University Press.

Bloom, Jonathan ve Sheila Blair. 2002. İslam: İnanç ve Güç Bin Yıllık. New Haven: Yale University Press.

Boix, Carles. 2003. Demokrasi ve Yeniden Dağıtım. New York: Cambridge University Press. 2011. "Demokrasi, Kalkınma ve Uluslararası Sistem." American Political Science Review 105, 4: 809-28.

Boix, Carles ve Susan C. Stokes. 2003. "Endojenleştirilmiş Demokratizasyon." World Politics 55, 4: 517-49.

Bonadeo, Cecilia Martini. 2015. "'Abd al-Latif al-Baghdadi." Edward N. Zalta (ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 9 Eylül, https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/al-baghdadi/.

Bonner, Michael. 2010. "The Waning of Empire: 861-945." Chase F. Robinson (ed.), The New Cambridge History of İslam. Cilt 1: İslam Dünyasının Oluşumu. Altı-Taşıncı Yüzyıllar. New York: Cambridge University Press.

Bons, Eberhard ve Erik Eynikel. 2011. "Kutsal Savaş ve Eski Ahit: Eski Ahit Gelenekleri Din ve Şiddetle Bağlantılı." Erik Eynikel ve Angeliki Ziaka (eds.),

Religion and Conflict: Dinî Çatışmaların ve Çözüm Yaklaşımlarının Kökenleri Üzerine Makaleler. London: Harptree Publishing.

Borsch, Stuart J. 2005. Mısır ve İngiltere'de Kara Veba. Austin: University of Texas Press.

Bosker, Maarten, Eltjo Buringh ve Jan Luiten van Zanden. 2008. "Bağdat'tan Londra'ya: Avrupa ve Arap Dünyasında Kentleşmenin Dinamikleri, 800-1800." Centre for Economic Policy Research, Discussion Paper 6833.

Bosvvorth, C. E. 1968. "İran Dünyasının Siyasal ve Hanedanlık Tarihi (A.D. 1000-1217). J. A. Böyle (ed.) The Cambridge History of Iran. Cilt V: Saljuq ve Moğol Dönemleri. New York: Cambridge University Press.

Botticini, Maristella ve Zvi Eckstein. 2012. Seçilmiş Azınlık: Eğitimin Nasıl Şekillendirdiği Yahudi Tarihi, 70-1492. Princeton: Princeton University Press.

Boulakia, Jean David C. 1971. "ibn Haldun: On Dördüncü Yüzyılın Bir Ekonomisti." Journal of Political Economy 79, 5: 1105-18.

Boyce, M. 1968. "Giriş." Tansar'ın Mektubu'nda. Çeviren ve düzenleyen: M. Boyce. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

BP. 2011. "Dünya Enerji istatistiksel incelemesi2011," Haziran, www.bp.com/ statisticalrevievv.

Brague, Remi. 1993. "Politika'nın Arapça çevirisi üzerine not, yine de, mevcut değildir." Pierre Aubenque ve Alonso Tordesillas, der., Aristote politigue: Etudes sur la Politigue d'Aristote. Paris: Presses universitaires de France.

Braude, Benjamin ve Bernard Levvis. 1982. "Giriş." Benjamin Braude ve Bernard Levvis, der., Osmanlı İmparatorluğu'nda Hristiyanlar ve Yahudiler: Çoğulcu Bir Toplumun İşleyişi. Cilt I. New York: Holmes and Meier Publishers.

Braudel, Fernand. 1976. Akdeniz ve Akdeniz Dünyası II. Philip Döneminde. Cilt II. Fransızcadan çeviren Sian Reynolds. New York: Harper and Row.1981. Medeniyet ve Kapitalizm, 15.-18. Yüzyıl. Cilt 1: Gündelik Hayatın Yapıları. Fransızcadan çeviren Sian Reynolds. New York: Harper and Row.1982. Medeniyet ve Kapitalizm, 15.-18. Yüzyıl. Cilt 2: Çarkları Ticaret, ve Fransızcadan çeviren: Sian Reynolds. New York: Harper Row.1984. Medeniyet ve Kapitalizm, 15.-18. yüzyıl. Cilt 3: Dünyanın Bakış Açısı.Fransızcadan çeviren: Sian Reynolds. New York: Harper and Row.1993. Medeniyetler Tarihi. Fransızcadan çeviri: Richard Mayne.New York: Ailen Lane, Penguin Press.

Brentjes, Sonja.2011. "Kategorilerin Hapishanesi: 'Gerileme' ve Onun Eşi." içinde Felicitas Opvvis ve David Reisman, eds., Dimitri Gutas'a Onuruna İslam Felsefesi, Bilim, Kültür ve Din Çalışmaları. Leiden: Brill.

Brentjes, Sonja, Robert G. Morrison ile birlikte. 2010!'İslam Toplumlarındaki Bilimler (750-1800). Robert Irvvin editörlüğünde, The New Cambridge History of İslam. Cilt 4: 18. yüzyılın sonuna kadar islami Kültürler ve Toplumlar. New York: Cambridge University Press.

Briggs, Martin S.2005 [1931]."Mimari." Sir Thomas Arnold ve Alfred ile birlikte Guillaume, eds., İslam'ın Mirası. New Delhi: Aravali Books International.

Britannica. 2018. "VVestern Dünyasının Büyük Eserleri," https://britannicashop.britannica.co.uk/epages/Store.sf/Shops/Britannicashop/Products/ENC_BOOK_0123.htr

Broadie, Alexander. 1996. "Maimonides." Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman'da, ed., History of Islamic Philosophy. NevvYork: Routledge.

Brotton, Jerry. 2002. Rönesans Borsası: ipek Yolu'ndan Michelangelo'ya.New York: Oxford University Press.

Brovvn, Jonathan. 2013. "Modern Müslüman Dünyasında Kutsal Kitap: Kur'an ve Hadis." Jeffrey T. Kenney ve Ebrahim Moosa, eds., İslam in the Modern World. NevvYork: Routledge.

Brovvnlee, Jason2012. Demokrasi Önleme: ABD- Mısır Politikaları ittifak. NevvYork: Cambridge University Press.

Bryson. 2013 [yaklaşık 1. yüzyıla kadar]. Mülkün Yönetimi. Simon Swain tarafından Çeviri. Simon Swain'de, Roma'dan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum: Kapsamlı Baskı, İngilizce Çeviri ve Bryson'un Mülkün Yönetimi Çalışması. New York: Cambridge University Press.

Buehler, Michael. 2016. Şeriat Hukukunun Politikası: İslamcı Aktivistler ve Demokratikleştiren Endonezya devleti. New York: Cambridge University Press.

Bulliet, Richard W. 1972. Nishapur'ın Patrisleri: Ortaçağ İslami Toplumsal Tarih üzerine bir çalışma. Cambridge, MA: Harvard University Press.1979. Ortaçağ Döneminde İslam'a Geçiş: Nicel Tarih Üzerine Bir Deneme. Cambridge, MA: Harvard University Press.1990. Deveden tekerleğe. NevvYork: Columbia University Press.1995a. İslam: Uçtan Bakış. Nevv York: Columbia University Press.1995b."Peter Christensen'ın incelemesi'lranshahr'ın Çöküşü: Sulama ve Orta Doğu Tarihinde Çevreler, M.Ö. 500 ile M.S. 1500 arasında." International Journal of Middle East Studies 27, 4: 519-20. 2009. Pamuk, iklim ve Dekler: Dünya Tarihinde Bir An. Nevv York: Columbia Üniversitesi Press.

Burak, Guy. 2015. İkinci İslami Hukukun Oluşumu: Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Hanefi Mezhebi. Nevv York: Cambridge University Press.

Buringh, Eltjo ve Jan Luiten van Zanden. 2009. "Batı'nın Yükselişinin Haritalanması": Avrupa'da El yazmaları ve Baskı Kitaplar. Altı ile on

sekizinci yüzyıllar arasında Uzun Vadeli Bir Perspektif. The Journal of Economic History 69, 2: 409-45.

Burke, Edmund III. 2009. "İslam Merkezde: Teknolojik Kompleksler ve Modernite'nin Kökenleri." Journal ofVVorld History 20, 2: 165-86.

Burnett, Charles. 2009. Orta Çağlarda Arapça'dan Latince'ye. Burlington, VT: Ashgate, Variorum.

Burton, John.1990. İslam Hukukunun Kaynakları: İslâmî iptal Teorileri. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Buttervvorth, Charles E.2001. "Averroes'in Biyografik Taslağı (1126-1198)." İn Kesin Tavsiye ve Adanmış Mektup. Charles tarafından Çeviren ve Düzenleyen E. Buttervvorth. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Büttgen, Philippe, Alain de Libera, Marvvan Rashed ve İrene Rosier-Catach. 2009. Les Grecs, les Arabes et nous: Enquete sur l'islamophobie savant. Paris: Fayard.

Butzer, Kari W., Juan F. Mateu, Elisabeth K. Butzer, and Pavel Kraus. 1985. "Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?" Annals of the Association of American Geographers 75, 4: 479-509.

Cahen, Claude. 1953. "L'evolution de l'igta du IXe au XIİle siecle: Contribution â une histoire comparee des societes medievales." Annales. Economies, Societes, Civilisations 8, 1: 25-52.1962. "A propos et autour d"Ein arabisches Handbuch der Handelsvvissenschaft."' Oriens 15: 160-71.

Çakmak, Diren. 2014. Osmanlı İmparatorluğu'nun Kapitalistleşme Tecrübesi ve Telif Haklarının Gelişimi. İstanbul: Libra Kitap.

Cammett, Melani, Ishac Divvan, Alan Richards ve John VVaterbury. 2015. Orta Doğu'nun Politik Ekonomisi. Boulder, CO: Westview Press.

Cantarino, Vincente. 2007. "Dante ve İslam: Bir Tartışmanın Tarihi ve Analizi (1965)." Dante Çalışmaları 125: 37-55.

Capoccia, Giovanni ve R. Daniel Kelemen. 2007. "Kritik Dönemeçlerin Araştırılması:" Tarihsel Kurumsalcılıkta Teori, Anlatı ve Karşıvarsayımlar." Politics 59, 3Dünya 341-69.

Cardoso, Fernando Henrique ve Enzo Faletto. 1979. Bağımlılık ve Kalkınma Latin Amerika'da, ispanyolcadan Marjory Mattingly Urguidi tarafından çevrilmiştir. Berkeley: University of California Press.

Carr, Edward Hallett. 1961. What Is History? New York: Vintage Books.

Carter, Jimmy. 2006. Palestine: Peace Not Apartheid. NevvYork: Simon and Schuster.

Casale, Giancarlo. 2010. Osmanlı Keşif Çağı. New York: Oxford University Press.

Casanova, Jose. 1994. Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press.

Cavanaugh, William T. 2009. The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and Roots of Modern Conflict. New York: Oxford University Press.

Çelebi, Katip. 1982 [c. 1652], Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düsturu'l-Amel li-Islahi'l-Hadtttpman Türkçesinden moderne çevrildi Ali Can tarafından Türkçe. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.2007 [c. 1653]. Keşfü'z-Zunun an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünun (Kitapların ve ilimlerin İsimlerinden Şüphelerin Giderilmesi). Rüştü Balcı tarafından Türkçeye çevrildi. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.2008 [1654], Cihannüma: 360 Yıllık Bir Öykü (A 360 Year Old Story). Füsun Savcı tarafından Türkçeye çevrildi. Editör: Bülent Özükan. İstanbul: Boyut.2007 [1656a],Deniz Savaşları Hakkında Büyüklere Armağan (Tuhfetü'l-Kibar fi Esfari'l-Bihar). Ottoman Turkish'ten modern Türkçe'ye Orhan Şaik Gökyay tarafından çevrildi. İstanbul: Kabala.2008 [1656b]MizanüTHakkfi İhtiyari'l-Ehakk (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi) Terazisi). Osmanlı Türkçesinden modern Türkçeye Orhan Şaik Gökyay tarafından çevrilmiştir. İstanbul: Kabala Yayınevi.Merkezi istihbarat Teşkilatı. 2014. "The World Factbook: Independence," vvvvvv.cia .gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2088.html.

Chamberlain, Michael. 1994. Ortaçağ Şam'ında Bilgi ve Sosyal Pratik, 1190-1350. New York: Cambridge University Press.

Chandler, Tertius. 1987. Dört Bin Yıllık Kentsel Büyüme: Tarihsel Bir Nüfus Sayımı. Levviston, NY: Edvvin Mellen Press.

Chaney, Eric.2012. "Arap Dünyasında Demokratik Değişim, Geçmiş ve Günümüz." Brookings Papers on Economic Activity 1: 363-400.

Charfi, Abdelmajid. 2004. L'islam entre le message et l'histoire. Paris: Albin Michel.

Charrad, Mounira M. 2001. Devletler ve Kadın Hakları: Sömürge Sonrası Tunus, Cezayir ve Fas'ın Oluşumu. Berkeley: University of California Press.

Chaudhuri, K[irti] N.1990. Avrupa'dan Önce Asya: Hint Okyanusu'nun Ekonomisi ve Medeniyeti İslam'ın Yükselişinden 1750'ye Kadar. New York: Cambridge University Press.

Chayes, Sarah. 2015. Devletin Hırsızları: Yolsuzluk Neden Küresel Güvenliği Tehdit Ediyor. New York: W. W. Norton.

Cheddadi, Abdesselam. 2006. Ibn Haldûn: Medeniyetin Adamı ve Teorisyeni. Paris: Gallimard.

Chirot, Daniel. 1994. Toplumlar Nasıl Değişir. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Chittick, VVİlliam C. 1989. Ibn al-'Arabi'nin İmgelem Metafiziği: Sufi Bilgi Yolu. Albany: SUNY Press.

Christensen, Peter. 1993. iranşehir'in Çöküşü: Orta Doğu Tarihinde Sulama ve Çevreler, M.Ö. 500 ile M.S. 1500. Steven Sampson tarafından Dança'dan çevrildi. Odense: Museum Tusculanum Press.

Çığıraçan, Tüccarzâde İbrahim Hilmi. 2010 [1912-3].Osmanlı Devleti'nin Çöküşü Nedenler. Başak Ocak tarafından editörlüğü. İstanbul: Libra Kitapçılık.

Cipolla, Carlo M. 1969. Batıda Okuryazarlık ve Kalkınma. Londra: Penguin Kitaplar.1970. Avrupa Kültürü ve Denizlerarası Genişleme. Middlesex: Penguin Books. Çizakça, Murat. 2011. İslami Kapitalizm ve Finans: Kökenler, Evrim ve Gelecek. Northampton, MA: Edward Elgar.

Cizre, Ümit. 2017. "Türkiye'de Korku ve Neşe: Erdoğan'ın Referandumunun Arka Planı-dum." Orta Doğu Araştırma ve Bilgi Projesi, Nisan26, https://www .merip.org/mero/mero042617.

Cleveland, VVİlliam L. 2004. Modern Orta Doğu'nun Tarihi. Boulder: Westview Press.

Cohen, Hayyim J. 1970. "İslam'ın Klasik Döneminde Müslüman İçtihatlar ve Eser Sahiplerinin Ekonomik Arka Planı ve Seküler Meslekleri (Onbirinci Yüzyılın Ortasına Kadar).” Journal of the Economic and Social History of the Orient 13, 1: 16-61.

Cole, Juan. 2002. "Bernard Levvis'in What Went VVrong: VVestern Impact and" Orta Doğu Yanıtı.” Global Dialogue 4,4; www.juancole.com/2018/05/ bernard-western-response.html.

Collier, David. 1991. "Kıyaslama Yöntemi: Değişimin iki Onyılı." içinde Dankwart A. Rustow ve Kenneth Paul, eds., Comparative Dynamics: Global Research Perspectives. New York: Harper Collins.

Collier, Paul. 2007. The Bottom Billion: Neden En Yoksul Ülkeler Başarısız Oluyor ve Buna Ne Yapılabilir. New York: Oxford University Press.

Collier, Paul ve Anke Hoeffler. 2004. "Sahiplenme ve Haklı Nefret İç Savaşlarda.” Oxford Economic Papers 56: 563-95.

Collins, Randall. 2000. Felsefelerin Sosyolojisi: Entelektüel Değişimin Küresel Teorisi. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cook, Michael. 1997. "Erken İslam'da Gelenek Yazımıyla Mücadele Edenler.” Arabica 44, 4: 437-530.2000. İslam Düşüncesinde Doğruyu Emretme ve Yanlışı Men Etme. New York: Cambridge University Press.2014. Antik Din, Modern Politika: Karşılaştırmalı Bakış Açısıyla İslami Durum.Princeton: Princeton University Press.

Cooley, Alexander.2008. Base Politics: Demokratik Değişim ve ABD OrdusuDışişleri. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Corbin, Henry. 1986. İslam Felsefesinin Tarihi. Paris: Gallimard.

Cosandey, David. 1997. L'Occident'in Sırrı: Bilimsel İlerlemenin Genel Teorisine Doğru. Paris: Champs-Flammarion.

Crone, Patricia. 1987. "Al-Ghazali Şahlar İçin Ayna mı Yazdı? Nasihat al-muluk'un Yazarlığı Üzerine." Jerusalem Studies in İslam and Arabic 10: 167-91.2004. Ortaçağ İslami Siyasi Düşünce. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Crone, Patricia ve Martin Hinds. 1986. Tanrı'nın Halifesi: İslam'ın ilk Yüzyıllarında Dini Otorite İslam'ın Yüzyılları. NevvYork: Cambridge University Press.

Cubberley, Ellvvood P. 1948 [1920]. Eğitimin Tarihi: Eğitim Uygulaması ve İlerlemenin Batı Medeniyetinin Gelişimi ve Yayılması Sürecinin Bir Aşaması Olarak Değerlendirilmesi. Boston: Houghton Mifflin.

Curtin, Philip D. 1984. Dünya Tarihinde Kültürlerarası Ticaret. Nevv York: Cambridge University Press.2000. Dünya ve Batı: İmparatorluk Çağında Avrupa'nın Meydan Okuması ve Denizaşırı Tepki. Nevv York: Cambridge University Press.

Dabashi, Hamid. 1996a. "Hâce Nasirüddin Tusi: Filozof/Vezir ve Döneminin Entelektüel İklimi." Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman (ed.), İslam Felsefesi Tarihi içinde. NevvYork: Routledge.1996b. "Mir Damad ve 'İsfahan Okulu'nun Kuruluşu." Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman (ed.), İslam Felsefesi Tarihi. NevvYork: Routledge.

Dagli, Caner K. 2015. "Kur'an'da Fetih ve Dönüşüm, Savaş ve Barış." Seyyed Hossein Nasr, Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph B. Lumbard ve Mohammed Rustom (ed.), The Study Quran: Yeni Bir Çeviri ve Yorum. Nevv York: HarperOne.

Dale, Stephen F. 2010. Osmanlı, Safevi ve Babür Müslüman İmparatorlukları. Nevv York: Cambridge University Press.2015. Marakeş'in Portakal Ağaçları: ibn Haldun ve insan Bilimi. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dal lal, Ahmad. 1999. "Bilim, Tıp ve Teknoloji." John L. Esposito (ed.), Oxford İslam Tarihi. Nevv York: Oxford University Press.2010. İslam, Bilim ve Tarihin Meydan Okuması. Nevv Haven: Yale University Press.

Daly, Jonathan. 2014. Batı Gücünün Yükselişi: Batı'nın Karşılaştırmalı Tarihi Medeniyet. NevvYork: Bloomsbury.

Darling, Linda T. 2013. Orta Doğu'da Sosyal Adalet ve Siyasi Gücün Tarihi: Adalet Çemberi: Mezopotamya'dan Küreselleşmeye. NevvYork: Routledge.

Davis, Mike. 2001. Geç Viktorya Dönemi Felaketleri: El Nino Kıtlıkları ve Üçüncü Dünya'nın Oluşumu. NevvYork: Verso.

Davison, Roderic H. 1961. "Osmanlı Türkiye'sinde Batılılaşmış Eğitim." Orta Doğu Dergisi 15, 3: 289-301.

Davvani, Celaleddin. 1839 [yaklaşık 1477], Muhammedi Halkın Pratik Felsefesi: Avrupa ile Olan Bağlantısı ile Sunulmuş, Böylece Her ikisini de Birbirine Tanıtacak Şekilde. Orta Asya'nın En Saygın Ahlaki Eseri Akhlak-i Celali'nin Çevirisi. Farsçadan W. F. Thompson'un notlarıyla çevrilmiştir. Londra: Forgotten Books.1939 [yaklaşık 1477], Akhlak-i Celali'nin İngilizce Çevirisi: Farsça Bir Ahlak Kodu. Çeviren: S. H. Deen. Lahor: Sh. MubarakAli.

[Daya], Necmüddin Razi. 1982 [1223]. Allah'ın Kullarının Başlangıçtan Dönüşe Yolu (Mersad al-'Ebad men al-Mabda'ela'l-Ma'ad). Farsçadan çevrilmiş ve Hamid Algar tarafından düzenlenmiştir. Nevv York: Caravan Books.

De Long, J. Bradford ve Andrei Shleifer. 1993. "Prensler ve Tüccarlar: Avrupa'da Sanayi Devrimi Öncesi Şehir Büyümesi." Hukuk ve Ekonomi Dergisi 36, 2: 671-702.

De Vries, Jan ve Ad van der Woude. 1997. The First Modern Economy: Başarı, Hollanda Ekonomisinin Başarısızlığı ve Azmi, 1500-1815.New York:
Cambridge University Press.

Demirel, Ahmet. 1994. Birinci Meclis'te Muhalefet: ikinci Grup. İstanbul: iletişim.

Denny, Frederick M. 2004. "İslam ve Barış inşa: Süreklilikler ve Geçişler." Harold Coward ve Gordon S. Smith, eds., Religion and Peacebuilding. Albany: State University of New York Press.

Deringil, Selim.1999. The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation Güç izleyicisi: Osmanlı imparatorluğu'nda 1876-1909. New York: I. B. Tauris.

Devlet, Nadir. 1988. İsmail Bey Gaspıralı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. Dhanani, Alnoor. 2007. "Jurjani: 'Ali ibn Muhammad ibn 'Ali al-Husayni al-Jurjani (al-Sayyid al-Sharif)." Thomas Hockey, editörlüğünde, The Biographical Encyclopedia of Astronomers. New York: Springer.

Diamond, Jared.1997. Guns, Germs, and Steel: İnsan Toplumlarının Kaderleri. New York: W. W. Norton.

Diamond, Larry. 2010. "Neden Arap Demokrasileri Yok?" Journal of Democracy 21, 1: 93-104.

Dignas, Beate ve Engelbert Winter.2007. Geç Antik Çağ'da Roma ve Persiya: Komşular ve Rakipler. New York: Cambridge University Press.

El-Dimaskili, Ebu'l-Fadl. 1995a [c. n.yüzyyüzyıl]. Kitab al-lshara ila Mahasin al-Tijara'yı Kitabı. Youssef Seddik ve Yassine Essid editörlüğünde. Tunus: Edition Media Com. 1995b [c. 11. yüzyıl]. Eloge du commerce [Kitab al-lshara fi Mahasin al-Tijara]. Youssef Seddik tarafından Fransızcaya çevrildi. Yassine Essid editörlüğünde. Tunus: Edition Media Com.

Diner, Dan. 2009. Lost in the Sacred: Why the Müslim World Stood Stili. Steven Rendall tarafından Almancadan Türkçeye çevrildi. Princeton: Princeton University Press.

Diouf, Mamadou.2013. Senegal'de Hoşgörü, Demokrasi ve Sufiler. New York: Columbia University Press.

Dixon, Jeffrey.2009. "What Causes Civil Wars? Ouantitative Research Entegrasyonu Findings." International Studies Revievv 11, 4: 707-35.

Djaît, Hichem. 1989. La grande discorde: Religion et politigue dans l'islam des origins. Paris: Gallimard.

Dodge, Bayard. 1970. "Introduction." The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Müslim Culture. Vols. I ve II. Bayard Dodge tarafından çevrildi ve editörü. New York: Columbia University Press.

Dols, Michael W. 1977. The Black Death in the Middle East. Princeton: Princeton University Press.

Donner, Fred M. 1991. "The Sources of Islamic Concepts of War." John Kelsay ve James Turner Johnson, editörler, Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions. New York: Greenwood Press.

Doyle, Michael W. 1983. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs." Philosophy and Public Affairs 12, 3: 205-35.

Drelichman, Mauricio. 2005. "The Curse of Moctezuma: American Silver and the Dutch Disease." Explorations in Economic History 42: 349-80.

Duby, Georges. 1980. The Three Orders: Feudal Society Imagined. French'den Arthur Goldhammer tarafından çevrildi. Chicago: University of Chicago Press.

Duchesne, Ricardo. 2011. Batı Medeniyetinin Eşsizliği. Boston: Brill.

Dunn, Ross E. 1986. ibn Battuta'nın Maceraları: 14. Yüzyılda Bir Müslüman Gezgin Berkeley: California Üniversitesi Yayınları.

Dunning, Thad.2008. Ham Demokrasi: Doğal Kaynak Zenginliği ve Politik Rejimler. NevvYork: Cambridge University Press.

Dupouey, Patrick. 1998. Machiavel: Prens. Tam metin, notlar ve yorumlar.

Paris: Les integrals de Philo/Nathan.

Durkheim, Emile. 1984 [1893]. Toplumda işbölümü. Çeviren: W. D.Halis. Nevv York: Free Press.

Easterlin, Richard A1981. "Neden Tüm Dünya Gelişmiş Değil?" Journal of Economic History 41, 1: 1-17.

Eaton, Richard M. 1993.islam'ın Yükselişi ve Bengal Sınırı, 1204-1760. Berkeley: California Üniversitesi Yayınları.

Economist Intelligence Unit. 2011. "Ülke Raporları," http://country.eiu.com/AIICoun tries.aspx.

Edvvards, Jeremy ve Sheilagh Ogilvie. 2012. "Sözleşme Uygulaması, Kurumlar ve Sosyal Sermaye: Maghribi Tüccarları Yeniden Değerlendirildi." Economic History Revievv 65, 2: 421-44.

Edvvards, Mark U. 1994. Matbaa, Propaganda ve Martin Luther. Berkeley: California Üniversitesi Yayınları.

Eisenstein, Elizabeth L. 2005 [1983], Erken Modern Avrupa'da Matbaa Devrimi.

Nevv York: Cambridge University Press.

Ekelund, Robert B., Robert D. Tollison, Gary M. Anderson, Robert F. Hebert ve Aubrey B. Davidson. 1996. Kutsal Güven: Ortaçağ Kilisesi Bir Ekonomik Kuruluş Olarak. Nevv York: Oxford University Press.

Elbadavvi, İbrahim, Samir Makdisi ve Gary Milante. 2010. "Arap

Demokrasi Açığını Açıklamak: Petrol ve Çatışmaların Rolü." İbrahim Elbadavvi ve Samir Makdisi, der., Arap Dünyasında Demokrasi: Açığın Açıklanması. Nevv York: Routledge.

Elias, Norbert.2000 [1939].Uygarlık Süreci. Almancadan çeviren Edmund Jephcott. Malden, MA: Blackvvell.

Ellenblum, Ronnie. 2012. Doğu Akdeniz'in Çöküşü: iklim Değişikliği ve Doğu'nun Gerileyişi, 950-1072. Nevv York: Cambridge University Press.

Ellethy, Yaser. 2011. "Kur'an ve İslam Geleneği Din ve Şiddetle İlişkili mi?

Eksik Metinler." Erik Eynikel ve Angeliki Ziaka (ed.), Din ve Çatışma: Dini Çatışmaların Kökenleri ve Çözüm Yaklaşımları Üzerine Denemeler. Londra: Harptree Publishing.2015. İslam, Bağlam, Çoğulculuk ve Demokrasi: Klasik ve Modern Yorumlar.Nevv York: Routledge.

Embree, AinslieT. 1971. "Giriş." Alberuni'nin Hindistan'ı: Din, Felsefe, Edebiyat, Coğrafya, Kronoloji, Astronomi, Gelenekler, Yasalar ve Hindistan'ın Astrolojisi hakkında. 1030. Kısaltılmış ve düzenlenmiş: Ainslie T. Embree. Yeni Delhi: S. Chand.

Emre, Yunus. 2102[y. 1321],Divan: SeçrnelerHazırlayan: Mustafa Tatcı. Ankara: Diyanet işleri Başkanlığı.

Endress, Gerhard. 2006. "Medresede ibn Sina'yı Okumak: Entelektüel Soy Kütükleri ve İslam Doğusunda Felsefe ve Bilimlerin Aktarım Zincirleri." James E. Montgomery, der., Arap Teolojisi, Arap Felsefesi: Çokluktan Birliğe: Richard M. Frank Onuruna Makaleler. Leuven: Peeters.

Engerman, Stanley L. ve Kenneth L. Sokoloff. 2012. 1500'den Beri Amerika'da Ekonomik Kalkınma. Nevv York: Cambridge University Press.

Ephrat, Daphna. 2000. Bir Geçiş Döneminde Bilginler Topluluğu: On Birinci Yüzyıl Bağdat'ında Sünni Ulema. Albany: SUNY Press.

Ergin, Osman. 1977. Türkiye Maarif Tarihi. Cilt 2. İstanbul: Eser Matbaası.

Erginbaş, Vefa. 2014. "Osmanlı Bağlamında Aydınlanma: İbrahim Müteferrika ve Entelektüel Ortamı." Geoffrey Roper, der., Ortadoğu Dillerinde Baskı ve Yayıncılığın Tarihsel Yönleri. Boston: Brill.

Ergün, Mustafa. 1996. İkinci Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914). Ankara: Ocak Yayınları.

Erünsal, İsmail E. 2014. Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri. İstanbul: Timaş Yayınları.

Esbeck, Cari H. 2004. "Muhalefet ve Laikleşme: Erken Amerikan Cumhuriyeti'nde Kilise-Devlet Anlaşması" BYU Law Revievv 4: 1385-492.

Esposito, John L. 2015. "İslam ve Politik Şiddet." Religions 6, 3: 1067-81.

Esposito, John L, Tamara Sonn ve John O. Voli. 2016. Arap Baharı Sonrası İslam ve Demokrasi. NevvYork: Oxford University Press.

Essid, Yassine. 1995. islami Ekonomik Düşüncenin Kökenlerine Eleştiri. Leiden: Brill.

Ettinghausen, Richard, Oleg Grabar ve Marilyn Jenkins-Madina. 2001. İslam Sanatı ve Mimarisi 650-1250. Nevv Haven: Yale University.

Euben, Roxanne L. ve Muhammad Qasim Zaman. 2009. "Giriş." Roxanne L. Euben ve Muhammad Qasim Zaman, der., Princeton İslamcı Düşünce Okumaları: el-Benna'dan Bin Ladin'e Metinler ve Bağlamlar. Princeton: Princeton University Press.

Evans, Peter,1995. Gömülü Otonomi: Devletler ve Endüstriyel Dönüşüm.

Princeton: Princeton University Press.

Evans, Peter B., Dietrich Rueschemeyer ve Theda Skocpol. 1985. Devleti Yeniden Dahil Etmek. NevvYork: Cambridge University Press.

Fadel, Mohammad. 2011. "Bir Siyaset Trajedisi mi Yoksa Siyaset Dışı Bir Trajedi mi?" Journal of the American Oriental Society 131, 1: 109-27.

Faik, Mühendis. 2006 [1868],Türk Denizcilerin İlk Amerika Seferi (Seyahatname-i Bahr-i Muhit). N. Ahmet Özalp tarafından yayına hazırlanmıştır. İstanbul: Kitabevi.

Fakhry, Majid. 1988. "Mükemmel Devletin Evrimi: Platon, ibn Rüşd ve ibn Haldun." George N. Atiyeh ve İbrahim M. Ovveiss, der., Arap Uygarlığı: Zorluklar ve Yanıtlar. Albany: SUNY Press.1991. İslam'da Etik Teoriler. Leiden: Brill.2001. Averroes (İbn Rüşd): Hayatı, Eserleri ve Etkisi. Oxford: Onevvorld. 2004. İslam Felsefesi Tarihi. Nevv York: Columbia University Press.

Falagas, Matthevv E., Effie A. Zarkadoulia ve George Samonis. 2006. "Altın Çağda (750-1258 M.S.) ve Günümüzde Arap Bilimi." The FASEB Journal 20, 10: 1581-6.

Fancy, Nahyan. 2013. Memlûk Mısır'ında Bilim ve Din: İbn el-Nefis, Akciğer Dolaşımı ve Bedensel Diriliş. NevvYork: Routledge.

Fanon, Frantz. 2004 [1961], Yeryüzünün Lanetlileri. NevvYork: Grove Press. El-Farabi. 2005 [yak. 930]. Harfler Kitabı [Kitab al-Huruf]. Kısaltılmış, çevrilmiş ve yayına hazırlanmış: Muhammad Ali Khalidi. Ortaçağ İslam Felsefi Yazıları içinde. Nevv York: Cambridge University Press. 1985 [c. 940]. El-Farabi'nin Mükemmel Devleti Üzerine (Ebu Nasr el-Farabi'nin Mabadi Ara Ahi el-Madina el-Fadila). Notlarla çeviren Richard Walzer. Nevv York: Oxford University Press.1963 [c. 941-9]. Siyasi Rejim [El-Siyasat el-Medeniye]. Kısmen Fauzi M. Najjar tarafından çevrilmiştir. Ralph Lerner ve Muhsin Mahdi, der., Ortaçağ Siyasi Felsefesi: Bir Kaynak Kitabı. Nevv York: Free Press.

Faroqhi, Suraiya. 2000. Sultan'ın Tebaası: OsmanII'da Kültür ve Günlük Yaşam İmparatorluğu. Almanca'dan çeviren Martin Bott. Nevv York: I. B. Tauris.

Fatoohi, Louay.2013. Kur'an ve İslam Hukukunda Nesih. NevvYork: Routledge.

Fazlıoğlu, İhsan. 2003. "OsmanII Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik- Astronomi Okulu." Divan: ilmi Araştırmalar 14: 1-66.

Fearon, James D. ve David D. Laitin. 2003. "Etnisite, isyan ve iç Savaş." American Political Science Revievv 97, 1: 75-90.

Febvre, Lucien ve Henri-Jean Martin. 1997 [1958]. Kitabın Gelişi: Matbaanın Etkisi 1450-1800. Çeviren David Gerard. NevvYork: Verso.

Ferguson, Niall. 2Oll.Medeniyet: Batı ve Diğerleri. NevvYork: Penguin Books.

Filali-Ansary, Abdou. 2002. L'islam est-il hostile â la laicite? Paris: Sindbad, Actes Sud.2003. Reformer l'islam? Une introduction aux debats contemporains.Paris:LaDecouverte.

Findlay, Ronald ve Kevin H. O'Rourke. 2007. Güç ve Bolluk: Ticaret, Savaş ve İkinci Binyılda Dünya Ekonomisi. Princeton: Princeton University Press.

Findley, Carter Vaughn. 1989. OsmanII Sivil Bürokratları: Bir Sosyal Tarih. Princeton: Princeton University Press.1992. "Bilgi ve Eğitim." Cyril E. Black ve L. Cari Brovvn, der., Ortadoğu'da Modernleşme: Osmanlı İmparatorluğu ve Afro-Asya'daki Halefleri. Princeton: Darvvin Press."III. Ahmed'in Fermanı." 1995 [1727]. "Ek: Osmanlı imparatorluk Belgeleri" içinde Kitap ve Matbaanın Tarihiyle İlgili." Osmanlı Türkçesinden çeviren Christopher M. Murphy. George N. Atiyeh, der., İslam Dünyasında Kitap Dünyası: Yazılı Söz ve Ortadoğu'da iletişim. SUNY Press. Albany:

Fischel, VValterJ. 1967. İbn Haldun Mısır'da: Kamusal Görevleri ve Tarihsel Araştırmaları (1382-1406). Berkeley: University of California Press.

Fish, M. Steven. 2002. "İslam ve Otoriterlik." World Politics 55, 1: 4-37.2011. Müslümanlar Farklı mı? Kanıtlara Bir Bakış. Nevv York: Oxford University Press.

Fish, M. Steven, Francesca R. Jensenius ve Katherine E. Michel. 2010. "İslam ve Büyük Ölçekli Politik Şiddet: Bir Bağlantı Var mı?" Comparative Political Studies 43, 11: 1327-62.

Fleischer, Cornell. 1983. "Kraliyet Otoritesi, Hanedan Döngüsü ve On Altıncı Yüzyıl Osmanlı Mektuplarında 'ibn Haldunculuk'." Journal of Asian and African Studies 18, 3-4: 198-220.

Flynn, Dennis O. ve Arturo Girâldez. 1995. "Gümüş Kaşıkla Doğanlar: Dünya Ticaretinin 1571'deki Kökeni." Journal ofVVorld History 6, 2: 201-21.

Foran, John. 1992. "Safevi Hanedanının Uzun Çöküşü: Standart Görüşlerin Ötesine Geçmek" International Journal of Middle East Studies 24, 2: 281-304.

Fox, Jonathan.2004. "Din ve Devletin Çöküşü: Kapsamın incelenmesi ve 1950-1996 arasındaki dini çatışmanın büyüklüğü." International Political Science Review 25, 1: 55-76.2008. Din ve Devlet Üzerine Dünya Araştırması. New York: Cambridge University Press.

Frank, Andre Gunder. 1998. ReORlENT: Asya Çağında Küresel Ekonomi. Berkeley: University of California Press.2015. 19. Yüzyıla Yönlendirme: Devam eden Asya Çağında Küresel Ekonomi. Robert A. Denemark tarafından editörlüğü. Boulder: Paradigm Publishers.

Freedom House. 1973-2018. "Ülke ve Bölge Değerlendirmeleri ve Durumları, 1973-2018," https://freedomhouse.org/content/freedom-world-data-and-resources. 2013. "Freedom in the World 2013," 1 Mayıs, www.freedomhouse.org/sites/default/ files/FIW%202013%20Booklet.pdf. 2018. "Seçim Demokrasi Listesi 2018," HazirSB, https://freedomhouse.org/ ra por-tü rleri/özg ü rl ü k-d ü nyas ı.

Freeman, Charles. 2005. Batı Zihninin Kapanması: İnancın Yükselişi ve Akılın Düşüşü. New York: Vintage Books.

Frey, Frederick W. 1964. "Eğitim: Türkiye." İn Robert E. Ward ve Dankwart A. Rustow, eds., Japonya ve Türkiye'de Siyasal Modernleşme. Princeton: Princeton University Press.

Fromherz, Ailen James. 2010. Ibn Khaldun: Yaşamı ve Zamanları. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Fromkin, David. 2001. A Peace to End Ali Peace: Osmanlı İmparatorluğu'nun Çöküşü ve Modern Orta Doğu'nun Yaratılışı. New York: Henry Holt and Company.

Frye, Richard N. 2005. "Çeviriye Yorum." Richard N. Frye, ed., Ibn Fadlan'in Rusya'ya Yolculuğu: Bağdat'tan Volga Nehri'ne Onuncu Yüzyıl Bir Gezgin. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Fukuyama, Francis. 1995. Trust: Toplumsal erdemler ve Refahın Yaratılışı. New York: Free Press.2011. Political Order'ın Kökenleri: İlkel İnsanlardan

Fransız Devrimi'ne. New York: Farrar, Straus and Giroux.2014. Political Orderand Political Decay: Sanayi Devriminden Demokrasi Küreselleşmesine. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Gabrieli, Francesco. 1969. Haçlı Seferleri Arap Tarihçiler. İtalyanca'dan E. J. Costello tarafından tercüme. Berkeley: University of California Press.

Galeano, Eduardo. 1973. Öpen Veins of Latin America: Beş Yüzyıl Bir Kıtanın Yağması. İspanyolca'dan Cedric Belfrage tarafından çevrildi. New York: Monthly Review Press.

Garden, Kenneth. 2014. İlk İslamcı Yeniden Canlandırıcı: Ebu Hamid el-Ghazali ve Dini Bilimlerin Yeniden Canlandırılması. New York: Oxford University Press.

Gasprinskii, İsmail Bey. 2002 [1901]."Rusları Medenileştirmek İçin İlk Adımlar "Müslümanlar." Edward J. Lazzerini tarafından Tatarcadan Çeviri. Charles Kurzman, ed., Modernist İslam: 1840-1940. New York: Oxford University Press.

Gaudiosi, Monica M. 1988. "İslam Hukuku Vakıf Hukukunun Etkisi—İngiltere'de Varlık Güvencesinin Gelişimi: Merton College Örneği." University of Pennsylvania Law Review 136, 4: 1231-61.

Gazali. 2014 [1095].Filozofların Tutarsızlığı [Tahafut al-Falasifa].Çevirisi Yapıldı Türkçe çevirisi: Hüseyin Sarıoğlu ve Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları. 1974a[c. 1097], İhya 'Ulum-id-Din. Cilt. I. Türkçeye çeviren Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi.1974b [c. 1097], İhya 'Ulum-id-Din. Cilt II. Türkçeye Ahmed Serdaroğlu tarafından çevrildi. İstanbul: Bedir Yayınevi.

Geertz, Clifford. 1975. "İslam'ın Gizemleri: Marshall G. S. Hodgson'un The" Venture of İslam: Vicdan ve Dünya Medeniyetinde Tarih. Nevv York Revievv of Books 22, 20: 18-26.

Gellner, Ernest. 1983. Müslüman Toplumu. Cambridge: Cambridge University Press.

Genç, Mehmet.2000. Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi. İstanbul: Ötüken.

George, Alexander L., and Andrevv Bennett. 2005. Vaka Çalışmaları ve Kuram Geliştirme- Sosyal Bilimlerde Kuram ve Uygulama. Cambridge, MA: MIT Press.

Georgeon, François. 1986. Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935). Fransızcadan Türkçeye Alev Er tarafından çevrildi. Ankara: Yurt Yayınları.

Gerber, Haim. 1987. Modern Orta Doğu'nun Toplumsal Kökenleri. Boulder: Lynne Rienner.

Gerçek, Selim Nüzhet.1939.Türk Matbaacılığı I: Müteferrika Matbaası. İstanbul: Devlet Basımevi.

Gerges, Favvaz A. 2005. The Far Enemy: Why Jihad Went Global. Nevv York: Cam¬bridge University Press.

El-Ghazali. 1999 [1095]. The Infamies of the Batinites and the Virtues of the Mustaz- hirites (Fada'ih al-Batiniyya wa Fada'il al-Mustazhiriyya). Kısmen çevrildi ve Richard J. McCarthy tarafından düzenlendi. İçinde bulunan Freedom and Fulfillment. Kurtuluş from Error: On beş Anahtar Metin: Onun Spiritüel Otobiyografisi, al-Munqidh min al-Dalal. Louisville, KY: FonsVitae.2000 [1095], The Incoherence of the Philosophers [Tahafut al-Falasifa].Çeviren Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press.2013 [1095], İnançta Ölçülülük (Al-lqtisad fi al-l'tiqad). Çeviren Aladdin M.Yaqub. Chicago: University of Chicago Press.1962 [c. 1097]. The Book of Knovvledge [Kitab al-llm. The Revival of the Religious Sciences Book I]. Çeviren Nabih Amin Faris. Yeni Delhi: Islamic Book Service.1963 [c. 1097],İhya Ulum-id-Din. Dinî bilgilerin Dirilişi. Cilt II. Özetlenmiş ve çevrilmiş: Alhaj Maulana Fazlul Karim tarafından. Lahor: Book House.1984 [c. 1097], Evlilik Adabı Kitabı [Kitab Adab al-Nikah. İlahilerin Dirilişinin On İkincisi], Madelain Farah tarafından çevrildi. Madelain Farah'da, İslam'da Evlilik ve Dışsallık: Ihya'dan Evlilik Adabı Kitabının al-Ghazali'nin çevirisi başlığıyla. Salt Lake City: University of Utah Press.2000 [c. 1097]. Yemekle ilgili Örf Adapları. Kitab Adab al-Akl. Dirilişin Dini Bilimler Kitabı XI. İhya' Ulum al-Din. Çeviren D. Johnson-Davies. Cambridge: Islamic Texts Society.2014[c. 1097], Helal ve Haram ile İlgili. Kitab al-Halal wa'l-Haram. Book Dirilişin Dini Bilimler XIV. İhya' Ulum al-Din. Yusuf T. Delorenzo tarafından çevrildi. Cambridge: Islamic Texts Society.2015 [c. 1097]. Kitab al-'llm: Knovvledge Kitabı. İhya' Ulum al-Din'in 1. Kitabı: Dini Bilimlerin Dirilişi. Kenneth Honerkamp tarafından çevrilip düzenlenmiştir.Louisville: Fons Vitae.1998 [c. 1098-1105], Işık Nişanı [Mishkat al-Anwar], David Buchman tarafından çevrildi. Provo, UT: Brigham Young University Press.2002 [c. 1105]. İslam ile Maskeli Kafirlik Arasındaki Belirleyici Kriter (Faysal al-Tafriqa bayna al-lslam wa al-Zandaqa). Sherman A. Jackson tarafından çevrildi ve editörü yapıldı. İslam'da Teolojik Hoşgörü Sınırları Üzerine: Abu Hamid al-Ghazali'nin Faysal al-Tafriqa içinde. Karachi: Oxford University Press.1964[c. 1107], Kral Yaşam Rehberi (Nasihat al-Muluk). Çevrildi Farsça ve F. R. C. Bagley tarafından editörlüğü. New York: Oxford University Press.1953 [c. 1108]. Hatalardan Kurtuluş [Al-Munqidh min al-Dalal]. W. Montgomery Watt tarafından çevrildi. The Faith and Practice of Al-Ghazali içinde. Londra: George Ailen and Unwin.1999 [c. 1108]. Hatalardan Kurtuluş. Richard J.

tarafından çevrilip editörlüğü yapıldı. McCarthy. Freedom and Fulfillment içinde. Hatalardan Kurtuluş: Onun Manevi Otobiyografisi de dahil olmak üzere Beş Ana Metin, al-Munqidh min al-Dalal. Louisville, KY: Fons Vitae.

Ghazanfar, S. M., ve A. Azim Islahi. 2003. "Orta Çağ Arap-İslam Ekonomik Düşüncesinde Keşifler: Ibn Taimiyah'ın Ekonomisine Ait Bazı Yönler." S. M. Gha-, zanfar, ediyor,Orta Çağ İslam Ekonomik Düşüncesi: "Büyük Boşluğu" Doldurmakta Avrupa Ekonomileri. New York: Routledge.

Ghobadzadeh, Naser.2014. Dini Laiklik: Teolojik Bir Zorluk olarak... İslam Devleti. NevvYork: Oxford University Press.

Gibb, H[amilton] A. R. 1933."Ibn Khaldun'un Siyasi Arka Planı"Teori." Bulletin of the School of Oriental and African Studies 7, 1: 23-31.

Gibbon, Edvvard. 2000 [1776-88], The History of the Decline and Fail of the Roman Empire: Kısaltılmış Baskı. David VVomersley tarafından kısaltıldı. Londra: Penguin. Klasikler.

Gill, Anthony. 1998. Caesar'a ver: Latin Amerika'da Katolik Kilisesi ve Devlet. Chicago: University of Chicago Press.

Glaeser, Edvvard L., Rafael La Porta, Florencio Lopez-De-Silanes ve Andrei Shleifer.2004. "Kurumlar Büyümeye Neden Olur mu?'journal Of Economic Grovvth 9, 3: 271-303.

Gleditsch, Nils Petterve Ida Rudolfsen. 2016. "İslam ülkeleri daha mı çok şiddete mi yatkındır?" Research and Politics 3, 2: 1-9.

Glick, Thomas F. 2005. Erken Orta Çağlarda İslami ve Hristiyan İspanyası. Boston: Brill.

Göçek, Müge. 1996. Burjuvazinin Yükselişi, İmparatorluğun Sonu: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişim. NevvYork: Oxford University Press.

Goddard, Hugh.2000. Hristiyan-islam ilişkilerinin Tarihi. Chicago: Nevv Amsterdam Books.

Goitein, S[helomo] D. 1964. "Orta Çağ İslamında Ticarî Posta Hizmeti." Journal of the American Oriental Society 84, 2: 118-24.1966a. "Erken İslam Dönemlerinde Orta Doğu Burjuvazisinin Yükselişi." Goitein, Studies in Islamic History and Institutions içinde. Leiden: Brill.1966b. "Ortaçağ İslamında Orta Sınıfın Zihniyeti." Goitein, Studies in Islamic History and Institutions içinde. Leiden: Brill.

Gökalp, Ziya. 1976 [1918], Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak. İstanbul: Devlet Kitapları.2007 [1923], "Türkçülüğün Esasları." Kitaplar'ında. Cilt 1. İstanbul: Yapı Kredi.

Gökçek, Mustafa. 2008. "Geç Dönem Osmanlı Tartışmalarına Kazan Tatarlarının Katkısı Milliyetçilik ve İslam: Halim Sabit Şibay'ın Hayatı ve Eserleri." Doktora tezi. VVİsconsin Üniversitesi, Madison.

Goldberg, Ellis. 1991. "Putları Yıkmak ve Devlet: Protestan Ahlakı ve Mısır Sünni Radikalizmi." Toplum ve Tarihte Karşılaştırmalı Çalışmalar 33, 1: 3-35.

Goldin, Claudia ve Lavvrence F. Katz. 2009. Eğitim ile Teknoloji Arasındaki Yarış. Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Belknap Yayınları.

Goldstone, Jack. 2006. "Bilgi - Kapitalizm, İnanç veya Akıl Değil - Anahtardı 'Batı'nın Yükselişi'ne." Tarihsel Konuşmalar 7, 4: 6-10.2008. Neden Avrupa? Dünya Tarihinde Batı'nın Yükselişi, 1500-1800. Nevv York: McGraw-Hill.

Goldziher, Ignaz. 1981 [1916]. "Ortodoks İslam'ın 'Antik

Bilimlere' Bakışı." Almancadan çeviren Marlin L. Svvartz. Marlin L. Svvartz (ed.), İslam Üzerine Çalışmalar. NevvYork: Oxford University Press.

Göle, Nilüfer. 1996.Yasaklanmış Modern: Medeniyet ve ÖrtünmeAnn Arbor: Michigan Üniversitesi Yayınları.

Goodman, Lenn E. 1996. "ibn Tufayl." Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman (ed.), İslam Felsefesi Tarihi. NevvYork: Routledge.2003. islami Hümanizm. Nevv York: Oxford University Press.

Goodrich, Thomas D. 1990. "Önsöz" ve "Giriş." Thomas D. Goodrich (ed.), Osmanlı Türkleri ve Yeni Dünya: Tarih-i Hind-i Garbi ve On Altıncı Yüzyıl Osmanlı Amerikası Üzerine Bir Çalışma. VViesbaden: Otto Harrassovvitz.

Goody, Jack. 2006. Tarihin Çalmışı. Nevv York: Cambridge University Press.2010. Avrasya Mucizesi. Malden, MA: Polity.Gouguenheim, Sylvain. 2008. Aristoteles Saint-Michel Dağı'nda: Hristiyan Avrupa'nın Yunan Kökleri Paris: Editions du Seuil.

Grabar, Oleg. 1987. İslam Sanatının Oluşumu. Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı. Nevv Haven: Yale University Press.

Gran, Peter. 1979. Kapitalizmin islami Kökleri: Mısır, 1760-1840. Austin: University of Texas Press.

Grant, Edvvard. 1996. Ortaçağda Modern Bilimin Temelleri: Onların Dini, Kurumsal ve Entelektüel Bağlamları. Nevv York: Cambridge University Press.

Grant, Jonathan A. 1999. "Osmanlı 'Gerilemesi'ni Yeniden Düşünmek: Askeri Teknoloji Osmanlı İmparatorluğu'nda Yayılımı, On Beşinci Yüzyıldan On Sekizinci Yüzyıla." Dünya Tarihi Dergisi 10, 1: 179-201.

Green, Nile. 2012. Tasavvuf: Küresel Bir Tarih. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Greif, Avner. 1994. "Kültürel İnançlar ve Toplumun Organizasyonu: Tarihsel ve Teorik Bir Yansıma: Kollektivist ve Bireyci Toplumlar Üzerine." Siyasal Ekonomi Dergisi 102, 5: 912-50.2006. Kurumlar ve Modern Ekonomiye Giden Yol: Ortaçağ Ticareti'nden Dersler. NevvYork: Cambridge University

Press.2012. "Mağribi Tüccarları: Yeniden Değerlendirme?" Ekonomik Tarih İncelemesi 65, 2: 445-69.

Griffel, Frank. 2007. "Dinden Dönme." Marc Gaborieau ve diğerleri (ed.), İslam Ansiklopedisi, Üç. Cilt I. Leiden: Brill.2009. Gazali'nin Felsefi Teolojisi. New York: Oxford University Press.

Grote, Rainer ve Tilmann Röder, der. 2012. İslam Ülkelerinde Anayasacılık: Devrim ve Süreklilik Arasında. Oxford: Oxford University Press.

Guillaume, Alfred. 2005 [1931]. "Felsefe ve Teoloji." Sir Thomas Arnold ve Alfred Guillaume, der., İslam'ın Mirası. Yeni Delhi: Aravali Books Uluslararası.

Günaltay, Şemsettin.1987 [1938]."islam Dünyasının inhitatının Sebebi Selçuk istilası mıdır? (Ve Gazali'nin Eleştirisi)." İsmail Kara, der., Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler II. İstanbul: Risale Yayınları.

Güngör, Erol. 1981. İslamın Bugünkü Meseleleri. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

1982. İslam Tasavvufunun Meseleleri. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Gunn, T. Jeremy. 2004. "Din Özgürlüğü ve Laiklik: Amerika Birleşik Devletleri ve Fransa'nın Karşılaştırılması." Brigham Young University Law Review 24, 2: 419-506. Gupta, Dipak K. 2008. Terörizmi ve Politik Şiddeti Anlamak: Doğum, Büyüme, Dönüşüm ve Yok Oluşun Yaşam Döngüsü. New York: Routledge.

Güran, Tevfik, der. 1997 [1897], Osmanlı Devleti'nin İlk İstatistik Yıllığı, 1897.Ankara: T. C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü.

Gürbüz, Mustafa. 2016. Türkiye'de Rakip Kürt Hareketleri: Etnik Çatışmanın Dönüşümü. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Gutas, Dimitri. 1998. Yunan Düşüncesi, Arap Kültürü: Bağdat'ta ve Erken Abbasî Toplumunda Greko-Arap Çeviri Hareketi (2.-4./8.-10. Yüzyıllar). New York: Routledge.2012. "Farabi: Biyografi." Encyclopedia Iranica, 24 Ocak, www.iranicaonline.org/articles/farabi-i.2014. İbn Sina'nın Felsefesinin Yönelimleri: Hayatı, Yöntemi, Mirası Üzerine Makaleler. Burlington, VT: Ashgate, Variorum.

Hacib, Yusuf Has. 1974 [1070], Kutadgu Bilig. Karahanlı Türkçesinden modern Türkçeye çeviren Reşid Rahmeti Arat. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Hafez, Mohammed M. 2003. Müslümanlar Neden İsyan Eder: İslam Dünyasında Baskı ve Direniş. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Hail, John A. 1992. Güçler ve Özgürlükler: Batı'nın Yükselişinin Nedenleri ve Sonuçları. New York: Penguin Books.

Hail, Robert E. ve Charles I. Jones. 1999. "Neden Bazı Ülkeler Diğerlerine Göre Kişi Başına Daha Fazla Üretim Yapıyor?" The Ouarterly Journal of Economics 114, 1: 83-116.

Hallaq, Wael B. 1993. "Giriş." İbn Teymiyye'nin Yunan Mantıkçılarına Karşısında.Çeviren ve derleyen Wael B. Hallaq. Oxford: Clarendon Press.

1997. İslam Hukuk Teorilerinin Tarihi: Sünni Usulü Fıkha Giriş. New York: Cambridge University Press.2009. Şeriat: Teori, Pratik, Dönüşümler. New York: Cambridge University Press.

Halm, Heinz. 1997. Şii İslam: Dinden Devrime. Çeviren Allison Brown. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Hamid, Shadi. 2014. İktidarın Cazibesi: İslamcılar ve Orta Doğu'da Liberal Olmayan Demokrasi. New York: Oxford University Press.

Hamza, Muhammed bin. 1976 [1424], XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış "Satır Arası" Kur'an Tercümesi. Hazırlayan Ahmet Topaloğlu. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Hanioğlu, M. Şükrü. 2008. Geç Osmanlı İmparatorluğu'nun Kısa Tarihi. Princeton:Princeton University Press.2011. Atatürk: Bir Entellektüel Biyografi. Princeton: Princeton University Press.2012. "Kemalizmin Tarihsel Kökenleri." Ahmet T. Kuru ve Alfred'te Stepan, eds., Türkiye'de Demokrasi, İslam ve Laiklik. New York: Columbia University Press.

Hanne, Eric J. 2007. Halife'yi Yerinde Tespit Etmek: Güç, Otorite ve Geç Dönemler Abbasi Halifeliği. Madison, NJ: Farleigh Dickinson University Press.

Hanson, Hamza Yusuf. 2015. "Önsöz." Kitab al-'Ilm: Bilgi Kitabı'nda.İhya' Ulum al-Din'in 1. Kitabı: Dini Bilimlerin Dirilişi. Kenneth Honerkamp tarafından çevrilmiş ve düzenlenmiş. Louisville: Fons Vitae.

Hanson, Stephen E. 2010. Post-imparatorluk Demokrasileri: ideoloji ve Parti Oluşumu ile Üçüncü Cumhuriyet Fransa, Weimar Almanyası ve Yeni Sovyetler sonrası Rusya. New York: Cambridge University Press.

Hanushek, Erik A., ve Ludger VVoessmann. 2008. "Bilişsel Yeteneklerin Rolü Ekonomik Kalkınma." Journal of Economic Literatüre 46, 3: 607-68.

Haqqani, Husain. 2005. Pakistan: Cami ile Askeri arasında. VVashington, DC: Uluslararası Barış için Carnegie Endovvment.

Haque, Amber. 2004. İslami Perspektiften Psikoloji: Erken Dönem Katkıları Müslüman Bilginler ve Çağdaş Müslüman Psikologlara Yönelik Zorluklar." Journal of Religion and Health 43, 4: 357-77.

Harborn, Lotta, ve Peter Wallensteen. 2010. "Silahlı Çatışmalar, 1946-2009." Journal Barış Araştırmaları Dergisi 47, 4: 501-9.

Harhash, Nadia I. 2016. "Cinsiyet Tartışması: Ortaçağ ve Çağdaş bir Çalışma İslam'da Tartışmalar." MA tezi. Berlin Libre Üniversitesi, islami Çalışmalar Enstitüsü.

Harris, Michael H. 1995. Batı Dünyasında Kütüphanelerin Tarihi. Londra: Scarecrovv Press.

Harrison, Lavvrence E. 1985. Gelişememe Zihniyeti: Latin Amerikası- durum. Boston: University Press of America.

Hashemi, Nader. 2009. İslam, Laiklik ve Liberal Demokrasi: Yönelecek birDemo-Müslüman Toplumlar için Demokratik Teori. New York: Oxford University Press.

Hashemi, Nader ve Danny Postel, 2017. Sectarianization: Yeni Haritalama: Orta Doğu'nın Politikaları. New York: Oxford University Press.

Al-Hassan, Ahmad Y. 2001. "İslam Biliminin Batıya Ulaştırılması." A. Y. içinde. al-Hassan, Maqbul Ahmed ve A. Z. Iskandar, eds., islami Kültürün Farklı Yönleri. Cilt IV: İslam'da Bilim ve Teknoloji. Bölüm I: Kesin ve Doğal Bilimler. Paris: UNESCO Yayınları.

Al-Hassan, Ahmad Y., ve Donald R. Hill. 1986. İslam Teknolojisi: Resimli Tarih. New York: Cambridge University Press.

Hassan, Riffat. 2009. Güçlü İslami Modernist ve Reformist Söylemlerin Güney Asya'daki Konuşması. Shireen T. Hunter, ed., Reformist Voices of İslam: İslami ve Moderniteyi Aracılık etmek. Armonk, NY: M. E. Sharpe."Gülhane Hatt-ı Şerifi." 1975 [1839], J. C. Hurevvitz tarafından çevrilmiştir. J. C. Hurevvitz, ed. Dünya Siyasetinde Orta Doğu ve Kuzey Afrika: Belgesel Kayıt. Cilt 1. New Haven: Yale University Press.

Hefner Robert W. 2000. Sivil İslam: Endonezya'da Müslümanlar ve Demokratizasyon. Princeton: Princeton University Press.2009. "Giriş: Güneydoğu Asya'da İslam Eğitimi Politikaları ve Kültürleri." Robert W. Hefner, der. ile, Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia. Honolulu: University of Hawai'i Press.ed. 2011. Şeri'a Politkaları: Modern Dünyada İslam Hukuku ve Toplum. Bloomington: Indiana University Press.ed. 2016. Şeri'a Hukuku ve Modern Müslüman Ahlakı. Bloomington: Indiana University Press.

Hegre, Havard, Tanja Ellingsen, Scott Gates, and Nils Petter Gleditsch. 2001. "Toward a Democratic Civil Peace? Demokrasi, Siyasi Değişim ve iç Savaş, 1816-1992." American Political Science Review 95, 1: 33-48.

Herb, Michael. 2005. "Vergilendirme Olmadan Temsili Yok mu? Kiralar, Kalkınma ve Demokrasi." Comparative Politics 37, 3: 297-317.

Hegre, Havard, Tanja Ellingsen, Scott Gates, and Nils Petter Gleditsch. 2009. "A Nation of Bureaucrats: Political Participation and Economic Diversification in Kuwait and the United Arab Emirates." International Journal of Middle East Studies 41, 3: 375-95.

Hess, Andrew C. 1968. "The Moriscos: Bir Osmanll'nın Beşinci Sütunu olan Ispanya'da Onaltıncı Yüzyıl." American Historical Review 74, 1: 1-25.1972. "Lepanto Savaşı ve Akdeniz Tarihindeki Yeri." Past and Present 57: 53-

73.1974. "Piri Reis ve Keşif Yolculuklarına Osmanlı Yanıtı." Terrae Incognitae 6, 1: 19-37.

Hibbard, Scott W. 2010. Dini Politika ve Laik Devletler: Mısır, Hindistan ve Amerika Birleşik Devletleri. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Al-Hibri, Azizah Y. 1997. "İslam, Hukuk ve Gelenek: Müslüman Kadınların Yeniden Tanımlanması Haklar." American University International Law Review 12, 1: 1-44.

El-Hibri, Tayeb. 2002. "Daphna Ephrat'ın A Learned Society in a Period of Transition: Sünni 'Ulama' Onbirinci Yüzyıl Bağdat'ında incelemesi" International Journal of Middle East Studies 34, 4: 736-38.

Hill, Donald D. 1994. "Arapların ince Teknolojisi ve AvrupaII Mekanik Mühendisliği Üzerindeki Etkisi." İn Dionisius A. Agius ve Richard Hitchcock, eds., The Arab Influence in Medieval Europe. Reading: Ithaca Press.

Hillenbrand, Carole. 1988. "İslâmî Ortodoksizm mi Yoksa Realpolitik mi? Al-Ghazali'nin Hükümete Bakışı." Journal of British Institute of Persian Studies 26, 1: 81-94.

Hilmi, Şehbenderzade Filibeli Ahmed. 2011 [1911], İslam Tarihi. Hüseyin tarafından düzenlenen. Rahmi Yananlı. İstanbul: Huzrur Yayınevi.

Himmelfarb, Gertrude. 2003. The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments. New York: Vintage Books.

Hingley, Ronald. 1991. Russia: A Concise History. London: Thames and Hudson.

Hirschler, Konrad. 2016. Medieval Damascus: Plurality and Diversity in an Arabic Library. The Ashrafiya Library Catalogue. Edinburgh: Edinburgh University Press. Hobbes, Thomas. 1994 [1651].Leviathan.Edinburgh by Edwin Curley. Indianapolis:Hackett Publishing.

Hobsbavvm, Eric. 1996 [1962], The Age of Revolution, 1789-1848. New York: Vintage Books.1987. The Age of Empire, 1875-1914. New York: Pantheon Books.

Hobson, John M. 2004. The Eastern Origins of VVestern Civilisation. New York: Cambridge University Press.

Hodgson, Marshall G. S. 1974a. İslam'ın Serüveni: Vicdan ve Tarih Bir Dünya Medeniyetinde.1: İslam'ın Klasik Çağı. Chicago: Üniversitesi Cilt. Chicago Press.1974b. İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Vicdan ve Tarih. Cilt 2: Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılması. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları.1974c. İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Vicdan ve Tarih. Cilt 3: Barut İmparatorlukları ve Modern Zamanlar. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları.1993. Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek: Avrupa, İslam ve Dünya Tarihi Üzerine Denemeler. Edmund Burke III tarafından derlenmiştir. New York: Cambridge Üniversitesi Yayınları.Homans, George

C. 1962. "Lynn White, Jr.'ın Ortaçağ Teknolojisi ve Toplumsal Değişim" incelemesi. American Journal of Sociology 68, 3: 396-7.

Hoodbhoy, Pervez. 1991. İslam ve Bilim: Dini Ortodoksi ve Akılcılık Mücadelesi Akılcılık. Londra: Zed Books.2007. "Bilim ve İslam Dünyası: Yakınlaşma Arayışı." Fizik Today 60, 8: 49-55.

Hourani, Albert. 1983. Liberal Çağda Arap Düşüncesi, 1789-1939. New York: Cambridge Üniversitesi Yayınları.1991. Arap Halklarının Tarihi. Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Yayınları. Hourani, George F. 1995 [1951], Arap Denizciliği: Hint Okyanusunda Antik ve Erken Ortaçağ Dönemlerinde. Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları.1961. "Giriş." Averroes: Din ve Felsefe Arasındaki Uyum Üzerine. Londra: E. J. W. Gibb Memorial Trust.1984. " Gazzali'nin Yazılarının Gözden Geçirilmiş Kronolojisi.'Journal of the American Oriental Society 104, 2: 289-302.

Hudson, Michael. 2009. "Orta Doğu'daki Amerika Birleşik Devletleri." Louise Fawcett, ed.,Orta Doğu Uluslararası ilişkileri. New York: Oxford University Press.

Huff, Toby E. 2011. Entelekütürel Merak ve Bilim Devrimi: Küresel Bakış Açısı. New York: Cambridge University Press.

Human Rights Watch. 2012. "Hükümet Bunu Durdurabilirdi: Mezhepsel Burma'nın Arakan Eyaleti'nde Şiddet ve Takip Eden İstismarlar," Ağustos, www.hrw.org/ sites/default/files/reports/burma0812webwcover.pdf.

Humphreys, Macartan. 2005. "Doğal Kaynaklar, Çatışma ve Çatışma Çözümü: Mekanizmaları Ortaya Çıkarmak." Journal of Conflict Resolution 49, 4: 508-37.

Hung, Ho-fung. 2015. The China Boom: Why China Will Not Rule the World. NewYork: Columbia University Press.

Hunke, Sigrid. 1984 [1960], Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident: Nötre heritage arabe.Alman Gregorian'dan Fransızca'ya Georges de Lalene tarafından tercüme edildi. Paris: Editions Albin Michel.

Huntington, Samuel P. 1984. "Daha Fazla Ülke Demokratik Olacak mıî'Siyasi Science Ouarterly 99, 2: 193-218.1991. Üçüncü Dalga: 20. Yüzyılın Sonlarında Demokratikleşme. Norman: Oklahoma University Press.1993. "Uygarlıkların Çatışması mı?" Foreign Affairs 72, 3: 22-49.

Hussin, Iza. 2016. İslam Hukuku Politikaları: Yerel Elitler, Sömürgeci Otorite ve the Müslüman Devletinin Oluşturulması. Chicago: University of Chicago Press.

Ibn Battuta. 2002 [1355]. Ibn Battutah [Al-Rihla] Gezileri. Hamil- ton Gibb ve C. F. Beckingham tarafından çevirildi. Tim Mackintosh-Smith tarafından özetlendi. Londra: Picador.

Ibn Fadlan, Ahmad. 1995 [922], İbn Fazlan Seyahatnamesi. Ramazan Şeşen tarafından Türkçeye çevrildi. İstanbul: Bedir Yayınevi.2005 [922]. "Kendisinin Yolculuklarının Çevirisi." Richard N. Frye tarafından çevrilip düzenlenmiştir. Ibn Fadlan'ın Rusya yolculuğu: Bağdat'tan Volga Nehri'ne onuncu yüzyıl gezgini içinde. Princeton: Markus Wiener Publishers.

İbn Haldun. 1967 [1377], Mugaddime: Tarihe Giriş. Ciltler I-lll. Frantz Rosenthal tarafından çevrildi. New York: Pantheon Books.2005 [1377], Mugaddime: Tarihe Giriş. Çeviren tarafından Frantz Rosenthal. N. J. Dawood tarafından özetlenmiş ve düzenlenmiştir. Princeton: Princeton University Press.1952 [1405].Otokitap [Al-Ta'rif], VValterJ. Fischel tarafından kısmen çevrilmiştir. VValterJ. Fischel, ibn Haldun ve Timur. Berkeley: Üniversite California Press'te.1980 [1405]. Le Voyage d'Occident etd'Orient: Biyografik Yolculuk [Al-Ta'rif bi Ibn Khaldun wa Rihlatuhu Gharban wa Sharqan]. Abdesse- lam Cheddadi tarafından Fransızca'ya çevrildi. Paris: Sindbad.

İbn el-Nefis. 1968 [1268-77], The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis [Al-Risalah al-KamiI iyatfi al-Sirah al-Nabawiyah], Max Meyerhof tarafından çevrildi ve düzenlendi, vejoseph Schacht. Oxford: Clarendon Press.

ibn Rüşd. 2001a [c. 1179], Kitab FasI al-Maqal wa Taqrir ma bayn al-Shari'awa al-Hikma min al-lttisalve Risalat al-lhda' (Damima). Charles E. provo tarafından Butterworth. içindeKesin Delil Üzerine inceleme ve Adanmış Mektu^>Vzenlenrniştir' UT: BriSham Young University Press.2001b [c. 1179]. Kesin Delil Üzerine inceleme [FasI al-Maqal] ve Adanmış Mektup [Risalat al-lhda']. Charles E. Butterworth tarafından çevrildi ve düzenlendi. Provo, UT: Brigham Young University Press.2001c[1179-80].islam'da inanç ve Akıl: Averroes'in Diniğin Açıklaması Argümanlar. [Al-Kashf'an Manahij al-'Adilla fi 'Aqaid al-Milla].Çeviren İbrahim Najjar. Oxford: Onevvorld.1954 [1180]. Averroes'in Tahafut Al-Tahafut'u (Tutarsızlığın Tutarsızlığı). Cilt I ve II. Simon van den Bergh tarafından çevrilmiş ve düzenlenmiştir. Londra: E. J. W. Gibb Memorial Trust.1974 [yakD.94]. Platon1 un "Devlet" in in Özeti. Ralph tarafından çevrilmiş ve düzenlenmiştir Lerner. Averroes on Plato's "Republic" içinde. Ithaca, NY: Cornell University Press.

ibn Sina. 2005 [yakl. 1020]. "Nefis Üzerine" [Kurtuluş Kitabı'ndan (Kitab al-Najat)]. Muhammed Ali Khalidi tarafından çevrilmiş ve düzenlenmiştir. Ortaçağ İslam Felsefi Yazıları içinde. New York: Cambridge University Press.1974 [yakl. 1037], Otobiyografi. VVİlliam E. Gohlman tarafından çevrilmiş ve düzenlenmiştir. ibn Sina'nın Hayatı: Eleştirel Bir Baskı ve Açıklamalı Çeviri içinde. Albany: SUNY Press.

ibnTeymiyye, Ebu'l-Abbas Ahmed. 1994a[1309-14]. Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah [Hem Yöneticinin Hem de Halkının Islahında Şeriata Dayalı Yönetim]. Cezayir: Editions ENAG.1994b[1309-14]. Le traite du droit public (Al-Siyasah al-shar'iyah fi İslah al-ra'iwa al-ra'iyah). Fransızcaya Henri Laoust tarafından çevrilmiştir. Cezayir: Editions ENAG.1966 [1309-14], ibn Teymiyye'nin İslam'da Kamu ve Özel Hukuk veya Kamu Politikası Üzerine İslam Hukukunda [el-Siyasetü'ş-Şer'iyye, Çeviri: fi İslah al-ra'i wa al-ra'iyah]. OmarA. Farrukh. Beyrut: Khayats.

ibn Tufeyl. 2005[c. 1175], Hayy ibn Yakzan. Çeviren, kısaltan ve düzenleyen Muhammed Ali Halidi. Ortaçağ İslam Felsefi Yazılan'nda. New York: Cambridge University Press.İbrahim, Mahmood. 1994. "Dini Engizisyonun Sosyal Politika Olarak Kullanılması: Zulüm 2: Erken Abbasi Halifeliğinde Zındıklara Karşı."Arap Araştırmaları Üç Aylık Dergisil 6,53-72'de.ihsanoğlu, Ekmeleddin. 1990. "Darülfünun Tarihçesine Giriş: ilk iki Teşebbüs." Belleten 210: 699-738.

Ilgar, İhsan. 1990. Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi Tutanakları. Ankara: KültürBakanlığı Yayınları.

Imber, Colin. 1997. Ebu's-su'ud: İslam Hukuk Geleneği. stanford: stanford University Press.2009. Osmanlı imparatorluğu. New York: Palgrave Macmillan.

İnalcık, Halil. 1964. "Geleneksel Toplumun Doğası." Robert E. Ward ve Dankvvart A. Rustow, der., Japonya ve Türkiye'de Siyasal Modernleşme. Princeton: Princeton University Press.1970. "Osmanlı iktisat Zihniyeti ve OsmanII Ekonomisinin Yönleri." M. A. Cook, der., Orta Doğu'nun Ekonomik Tarihi Üzerine Çalışmalar: İslam'ın Yükselişinden Günümüze. New York: Oxford University Press.2000 [1973], Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ, 1300-1600. Çeviri: Norman Itzkovvitz ve Colin Imber. Londra: Phoenix.1994. "Osmanlı Devleti: Ekonomi ve Toplum, 1300-1600." Halil İnalcık ve Donald Ouataert, der., Osmanlı imparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi. Cilt I: 1300-1600. New York: Cambridge University Press.2000. "Tımar." P. J. Bearman ve diğerleri, der., İslam Ansiklopedisi. Yeni Baskı. Cilt X. Leiden: Brill.

Inglehart, Ronald ve Pippa Norris. 2003. "Medeniyetlerin Gerçek Çatışması." Foreign Policy 135: 62-70. Uluslararası Para Fonu. 2007-11. "Ülke Bilgisi: IV. Madde Personel Raporları," www.imf.org/external/country/index.htm.

Iqbal, Muhammad. 2013 [1930], İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası. Stanford: Stanford University Press.

Irwin, Robert. 2006. Tehlikeli Bilgi: Oryantalizm ve Memnuniyetsizlikleri. Wood-stock, NY: Overlook Press.

"Islahat Fermanı." 1975 [1856], J. C. Hurewitz tarafından çevrilmiştir. J. C. Hurewitz, ed. içinde, Dünya Siyasetinde Orta Doğu ve Kuzey Afrika: Belgesel Bir Kayıt. Cilt 1. New Haven: Yale University Press.

islamoğlu. Huri. 2000. "Mülkiyet Tartışmalı Bir Alan Olarak: Osmanlı'nın Yeniden Değerlendirilmesi" 1858 Arazi Kanunu." Roger Owen, ed. içinde, Orta Doğu'da Mülkiyet ve Arazi Üzerine Yeni Perspektifler. Cambridge, MA: Harvard Middle Eastern Monographs.

İsmail, Raihan. 2016.Suudi Din Adamları ve Şii İslam. New York: Oxford University Press.

Ispahani, Farahnaz. 2017. Safların Toprağını Arındırmak: Pakistan'ın Tarihi Dini Azınlıklar. New York: Oxford University Press.

Israel, Jonathan I. 1998. The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fail, 1477-1806. New York: Oxford University Press.2001. Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750. New York: Oxford University Press.2006. Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752. New York: Oxford University Press.2011. Demokratik Aydınlanma: Felsefe, Devrim ve insan Hakları, 1750-1790. New York: Oxford University Press.

Issavvi, Charles. 1968. "Mısır'da Asimetrik Gelişme ve Ulaşım,1800-1914." William R. Polk ve Richard L. Chambers, eds., Doğu Ortadoğu'da Modernleşmenin Başlangıçları içinde. Chicago: University of Chicago Press.1980. "Avrupa, Orta Doğu ve Güç Değişiminin Göçleri: Bir Tema Üzerine Düşünceler Marshall Hodgson Toplumsal ve Tarihsel Karşılaştırmalı Çalışmalar 22, 4: tarafından." 487-504.1982. Orta Doğu ve Kuzey Afrika'nın Ekonomik Tarihi. NevvYork: Columbia University Press.1983. "Neden Japonya?" İbrahim İbrahim, ed., Arap Kaynakları: Bir Toplumun Dönüşümü. Londra: CroomHelm.

Itzkovvitz, Norman. 1962. "Onsekizinci Yüzyıl Osmanlı Gerçeklikleri." Studia Islamica 16: 73-94.

Al-Jabri, Mohammed Abed2011 [1984].Arap Akılının Oluşumu: Metin, Gelenek ve Arap Dünyasında Modernitenin İnşası. Arap Birlik Çalışma Merkezi Tarafından Çevirildi. New York: I. B. Tauris.1995. Introduction â la critique de la raison arabe. Ahmed Mahfoud ve Marc Geoffroy tarafından Fransızcaya çevrildi. Paris: Editions la Decouverte.

Jackson, Sherman A. 2002a. "Cihad ve Modern Dünya." Islamic Law and Culture 7, 1: 1-26.2002b. "Giriş." İslam'da Teolojik Hoşgörü Sınırları Üzerine: Ebu Hamid el-Ghazali'nin Faysal al-Tafriqa. Sherman A. Jackson tarafından çevrilmiş ve düzenlenmiştir.Karachi: Oxford University Press.

2011. "Liberal/ilerici, Modern ve Modernize Edilmiş İslam: Müslüman Amerikalılar ve Amerikan Devleti." Mehran Kamrava, ed., Innovation in

İslam: Traditions and Contributions içinde. Berkeley: University of California Press.

Jacob, Margaret C. 1997. Bilimsel Kültür ve Endüstriyel Batının Yaratılışı. New York: Oxford University Press.

Jaffer, Tariq. 2014. Razi: Kur'an Yorumu ve Teolojik Akıl Yürütme Ustası. New York: Oxford University Press.Cahiz.l969.[c. 862], Cahiz'in Yaşamı ve Eserleri: Seçilmiş Metinlerin Tercümeleri.Fransızcaya çevrildi ve Charles Pellat tarafından düzenlendi. Fransızcadan D.M. Hawke tarafından çevrildi. Berkeley: University of California Press.

Jamal, Amaney2012, İmparatorluklar ve vatandaşlar hakkında: Pro-Amerikan Demokrasi mi Yoksa Hayır mı Herhangi bir Demokrasi? Princeton: Princeton University Press.

Jansen, Yolande. 2011. "Postsekülerlik, dindarlık ve fanatizm: Saba üzerine Düşünceler Mahmood vejürgen Habermas'ın Sekülerleşmeye Eleştirileri." Felsefe ve Social Criticism 37, 9: 977-98.

Jardin, Lisa. 2000. "Giriş." Lisa Jardine ve Michael Silverthorne, eds., The New Organon. New York: Cambridge University Press.

Jones, Eric. 2003 [1981], Avrupa Mucizesi: Çevreler, Ekonomiler ve Coğrafya-Avrupa ve Asya Tarihinde Siyaset. New York: Cambridge University Press.

Jones, Robert. 1994. "Medici Oriental Basımevi (Roma 1584-1614) ve Etkisi" Kuzey Avrupa üzerindeki Arapça Yayınlarının Etkisi." G. A. Russell, ed.,The On yedinci yüzyıl İngiltere'sinde Doğal Filozofların "Arabıck" İlgi. New York: Brill.

Joseph, George Gheverghese. 2000. Peacock'in Tepe Ucu: Avrupalı Olmayan Kökenler Matematik. Princeton: Princeton University Press.

Juergensmeyer, Mark2007.Küresel İsyan: Sekülerliğe Dini Meydan Okumalar Devlet, Hıristiyan Milislerden El-Kaide'ye kadar. Berkeley: University of California Press. 2017. Tanrının Zihnindeki Terör: Dini Şiddetin Küresel Yükselişi. Berkeley: University of California Press.

Kadivar, Mohsen.2006. "İslam'da Din ve inanç Özgürlüğü." Mehran'ta Kamrava, ed.İslam'ın Yeni Sesleri: Siyaseti ve Modernleşmeyi Yeniden Şekillendirmek - Bir Okuyucu. Berkeley: University of California Press.2013. "İran Devrimini Rutinleştirmek." Jeffrey T. Kenney ve Ebrahim ile. Moosa, eds., İslam in the Modern World. New York: Routledge.

Kadri, Sadakat. 2012. Heaven on Earth: Şeri'a Hukuku Yolculuğu -dan Antik Arabistan Çöllerinden Modern Müslüman Dünyanın Sokaklarına. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Kafadar, Cemal. 1995. iki Dünya Arasında: Osmanlı Devleti'nin inşası. Berkeley: University of California Press.1997-8. "Osmanlı Çöküşü Sorunu." Harvard Middle East and Islamic Review 4, 1-2: 30-75.

Kalyvas, Stathis N. 1996. Avrupa'da Hıristiyan Demokrasi'nin Yükselişi. Ithaca, NY:Cornell University Press.

Kamali, Mohammad Hashim. 2003. İslam Hukuku ilkeleri. Cambridge: Islamic Texts Society.

Kant, Immanuel. 2009 [1784]. "Aydınlanmaya Ne Zaman Ne Olarak Cevap Verilir?" An Answer to the Ouestion: What Is Enlightenment? H. B. Nisbet tarafından çevirildi. New York: Penguin Books.

Kaplan, Sam. 2002. "Din ve Devlet Tekrar mı? Askeri Sekülerizm Politikaları" Türkiye'de Dinî Askerîcilik ve Türkiye, Journal of 1980 Darbe."Uluslararası Middle East Studies 34, 1: 113-27 sonrası.

Karakaya, Süveyda. 2013. "Din ve Çatışma: Şüpheli Olayın Açıklaması Nedir? 'İslamcı Şiddet' ve İslamcı Parti Moderatörü?" Doktora tezi. Tennessee Üniversitesi, Knoxville.

Karaman, Hayrettin. 1990. "İslam'da Din ve Devlet ilişkisi." Yeni Türkiye 13: 13-23.

Karaman, K. Kıvanç ve Şevket Pamuk. 2010. "Avrupa'daki Osmanlı Devleti Mâliyesi Perspective, 1500-1914." The Journal of Economic History 70, 3: 593-629.

Karamustafa, Ahmet T. 2007. Sufizm: Şekillendirici Dönem. Edinburgh: Edinburgh Üniversite Press.

Karpat, Kemal. 1968. "Toprak Rejimi, Sosyal Yapı ve Modernleşme in the Osmanlı imparatorluğu." William R. Polk ve Richard L. Chambers, eds., Orta Doğu'da Modernleşmenin Başlangıçları. Chicago: University of Chicago Press.1985. Osmanlı Nüfusu 1830-1914: Demografik ve Sosyal Özellikler.

Madison: University ofVVİsconsin Press. 2001. İslam'ın Politizasyonu: Geç Osmanlı Devleti'nde Kimlik, Devlet, İnanç ve Topluluğun Yeniden Yapılandırılması. New York: Oxford University Press.

Kasaba, Reşat. 1988. Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Ekonomisi: On dokuzuncu yüzyıl. Albany: SUNY Press.

Kaşgarlı, Mahmud. 1986 [1077]. Divanü Lugati't Türk. Ciltler l-lll. Karakhanid Türkçesinden modern Türkçeye Besim Atalay tarafından çevrildi. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kassab, Elizabeth Suzanne. 2009. Modern Arap Düşüncesi: Karşılaştırmalı Bakışta Kültürel Eleştiri. New York: Columbia University Press.

Kau, Justin. 2018. "Daha Büyük Kitaplar," www.greaterbooks.com.

Kaufmann, Daniel, Aart Kraay ve Pablo Zoido-Lobaton. 1999. "Yönetişim Dünya Bankası Kalkınma Araştırma Grubu, Politika Araştırma Çalışma Kağıdı 2196: 1-60.

Kayalı, Haşan. 1997. Araplar ve Genç Türkler: Osmanlılık, Araplık ve İslamcılık Osmanlı İmparatorluğu'nda, 1908-1918. Berkeley: University ofCalifornia Press.

Kayaoğlu, Turan. 2010. Hukuki İmperyalizm: Japonya, Osmanlı İmparatorluğu ve Çin'de Egemenlik ve Dış Mekan Çalışması. New York: Cambridge University Press.2015. İslam İşbirliği Teşkilatı: Politika, Sorunlar ve Potansiyel. New York: Routledge.

Kazancıgil, Aykutl999. OsmanIIarda Bilim ve Teknoloji. İstanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları.

Keddie, Nikki R. 1968. Imperializme islami Bir Yanıt: Politik ve Dini

Sayyid Jamal ad-Din el-Afgani'nin Yazıları. Berkeley: University of California Basım.1972. "Modern İran'da Ulama'nın Gücünün Kökenleri." Nikki R. Keddie tarafından editörlüğüyle, Scholars, Saints, and Sufis: Orta Doğu'da 1500'den beri Müslüman Dini Kurumlar. Berkeley: University ofCalifornia Press.1984. "Madde Kültürü ve Coğrafya: Ortadoğu için Bütünsel Karşılaştırmalı Tarihe Doğru." Comparative Studies in Society and History 26, 4: 709-35.

Kemal, Namık. 1969 [1884], Celaleddin Harzemşah. Hüseyin Ayan tarafından editörlüğü. İstanbul: Hareket Yayınları.1962 [1910].Renan Müdafaanamesi: İslamiyet ve Maarif.M. Fuad tarafından yayımlanan Köprülü. Ankara: Milli Kültür.

Kemal, Rahimuddin ve Salim Kemal. 1996. "Shah VValiullah." Seyyed Hossein'de. Nasr ve Oliver Leaman, eds., İslam Felsefesi Tarihi. New York: Routledge.

Kennedy, Hugh. 2002. Moğollar, Hunlarve Vikingler: Savaşta Göçebeler. Londra: Cassell. 2005. Bağdat Müslüman Dünyasına Hükmediyordu: İslam'ın En Büyük Hanedanı'nın Yükselişi ve Düşüşü. Cambridge, MA: Da Capo Press.2007. Büyük Arap Fetihleri: İslam'ın Yayılışı Nasıl Dünyamızı Değiştirdi.

Philadelphia: De Capo Press.

Kennedy, Paul. 1987. Büyük Güçlerin Yükselişi ve Düşüşü. New York: Vintage Books. Khalaf-Allah, Muhammad. 1998 [1973]. "Yasama Yetkisi." Joseph tarafından çevrildi.Massad. Charles Kurzman, ed., Liberal İslam: Bir Kaynak Kitabı. New York: Oxford University Press.

Khalid, Adeeb.1994. "Çarist Orta Asya'da Baskı, Yayın ve Reform." International Journal of Middle East Studies 26, 2: 187-200.1998. Müslüman Kültürel Reformun Politikası: Orta Asya'da Cadidizm. Berkeley:

University of California Press.2007. Komünizm Sonrası İslam: Orta Asya'da Din ve Politika. Berkeley: California Üniversitesi Yayını.

Khalidi, Muhammad Ali.2005. "Giriş." içinde Ortaçağ islami Felsefi Yazılar. Muhammad Ali Khalidi tarafından çevrildi ve hazırlandı. New York: Cambridge University Press.

Khalidi, Rashid. 2004. imparatorluğu Diriltmek: Batı Ayak izleri ve Amerika'nın Tehlikeli Ortadoğu'daki Yol. Boston: Beacon Press.

Al-Khalili, Jim. 2011. Bilgelik Evi: Arap Bilimi Nasıl Eski Zamanları Kurtardı Bilgi ve Bize Rönesans'ı Verdi. New York: Penguin Books.

Khan, B. Zorina. 2011. "Premium İcatlar: Teşvik olarak Patentler ve Ödüller Britanya ve Amerika Birleşik Devletleri'nde Mekanizmalarl750-1930." Dora L. Costa'ya Girer ve Naomi R. Lamoreaux, eds., Uzun Vadeli Ekonomik Büyümeyi Anlama: Coğrafya, Kurumlar ve Bilgi Ekonomisi. Chicago Press. Chicago: University of

Khayr al-Din (al-Tunisi). 1967 [1867], Bilgiye Giden En Kesin Yol Olan Ülkelerin Koşulları. Leone Cari Brown tarafından Çevrilmiş ve Hazırlanmıştır. The Surest Path'de: On Dokuzuncu Yüzyıl Müslüman Bir Devlet Adamının Siyasi Risalesi. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Khomeini, Ruhollah. 1981 [1970], "İslami Hükümet." İçinde İslam ve Devrim: İmam Khomeini'nin Yazıları ve Bildirileri. Farsça'dan Hamid Algar tarafından Çevirildi. Berkeley: Mizan Press.

Kiaulehn, VValther. 1971. Demir Melekler: Makinenin Doğuşu, Tarihi ve Kudreti. Almancadan Türkçeye Hayrullah Örs tarafından Çeviri. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kilgour, FrederickG. 1998. Kitabın Evrimi. NevvYork: Oxford University Yayın.

Kılınç. Ramazan. 2019. Yabancı Vatandaşlar: Türkiye ve Fransa'da Devlet ve Dini Azınlıklar. New York: Cambridge University Press.

Kınalızade, Ali Çelebi. 2012 [1565]. Ahlak-ı Ala'i. Mustafa Koç tarafından yayına hazırlandı. İstanbul: Klasik.

King, David A. 1993. İslam'ın Hizmetinde Astronomi. Brookfield, VT: Ashgate, Variorum. 1999. Mekke'nin Yönünü ve Mesafesini Bulmak İçin Dünya Haritaları: İslam Biliminde Yenilik ve Gelenek. Leiden: Brill.2004. Gökyüzüyle Eşzamanlı: Ortaçağ İslam Medeniyetinde Astronomik Zaman Tutma ve Aletler Üzerine Çalışmalar. Cilt 1: Müezzinin Çağrısı. Leiden: Brill.

Klein, Herbert S. 2010. Atlantik Köle Ticareti. New York: Cambridge University Yayın.

Knysh, Alexander D. 1999. Sonraki İslam Geleneğinde ibn 'Arabi: Bir Tartışmalı İmgenin Ortaçağ İslamında Oluşumu. Albany: SUNY Press.

Kohli, Atul. 2004. Devlet Yönlendirmeli Kalkınma: Siyasi Güç ve Sanayileşme Küresel Çevrede. NevvYork: Cambridge University Press.

Koloğlu, Orhan. 2008. "Türk Matbaacılığının Piri Olarak İbrahim Müteferrika." Katip Çelebi, Cihannüma: 360 Yıllık Bir Öykü (A 360 Yıllık Hikaye) içinde. Bülent Özükan tarafından yayına hazırlandı. İstanbul: Boyut Yayıncılık.

Köprülü, Fuad. 1976 [1919], Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kopstein, Jeffrey S., and David A. Reilly. 2000. "Coğrafi Yayılma ve Postkomünist Dünyanın Dönüşümü." World Politics 53, 1: 1-37.

Kraemer, Joel L. 1992. İslam Rönesansında Hümanizm: Buyid Çağı'ndaki Kültürel Canlanma. New York: Brill.

Kraus, Paul. 1986 [1942], Jabir ibn Hayyan: İslam'da Bilim İhtiyaçlarının Tarihine Katkı. Jabir ve Yunan Bilimi. Paris: Les Belles Lettres.

Kubicek, Paul. 2015. Müslüman Dünyasında Politik İslam ve Demokrasi. New York: Lynne Rienner.

Küng, Hans. 2007. İslam: Geçmiş, Şimdiki Zaman ve Gelecek. John Bowden tarafından Almancadan Çeviri. Oxford: Onevvorld.

Künkler, Mirjam, ve Alfred Stepan, eds. 2013. Endonezya'da Demokrasi ve İslam.New York: Columbia University Press.

Kuran, Timur. 2004. "Orta Doğu'nun Ekonomik Olarak Gelişmemesinin Nedenleri: Kurumsal Durgunluğun Tarihsel Mekanizmaları." The Journal of Economic Perspectives 18, 3: 71-90.2011. The Long Divergence: İslam Hukuku Orta Doğu'yu Nasıl Geciktirdi. Princeton: Princeton University Press.

Kuru, Ahmet T. 2002. "Devlet ile Kültürel Bölgeler Arasında: Türkmenistan'da Ulus İnşası." Central Asian Survey 21, 1: 71-90. 2009. Laiklik ve Dinin Devlete Yönelik Politikaları: Amerika Birleşik Devletleri, Fransa ve Türkiye. New York: Cambridge University Press. 2011. "Brian J. Grim ve Roger Finke'nin The Price of Freedom Denied adlı eserinin İncelemesi." Middle East Policy 18: 172-5.2014. "Müslüman Ülkelerde Otoriterlik ve Demokrasi: Rentier Devletler ve Bölgesel Yayılma." Political Science Quarterly 129, 3: 399-427.2015. "Türkiye'nin Arap Baharı'na Yönelik Başarısız Politikası: Üç Düzey Analiz." Mediterranean Quarterly 26, 3: 94-116.2017. "Türkiye'de İslam, Demokrasi ve Laiklik: Başarısızlığın Analizi." Montreal Review, Aralık, www.themontrealreview.com/2009/Islam-And-Dem ocracy-In-Tu rkey.php. Kuru, Ahmet T., ve Alfred Stepan. 2012. "Laîcite bir 'İdeale Tür' ve Bir Süreklilik Olarak: Türkiye, Fransa ve Senegal'i Karşılaştırma." Ahmet T. Kuru ve Alfred Stepan, eds., Democracy, İslam, and Secularism inTurkey. NewYork: Columbia University Press.

Kurucan, Ahmet. 2006. "İslam Hukukunda Düşünce Özgürlüğü." PhD tezi. Atatürk Üniversitesi, Erzurum (Türkiye).

Kurzman, Charles. 1996. "Toplumsal Yapısal Fırsat ve Algılanan Fırsatlar—Hareket Teorisi: İran Devrimi İncelemesi 61, 1: 1979." American Sociological 153-70.ed. 1998. Liberal İslam: A Sourcebook. New York: Oxford University Press.

Kushner, David. 1977. The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908. London: Frank Cass.

Lacoste, Yves.1998 [1966]İbn Haldun: Tarihin Doğuşu, Üçüncü Dünya'ın geçmişi dünya. Paris: La Decouverte.

Laffer, Arthur B. 2004. "Laffer Eğrisi: Geçmiş, Şimdi ve Gelecek." Backgrounder 1765: 1-16.

Lahlali, El Mustapha. 2010. "Moustapha Safaouan's Why Are the Arabs'ın incelemesi" Not Free? The Politics of Writing." Discourse and Society 21, 2: 240-1.

Lakhdhar, Latifa. 2013. De quoi demain sera-t-il fait? Le monde arabo-musıılman faitsa revolution. Tunis: Nirvana.

Lambton, Ann K. S. 1962. "Ortaçağ İslamında Tüccar." S. H. Taqizadeh, ed., Bir Çırağın Bacağı: S. H. Taqizadeh'e Onuruna ÇalışmalarLondon: Percy Lund, Humphries.1965. "Iqta' Üzerine Düşünceler." George Makdisi, ed., Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb. Cambridge, MA: Harvard University Press.1981. Ortaçağ İslamında Devlet ve Hükümet. İslam Siyasi Teorisi Çalışmasına Giriş: Yargıçlar. New York: Oxford University Press.1988. Ortaçağ Pers imparatorluğu'nda Süreklilik ve Değişim. Albany: SUNY Press.1991. Pers'te Mal sahibi ve Köylü: MülkTenürü ve Gelir Yönetimi Üzerine Bir Çalışma. New York: I. B. Tauris.

Landes, David S. 1998. Milletlerin Zenginliği ve Yoksulluğu: Neden Bazıları Bu Kadar Zengin ve Bazıları Bu Kadar Yoksul. New York: W. W. Norton.

Lane, Rose Wilder. 2014 [1943], Özgürlüğün Keşfi: İnsan'ın Mücadelesi karşı Yetki. N.p.: CreateSpace.

Laoust, Henri. 1939. Taki-d-Din'in sosyal ve politik doktrinleri üzerine bir Deneme Ahmad b. Taimiya, hanbili fakihi, Harrânen 661/1262 doğumlu, Damas'ta vefat etti, en 728/1328. Kahire: L'Institut français d'archeologie orientale.1970. Gazali Politikası. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.1971. "Ibn Taymiyya." B[ernard] Lewis ve diğ. editörlerinde, The Encyclopedia of İslam, New Edition. Cilt III. Leiden: Brill.

Lapidus, Ira M. 1975. "Devlet ile Din'in Ayrılması: Gelişiminde Erken İslam Toplumu." International Journal of Middle East Studies 6, 4: 363-85.1984. Geç Orta Çağ'da Müslüman Şehirler. New York: Cambridge University Press.1996. "İslam Toplumlarında Devlet ve Din." Past and Present 151, 1: 3-27.1999. "Sultanlıklar ve Barut İmparatorlukları." John L. Esposito, ed., The Oxford History of İslam. New York: Oxford University

Press.2002.İslami Toplumlar Tarihi. New York: Cambridge University Press.

Laroui, Abdallah. 1974. Arap entelektüellerinin krizi: Gelenekçilik mi yoksa histori-cisme? Paris: Librairie François Maspero.

Laurens, Henry. 1989. L'Expedition d'Egypte, 1798-1801. Paris: Armand Colin.

Lauziere, Henri2016. Salafizminin Oluşumu: Yirminci Yüzyıldaki İslami Reform Yüzyıl. New York: Columbia University Press.

Lawrence, Bruce B. 2014. "Al-Biruni: Against the Grain." Critical Müslim 12: 61-72.

Laycock, Stuart. 2012. Şimdiye Kadar İşgal Edilen Tüm Ülkeler: Ve Asla Gidemediğimiz Birkaç Ülke Geri Döndüğümüz. Stroud: History Press.

Layne, Christopher. 1994. "Kant mı yoksa Cant mı." Uluslararası Güvenlik 19, 2: 5-49.

Leaman, Oliver. 1988. Averroes ve Felsefesi. Oxford: Clarendon Press.1996. "Ibn Miskavvayh." Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, eds., History of Islamic Philosophy. New York: Routledge.

Lerner, Fred.1998. Kütüphanelerin Hikayesi: Yazının icadından Bilgisayar Çağına kadar.ComputerAge. NevvYork: Continuum.

Lerner, Hanna. 2014. "Kritik Dönüm Noktaları, Din ve İsrail ile Hindistan'da Kişisel Statü Düzenlemeleri." Law and Social lnquiry 39, 2: 387-415.

Lerner, Ralph. 1974. "Önsöz" ve "Giriş." Averroes'in Platon'un "Cumhuriyeti" Üzerine. Ralph Lerner tarafından çevrilip düzenlenmiştir. Ithaca, NY: Cornell University Press.Tansar'ın Mektubu. 1968 [n.a.]. M. Boyce tarafından çevrilip düzenlenmiştir. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

Levene, Mark. 2005. Ulus-devlet Çağında Soykırım. Cilt II: Batının yükselişi ve Soykırımın gelişi. New York: I. B. Tauris.

Levitsky, Steven ve Lucan A. Way. 2010. Rekabetçi Otokrasi: Hibrid Soğuk Savaş sonrası rejimler. New York: Cambridge University Press.

Lewicka, Paulina. 2003. "Bir Ortak Yemek Resmi Hale Geldiğinde: Ortaçağ Arapça 'Masa Adabı' Elkitaplarına Gözlemler." Studia Arabistyczne i Islamistyczne 11: 96-107.

Lewis, Archibald R. 1988. Göçebeler ve Haçlılar, M.S. 1000-1368. Bloomington: Indiana University Press.

Lewis, Bernard. 1968. Modern Türkiye'nin Ortaya Çıkışı. Londra: Oxford University Press.1970. "The Arabs in Edipse." Carlo M. Cipolla (ed.), The Economic Decline of Empires. London: Methuen.2001 [1982], The Müslim Discovery of Europe. New York: W. W. Norton.1990. "The Roots of Müslim Rage." The Atlantic Monthly 266: 47-60.1994. "Why Turkey Is the Only Müslim Democracy." Middle East Quarterly 1: 1, 41-9.1995. The Middle

East: A Brief History of the Last 2,000 Years. New York: Scribner.2003.What Went Wrong? The Clash betvveen İslam and Modernity in the Middle East. New York: Perennial.2004. The Crisis of İslam: Holy War and Unholy Terror. New York: Random House.2008. "The Arab Destruction of the Library of Alexandria: Anatomy of a Myth." Mostafa El-Abbadi ve Omnia Fathallah, edits., What Happened to the Ancient Library of Alexandria? Boston: Brill.2010. Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East. New York: Oxford University Press.

Lewis, David Levering. 2009. God's Crucible: İslam and the Making of Europe, 570-1215. New York: W. W. Norton.

Lieven, Dominic. 2001. Empire: The Russian Empire and Its Rivals. New Haven: Yale University Press.

Lin, Justin Yifu. 1995. "The Needham Puzzle: Why the Industrial Revolution Did Not Originate in China." Economic Development and Cultural Change 43, 2: 269-92.

Lindberg, David C. 1976. Göz Teorileri Al-Kindi'den Kepler'e. Chicago: University of Chicago Press.2007. Beyaz Batı Biliminin Doğuşu: Avrupa Bilimsel Geleneği Felsefi, Dini ve Kurumsal Bağlamda, Tarihsiz Öncesi A.D. 1450. Chicago: University of Chicago Press.

Lindner, Rudi Paul. 1983. Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve OsmanIIlar. Bloomington: Indiana University Press.

Lingvvood, Chad G. 2013. Siyaset, Şiir ve Sufiizm Ortaçağ İran'ında: Jami'nin Salaman va Absal Üzerine Yeni Perspektifler. Boston: Brill.

Linz, Juan ve Alfred Stepan. 1996. Demokratik Geçiş ve Konsolidasyon Sorunları: Güney Avrupa, Güney Amerika ve Post-Komünist Avrupa. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Lipset, Seymour Martin. 1959. "Demokrasinin Bazı Sosyal Gereklilikleri: Ekonomik Gelişme ve Siyasal Meşruiyet." American Political Science Review 53, 1: 69-105.

Locke, John. 1983 [1689a]. Hoşgörü Üzerine Bir Mektup. James H. Tully tarafından derlenmiştir. Indianapolis: Hackett Publishing.1996 [1689b], İnsan Anlayışı Üzerine Bir Deneme. Kısaltılmış ve Kenneth P.VVinkler tarafından düzenlenmiştir. Indianapolis: Hackett Publishing.1980 [1690], Hükümet Üzerine İkinci İnceleme. C. P. Macpherson tarafından düzenlenmiştir. Indianapolis: Hackett Publishing.

Lockvvood, William W. 1964. "Ekonomik ve Siyasal Modernleşme: Japonya." içinde Robert E. Ward ve Dankvvard E. Rustow (der.), Japonya ve Türkiye'de Siyasal Modernleşme. Princeton: Princeton University Press.

Logan, F. Donald. 2013. Orta Çağ'da Kilisenin Tarihi. New York: Routledge.

Lombard, Denys. 2000. "Malay Sultanlığı Sosyo-Ekonomik Bir Model Olarak." içinde Denys Lombard ve Jean Aubin (der.), Hint Okyanusu ve Çin Denizi'nde Asyalı Tüccarlar ve İşadamları. Delhi: Oxford University Press.

Lombard, Maurice. 1975. İslam'ın Altın Çağı. Fransızcadan çeviren Joan Spencer. New York: American Elsevier Publishing.

Luciani, Giacomo. 1987. "Tahsis Devletleri ve Üretim Devletleri: Teorik Bir Çerçeve." Hazem Beblavvi ve Giacomo Luciani (der.), Rantiyer Devlet. Londra: CroomHelm.

Luizard, Pierre-Jean (der.). 2006. Sömürge Şoku ve İslam: İslam Topraklarında Kolonyal Güçlerin Dini Politikaları.Paris: La Decouverte.

Lust, Ellen. 2011. "Üçüncü Dalgayı Kaçırmak: Orta Doğu'da İslam, Kurumlar ve Demokrasi." Studies in Comparative International Development 46, 2: 163-90. Lyons, Jonathan. 2010. Bilgelik Evi: Araplar Batı Medeniyetini Nasıl Dönüştürdü Medeniyeti. NevvYork: Bloomsbury Press.

Maalouf, Amin. 1984. Arapların Gözünden Haçlı Seferleri. Fransızcadan çeviren Jon Rothschild. NevvYork: Schocken Books.

Machiavelli, Niccolo. 1996 [c. 1513], Prens. Michael L. Morgan (der.), Klasikler Ahlak ve Siyasal Teori. İtalyancadan çeviren David VVootton. Indianapolis: Hackett Publishing.

Mack, Rosamond E. 2002. Çarşıdan Meydana: islami Ticaret ve İtalyan Sanatı, 1300-1600.Berkeley: University of California Press.

Mackensen, Ruth Stellhorn. 1935a. "Müslüman Kütüphaneleri ve Mezhepsel Propaganda." American Journal of Semitic Languages and Literatures 51, 2: 83-113.1935b."Müslüman Kütüphanelerinin Tarihinin Arka Planı." American Journal of Semitic Languages and Literatures 51, 2: 114-25.

Mackintosh-Smith, Tim. 2002. "Önsöz." ibn Battuta'nın Seyahatleri [Al-Rihla] içinde.Kısaltılmış ve Tim Mackintosh-Smith tarafından düzenlenmiştir. Londra: Picador.

Maçoudi. 1863 [947]. Altın Çayırlar [Muruj al-Dhahab]. Cilt II. Arapça-Fransızca metin C. Barbier de Meynard ve Pavet de Courteille tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir. Paris: L'imprimerie imperial.

Madden, Thomas F. 2013. Haçlı Seferlerinin Kısa Tarihi. New York: Rowman and Littlefield.

Maddison, Angus. 2004. Dünya Ekonomisinde Büyüme ve Etkileşim: Modernitenin Kökleri. VVashington, DC: AEI Press.2006. "Dünya Ekonomisinde Çin: 1300-2030." International Journal of Business 11, 3: 239-54.

Madelung, VVilfred. 1985. "Maturidiliğin Yayılması veTürkler." VVilfred içinde Madelung, Ortaçağ İslamında Dini Okullar ve Mezhepler. Londra: Variorum Yeniden Basımlar.

Madjid, Nurcholish. 2003. İslam'ın Gerçek Yüzü: Endonezya'da İslam ve Modernite Üzerine Denemeler. Ciputat: Voice Çenter Indonesia.

Mahdi, Muhsin. 1964. İbn Haldun'un Tarih Felsefesi: Kültür Biliminin Felsefi Temelleri Üzerine Bir Çalışma. Chicago: University of Chicago Press.1987. "Alfarabi." Leo Strauss ve Joseph Cropsey, der., içinde Siyaset Tarihi Felsefesi. Chicago: University of Chicago Press.1995. "El Yazması Çağından Basılı Kitaplar Çağına." George N. Atiyeh, der., İslam Dünyasında Kitap: Yazılı Söz ve Orta Doğu'da İletişim. Albany: SUNY Press.

Mahmood, Saba. 2006. "Sekülarizm, Hermenötikve İmparatorluk: İslami ReformunPolitikası." Public Culture 18, 2: 323-47.

Mahmoud, Mohamed. 2000. "Mahmud Muhammed Taha'nın İslam'ın İkinci Mesajı ve Modernist Projesi." John Cooper, Ronald Neftler ve Mohamad Mahmoud, der., İslam ve Modernite: Müslüman Aydınların Yanıtı. New York: I. B. Tauris.

Mahoney, James. 2001. Liberalizmin Mirasları: Orta Amerika'da Yol Bağımlılığı ve Siyasal Rejimler. Baltimore: Johns Hopkins University Press.2010. Sömürgecilik ve Sömürge Sonrası Kalkınma: Karşılaştırmalı Perspektifte İspanyol Amerikası. New York: Cambridge University Press.

Mahoney, James ve Dietrich Rueschemeyer. 2003. Sosyal Bilimlerde KarşılaştırmalıTarihsel Analiz. New York: Cambridge University Press.

Makdisi, George. 1970. "Ortaçağda Medrese ve Üniversite." Studia Islamica 32: 255-64.1981. Kolejlerin Yükselişi: İslam ve Batı'da Öğrenim Kurumlan. Edinburgh: Edinburgh University Press.Mamdani, Mahmood. 2005. İyi Müslüman, Kötü Müslüman. New York: Three Rivers Press.

Manz, Beatrice Forbes. 1989. Timur'un Yükselişi ve Hakimiyeti. New York: Cambridge University Press.

March, Andrew. 2011. İslam ve Liberal Vatandaşlık: Kesişen Bir Uzlaşının Arayışı.New York: Oxford University Press.

Mardin, Şerif. 2000 [1962]. Genç Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu: Türk Siyasal FikirlerininModernleşmesi Üzerine Bir inceleme. Syracuse: Syracuse University Press.1969. "Osmanlı İmparatorluğu'nda İktidar, Sivil Toplum ve Kültür." Karşılaştırmalı Toplum ve Tarih Üzerine Çalışmalar 11, 3: 258-81.1979. "Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü." Ergun Özbudun ve Aydın Ulusan, der., Türkiye'de Gelir Dağılımının Siyasal Ekonomisi. New York: Holmes and Meier Publishers.1988. "OsmanlI Bakış Açısından Özgürlük." Metin Heperve Ahmet Evin editörlüğünde, Devlet, Demokrasi ve Ordu: Türkiye 1980'ler. Berlin: Walter de Gruyter.

Marenbon, John. 1996. "Ortaçağ Hristiyan ve Yahudi Avrupa'sı." Seyyed Hossein'de Nasr ve Oliver Leaman, eds., İslam Felsefesinin Tarihi. NevvYork: Routledge.

Marks, Monica. 2018. "Tunus'un Demokratik Sürecinde Fikirlerarası Koalisyon Oluşturma" Transition.” Alfred Stepan editörlüğünde, Müslüman Dünyasında Demokratik Geçiş: Küresel Bir Bakış. New York: Columbia University Press.

Marks, Robert B. 2007. Modern Dünyanın Kökenleri: Küresel ve Ekolojik On beşinci yüzyıldan yirmi birinci yüzyıla kadar anlatı. New York: Rowman and Littlefield.

Marlow, Louise. 1997. İslam düşüncesinde Hiyerarşi ve Eşitlikçilik. New York: Cambridge University Press.2016. Kral İçin Konsey: Onuncu yüzyılda İran'da Bilgelik ve Siyaset. Cilt I: Pseudo-Mawardi'nin Nasihat al-Muluk. Bağlamlar ve Temalar. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Martin, Henri-Jean. 1994. Yazının Tarihi ve Gücü. Çeviri Lydia G. Cochrane. Chicago: University of Chicago Press.

Marx, Anthony W. 2003. Faith in Nation: Ulusalcılığın Dışlayıcı Kökenleri. New York: Oxford University Press.

Marx, Kari. 1991 [1861-3], 1861-63 Ekonomik El Yazması ["Emek Bölümü ve Mekanik Atölye. Alet ve Makineler.” Kari Marx ve Friedrick Engels, Collectiv Works. Cilt 33. New York: International Publishers.

Marx, Kari ve Friedrich Engels. 1994 [1848], "Komünist Manifesto." Hukukta-

Lawrence H. Simon, ed., Kari Marx: Selected VVritings. Indianapolis: Hackett Publishing.

Masoud, Tarek. 2014. Counting İslam: Din, Sınıf ve Mısır'da Seçimler. New York: Cambridge University Press.

Masoud, Tarek, Amaneyjamal ve Elizabeth Nugent. 2016. "Kur'an'ı Kullanarak Arap Kadınlarını Güçlendirmek? Mısır'dan Teori ve Deneysel Kanıtlar. Karşılaştırmalı Siyasi Çalışmalar 49, 12: 1555-98.

Masud, Muhammad Khalid. 1995. Shatibi'nin İslami Hukuk Felsefesi. İslamabad:Islamic Research Institute.

Masudi. 1989 [947], The Meadovvs ofGold [Muruj al-Dhahab]: Abbasililer. Kısmen Paul Lunde ve Caroline Stone tarafından çevrildi. New York: Kegan Paul International.

Matthee, Rudi. 2012. Pers imparatorluğu Krizde: Safevid Yükselişi ve İsfahan'ın Düşüşü. NewYork: I. B. Tauris.

Mattson, Ingrid. 2000-1. "Al-Ahkam al-Sultaniyyah incelemesi: İslam HukukununYönetim ve Hükümetin Tüzükleri: Al-Ahkam'ın Çevirisi al-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya." Journal of Law and Religion 15, 1-2: 399-403.

Maududi, Sayyid Abul A'la. 1960. The Islamic Law and Constitution. Çevrildi

Urdu ve Khurshid Ahmad tarafından editörlük. Lahor: Islamic Publications.

El-Mawardi. 2015 [1032-40]. De l'ethique du Prince et du gouvernement de l'Etat [Ahlaq al-Malik wa Siyasat al-Mulk], Fransızca'ya Çevirildi ve editörü tarafından düzenlendi. Makram Abbes. Paris: Les Belles Lettres.1996 [1045-58].The Ordinances of Government: ATranslation of Al-Ahkam al-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya. Wafaa H. Wahba tarafından çevrildi. Londra: Gamet Publishing.

Mayer, Ann Elizabeth. 1995. "İslam Geleneğinde ve Uluslararası Hukukta Savaş ve Barış"Haklı Savaş ve Cihat: Batı ve İslam Geleneklerinde Savaş ve Barışa Tarihsel ve Teorik Bakışlar. New York: Greenvvood Press.

Mazrui, Ali A. 2007. "insan Tarihi ilahi Bir Vahiy Olarak: Bir Diyalog." John J. Donohue ve John L. Esposito, der., Geçiş Sürecinde İslam: Müslüman Perspektifler. New York: Oxford University Press.

McAuliffe, Jane Dammen. 1990. "Fakhr al-Din al-Razi cizye ayeti ve kihcayetı M ichae I Gervers ve Ram z i J i bra n B i khaz i, d er., Dönüşüm ve Süreklilik: İslam Topraklarında Yerli Hristiyan Topluluklar, Sekizinci Yüzyıldan On Sekizinci Yüzyıla. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.2015.

The Norton Anthology of World Religions: İslam. New York: W. W. Norton. McCarthy, Justin. 1995. Ölüm ve Sürgün: Osmanlı Müslümanlarının Etnik Temizliği, 1821-1922. Princeton: Darwin Press.

McCarthy, RichardJ. 1999. "Giriş." RichardJ. McCarthy, der., Özgürlük ve Tatmin. Hatalardan Kurtuluş: Manevi Otobiyografisi al-Munqidh min al-Dalal dahil Beş Temel Metin. Louisville, KY: Fons Vitae.

McClellan, James E. III. 1985. Bilimin Yeniden Düzenlenmesi: On Sekizinci Yüzyılda Bilimsel Topluluklar. New York: Columbia University Press.

McCloskey, Deirdre N. 2010. Burjuva Onuru: Ekonomi Neden Modern Dünyayı Açıklayamaz. Chicago: University of Chicago Press.2016. Burjuva Eşitliği: Sermaye veya Kurumlar Değil, Fikirler Dünyayı Nasıl Zenginleştirdi Dünya. Chicago: University of Chicago University Press.

McConnell, Michael W. 1990. "Din Özgürlüğünün Kökenleri ve Tarihsel Anlayışı." Harvard Law Review 103, 7: 1409-517.

McGowan, Bruce. 1994. "Ayanlar Dönemi, 1699-1812." Halil İnalcık ve Donald Ouataert, der., Osmanlı imparatorluğumun Ekonomik ve Sosyal Tarihi. Cilt II: 1600-1914. Cambridge: Cambridge University Press.

Mclntosh, Gregory. 2000. 1513 Piri Reis Haritası. Atlanta: University of Georgia Press.

McNeill, William H. 1991 [1963], Batının Yükselişi: İnsan Topluluğunun Tarihi.Chicago: University of Chicago Press.

Mearsheimer, John J. ve Stephen M. Walt. 2007. İsrail Lobisi ve ABD Dış Politikası. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Melchert, Christopher. 2006. Ahmed ibn Hanbel. Oxford: Onevvorld.

Menchik, Jeremy.2016. Endonezya'da İslam ve Demokrasi: Liberalizm Olmadan Hoşgörü. New York: Cambridge University Press.

Menocal, Maria Rosa. 2002. Dünyanın Süsü: Müslümanlar, Yahudilerve Hristiyanlar Ortaçağ Ispanya'sında Nasıl Bir Hoşgörü Kültürü Yarattı. New York: Little, Brown.

Meriç, Cemil. 1996. Ümrandan Uygarlığa. İstanbul: iletişim.

Mernissi, Fatimal993. İslam'ın Unutulmuş Kraliçeleri.Çeviren: Maryjo Lakeland. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Meyerhof, Max. 2005 [1931]. "Bilim ve Tıp." Sir Thomas Arnold ve Alfred Guillaume, der., İslam'ın Mirası. Yeni Delhi: Aravali Books International.1935. "İbn An-Nafîs (13. Yüzyıl) ve Küçük Dolaşım Teorisi." Isis 23, 1: 100-20.

Meyerhof, Max ve Joseph Schacht. 1968. "Giriş." The Theologus Auto- içinde: Ibn al-Nafis'in didaktüsü. Max Meyerhof ve Joseph Schacht tarafından çevrilmiş, kısaltılmış ve düzenlenmiştir. Oxford: Clarendon Press.

Mez, Adam. 1937. İslam'ın Yeniden Doğuşu. Salahuddin tarafından Almancadan çevrildi. Khuda Bakhsh ve D. S. Margoliouth. Patna: Jubilee Printing and Publishing House.

Migdal, Joel S. 1988. Güçlü Topumlar ve Zayıf Devletler: Devlet-Toplum ilişkileri ve Üçüncü Dünya'da Devlet Yetkinlikleri. New York: Cambridge University Press.2001. Toplumda Devlet: Devlet ve Toplamların Nasıl Dönüştürdüğünü ve Birbirini Oluşturdğunu İncelemek. Cambridge: Cambridge University Press.2014. Değişen Kumlar: Orta Doğu'daki Amerika Birleşik Devletleri. New York: Columbia University Press.

Miller, Jon. 2011. "Hugo Grotius." Edward N. Zalta, ed., The Stanford Encyclopedia'da: Felsefe arşivi, 28 Temmuz, https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/grotius.

Mir-Hosseini, Ziba. 2006. "İslam Hukuku ile Kadınların Eşitlik Arayışı: islami Hukuk Arasındakive Feminizm." Critical lnquiry 32, 4: 629-45.

Miskavâyh. 1968[c. 1030]. Karakterin inceltilmesi: Çeviri olarak Arapça olarak Ahmed ibn Muhammed Miskawayh'in Tahdhib al-Akhlaq. Constantine K. Zurayk tarafından çevrildi. Beyrut: Beyrut Amerikan Üniversitesi.

Mitha, Farouk. 2001. El-Gazali ve İsmaililer: Akıl ve Yetki Üzerine Bir Tartışma Ortaçağ islamında. Londra: I. B. Tauris.

Moghadem, Valentine M. ve Namrata Mitra. 2013. "Kadınlar ve Cinsiyetlerde Müslüman Dünya'da." Jeffrey T. Kenney ve Ebrahim Moosa, eds., İslam'da Modern World. New York: Routledge.

Moin, Azfar A. 2012. Onsekizinci Yüzyıl Hükümdarı: Kutsal Taht ve Azizlik in İslam. New York: Columbia University Press.

Mokyr, Joel. 1990. Zenginliğin Kancası: Teknolojik Yaratıcılık ve Ekonomik ilerleme. NevvYork: Oxford University Press.2006. "Hristiyanlık ve Batı'nın Yükselişi: Rodney Stark ve Çöküşü Reason." Historically Speaking 7, 4: 12-4.2010. Aydınlanmış Ekonomi: Britanya'nın Ekonomik Tarihi, 1700-1850. New Haven: Yale University Press.2016. Büyüme Kültürü: Modern Ekonominin Kökenleri. Princeton:Princeton Üniversitesi Presi.

Momen, Moojan. 1985. Şii İslam'a Giriş: Tarih ve Öğretiler On iki imam Şiiliği. New Haven: Yale University Press.

Montesquieul990 [1748].Yasaların Ruhu. Seçili Siyasi Yazılarında.Fransızcadan Melvin Richter tarafından özetlenmiş ve çevrilmiştir.Indianapolis: Hackett Publishing.

Moore, Barrington. 1966. Yetkilik ve Demokrasi'nin Toplumsal Kökenleri: Lord ve Modern Dünyanın Yapımında Köylü. Boston: Beacon Press.

Moosa, Ebrahim. 2003. " Eleştirel İslam'ın Borçları ve Yükleri." Omid Safi, ed., ilerlemiş Müslümanları Adalet, Cinsiyet ve Çokkültünlük Üzerine. Oxford: Oneworld.2OO5.Ghazali ve Hayal Gücünün Poetizmi. Chapel Hill: Kuzey Üniversitesi. Carolina Press.2014. "Müslüman Politik Teoloji: İftira, Dinden Çıkma ve lânetleme." Chris- topher S. Grenda, Chris Beneke ve David Nash, eds., Profan: Kutsama aykırı Çokkültürlü Bir Dönemde İfade. Berkeley: University of California Press. 2015. Madrasa nedir? Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Morony, Michael G. 1984. İslam Fethinden Sonra Irak. Princeton: Princeton University Press.1999. Peter christensen'm Değerlendirmesilranshahr'ın Gerileyişi: Sulama ve Orta Doğu Tarihinde Çevreler, M.Ö. 500 - M.S. 1500." Iranian Studies 32, 3: 421-3.

Morrison, Kevin M. 2009. "Petrol, Vergisiz Gelirler ve Rejim İstikrarının Dağıtıcı Temelleri." Uluslararası Örgüt 63, 1: 107-38.

Morrison, Robert G. 2007. İslam ve Bilim: Nizam al-Din Nisaburi'nin Entelektüel Kariyeri. New York: Routledge.

Mottahedeh, Roy P. 1980. Erken İslam Toplumunda Sadakat ve Liderlik. Princeton: Princeton University Press.

Mouline, Nabil. 2014. İslam'ın Din Adamları: Suudi Arabistan'da Dini Yetki ve Politik Güç. Ethan S. Rundell tarafından Fransızcadan Çevirildi. New Haven: Yale University Press.

Mousseau, Michael.2011. "Kentsel Yoksulluk ve İslami Terörü Destekleme: Anket On dört ülkedeki Müslümanların Sonuçları." Journal of Peace Research 48, 1: 35-47.

Moustafa, Tamir. 2000. "Günümüzde Mısır'da Devlet ile Dini Kurumlar Arasındaki Çatışma ve İşbirliği." International Journal of Middle East

Studies 32, 1: 3-22.2007. Anayasal Güç Mücadelesi: Mısır'da Hukuk, Siyaset ve Ekonomik Kalkınma. New York: Cambridge University Press.

Munoz, Vincent Phillip.2009.Tanrı ve Kurucular: Madison, Washington ve Jefferson. NevvYork: Cambridge University Press.

Müteferrika, İbrahim. 1995 [1726], "Basımın Faydaları." "Ek: Kitap ve BaskıTarihiyle İlgili Osmanlı İmparatorluğu Belgeleri." Christopher M. Murphy tarafından Osmanlı Türkçesinden Çevirildi. George N. Atiyeh, ed., İslam Dünyasında Kitap: Yazılı Kelime ve İletişim Orta Doğu'da. Albany: SUNY Press. 1990 [1732]. Milletlerin Düzeninde ilmi Usuller (Usul'ül-Hikem fi Nizam'il-Ümem). Ömer Okutan tarafından editörlüğü yapıldı. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

El-Nadim. 1970 [987], El-Nadim'in Fihristi: Müslümanların onuncu yüzyıl taraması Kültür. Ciltler I ve II. Bayard Dodge tarafından çevrilmiş ve düzenlenmiştir. New York: Columbia University Press.

Nadwi, Mohammad Akram. 2010. Abu Hanifa: Onun Yaşamı, Hukuk Yöntemi ve Mirası. Oxford: Kube and Interface Publications.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 2008. İslam ve Laik Devlet: Şeriatın Geleceğini Müzakere Etmek. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Najjar, Fauzi M. 1996. "Mısır'da İslam ve Sekülerleşme Tartışması." Arab Studies Ouarterly 18, 2: 1-21.

Nasr, Seyyed Hossein. 1976. İslam Bilimi: Şemail Bir İnceleme. Londra: World of İslam Festival Publishing.

Nasr, Seyyed Hossein, Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph B. Lumbard ve Mohammed Rustom, eds. 2015. The Study Quran: A New Translation and Commentary. NevvYork: HarperOne.

Nasr, Seyyed Vali Reza.1996. Mavvdudi ve İslamcı Yeniden Canlanmanın Yapımı. New York: Oxford University Press.Ulusal Terörle Mücadele Merkezi. 2012. "2011 Terörizm Raporu," 12 Mart, https://fas.org/irp/threat/nctc2011.pdf.

Navvas, John. 2013. "Ulema'nın Dini Otoritenin Bağımsız Taşıyıcıları Olarak Rolü: Batı Avrupa'nın İslam ile Güncel Kimlik Sorununu Açıklamak." Monique Bernards ve Marjo Buitelaar, der., Otonomi ve Otoriteyi Müzakere Etmek Müslüman Bağlamlar. Leuven: Peeters.

Needham, Joseph. 2004. Çin'de Bilim ve Medeniyet. Cilt. 7, Bölüm 2: Genel Sonuçlar ve Yansımalar. NevvYork: Cambridge University Press.

Nevvman, Andrevv J. 2001. "Fayd el-Kaşani ve Din Adamı/Devlet İttifakının Reddi ittifakı: Safevi Döneminde Siyasi Bir Araç Olarak Cuma Namazı." Linda S.VValbridge, der., Şiilerin En Bilgini: Marja' Taglid Kurumu. NevvYork: Oxford University Press.

Nevvman, Daniel L. 2004. "Giriş." Rifa'a Rafi' el-Tahtavi, Paris'te Bir İmam: Bir Mısırlı Din Adamının Fransa'da Kaldığına Dair Anlatı (1826-1831). Çeviri ve editör: Daniel L. Nevvman. Londra: Saqi.

Nisbet, Robert. 1980. ilerleme Fikrinin Tarihi. New York. Basic Books.

Nizamülmülk. 1978 [1086-91], Siyasetname veya Hükümdarlar için Kurallar Kitabı. The Siyarü'l-Müluk veya Nizamülmülk'ün Siyasetnamesi. Farsçadan çeviren: Hubert Darke. Boston: Routledge and Kegan Paul.

North, Douglass C. 1990. Kurumlar, Kurumsal Değişim ve Ekonomik Performans-ans. New York: Cambridge University Press.1991. "Kurumlar." The Journal of Economic Perspectives 5, 1: 97-112.

North, Douglass C. ve Robert Paul Thomas. 1973. Batı Dünyasının Yükselişi: Yeni Bir Ekonomik Tarih. NevvYork: Cambridge University Press.

North, Douglass C. ve Barry R. Weingast. 1989. "Anayasalar ve Taahhüt: On Yedinci Yüzyıl İngilteresi'nde Kamu Tercihini Yöneten Kurumların Evrimi." The Journal of Economic History 49, 4: 803-32.

Nursi, Bediüzzaman Said. 1996 [1929-34], "Mektubat." Risale-i Nur Külliyatı'nda.İstanbul: Nesil Yayıncılık.

Nusseibeh, Sari. 2016. İslam'da Akıl Hikayesi. Stanford: Stanford University Press.

El-Nuwayri, Şihabeddin. 2016 [c. 1333].Sanatların Nihai Hırsı Bilgelik [Nihayat al-Arab fi Funun al-Adab]: Klasik İslam Dünyasından Bir Bilgi Derlemesi Klasik İslam Dünyası. York: Kısaltılmış ve Elias Muhanna tarafından çevrilmiştir. Yeni Penguin Classics. OECD. 2012. "PISA 2012 Sonuçlara Odaklanma," www.oecd.org/pisa/keyfindings/pisa- 2012-results-overview.pdf.

Ohlander, Erik S. 2008. Geçiş Döneminde Tasavvuf: 'Umar al-Suhravvardi ve islami Mistisizm Kardeşliklerinin Yükselişi. Boston: Brill.

Okumuş, Ejder. 2008. OsmanII'nın Gözüyle İbn Haldun. İstanbul: İz Yayıncılık.

Olson, Mancur. 1993. "Diktatörlük, Demokrasi ve Kalkınma." Amerikan Siyaset Bilimi incelemesi 87, 3: 567-76.

Opvvis, Felicitas. 2010. Maşlaha ve Hukukun Amacı: İslami Hukuk Söylemi 4./10. yüzyıldan 8./14. yüzyıla Hukuki Değişim. Boston: Brill.

Ormsby, Eric. 2007. Gazali: İslam'ın Yeniden Doğuşu. Oxford: Onevvorld.

Ortaylı, ilber. 1983. imparatorluğun En Uzun Yüzyılı. İstanbul: Hil.

Osman, Ghada2011. İslami Düşüncede Bir Yolculuk: Fathi Osman'ın Hayatı. New York: I. B. Tauris.Osterhammel, Jürgen. 2014. Dünyanın Dönüşümü: Küresel Bir Tarih 19. yüzyıl. Princeton Patrick Camiller tarafından Almancadan Çevirildi. Princeton: University Press.

Owen, Rogerve Şevket Pamuk. 1999. Yirminci yüzyılda Orta Doğu Ekonomileri Tarihi. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Özbudun, Ergun. 2012. "İslam ülkelerinde Laiklik: Türkiye Bir Model olarak." Çeviren: Rainer Grote ve Tilmann Röder, derleyenler, İslam Ülkelerinde Anayasalizm: Çalkantı ve Süreklilik Arasında. Oxford: Oxford University Press.

Özervarlı, M. Sait. 2015a. "El-Ghazali ile Filozoflar Arasında Aracılık: Osmanlı Entellektüel Bağlamında Tahafut Yorumları." Georges Tamer, ed., İslam ve Mantık: El-Ghazali'nin Etkisi. Cilt I. Boston: Brill.2015b. "OsmanIIların El-Ghazali'nin Eserleri ve Onun Tarihsel Tartışmalarına Bakışı- Gecikmiş Döneminde Tarihsel Rolü. Frank Griffel, İslam ve Makuliyet: The ed., El-Ghazali'nin Etkisi. Cilt 2. Boston: Brill.

Özkan, Behlül. 2012. İslamın Yurdundan Türkiye Vatanı'na: Türkiye'de Ulusal Yurt Yapımı. New Haven: Yale University Press.

Öztürk, Ahmet Erdi. 2016. "Türkiye'nin Diyaneti AKP Döneminde: Devlet ideolojisini Koyan Şahıs mı, Koruyucu mu?" Southeast European and Black Sea Studies 16, 4: 619-35.

Packer, George. 2006. "Muteber Şehit: İslam'a Radikal Barışçı Bir Vizyon.” The New Yorker, 11 Eylül.

Paine, Lincoln2013. Deniz ve Medeniyet: Dünya Denizcilik Tarihi.

New York: Vintage Books.

Palacios, Miguel Asin. 2008 [1919].islam ve İlahî Komedi. Özeti ve

Harold Sutherland tarafından ispanyolcadan Çeviri. New York: Routledge.

Pamuk, Şevket. 1987. Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupa Kapitalizmi, 1820-1913: Ticaret, Yatırım ve Üretim. New York: Cambridge University Press. 2004. "Kurumlaşmada Değişim ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Uzun Ömürlülüğü, 1500-1800.” Journal of Interdisciplinary History 35, 2: 225-47.

Pape, Robert A. 2003. "İntihar Saldırılarının Stratejik Mantığı.” American Political Science Review 97, 3: 343-61.

Parens, Joshua. 1995. Metafizik Retorik Olarak: Alfarabi'nin Platon'un "Yasalar” Özetği. Albany: SUNY Press.

Parker, Geoffrey. 1996. Askeri Devrim: Askeri Yenilikler ve Batı'nın Yükselişi, 1500-1800. New York: Cambridge University Press.

Parthasarathi, Prasannan. 2011. Neden Avrupa Zenginleşti ve Asya Neden Zenginleşmedi: Küresel Ekonomik Uçurum, 1600-1850. New York: Cambridge University Press.

Paşa, Said Halim. 2012 [1919], Buhranlarımız ve Son Eserleri. M. Ertuğrul Düzdağ tarafından editörlük. İstanbul: İz Yayıncılık.

Paşa, Ziya. 1987 [1870]. "Gazeliyyat." Önder Göçgün, derleyen, Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. Pedersen, Johannes. 1984 [1946], Arapça Kitap.

Geofrey French tarafından Danca'dan Çeviri. Princeton: Princeton University Press.

Perliger, Arie. 2015. "Yahudi ve Hristiyan Şiddet Temelli Zaafısal Fundamentalizmi Anlama İçin Karşılaştırmalı Çerçeve." Religions 6, 3: 1033-47.

Perlo-Freeman, Elisabeth Sköns, Carina Solmirano ve Helen VVİlandh. 2013. "Stockholm Uluslararası Barış Araştırmaları Enstitüsü Fact Sheet: Dünya Silahlanma Harcamalarındaki Eğilimler, 2012," Nisan, http://books.sipri.org/files/FS/SIPRIFS1304.pdf.

Pew Research Çenter. 2009. "Küresel Müslüman Nüfusunun Haritalandırılması: Bir Rapor" Dünya Müslüman Nüfusunun Büyüklüğü ve Dağılımı," 1 Ekim, www.pewforum.org/files/2009/10/Muslimpopulation .pdf. 2012. "Dini Küfür, Dinden Çıkış ve Dinin Ağızdaki Karalanmasıyla Suç İşlemeye Yönelik Kanunlar Geniş Çaplıdır yayılım, 21, www.pewforum.org/2012/ll/21/dini küfür ve dinden çıkış suçlarını cezalandıran kanunlar dini küfür, dinden çıkış ve dinin karalanması geniş yaygındır/#_ftnl.2013. "Dünya Müslümanları: Din, Politika ve Toplum," 30 Nisan,www.pewforum.org/files/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-full-report.f

Philpott, Daniel. 2007. "Dinin Politikiyenik İkilemini Açıklamak." American Political Science Review 101, 3: 505-25.2019. İslam'da Dini Özgürlük: Müslüman Dünyasında Evrensel Bir İnsan Hakkının Kaderi. New York: Oxford University Press.

Pickthall, Mohammed Marmaduke. 2017 [1930]. The Meaning of the Glorious Quran.Jane McAuliffe tarafından Revize edildi. Jane Kuran. New York:McAuliffe, ed., W. W. Norton üzerinde.

Pierson, Paul. 2000. "Artan Getiriler, Yola Bağımlılık ve Politikanın İncelenmesi."American Political Science Review 94, 2: 251-67.

Piketty, Thomas.2014.Yirminci Birinci Yüzyılda Kapital. Arthur tarafından çevrildi. Goldhammer. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Pines, S[holomo], 1957. "İngilizce Özetler: Averroes'in Politik Felsefesine Dair Notlar."Iyyun 8: 126-8.1975. "AristotelesPiolitika Arap Felsefesinde." İsrail Doğu Çalışmaları5: 150-60.

Platon. 1945[M.Ö. yaklaşık 380]. Devlet. Antik Yunanca Francis tarafından çevrildi MacDonald Conford. NewYork: Oxford University Press.

Platteau, Jean-Philippe. 2017. İslam'ın Araçsallaştırılması: Tarihsel Bağlamda Din ve Siyaset Bakış Açısı. New York: Cambridge University Press.Polity. 2010. "Polity IV: Ülke Raporları 2010," Aralık, www.systemicpeace.org/ polity/polity06.htm.

Pomeranz, Kenneth. 2000. Büyük Sapma: Çin, Avrupa ve Modern Dünya Ekonomisinin Oluşumu. Princeton: Princeton University Press.

Pormann, Peter E. ve Emilie Savage-Smith. 2007. Ortaçağ İslam Tıbbı. Washington, DC: Georgetown University Press.

Powers, David S. 1989. "Oryantalizm, Sömürgecilik ve HukukTarihi: Cezayir ve Hindistan'da Müslüman Aile Vakıflarına Saldırı." Comparative Studies in Society and History 31, 3: 535-71.

Prince, Chris. 2002. "Arapça Çeviri, Öğrenme ve

Ortaçağ Endülüs Kütüphanelerinin Tarihsel Bağlamı." Library History 18, 2: 73-87.

Proudfoot, I[an]. 1995. "Güneydoğu Asya'da Erken Dönem Müslüman Matbaacılığı." Libri (Kopenhag)45, 3-4: 216-23.

Provence, Michael. 2017. Son Osmanlı Kuşağı ve Modern Orta Doğu'nun Oluşumu. New York: Cambridge University Press.

Przeworski, Adam ve Fernando Limongi. 1997. "Modernleşme: Teoriler ve Gerçekler." World Politics 49, 2: 155-83.

Przeworski, Adam, Michael E. Alvarez, Jose Antonio Cheibub ve Fernando Limongi. 2000. Demokrasi ve Kalkınma: Dünyada Siyasi Kurumlar ve Refah, 1950-1990. New York: Cambridge University Press.

Putnam, Robert D. 1993. Demokrasi İşlerini Yürütmek: Modern İtalya'da Sivil Gelenekler. Princeton: Princeton University Press. Qadhi, Abu Ammar Yasir. 1999. Kur'an Bilimlerine Giriş.Birmingham: El-Hidayah Yayınları.

Al-Qaradawi, Yusuf. 2007 [2003]. "intihar Bombacıları Şehitlerdir." John J. Donohue ve John L. Esposito, çevirmenler, İslam Geçişte: Müslüman Bakış Açıları. New York: Oxford University Press.

Quandt, VVİlliam B. 2005. Barış Süreci: 1967'den beri Amerikan Diplomasi ve Arap-İsrail Çatışması. VVashington, DC: Brookings Institution.

Ouataert, Donald. 1994. "Reform Çağı, 1812-1914." Halil İnalcık ile Donald Ouataert tarafından editörlüğünde, Osmanlı imparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi. Cilt II: 1600-1914. Cambridge: Cambridge University Press.2005. Osmanlı imparatorluğu, 1700-1922. New York: Cambridge University Press.

Ouraishi, Asifa. 1997. "Onurunuz: Kadın Odaklı Bakışla Pakistan'ın Zorla Cinsel istismar Yasalarına islami Eleştiri." Michigan Journal of International Law 18, 2: 287-320.

Qutb, Sayyid. 2002 [1964], Milestones. (Çeviri anonim.) New Delhi: Islamic Book Service.

Radhan, Luay. 2014. İslam Devleti'ne Karşı Müslümanları Arap Eleştirmenler ve Ali Abdarraziq'in İslami Laiklik Akımı Destekçileri. New York:

PLAcademic Research. Rady, Martyn. 2017. Habsburg İmparatorluğu: Çok Kısa Bir Giriş. New York: Oxford University Press.

Ragab, Ahmed. 2015. Ortaçağ İslami Hastanesi: Tıp, Din ve Hayırseverlik. New York: Cambridge University Press.

Ragep, F. Jamil. 2007a. "Kopernik ve İslami Öncekileri: Bazı Tarihsel Gelişmeler." History of Science 45, 1: 65-81.2007b. "Sirâzî: Qûtb al-Din Mahmud ibnMas'ud Muslih al-Shirazi." Thomas Hockey ve diğerleri, derleyenler, The Biographical Encyclopedia ofAstronomers. New York: Springer.

Rahim, Lily Zubaidah. 2013. Müslüman Laik Demokratik: İçinden Sesler. New York: Palgrave Macmillan.

Rahman, Fazlur. 1965. Tarihte İslami Metodoloji. Karachi: Central Institute of Islamic Research.1968. İslam. NevvYork: Anchor Books.1982. İslam ve Modernlik: Entelektüel Bir Geleneknin Dönüşümü. Chicago: University of Chicago Press.2000. İslam'da Diriliş ve Reform: İslami Köktenciliğin Bir İncelemesi. Ebrahim Moosa tarafından editörlüğü. Oxford: Onevvorld.

Ramadan, Tariq. 2003. Batı Müslümanları ve İslam'ın Geleceği. NevvYork: Oxford University Press.2009. Radikal Reform: İslami Etik ve Kurtuluş. NevvYork: Oxford University Press.

Al-Rasheed, Madavvi. 2002. Suudi Arabistan'ın Tarihi. New York: Cambridge University Press.

Rashid, Ahmed. 2002. Cihad: Merkezi Asya'da Atakçı İslam'ın Yükselişi. New Haven: Yale University Press.

Raymond, Andre. 1979-80. "Osmanlı Fetihleri ve Büyük Arap Şehirlerinin Gelişimi." International Journal of Turkish Studies 1, 1: 84-101.

Al-Raysuni, Ahmad. 2005. İmam al-Shatibi'nin Higher Objectives ve İslam Hukukunun Amaçları. Nancy Roberts tarafından Çevirildi. VVashington, DC: International Institute of Islamic Thought.

Regan, Patrick M., ve Daniel Norton Greed. 2005. "Greed, Grievance, and Mobiliza-Civil Wars'da Mobilizasyon.

Reid, Anthony. 1993a. Ticaret Çağında Güneydoğu Asya 1450-1680. Cilt II: Genişleme ve Kriz. New Haven: Yale Üniversitesi Press.1993b."Güneydoğu Asya'da İslamlaşma ve Hıristiyanlaşma: Kritik Aşama, 1550-1650." Anthony Reid editörlüğünde, Early Modern Era'da Güneydoğu Asya: Ticaret, İktidar ve İnanç. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Reis, Piri. 2013 [1521], Kitab-ı Bahriye. Piri Reis: Bahriye'nin Kitabı. Çevrildi Osmanlı Türkçesinden E. Ökte ve T. Duran tarafından, editörlüğünü Bülent Özükan yaptı. İstanbul: Boyut.

Renan, Ernest. 1882 [1852], Averroes ve averroîsme: Tarihsel Deneme. Paris: Calmann-Levy.1883. L'Islamisme et la Science: Sorbonne'da yapılan konferans, 20 Mart 1883. Paris: Calmann Levy.

Revenue Watch. 2011. "Çıkarılan Endüstriler Şeffaflık Girişimi Raporu Özeti," http://data.revenuewatch.org/eiti/all.php?i%5B%5Dl/40&i%5B%5Dl%6F41 |oSubmitj3]/4Submit.

Reynolds, Mıchael A. 2011. İmparatorlukları Parçalanması: Osmanlı ve Ermenistan ve Rus imparatorlukları, 1908-1918. New York: Cambridge University Press.

Robinson, Francis.1997. "Ottomans-Safavids-Mughals: Paylaşılan Bilgi ve Bağlantı Sistemleri." Journal of Islamic Studies 8, 2: 151-84.

Robinson, Glenn. 2004. "Hamas bir Toplumsal Hareket olarak." Quintan Wiktorowicz editörlüğünde, İslami Aktivizm: Toplumsal Hareket Teorisi Yaklaşımı. Bloomington: Indiana University Press.

Rodinson, Maxime. 2004 [1966], İslam ve Kapitalizm. Fransızcadan çeviren: Brian Pearce. San Francisco: Saqi Essentials.

Rogan, Eugene. 2004. "Arap Kitapları ve İnsan Gelişimi." Arab Studies Quarterly 26, 2: 67-79.2009. The Arabs: A History. New York: Basic Books.

Rosenthal, Ervvin I. J. 1958Medieval İslam'da Siyasi Düşünce: Bir Giriş Özet. Cambridge University Press.1966. "Giriş" ve "Notlar." Averroes'in Platon'un Devlet'i Üzerine Yorumu. E. I. J.

Rosenthal tarafından çevrilip düzenlenmiştir. New York: Cambridge University Press.

Ross, Michael L. 2001. "Petrol Demokratiyi Engeller mi?" Dünya Siyaseti 53, 3: 325-61. 2008. "Petrol, İslam ve Kadınlar." American Political Science Review 102, 1: 107-23. 2012. The Oil Curse: Petrol Servetinin Ulusların Gelişimine Etkisi. Princeton: Princeton University Press.

Rossabi, Morris. 1990. "Merkezî Asya Karavan Ticareti'nin 'Gerilemesi'." James D. Tracy, ed., The Rise of Merchant Empires: Uzun Mesafeli Ticaret Erken Yeni Dönem Dünya, 1350-1750. New York: Cambridge University Press.

El-Rouayheb, Khaled. 2010. ilişkisel Syllogism ve Arap Mantığının Tarihi, 900-1900. Leiden: Brill.2015. 17. Yüzyılda İslam Entelijansiyası: Osmanlı İmparatorluğu ve Magrip'te Uluslararası Akımlar. New York: Cambridge University Press.

Rousseau, Jean-Jacques. 1992 [1755], Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylem. Donald A.Cress tarafından çevirildi. Indianapolis: Hackett Publishing.2001 [1762], Toplumsal Sözleşme. Paris: GF Flammarion.

Rowley, Charles ve Nathanael Smith. 2009. "İslam'ın Demokrasi Paradoksu: Müslümanlar Demokrasiyi Sevdiğini Söylüyor, Peki Neden Bu Kadar Az Sahipler?" Public Choice 139, 3: 273-99.

Roy, Olivier. 1996. Siyasi İslam'ın Başarısızlığı. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rubin, Jared. 2017. Hükümdarlar, Din ve Zenginlikler: Batı Neden Zenginleşti de Orta Doğu Neden Zenginleşmedi. New York: Cambridge University Press.

Rudolph, Ulrich. 2015. Sermedî ve Sünnî Teolojinin Şamar- kand'daki Gelişimi.

Rodrigo Adem tarafından Almancadan Çevirildi. Boston: Brill.2016. Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı: MaturidiAlmancadan Çevirildi to Türkçeye Özcan Taşçı tarafından. İstanbul: Litera Yayınevi.

Rumi. 2004 [1258-73]. Mevlâna Jalaleddin Rûmi'nin Mesnevî'si. Ciltler I-VI. Farsça'dan Reynold A. Nicholson tarafından çevrildi. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi.

Runciman, Steven. 1951. Haçlı Seferleri Tarihi. Cilt I: ilk Haçlı Seferi ve Kudüs Krallığının Kuruluşu. Cambridge: Cambridge University Press. 1954. Haçlı Seferleri Tarihi. Cilt III: Akka Krallığı ve Sonraki Haçlı Seferleri. Cambridge: Cambridge University Press.1959. "İslâmî Etkiler Avrupa Medeniyetinin Gelişimine." Şarkiyat Mecmuası 3: 13-24.

Russell, G[ül] A. 1994. "Felsefeci kendini öğrenenlerin Etkisi: Pocockes, John Locke ve Dostlar Topluluğu." G. A. Russell, editör, Yirminci Yüzyıl İngiltere'sinde Doğal Filozofların "Arapik" ilgi. New York: Brill.

Russett, Bruce. 1993. Demokratik Barışı Kavramak: Soğuk Savaş Sonrası Dünya için İlkeler. Princeton: Princeton University Press.

Saadi. 2013 [c. 1258]. Krallara Duyuru [Nasihat al-Muluk]. Alireza Shomali ve Mehrzad Boroujerdi tarafından Farsça'dan çevrilmiştir. Shomali ve Boroujerdi'deki "Sa'di'nin Krallara Duyuru Üzerine Traktat."Mehrzad Boroujerdi, editör olarak, Bir Bakışta Müslüman Prens için Ayna: İslam ve Devlet Yönetimi Syracuse: Syracuse Teorisi. University Press.

Sabev, Orlin. 2006. İbrahim Müteferrika ya da ilk Osmanlı Matbaa Serüveni (1726-1746): Yeniden Değerlendirme. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Sabra, A[bdelhamid] I. 1987. "Ortaçağ İslam'ında Yunan Biliminin Devralınması ve Sonraki Doğallaştırılması: Ön Çalışma." History of Science 25, 3: 223-43. 1996. "Arap Biliminin Konumlandırılması: Yerellik mi Esas mı." Isis 87, 4: 654-70.

Es-Sabuni, Nureddin [Ahmad ibn Mahmud], 1995 [c. 1184], Matüridiyye Akaidi [al-Biday^i Usul al-Din], Bekir Topaloğlu tarafından Türkçeye çevrildi. Ankara: Diyanet işleri Başkanlığı.

Sachedina, Abdulaziz. 2001. İslam'ın Demokratik Çoğulculuğunun Kökenleri. New York: Oxford University Press.

Saeed, Abdullah ve Hassan Saeed. 2004. Din Özgürlüğü, Dinden Çıkış ve İslam. New York: Routledge.

Saeed, Sadia. 2016. Dekesülerleşme Politikası: Pakistan'da Hukuk ve Azınlık Sorunu. New York: Cambridge University Press.

Safaoan, Moustapha. 2010. Araplar Niçin Özgür Değil? Yazının Politikası. Oxford: Blackvvell Publishing.

Safi, Omid. 2006. Premodern İslam'da Bilginin Politikası: ideolojiyi Müzakere Etmek ve Dini Sorgulama. Chapel Hill: North Carolina Üniversitesi Yayınları.

Şahin, Zeynep. 2011. "Kürt, Kemalist ve Muhafazakar Kadınların Türkiye'deki Siyasi Temsili- Muhafazakar Müslüman Kadınlar Türkiye'de (1990-2010).” PhD tezi. University of Southern California, Los Angeles.

Said, Edvvard W. 1979. Orientalizm. New York: Vintage Books.

Said, Yazeed. 2013. Gazali'nin Bağlamında Politikası. New York: Routledge.

Saint Pierre, J. H. Bernardin de. 1775. Mauritius Adası'na Yolculuk, Adası Bourbon Adası, Verdoğusu ve Ümit Burnu: Doğa ve insan Üzerine Gözlemler ve Düşünceler. Fransızcadan John Parish tarafından çeviri. Londra: W. Griffin.

Salame, Ghassan. 1990. 'Güçlü' ve 'Zayıf' Devletler: Muqad- Dönüşümlü Bir Dönüş. dimah.” Giacomo Luciani editörlüğünde, The Arab State. Berkeley: University of California Press.

Saliba, George. 2007. İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Yanlışı. Cambridge, MA: MIT Press.

Salt, Jeremy. 2009. Orta Doğu'nun Dağıtılması: Batı Bozulmasının Tarihi Arap Ülkeleri. Berkeley: University of California Press.

Sardar, Ziauddin. 2013. "Al-Andulus'a Dönüş.” Critical Müslim 6: 3-23.2014. Mekke: Kutsal Şehir. Londra: Bloomsbury.

Sarton, George. 1927. Bilimin Tarihine Giriş. Cilt I: Homerden

Omar Khayyam. Baltimore: Williams and Wilkins. 1931. Bilimin Tarihine Giriş. Cilt II: Rabbi Ben Ezra'dan Roger Bacon'a kadar. Baltimore: Williams and Wilkins.1947. Bilimin Tarihine Giriş. Cilt III: On dörtüncü yüzyılda Bilim ve Öğrenim. Baltimore: Williams and Wilkins.

Sartori, Giovanni. 1970. "Karşılaştırmalı Politikada Kavram Yanılgıları.” American Political Science Revievv 64, 4: 1033-53.

Saunders, J[ohn] J.1963. "İslam Gerilemesinin Sorunu." Cahiers d'histoire mondiale. Journal of World History 7, 3: 701-20.1966. "Muhsin Mahdi'nin incelemesi İbn Khaldûn'ün Tarih Felsefesi." Tarih ve Kuram 5, 3: 342-7.

1977. İslâm ve Moğollar: Ortaçağ Asyası üzerine Denemeler, G. W. Rice tarafından yazıldı. Christchurch: Canterbury Üniversitesi.

Savage-Smith, Emilie. 1995. "Ortaçağ islamında Diseksiyona Karşı Tutumlar." Journal Medicine and Allied Sciences Tarihi 50, 1: 67-110.

Sayar, Ahmed Güner. 1986. Osmanlı iktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması: Klasik Dönem'den II. Abdülhamid'e. İstanbul: Der Yayınları.

Sayılı, Aydın. 1960. İslam'da Gözlemevi ve Genel Tarih içindeki Yeri Gözlemevi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Schacht, Joseph. 1964. İslâm Hukukuna Giriş. Oxford: Clarendon Press.

Schimmel, Annemarie. 1975. İslam'ın Mistik Boyutları. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Schwarz, Michael. 2002. "Frank Griffel'in Apostasie und ToleranzTn Değerlendirmesi." Jerusa-lem Studies in Arabic and İslam 27: 591-601.

Scott, James C. 1998. Hükümet Gibi Görünmek: İnsan Koşulunu İyileştirmek İçin Belirli Planların Nasıl Başarısız Olduğu. New Haven: Yale University Press.

Sen, Amartya. 1999. Özgürlük olarak Kalkınma. New York: Alfred A. Knopf.

Sen, S[amarendra] N. 1971a. "Kaynak Malzemelerinin Bir incelemesi." D. M. Bose, S. N.

Sen ve B. V. Subbarayappa, eds., A Concise History of Science in India içinde. Yeni Delhi: Indian National Science Academy.1971b. "Astronomi." D. M. Bose, S. N. Sen ve B. V. Subbarayappa, eds., A Concise History of Science in India. New Delhi: Indian National Science Akademisi.

Sezgin, Fuat.2011a.İslam'da Bilim ve Teknoloji. Cilt I: Girişe. Arap-islam Bilimlerinin Tarihi. Renate Sarma tarafından Almanca'dan Çevirildi ve Sreeramula R. Sarma. Frankfurt: Arap-islam Bilim Tarihi Enstitüsü.2011b.İslam'da Bilim ve Teknoloji. Cilt II: Aletlerin Katalogu:Astronomi. Renate Sarma ve Sreeramula R. Sarma tarafından Almanca'dan Çevirildi. Frankfurt: Arap-islam Bilim Tarihi Enstitüsü.2011c. İslam'da Bilim ve Teknoloji. Cilt III: Aletlerin Kataloğu: Coğrafya, Navigasyon, Saatler, Geometri ve Optik. Renate Sarma ve Sreeramula R. Sarma tarafından Almanca'dan Çevirildi. Frankfurt: Arap-islam Bilim Tarihi Enstitüsü.

Sezgin, Yüksel. 2013. Devlet tarafından Zorla Dayatılan Dini Aile Yasalarının İsrail, Mısır ve Hindistan'daki İnsan Hakları.

Şahrastani, Muhammed b. 'Abd al-Karim.1984 [c. 1127-8].İslam Mezhepleri ve Bölünmeler. Kitab al-Milal wa'l-Nihal'de Müslüman Mezhepleri Bölümü. A. K. Kazi ve J. G. Flynn tarafından Çevirildi. Boston: Kegan Paul International.1986 [c. 1127-8]. Livre des religions et des sectes. Cilt I [Kitab

al-Milal wa'l-Nihal]. Daniel Gimaret ve Guy Monnot tarafından Fransızcaya çevrildi. Paris: Peeters, UNESCO.

Shaltut, Mahmud. 2005 [1948]. "Cihad'a Modernist Bir Yorum: Mahmud Şaltut'un Kuran ve Çarpışma Üzerine Eserinin Dönemsel Yorumu." Rudolph Peters tarafından Çevirildi ve özetlendi. Rudolph Peters, ed., Jihad in Classical and Modern İslam: A Reader. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Shatzmiller, Maya. 1993. Ortaçağ İslam Dünyasında Emek. Leiden: Brill.2000. "Tidjara." P. J. Bearman ve ark. derginde, eds., The Encyclopedia of İslam, New Edition. Cilt X. Leiden: Brill.2011. "Erken İslam Dünyasında Ekonomik Performans ve Ekonomik Büyüme." Journal of the Economic and Social History of the Orient 54, 2: 132-84.2013. "Ronnie Ellenblum'un The Collapse of the Eastern Mediterranean. Climate Change and the Decline of the East 950-1072 adlı eserinin incelemesi." Der İslam 90, 1: 192-5.

Shaykhutdinov, Renat.2011. "Barış için Eğitim: Etnik Protest Stratejileri Direniş Hareketleri." Journal of Peace Education 8, 2: 143-55.

Shepard, Todd. 2006. Dekolonizasyonun İcadı: Cezayir Savaşı ve Fransa'nın Yeniden Yapılanması. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Skocpol, Theda.1979. Devletler ve Sosyal Devrimler: Kıyaslamalı Bir Analiz. Fransa, Rusya ve Çin. New York: Cambridge University Press.

Sloterdijk, Peter.2012. Rage and Time: Bir Psikopolitik inceleme. Çevirildi Mario VVenning tarafından Almancadan Çevirildi. New York: Columbia University Press.

Smith, Adam. 1993 [1776], Zenginliğin Doğası ve Nedenleri Üzerine Bir İnceleme Uluslar. Laurence Dickey tarafından özetlenmiş ve düzenlenmiş. Indianapolis: Hackett Yayımlama.

Smith, Anthony D. 1993. Ulusal Kimlik. Reno: University of Nevada Press.

Smith, Christian. 2003. "Giriş: Amerikan Kamusal Alanın Sekülerleşmesinin Yeniden Düşünülmesi" Life." Christian Smith, derleyici olarak, SekÜ İ6P Devrim: GÜÇ, Çıkarlar ve Amerikan Kamusal Hayatının Sekülerleşmesinde Berkeley: Üniversite of Kaliforniya Çatışma. California Press.

Smith, John Masson Jr. 1975. "Moğol İnsan Gücü ve İran Nüfusu." Journal of Doğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 18, 3: 271-99.

Solingen, Etel. 2007. "Pax Asiatica karşı Bella Levantina: Savaşın ve Doğu Asya ve Orta Doğu'da Barış." American Political Science Review 101, 4: 757-80.

Somel, Selçuk Akşin. 2001. OsmanlI'da Kamu Eğitiminin Modernizasyonu imparatorluğu, 1839-1908: İslamlaşma, Mutlakiyet ve Disiplin. Leiden: Brill.

Sorli, Mirjam E., Nils Petter Gleditsch ve Havard Strand. 2005. "Neden Bu Kadar Çok Çatışma Var? Ortadoğu'da Bu Kadar Çok Çatışma?" Journal of Conflict Resolution 49, 1: 141-65.

Soroush, Abdolkarim. 2000. Gerekçe, Özgürlük ve İran'da Demokrasi: Temel Abdolkarim Soroush'un Yazıları. Farsça'dan çevrilmiş ve Mahmoud Sadri ve Ahmad Sadri tarafından düzenlenmiştir. New York: Oxford University Press.

Soucek, Svat. 1994. "Piri Reis ve OsmanlI'nın Büyük Keşiflerini Keşfi." Studia Islamica 79: 121-42. 2000. iç Asya Tarihi. NevvYork: Cambridge University Press.

Southern, R[ichard] W. 1970. Batı Toplumu ve Orta Çağ'da Kilise. Yeni York: Penguin Books.

Spellberg, D. A. 1994. Siyaset, Cinsiyet ve İslamcı Geçmiş: 'A'işha bint'in Mirası Abi Bakr. Nevv York: Columbia University Press.

Spengler, Joseph J. 1964. "İslam'ın Ekonomik Düşüncesi: ibn Khaldun." Karşılaştırmalı Toplum ve Tarih Çalışmaları 6, 3: 268-306.

Spruyt, Hendrik. 1994. Egemen Devlet ve Rakipleri. Princeton: Princeton Üniversite Press.

Stahnke, Tad ve Robert C. Blitt. 2005. "Dini-Devlet ilişkisi ve ibadet ve inanç Özgürlüğü Hakkı: Ağırlıklı Müslüman Ülkelerin Anayasalarının Karşılaştırmalı Metinsel Analizi." Georgetovvn Journal of International Law 36, 4: 947-1078.

Stark, Rodney2005. Akıl Zaferi: Hristiyanlığın Özgürlüğe Nasıl Yol Açtığı, Kapitalizm ve Batı'nın Başarısı. NevvYork: Random House.

Starr, S. Frederick. 2009. "Orta Asya'yı Yeniden Keşfetmek." The Wilson Ouarterly 33, 2:33-43.2013. Lost Enlightenment: Orta Asya'nın Altın Çağı Arap Fethinden Timurlu'ya Kadar. Princeton: Princeton University Press.

Stepan, Alfred.2001.Kıyaslamak Politikayı Savunmak. NevvYork: Oxford University Press.2012. "Saygı Ritüelleri: Senegal'da Sufi ve Sekülerler Karşılaştırmalı Perspektifte." Comparative Politics 44, 4: 379-401.

Stepan, Alfred, with Graeme B. Robertson. 2003. "Bir 'Arap' 'Müslüman'dan Daha Fazla" Seçimsel Açık: Journal of Democracy 14, 3: 30-44.2004. "Arap, Müslüman Olmayan Özellikler." Journal of Democracy 15, 4: 140-6.

Stephens, John D., Dietrich Rueschemeyer ve Evelyne Huber Stephens. 1992. Kapitalist Kalkınma ve Demokrasi. Chicago: University of Chicago Press.

Subtelny, Maria Eva ve Anas B. Khalidov. 1995. "Timurid İran'ında islami Yükseköğretim Müfredatı Şah-Ruh'un Sünni Uyanışı Işığında." Journal of the American Oriental Society 115, 2: 210-36.

Swain, Simon. 2013. Roma'dan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum: Bryson'un Mallarının Yönetimi Üzerine Eleştirel Baskı, İngilizce Çeviri ve inceleme. New York: Cambridge University Press.

Szyliowicz, Joseph S. 1992. "Teknoloji Üzerine Fonksiyonelci Perspektifler: Osmanlı imparatorluğu'nda Matbaa Örneği." Ekmeleddin ihsanoğlu, ed., Modern Bilim ve Teknolojinin Müslüman Dünyasına Transferi içinde. İstanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture.

Tabak, Faruk. 2008. Akdeniz'in Solması, 1550-1870: Jeohistorik Bir Yaklaşım. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

el-Taberi. 1996 [c. 915].el-Tabari Tarihi (Ta'rikh al-Rusul vva'l-Muluk).Cilt XVII: ilk iç Savaş; Cilt XVIII: iç Savaşlar Arası Dönem. Mu'aviyye Halifeliği; Cilt XIX: Yazid b. Mu'aviyah Halifeliği. Çeviri Yapanlar: G. R. Hawting, Michael G Morony ve I. K. A. Howard. Albany: SUNY Press.

Tabatabai, Javad. 2013. "Fars Politik Düşüncesinin Tarihinde Bir Anomali." Mehrzad Boroujerdi, ed., Mirror for the Müslim Prince: İslam and the Theory of Statecraft. Syracuse: Syracuse University Press.

Tabbaa, Yasser. 1997. Orta Çağ Halep'inde Güç ve Püritelik Yapıları. University Park: Pennsylvania State University Press.

Taha, Mahmoud Mohamed. 1987. İslam'ın İkinci Mesajı. Abdul-Lahi Ahmed AnNa'im tarafından Çeviri. Syracuse: Syracuse University Press.

Takiyüddin. 1966 [1556]. Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar. Sevim Tekeli tarafından Türkçe'ye Çevirip düzenlenmiş. 16'ncı Yüzyılda OsmanIIlarda Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksiyonu" adlı Eseri. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Talbi, M[ohamed], 1971. "İbn Khaldun." Bernard Lewis ve diğerleri, eds., Encyclopedia of İslam, New Edition. Cilt III. Leiden: Brill.

Tarih-i Hind-i Garbi. 1990 [1580]. Osmanlı Türkçesinden Thomas D. Goodrich tarafından Çeviri. The Ottoman Turks and the New World: A Study of Tarih-i Hind-i Garbi and Sixteenth-Century Ottoman Americana içinde. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Teicher, J.[acob] L. 1960. "E. I. J. Rosenthal'un çevirisinin yorumu" Averroes'in Plato'nun 'Devleti Üzerine Yorum." Journal of Semitic Studies 5: 176-95.

Tekeli, Sevim. 1966. "Giriş." Sevim Tekeli, ed., 16'ıncı Asırda OsmanIIlarda Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksüyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri içinde. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.1985. İlk Japon Haritasını Çizen Türk Kaşgarlı.Mahmud ve Kristof Kolomb'un Haritasına Dayanarak En Eski Amerika Haritasını Çizen Türk Amirali Piri Reis. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

Temo, İbrahim. 1987 [1939], İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anıları. İstanbul: Arba.

Tessler, Mark. 2015. İslam ve Orta Doğu'daki Siyaset: Sıradan Vatandaşların Görüşlerini Açıklamak. Bloomington: Indiana University Press. "Le Testament d'Ardasir." 1966 [n.a.]. Arapça-Fransızca metin editörü ve çevirmeni by M. Grignaschi. İn "İstanbul'daki kütüphanelerde saklı bazı Sasani edebiyatı örnekleri." Journal Asiatique 254: 46-90.

Tezcan, Baki. 2010. İkinci Osmanlı İmparatorluğu: Siyasi ve Sosyal Dönüşüm Erken Modern Dünya'da. New York: Cambridge University Press.

Tezcür, Güneş Murat. 2016. "Sıradan İnsanlar, Olağanüstü Riskler: Katılımın etnik isyanı." American Political Science Review 110, 2: 247-64.

Thelen, Kathleen.2000. "Kurum Analizinde Zamanlama ve Zamanluluk Evrim ve Değişim." Studies in American Political Development 14, 1: 101-8.

Tierney, Brian. 1988. Kilise ve Devlet Krizi: 1050-1300. Toronto: University of Toronto Press.

Tilly, Charles. 1992. Zorlama, Sermaye ve Avrupa Devletleri: M.S. 990-1992. Cambridge, MA: Blackvvell.

Timur, Taner. 1979. Osmanlı Toplumsal Düzeni: Kuruluş ve Yükseliş Dönemi. Ankara:Turhan Kitabevi.1986. Osmanlı Kimliği. İstanbul: Hil Yayın.

Tocqueville, Alexis de.2000 [1835], Democracy in America. George tarafından çevrildi. Lawrence. J. P. Mayer tarafından editörlüğünde. New York: Perennial Classics.1983 [1858].Eski Rejim ve Fransız Devrimi. Stuart tarafından çevrildi.Gilbert. New York: Anchor Books.

Toft, Monica Duffy. 2007. "Dini Edinme? İslam ve Sivil Davanın Şaşırtıcı Olayı. War." Uluslararası Güvenlik 31, 4: 97-131.

Togan, Zeki Velidi. 1942-7. Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi. İstanbul:Arkadaş, İbrahim Horoz ve Güven Basımevleri.1964. "Kuran'ın Türkçe'ye En Erken Çevirisi." İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi/Revievv of the Institute of Islamic Studies 4: 1-19. Ul Transparency International2013. "2013 Corruption Perception İndex," http://cpi.transparency.org/cpi2013/.

Trimingham, J. Spencer. 1971. İslam'daki Sufi Tarikatları. NewYork: Oxford University Press.

Tsui, Kevin. 2011. "Daha Fazla Petrol, Daha Az Demokrasi: Dünya Genelindeki Ham Petrol Kanıtları Keşifler." The Economic Journal 121, 551: 89-115.

Tuna, Mustafa. 2015. İmparatorluk Rusyası'nın Müslümanları: İslam, İmparatorluk ve Avrupa Modernlik, 1788-1914. New York: Cambridge University Press.

Türker, Muhabat. 1956. Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti. Ankara:Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları.

Türküne, Mümtazer.1991. Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu. İstanbul: iletişim.

Turner, Bryan S. 1974. Weber ve İslam: Eleştirel Bir Çalışma. Boston: Routledge.2013a. "Bölüm l'ye Giriş: Klasik Yaklaşımlar - İslam'ı Anlama." Bryan S. Turner ve Kamaludeen Mohamed Naşir, editörlerince, The Sociology of İslam: Collected Essays of Bryan S. Turner. Burlington, VT: Ashgate.2013b. "Geleneksel Toplumlarda Devlet, Bilim ve Ekonomi: VVeberci Bilim Sosyolojisindeki Bazı Sorunlar." Bryan S. Turner ve Kamaludeen Mohamed Naşir, editörlerince, The Sociology of İslam: Collected Essays of Bryan S. Turner. Burlington, VT: Ashgate.

Turner, Hovvard R. 1995. Ortaçağ islamında Bilim: Resimli Bir Giriş. Austin: University of Texas Press.

Tusi, Nasr al-Din. 1964 [c. 1235], Nasirean Ahlakı [Akhlaq-i Naşiri], Farsçadan G. M.VVİckens tarafından notlarla çevirilmiş. Londra: George Ailen and Unwin.

Tyerman, Christopher. 2006. God's War: Haçlı Seferlerinin Yeni Tarihi. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Udovitch, Abraham L. 1975. "Ortaçağ İslam Doğu Yakın Doğusunda Kredi ve Bankacılık Kurumlarına Dair Düşünceler." Studia Islamica 41: 5-21.1979. "Bankacılar Bankasız: Orta Çağ İslam Dünyasında Ticaret, Bankacılık ve Toplum." Fredi Chiappelli, editör, The Dawn of Modern Banking. New Haven: Yale University Press.

Ulfelder, Jay. 2007. "Doğal Kaynak Zenginliği ve Otoriterliğin Yaşaması." Karşılaştırmalı Siyasi Çalışmalar 40, 8: 995-1018.

Ülgener, Sabri. 1981. İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası. İstanbul: Der Yayınları.

Ülken, Hilmi Ziya. 2016 [1935].Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü.İstanbul: Türkiye iş Bankası Kültür Yayınları.1966. Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul: Ülken Yayınları.

Unat, Faik Reşit. 1964. Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.Birleşmiş Milletler. 2016. "Ulusal Hesaplar Ana Toplamları Veritabanı: GNI (Cari Fiyatlarda) ABD Doları cinsinden: Tüm Ülkeler Tüm Yıllar için," http://unstats.un.org/unsd/snaama/dnllist.asp. Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı. 2011. "İnsani Gelişme Endeksi 2011," http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Tablel.pdf. Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (ve Ekonomik ve Sosyal Kalkınma için Arab Fund). 2002. Arab insan Gelişimi Raporu 2002: Gelecek Nesillere Fırsatlar Yaratmak. Ürdün: UNDP Arap Devletleri Bölge Bürosu. Birleşmiş Milletler İstatistik Bölümü.2013. "Sosyal Göstergeler: Eğitim, Okuryazarlık," ttp://unstats.un.org/unsd/demographic/products/socind/. ABD Nüfus Bürosu 2010. "Uluslararası Veri Tabanı (2010)," www.census.gov/data-tools/demo/idb/informationGateway.php.

Ünver, A. Süheyl. 1969. İstanbul Rasathanesi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Urdal, Henrik. 2004. "Demografideki Şeytan: Gençlik Balağının iç Cephe Silahlı Çatışması Üzerindeki Etkisi, 1950-2000." Dünya Bankası, Sosyal Kalkınma Hakemleri: Çatışmanın Önlenmesi ve Yeniden inşası 14: 1-23. ABD Dışişleri Bakanlığı. 2015. "2014 Uluslararası Dini Özgürlük Raporu," 14 Ekim, www. State, gov/j/d rl/rls/irf/2015religiousfreedom/index.htm#wrapper.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. 1983. Osmanlı Tarihi. II. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Van den Bergh, Simon. 1954. "Giriş" ve "Notlar." içinde Averroes'in Tahafut Al-Tahafut (Tutarsızlığın Tutarsızlığı). Ciltler I ve II. Simon van den Bergh tarafından çevrilmiş ve düzenlenmiştir. Londra: E. J. W. Gibb Memorial Trust.

Van Zanden, Jan Luiten. 2009. Sanayi Devrimine Uzun Yol: Küresel Perspektifte Avrupa Ekonomisi, 1000-1800. Leiden: Brill.

Van Zanden, Jan Luiten, Eltjo Buringh ve Maarten Bosker. 2012. "Avrupa Parlamentoslarının Yükselişi ve Gerilemesi, 1188-1789." The Economic History Review 65, 3: 835-61.

Vasalou, Sophia.2016. ibn Teymiyye'nin Teolojik Ahlakı. NewYork: Oxford University Press.

Vikor, Knut S. 2005. Tanrı ile Sultan arasındaki: İslam Hukukunun Tarihi. New New York: Oxford University Press.

Wadud, Amina. 1999. Kur'an ve Kadın: Kadının Bakış Açısıyla Kutsal Metni Yeniden Okumak Perspective. NevvYork: Oxford University Press.

Wahba, Wafaa H. 1996. "Çevirmenin Giriş Yazısı." İçinde Hükümler/Emirler Hükümetin Emirleri: Al-Ahkam al-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya'nın Çevirisi. Wafaa H. Wahba tarafından tercüme edildi. Londra: Garnet Publishing.

Waines, David. 1977. "Bağdatlı Abbasilerinin Üçüncü Yüzyıldaki İç Krizi." Dergisi Doğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 20, 3: 282-306.

Waldner, David.1999. Devlet Kurma ve Geç Gelişme. ıthaca, NY: Cornell Üniversite Press.

VVallerstein, Immanuel. 2004. Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş. Durham: Duke Üniversite Basımı.

Walzer, Michael.1983. Adaletin Alanları: Çokçulculuk ve Eşitliğin Savunusu. New York: Basic Books.

Ward, Robert E. ve Dankvvart A. Rustow. 1964. "Sonuç." Robert E. Ward içinde ve Dankwart A. Rustow, yayıma sajappnya ve Türkiye'de Siyasi Modernleşme. Princeton: Princeton University Press.

Watson, Andrevv M. 1983. Erken İslam Dünyasında Tarımsal Yenilik: Bitkilerin ve Tarım Tekniklerinin Yayılması, 700-1100. New York: Cambridge University Press.

Watt, W. Montgomery. 1953. "Giriş." İn The Faith and Practice of Al-Ghazali. Londra: George Ailen and Unvvin.1972. İslam'ın Ortaçağ Avrupa'sı Üzerindeki Etkisi. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1973. İslam Düşüncesinin Oluşum Dönemi. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Weaver, Henry Grady. 2014 [1947], İnsanlığin ilerlemesinin Ana Duyargısı. Eastford, CT: Martino Fine Books.

Weber, Max. 1998 [1905], Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu. Çevirisi Almancadan Talcott Parsons tarafından çevrilmiştir. Los Angeles: Roxbury Publishing.1946 [1919]. "Meslek Olarak Siyaset." Max Weber'den: Sosyoloji Üzerine Denemeler içinde. Almancadan çevrilmiş ve H. H. Gerth ile C. Wright Mills tarafından düzenlenmiştir. New York: Oxford University Press.1964 [1920].Din Sosyolojisi. Almancadan Ephraim tarafından çevrilmiştirFischoff. Boston: Beacon Press.1978 [1922]. Ekonomi ve Toplum: Yorumlayıcı Sosyolojiye Bir Giriş. Almancadan Ephraim Fischoff ve diğerleri tarafından çevrilmiştir. Guenther Roth ve Claus Wittich tarafından düzenlenmiştir. Berkeley: University of California Press.

Weiss, Bernard G. 1998. İslam Hukukunun Ruhu. Atina: University of Georgia Press.

VVellisch, Hans H. 1986. "İlk Arap Bibliyografyası: Fihrist al-'Ulum." Dönemsel Yayınlar, Illinois Üniversitesi 175: 1-42.

West, John B. 2008. "İbn el-Nefis, Pulmoner Dolaşım ve İslam'ın Altın Çağı" Çağı." Journal of Applied Physiology 105: 1877-80.

White, Lynn Jr. 1962. Ortaçağ Teknolojisi ve Toplumsal Değişim. New York: Oxford University Press.1963. "Batı Ortaçağında Teknolojik ilerlemenin Hızlanmasına Ne Sebep Oldu?" A.C. Crombie, ed., Bilimsel Değişim: Entelektüel ve Sosyal Tarihsel Çalışmalar içinde ve Bilimsel Keşif ve Teknik İcat için Teknik Koşullar, Antikiyetten Bugüne. New York: Basic Books.

Wiet, Gaston. 1953. "L'Empire neo-byzantin des Omeyyades et l'Empire neosassanide des Abbassides." Cahiers d'histoire mondiale. Journal of World History: 63-71.1971. Bağdat: Abbasid Halifeliğinin Metropolü. Fransızcadan Seymour Feiler tarafından çevrildi. Norman: University ofOklahoma Press.

Wiktorowicz, Quintan, ed.2004. İslami Aktivizm: Bir Toplumsal Hareket Teorisi Yaklaşım. Bloomington: Indiana University Press.2010. "A Radikal islamın Soykütüğü." Frederik Volpi, ed., Siyasi İslam: Eleştirel bir Okuyucu. NevvYork: Routledge.

Wilson, M. Brett. 2014. Ulusalcılık Çağında Kur'an'ı Çevirmek: Baskı Kültürü ve Türkiye'de Modern İslam. New York: Oxford University Press.

Wittek, Paul. 1936. "Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum." Byzantion 11: 285-319.1938. "Ankara yenilgisinden Konstanzinople'nin ele geçirilmesine." Revue des etudes islamiques 12: 1-34.

VVolfson, Harry A. 1963. "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrorium in Aristotelem." Speculum 38, 1: 88-104. Wood, Philip. 2015. "Orta Doğu'da Hristiyanlar, 600-1000: Fetih, Rekabet ve Dönüşüm." A. C. S. Peacock, Bruno De Nicola ve Sara Nur Yıldız, eds., İslam and Christianity in Medieval Anatolia. Burlington, VT: Ashgate.

World Bank. 2010. "World Development Indicators: GNI per Capita (PPP), 2010," http://data.worldbank.org/indicator/NY.GNP.PCAP.PP.CD. 2014a. "Indicators: Mortality Rate, under-5 (per 1,000 Live Births), 2014," http://data.worldbank.org/indicator/SH.DYN.MORT. 2014b. "Worldwide Governance Indicators," http://info.worldbank.org/governance/wgi/index.aspx#home.

World Values Survey. 2004-8. www.worldvaluessurvey.org/.

VVorthen, Shana. 2009. "The Influence of Lynn White, Jr.'s Medieval Technology and Social Change." History Compass 7, 4: 1201-17.

Yalpani, Mohamed, and Akbar Heydari. 2005. "Quantity över Quality: A Voice from the Third World." Chemistry and Biodiversity 2, 6: 730-7.

Yaqub, Alaadin M. 2013. "Çevirmenin Giriş-si." İn İnançta ılımlılık (Al-lqtisad fi al-l'tiqad). Aladdin M. Yaqub tarafından çevrildi. Chicago: University of Chicago Press.

Yate, Asadullah. 1996. "Önsöz." Abu'l Hassan al-Mawardi'de, Al-Ahkam as-Sultaniyyah: İslami Yönetiş Yasaları. Asadullah çeviren ve düzenleyen taraf ile Yate. Londra: Ta-Ha Publishers.

Yıldırım, Rıza. 2008. "Two Empires between Turkomans: Anatolia'da Qizilbash Kimliğinin Kökenleri (1447-1514)." PhD tezi. Bilkent Üniversitesi.

Yılmaz, İhsan.2005. Modern Ulus Devletlerinde İslam Hukuku, Siyaset ve Toplum: İngiltere, Türkiye ve Pakistan'da Dinamik Hukuki Burlington, VT: Çokkalevlilikler. Ashgate.

Yom, Sean L. 2015. From Resilience to Revolution: How Foreign Interventions Destabilize the Middle East. New York: Columbia University Press.

Zadeh, Travis2012.Sıradan Kuran: Çeviri ve Persiyanın Yükselişi Exezeji. NewYork: Oxford University Press.

Zaman, Muhammad Qasim. 1997. Erken Abbasiler döneminde Din ve Siyaset: Proto-Sünni Elitinin Ortaya Çıkışı. Leiden: Brill.2002. Günümüz İslamında Ulama: Değişimin Koruyucuları. Princeton: Princeton University Press. 2005. "Çokçulu, Demokrasi ve 'Ulama." Robert W. Hefner, editör, Yeniden

Yapmakta Müslüman Siyaseti: Çokçuluk, Tartışma ve Princeton: Princeton Demokratizasyon. University Press.2011. "Pakistan: Şeriat ve Devlet." Robert W. Hefner editörlüğünde, Şeri'a Politikaları: Modern Dünyada islami Hukuk ve Toplum. Bloomington: Indiana University Press.2012. Radikal Bir Çağda Modern İslam Düşüncesi: Dini Otorite ve İçeleştirme.New York: Cambridge University Press.

Zaret, David. 2000. Demokratik Kültürün Kökenleri: Baskı, Dilekçeler ve Kamu Erken-Modern İngiltere'de Sphere. Princeton: Princeton University Press.

Zeghal, Malika.1996. İslam'ın Muhafızları: Kahire'deki El-Azhar uleması çağdaş. Paris: Ulusal Siyaset Bilimleri Vakfı Basımevi.1999. "Mısır'da Dini ve Siyaset: Al-Azhar Uleması, Radikal İslam ve Devlet (1952-94)." International Journal of Middle East Studies 31, 4: 371-99.

Ziai, Hossein. 1996a."Shihab al-Din Suhravvardi: Aydınlatmacıların Kurucusu Okul." Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman islami Tarih editörlüğünde, Felsefe. New York: Routledge. 1996b. "Mulla Sadra: Yaşamı ve Eserleri." Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman editörlüğünde, History of Islamic Philosophy. New York: Routledge.

Zilfi, Madeline C. 1988. Piety Politics: Osmanlı Uleması Postklasik Dönemde Yaş (1600-1800). Minneapolis: Bibliotheca Islamica.

Ziolkovvski, Jan M. 2007. "Giriş [Dante ve İslam'a özel sayı için]." Dante Studies 125: 1-34.

Zubaida, Sami.1972. "İslam'da Ekonomik ve Politik Aktivizm." Ekonomi ve Toplum 1, 3: 308-38.

Zuckert, Michael P.2002. Lockean Politik Felsefesiyle Liberalizmi Başlatmak. Lavvrence: University Press of Kansas.

Zürcher, Eric J. 2004. Türkiye: Modern Bir Tarih. New York: I. B. Tauris. 2010. Genç Türk Mirası ve Ulus İnşası: Osmanlı İmparatorluğu'ndan Atatürk'ün Türkiye'sine. Londra: I. B. Tauris.

İndeks (Dizin)

El-Abbadi, Mostafa, 131
Abbas, Şah, 170
Abbasidler, 3-4, 70 iqta sırasında, 98-9 dini çeşitlilik sırasında, 74-5, 86 ulema sırasında, 71-5
Abdel Razek, Ali, 11-12
Abduh, Muhammed, 17, 219
Abdulhamid II, 218-19, 221-4
Abdul-Wahhab, Muhammed, 17
Abou El Fadl, Khaled, 22
tenasüt/tenasül (abrogation), 26-7
Ebu Hanife, 3, 72-3, 232 içtihat üzerinde, 7, 94 Kur'an çevirileri üzerinde, 210-11
Abu-Lughod, Janet, 123
Abu Yaqub, 135, 137
Abu Yusuf, 72-3, 211
Abu Zayd, Nasr, 47
Acemoglu, Daron, 64
Adonis, 20, 84
el-Afghani, Jama'l ad-Din, 219
tarım üretimi Müslüman dünyasında, 83-4.
Batı Avrupa'da iqta bakınız, 91-2
Ali (Halife), 44-5, 71
Ali, Syed Ameer, 124
Almohads, 133-4 Almoravids, 133
Amerikan Devrimi, 213
analojik akıl yürütme. Bakınız qiyas
Andalus, 77, 133-43, 167
Anderson, Benedict, 188
Angenendt, Arnold, 191
anti-sömürgeci yaklaşım, xv, 16-20, 33-4, 57-8,194-5, 213-14
İslam dünyasında anti-entelijans: 6-7, 54, 232-3
anti-Westernism, xv, 20
apotheosis (döndürme) Gazali ve, 110-11
şiddet sonucu olarak, 23-4
Aquinas, Thomas, 93, 160
Ardashir I, 9-10, 113-14
Aristoteles, 78-9, 135, 148-9
Arslan, Alp, 101
asabiyya (grup duygusu), 139-41, 150
Asad, Muhammed, 26, 235
Ashari (teolog), 95
Ashari (teolojik okul), 59-60, 108,
Otoriterlik anayasalar ve, 40-2
ekonomik kalkınmama ve, 52-3
Doğu Asya devletlerinde, 62-3
İslam ve, 34-42, 54
öznel argümanlar için, 34-5
İslam devletlerinde, 37-42
İslamlaşma ve, 41-2
laik devletlerde, 37-42
Müslüman çoğunluklu ülkelerdeki oranlar, 1-2
patriarchy ve, 35-7
mülkiyet edinimi ve, 49
rentier devletlerinde, 48-52, 55
devlet gelirleri içinde, 51
bölgesel yayılım içinde, 51
vergi oranları içinde, 49-50
sosyoekonomik kalkınmamama etkileyen, 61-3, 229-32
kısır döngü ve, 61

Sufi şeyhleri ve, 48
ulema ve, 42-8
ortaçağ etkileri üzerinde, 45-8
ulema-devlet ittifakları, 42-5
şiddet ve, 28-30
mezhep çatışmaları bunun sonucu olarak, 29-30 terörizm bunun sonucu olarak, 29
Batı'nın sömürgeleştirilmesi/işgali ve, 33-4
Ayoob, Mohammed, 16
Eyyubîler, 120-1
El-Azhar, 12, 44, 223
el-Azmeh, Aziz, 78
Bacon, Francis, 192
Bağdat, ilim merkezi olarak, 77-9
el-Baghdadi, Abd al-Latif, 128
Hakikatin Dengesi (Katip Çelebi), 176-7 el-Banna, Gamal, 11-12, 94 el-Banna, Hassan, 10-11
Banu Musa kardeşler, 78
Barani, Ziauddin, 149-50
Barthold, VVİlhelm, 100, 121-2
Ainjalut Savaşı, 122-3
Ankara Savaşı, 165
Beg, Ulugh, 171
Bellah, Robert, 89
Berke, 122-3
Bey, Kochi, 178-9
Bey, Seyyid, 11-12
Bey, Tughrul, 101
Bhatti, Shahbaz, 24
İncil, 22-3
Bibliotheca Universalis (Gesner), 76
Bin Laden, Usame, 18
Biruni, 79-80, 100-1
Black, Antony, 139
Kara Ölüm, 153
Blaydes, Lisa, 197-8
Bloch, Marc, 90, 157
Boix, Charles, 52
Ticaretin Yararları Üzerine Tavsiyeler Kitabı (Dimashqi), 81-2
Kralara Danışma Kitabı ([sahte] Gazali), 115
Hükümet Kitabı (Nizam al-Mulk), 115
Zekice Cihazlar Kitabı (Banu Musa kardeşler), 78
Kral Kitabı (Firdawsi), 100-1, 114
Zeki Mekanik Bilgiler Kitabı
Aygıtlar (Cezari), 130
Yolculuk Kitabı (Piri Reis), 173 kitap üretimi, 188, 209-10
Bosker, Maarten, 90
Botticini, Maristella, 83
Boulakia, Jean, 152
burjuvazi. Ayrıca bakınız tüccarlar,
Müslüman tanımlı, 6
Fransız Devrimi'nde, 213
İslam! aktörler ve, 6-7
Osmanlı imparatorluğu'nda, 222-3
laik politikacılar ve, Müslüman dünyasında, 6 ekonomik kalkınmama ve bunun eksikliği, 232-3
Batı Avrupa'da, 186-7, 193-4
Bourguiba, Habib, 29
Brahe, Tycho, 174
Braudel, Fernand, 157, 159
Brentjes, Sonja, 105
İngiliz sömürgeciliği, 214
Bryson, 112
Buhari, 95
Bulliet, Richard, 74-5, 80, 98, 114
Buringh, Eltjo, 90
Bush, George H. W., 33
Buyidler, 70, 96-7
iqta sırasında, 99
Bizans İmparatorluğu, 70, 165

Müslümanlar kurumsal olarak etkilenmiş by, 114
Cahen, Claude, 99
Carolingian imparatorluğu, 157, 185
Casale, Giancarlo, 183
Katolik Kilisesi, 158-9, 193
Çelebi, Katip (Hacı Khalife), 176-80
Çelebi, Mehmed, 209
Cevdet, Abdullah, 220
Chamberlain, Michael, 130
Chandler, Tertius, 90
Chaney, Erle, 190
Kral Charles V, 190
Çin
ekonomik kalkınma içinde, 62-3
Ming Hanedanı içinde, 186, 189
Moğol işgali, 121
şiddet içinde, 21
Chirot, Daniel, 186
Christensen, Peter, 98
Adalet Çemberi, 172-3
Medenileşme Süreci (Elias), 88
Çizakça, Murat, 181-2
Cohen, Hayyim, 73
Collins, Randall, 108
sömürgecilik, Batı, 214
otoritarizm sonrası, 33-4
Osmanlı imparatorluğu ve, 17-18, 206-7, 215, 224-6
seküler devletler sonrası, 40
kölelik ve, 214
Güneydoğu Asya'da, 4-5
gelişmemişliğin etkilediği, 57-8
şiddetin sonucu olarak, 16-20
Birleşme ve İlerleme Komitesi, 221-2
uyuş (ijma), 7, 94-5, 232
Müslüman çoğunlukta ülkelerde anayasala Kuran'da sözleşmeler, 201 Cook, Michael, 58, 89
Copernicus, Nicolaus, 174-5
Corbin, Henry, 106 yolsuzluk, 61
Crompton, Samuel, 212 Crone, Patricia, 71 Haçlılar, 120-1, 124-38, 156-7 kültürel determinizm, 194 Curtin, Philip, 214
Dabashi, Hamid, 177
Dallal, Ahmad, 105
Damad, Mir, 177
Dante, 160 darülharp (savaş yurdu), 27 darülislam (İslam yurdu), 27
Darling, Linda, 172 Dawani, 172-3, 180-1 Daya, Najm al-Din Razi, 144-5 Ayırt Etmek İçin Kesin Kriter
İslam'ı Gizli inkârdan Ayıran (Gazzali), 110-11
Kararlı Mantık: Bağlantıyı Belirlemek İslam Hukuku ile Felsefe (Ibn Rushd) Arasındaki Bağlantı, 135
gerileme tezi, 104-12
Osmanlı imparatorluğu ve, 179-81
Yanılgıdan Kurtuluş (Gazali), 109
Demirel, Ahmet, 221 demokrasi
burjuva sınıfı ve, 55 sözleşme hakları ve, 61
ekonomik kalkınma ve, 52-3 kıtlık ve, 61-2
ifade Özgürlüğü Evi endeksi için, 32
Müslüman çoğunluk ülkelerinde, 1-2 bölgesel yayılım içinde, 51, 55 demokratik barış teorisi, 28 bağımlılık teorisi, 57-8 Descartes, Rene, 191 Dimashqi, 81-2 din ve devlet. Din ve devletine bakın Diner, Dan, 58-9 Dols, Michael, 153 Duby, Georges, 93
Dunn, Ross, 126
Dunning, Thad, 51
Durkheim, Emile, 220
Durrani, Ahmad Shah, 206

Hollanda İsyanı, 191
r, 40-2
Doğu Asya ekonomik gelişme ve otoriterlik içeren, 62-3 bölgede bölgesel barış, 28
Doğu Avrupa, Moğol istilası, 119-20
Eckstein, Zvi, 83 ekonomik gelişme ve demokrasi, 52-3, 61-2 İngiltere'de, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda, 212-13 gayri safi milli gelir (GSMG)
Müslüman çoğunluklu ülkelerde, 1-2 petrol zengini ülkelerde, 52 eğitim. Ayrıca bakınız: medreseler; üniversiteler. Batı Avrupa
Osmanlı imparatorluğu'nda, Batılılaşma reformları, 217, 223
PISA puanları, Müslüman çoğunluklu ve Doğu Asya ülkelerinde, 63
Edwards, Jeremy, 156
Mısır
onun için anayasa taslağı hazırlanması, 7; İslamileştirilmesi, 43-4
Mısır (devamı)
Müslüman Kardeşler, 44
Batılılaşma reformları, 217-19
Elias, Norbert, 88
Ellenblum, Ronnie, 98
Ellethy, Yaser, 22
Emre, Yunus, 143
İngiltere, 192
Aydınlanma filozofları, 212
Şanlı Devrim, 196
entelektüel, ekonomik ve siyasi gelişme, 212-13
Ephrat, Daphna, 102
Saflık Kardeşlerinin Risaleleri (İhvan-ı Safa), 78-9
Erdoğan, Tayyip, 42-3, 231
İnsan Anlayışı Üzerine Bir Deneme (Locke), 192
özcü yaklaşım, xv, 20-3, 34-5, 58-9, 105, 158
Fancy, Nahyan, 132-3
Fanon, Frantz, 16
Farabi, 78, 85, 136
Fatawa al-Hindiyya, 177-8
Fatih. Yacce Mehmed Fatih olarak bakınız
Fatimiler, 96-7, 120-1
İslam dünyasındaki finansal kurumlar,
199
fiqh. Hukuk bilimi bakınız
Firdawsi, 100-1, 114
Fish, Steven, 35-6
Foda, Farag, 24
Dört Halife, 70, 89
Freedom House endeksi, 32
Fransız sömürgeciliği, 16, 40
Fransız Devrimi, 213
burjuvaziye, entelektüeller ve, 213
Fukuyama, Francis, 150-1
Galileo, Galilei, 174-5
Gama, Vasco da, 189-90, 195
Gandi, Mahatma, 19
Gaspiralı, İsmail, 219
Geertz, Clifford, 86
Gellner, Ernest, 139
cinsiyet eşitliği, patriarkaya bakınız
Cengiz Han, 121-3. Ayrıca Moğollar için bakınız iğneleme
coğrafi determinizm, 194
Gesner, Konrad, 76
Ghannouchi, Rachid, 44
Gazali, 4, 10, 46-7, 103-12, 234-5
irtidat hakkında, 110-11

Müslüman entelektüalizminin gerilemesi hakkında, 85, 104-12
fıkıh hakkında, 8, 109-10
adab hakkında, 87-8
tasavvuf hakkında, 10, 109
ulema-devlet ittifakı hakkında, 9-10, 103-12
Gazneliler, 4
Şanlı Devrim, 196
Goitein, Shelomo, 74, 82-3
Gökalp, Ziya, 220
Altın Orda, 123
Goodrich, Thomas, 174
Grabar, Olga, 81
Gregorius VII, 120, 158-9
Greif, Avner, 155-6
Griffel, Frank, 111
Grotius, Hugo, 191
Türkiye'deki Gülen hareketi, 43
Gutas, Dimitri, 79-80, 179-80
Gutenberg, Johannes, 187
al-Habashi, Bilal, 88
Habsburglar, 166-90
Hacib, Yusuf Has, 107
hadisler, 7, 94-5
onun kodifikasyonu, 95
Hakam II, 77
al-Halibi, Suleiman, 156-7
Hallaq, Wael, 72
Halpern, Manfred, 151-2
Hanifa, Haşan, 47
Hanson, Hamza Yusuf, 109
ul Haq, Zia, 45
Harrison, Lawrence, 58
Harvey, VVİlliam, 192
al-Hashimi, Tariq, 30
Hayy bin Yaqzan (Ibn Tufayl), 134
Henry the Navigator, 185
İslam'da Hiyerarşi ve Eşitlikçilik Düşünce (Marlow), 89
Yüksek Ahlak (Kinalizade), 172-3
Hill, Donald, 78
Hilmi, Tüccarzade, 222
Hinds, Martin, 71
İslam Felsefesinin Tarihi (Henry Corbin)
106
Hindistan Batı'nın Tarihi, 173-4
Hobbes, Thomas, 179, 212
Hobsbawm, Eric, 6
Hocazade, 180
Hodgson, Marshall, 123, 143, 181
Bilgelik Evi, 76-7
Hülagu, 122-3
insan sermayesi, 63
Huntington, Samuel, 20, 38
Hüsnî, Saddam, 30
Hussein, Şerif, 17-18
İbn Abd al-Aziz, Umar, 71
İbn Adi, Yahya, 74
İbn Arabi, 59-60, 138, 143-4
İbn el-Âs, Amr, 131
İbn Bajja, 134
İbn Battuta, 126-7
İbn Fadlan, 90
İbn Hanbel, Ahmed, 3, 16, 72-3, 75
metin bazlı yaklaşımının, 94-5
İbn al-Haytham, 79
İbn Jamaah, 147
ibn Haldun, 85-6, 138-43, 150-1, 156-7
asabiyyâ üzerine, 139-41, 150
felsefe üzerine, 143
Tasavvuf üzerine, 144
İbn al-Nafis, 127, 131-2
İbn Rüşd, 126-7, 134-8
Aristoteles'in bu üzerine etkisi, 135, 148-9
cinsiyet eşitliği üzerine, 147-8

Gazzali üzerine, 136-7
Platon ve, 147-8
Kuran üzerine, 135-6
Batı Avrupa bu konuda etkilenmiş, 160
İbn Suud, 17-18
İbn al-Shatır, 131
İbn Sina, 79-81, 84-5, 136, 180, 186
İbn Taymiyya, 26, 132-3, 146-7, 234-5
Selefilik ve, 16, 146
İbn el-Tilmidh, 133
İbn Tufayl, 134-5
İbn Zuhr, 86, 107
içtihad. Konsensüs olarak bakınız
istibdat (yorum), 24-5
Ikhwan as-Safa, 78-9
İlkhanlılar, 123
İnalcık, Halil, 168, 185
İbn'in Öğelerinin Tutarsızlığı Ruşd), 137, 176
Filozofların Tutarsızlığı (Gazali), 104, 108, 134
İnsanın Bilimlere Kataloğu (Nadim), 75-6
Hindistan. Mughal imparatorluğu için bakınız Britanya kolonizasyonu, 206, 214
Sanayi Devrimi, 212
Batiniteler'in Rezaletleri ve Erdemleri
Mustazhiriler (Ghazali), 103
Inglehart, Ronald, 35 miras yasaları, 198-9
İçerik III, 127-8
mahsup
mihna, 75
İspanyol, 190-1
entelektüeller
Fransız Devrimi'nde, 213
İslamcı aktörler ve, 6-7, 54, 232-3
Müslüman dünyasında, erken başarılar, 75-80
Müslüman dünyasında, düşüşü, 104-12, 179-81
Milliyetçi olmayan politikacılar ve, Müslüman dünyasında, 6, 54, 232-3
sosyoekonomik kalkınmamışlık ve eksikliği, 232-3
Batı Avrupa'da, 193
müslüman topraklarının istilaları
Haçlılar tarafından, 120-1
kentsel yaşamın yıkımı, 124
İslam'ın yayılışı sonrası, 125
Moğollar tarafından, 119, 121-3
İn Celut Savaşı, 122-3
ilahi cezalandırma olarak, 127
Khwarazm Şahları üzerine, 121-2
sonrası Müslüman ilmi, gerileme, 123-7
Müslümanların jeopolitik toparlanması sonrası, 125
iqta (arazi vergi atama sistemi), 4, 98-9
Abbasiler döneminde, 98-9
Buyidler döneminde, 99
Memlûk Sultanlığı döneminde, 152
Osmanlı İmparatorluğu'nda (timar sistemi), 178, 181
Selçuklu İmparatorluğu'nda, 4, 102
onun sistemleşmesi, 102
türleri, 99
İran. Ayrıca Bakın Khomeini, Ruhollaha
onun İslamlaşması, 44-5
İran Devrimi, 19
Irak
Arap Sosyalist Baas Partisi içinde, 30
içinde mezhepsel şiddet, 29-30

ABD işgali, 19
Islahat Fermanı, 216-17
İslam
otoriterlik ve, 34-42, 54
medenileştirme süreci olarak, 87-90
eşitlikçilik sonuç olarak, 88-9
İslâm istilaları sonrası genişleme topraklar, 125
rasyonellik ile uyumsuz olarak, 58
İslam (devam) ünite
sosyoekonomik kalkınmasızlık ve, 58-60
şiddet ve, 20-3
kaldırma ve, 26-7
Kuran ve, 22-3, 26
intihar bombalamaları ve, 22
İslam Din ve Toplumdur, Dini Değildir ve Devlet (G. Al-Banna), 11-12 On Yedinci Yüzyılda İslam Entelüktüel Tarihi
Yüzyıl (El-Rouayheb), 180
İslam hukuku. Şeriat'a bakınız
İslam devletleri, 37-42
Irak ve Şam İslam Devleti (IŞİD), 17, 19
İslâmî Özlü (İslamate), 86
İslamcılar, 6, 10, 19, 37-42, 86, 229-30
İslâmlaştırma
otoriterlik ve, 41-2
Mısırlılar, 43-4
Pakistan, 45
İslam çoğunluk ülkelerinde kamusal yaşam, 6, 8
Türkiye, 42-3
İsmail, Shah, 165-6
Issawi, Charles, 57
Cebir, 76
el-Cabri, Mohammed Abed, 8, 134
Cahiz, 81
Jalalean Etikleri (Dawani), 180-1
Yeniçeriler, 165, 198, 216
Japonya, 63-5, 213, 223-4
el-Cevziye, Ibn Kayyim, 25, 132-3
Cazari, 130
Thomas Jefferson, 213
Damaskuslı Yuhanna, 74
fıkıh (fiqh), 3, 7
İslam hukukunun beş temel amacı, 8, 138, 232
Ghazali üzerine, 8, 109-10
Hanife'ye göre, 7, 94, 232
İbn Hünbel, Amad, 72, 94-5
Malik'in üzerinde, 94, 133
Şafii üzerine, 7-8, 94-5
Shatibi hakkında, 138, 232
Şii okulları, 94-5
Sünnî okulları, 3, 95
Cürcani, 5, 129
Kadivar, Mohsen, 24
Kant, Immanuel, 212
Karakaya, Süveyda, 30
Karaman, Hayrettin, 43
Karimi tüccarları, 153-4
Kay, John, 212
Kayaoğlu, Turan, 205-6
Keddie, Nikki, 162
Kemal, Namık, 124, 218-19
Kennedy, Paul, 186
Kepler, Johannes, 174-5
Keykubad, Alaeddin, 144
Khan, Syed Ahmad, 19, 219
Khayyam, Omar, 107
Khomeini, Ruhollah, 10-11, 44-5
Khwarazm Şahı, Jalal al-Din, 122 Khvvarazm Şahı, Muhammed, 121-2 Khwarazm Shah'lar, 121-2 Khwarazmi, 77
Kilgour, Frederick, 76
Kinalizade, 172-3, 180

Kindi, 77 kizilbashs, 165-6 Klein, Herbert, 214 Kunduri, 101
Kuran, Timur, 154, 198-201
Kürdistan İşçi Partisi (PKK), 19
Kushji, Ali, 5, 171, 180
Lacoste, Yves, 141
Laffer, Arthur, 151-2
Lambton, Ann, 80, 99
1858 Yasanın Arazi Hukuku, 222
Lapidus, Ira, 11, 103
Lewicka, Paulina, 87 Lewis, Archibald, 125-6 Lewis, Bernard, 20, 37-8, 88, 131, 156-7 Limongi, Fernando, 49
Linberg, David, 79
Locke, John, 192, 212-13
The Long Divergence: How Islamic Law Held Orta Doğu'yu Geri (Kuran), 198-201 Endüstri Devrimi'ne Uzun Yol
(Van Zanden), 187
Kutsal Yerde Kaybolan: Neden İslam Dünyası Durdu (Diner), 58-9
Luther, Martin, 188
Maalouf, Amin, 124
Makyavel, Niccolo, 179
Mackensen, Ruth, 130-1
Maddison, Angus, 194 medreseler, 102-7, 129-30, 149, 161, 175, 177-8, 217. Ayrıca Nizamiyya bakınız madrasalar
Mağribli tüccarlar, 155-6
el-Mahdi, Muhammed, 17
Mehdi, Muhsin, 143
Mahmud, Saba, 47
Mahmud II, 216-17
Ghazneli Mahmud, 96, 100-1
Kashgar Mahmud, 107
Maimonides, 107, 128, 138
Majlisi, Muhammed Baqir, 207
Malik, 3, 72, 94
el-Maliki, Nouri, 30
Malikşah, 107
Memlûk Sultanlığı, 122-3, 154 iqta sırasında, 152 tüccarların, 152-5 doğal bilim ve felsefe içinde, 131-2 ulema-devlet ittifakı içinde, 146-7
Mamun, 75-7 törenler, 87-8 Mansur (onuncu yüzyıl hükümdarı), 133 al-Mansur, Yaqub (on ikinci yüzyıl hükümdarı), 137 Mardin, Şerif, 198, 225 Marlow, Louise, 89, 115 Marx, Anthony, 33 Masudi, 9-10, 172 Mattson, Ingrid, 97 Maturidi (teolog), 95, 129 Maturidi (teolojik okul), 129 Maududi, Abul Ala, 10 Mawardi, 46-7, 89, 97, 115, 234-5 McAuliffe, Jane, 26 McCloskey, Deirdre, 194 Medicis, 186-7
Fatih Mehmed (Mehmed the Conqueror), 165, 171-2 tüccarlar, Müslümanlar, 80-4 tarımsal verimlilik ve, 83-4

Müslüman toprakları, 119, 121-3
Ain Jalut Savaşı, 122-3 ilahi cezalandırma olarak, 127
Khwarazm Şahları, 121-2
Montesquieu, 212
Musa, İbrahim, 59
Morony, Michael, 86-7
Morsi, Muhammed, 44
Mottahedeh, Roy, 74
Muâviye, 71
Mubarrak, Hüsnî, 44
Mughal imparatorluğu, 4-5, 166 parçalanması, 206

medreselerde, 177-8
ulema-devlet ittifakı içinde, 170
Muhammed (Peygamber), 70, 88-9, 94
mücahidler (Afganistan'da), 18
Muhtar, Ömer, 17
Mukaddime (ibn Haldun), 139-41, 156-7, 176
Murad III, 174
Müslüman Kardeşler, 7, 34, 44
H. al-Banna hakkında, 10
Avrupa'nın Müslüman Keşfi (B. Levvis), 156-7
Müslüman çoğunluklu ülkeler
otoriterlik içinde, oranlar, 1-2
ordaki askeri çatışmalar, oranlar, 1-2
sosyoekonomik gelişmemişlik içinde, oranlar içinde, 1-2, 56
güven, düşük düzeyleri, 61
şiddet içinde, oranlar, 15-16
Müslüman azınlıkları, 20
Myanmar'da, 21
Mustazhir, 103
Mutawakkil, 75
Müteferrika, İbrahim, 123-4, 173-4, 209-10

dinî meşruiyeti, 80-1, ticaret yolları için, 80-1
Mercia, 2
Mez, Adam, 74
Migdal, Joel, 140
mihna (engizisyon), 75
Dönüm Noktaları (Kutb), 25
Ming Hanedanlığı, 186, 189
Miskavayi, 78-9, 149-50
Mokyr, Joel, 64
Moğol istilası
Çin'in, 121
Doğu Avrupa'nın, 119-20, 124-5

Nadim, 75-6
Nasır, 144
Nasirean Etiği (Tusi), 149-50
Nasr, Seyyed Hossein, 135-6, 175-6
Naser, Gamal Abdel, 43-4 doğal felsefe, 76
Needham, Joseph, 194
Neo-Platonizm, 135
Hollanda, 191-2 yeni kurumsalcı yaklaşım, 64, 195-7 Newcomen, Thomas, 212 Newton, Isaac, 192
Işıkların Nişi (Gazali), 109
Nikomakhos'a Ahlâk (Aristoteles), 78-9
Nişapuri, 128-9
Nizam al-Mulk, 101-3, 107, 115
Nizamiye medreseleri (Nizamiyyeler), 4, 101-2, 104-7, 130. Ayrıca bkz. medreseler
Norris, Pippa, 35
North, Douglass, 64, 195-6
Nursi, Said, 86
Nuwayri, 132
Obama, Barack, 33-4
Ogilvie, Sheilagh, 156 petrol, otoriterlik tarafından etkilenmiştir. Bkz. rantiyeci devletler
Olson, Mancur, 196
Hükümetin Emirleri (Maverdi), 46-7, 97
İslam işbirliği Teşkilatı (ÜT), 56 Osmanlı imparatorluğu
burjuva sınıfı, 222-3
Adalet Dairesi ve, 172-3 gerileme tezi ve, 179-81 Islahat Fermanı içinde, 216-17 Yeniçerilerde,

165, 198, 216 1858 Toprak Yasası içinde, 222 okuryazarlık oranları içinde, 207 tüccarlar içinde, önemsizleştirme, 181-5; doğal bilimler içinde, 171-9 felsefe içinde, 171-9 hekimler içinde, 175 basımevleri içinde, yavaş gelişimi, 207-12
Safevîlerve, 166
Tanzimat Fermanı içinde, 216-17, 222 timar sistemi içinde, 178, 181 ulema-devlet ittifakı içinde, 168-9, 207-8 Batı kolonileşmesi ve, 17-18, 206-7, 215, 224-6
Batılılaşma reformları içinde, 216-26 eğitim sistemi içinde, 217, 223; hukuk sistemi içinde, 222; Parlamento'nun bir parçası olarak, 218-19; siyasi ve dini direnişe karşı, 223-4; ekonomiye devlet kontrolü olarak, 222; ulema dönemi boyunca güç kaybı, 217
OurCrises (Said H. Pasha), 222-3
Pakistan
İslâmlaştırma of, 45
Müslüman mezhepçilik in, 29
Pamuk, Şevket, 181-2 kağıt üretimi
Arap dünyasında, 75-6
Batı Avrupa'da, 77
Paris Bilimler Akademisi, 212
Paşa, Hayreddin, 220
Paşa, İbrahim, 209
Paşa, Mehmed Ali, 205, 217, 225
Paşa, Mustafa Reşid, 217
Paşa, Said Halim, 222-3
Paşa, Sokollu Mehmed, 174
Paşa, Ziya, 218
patent sistemi, gelişimi, 192
Allah'ın Kullarının Başlangıçtan Dönüşüne Kadar Yolu (Daya), 144-5 ataerkillik, 35-7, 147-8 himaye
Müslüman filozoflara tüccarlar tarafından, 81;
Müslüman filozoflara yöneticiler tarafından, 76-7
Pax Mongolica, 119
Philip II, 191
filozoflar ve bilim insanları
erken İslam tarihinde, 75-80
Endülüs ve Kuzeybatı Afrika'da on ikinci ile on dördüncü yüzyıllar arasında, 133-43
Merkezi Asya, İran ve Irak'ta, 127-9
Mısır, Suriye ve Anadolu'da, 130-3
Osmanlı, Safevi ve Babür imparatorluklarında, 171-9
Piketty, Thomas, 64
Platon, 78, 147-8
Pococke, Edward, 192
İslâm dünyasında siyasal düşünce, 146-52
Ortaçağ islamında Siyasal Düşünce (Rosenthal), 9
Politika (Aristoteles), 148-9
Polo, Marco, 126
Portekiz'in keşifleri, 190
Müslüman dünyasında basımevleri, 207-12 yazdırma devrimi, 187-8
Uluslararası Öğrenci Değerlendirme Programı
(PISA), 63
Protestan Reformu, 188-9
Przeworski, Adam, 49
Putnam, Robert, 61
Qadir, öğreti/mezhep, 96-7
al-Qadir, Abd, 17
Qaim, 96-7, 107 al-Qaradawi, Yusuf, 22 kıyas (kıyas/analojik

muhakeme), 7, 94-5, 232 al-Qudat, Ayn, 111
Kuran, 7, 94-5 İbn Rushd on, 135-6 çevirileri, 207-12
şiddet, barış, ve, 22-3, 26 Qutb, Sayyid, 25-7, 86
Rahman, Fazlur, 59-60, 178
Raffaello, 160
el-Raşid, Harun, 76-7
el-Razi, Ebu Bekir, 78
el-Razi, Fakhrüddin, 26, 113, 128
Reagan, Ronald, 18, 151-2
Müslüman dünyasında reformistler, 216-24
bölgesel yayılım, 51, 55
Reis, Piri, 173, 176-7
din ve devlet (din ve saltanat), 9-12, 93-101, 225
Abdel Razek hakkında, 12
Ardashir I ve, 9-10, 113-14
G. al-Banna üzerine, 11-12
Seyyid Bey hakkında, 11-12
Gazali üzerinde, 9-10
İbn Teymiye üzerine, 146-7
İslamcılar üzerine, 10
Tusi üzerinde, 149-50
Abbasi döneminde dini çeşitlilik, 74-5, 86 dini ahlâk, mesleki kariyerler çarpışma ile, 60
İsimlerden Şüpheyi Kaldırma
Kitaplar ve Bilimler (Katip Çelebi), 1
Rönesans, 160, 186-7
İslam'ın Yeniden Doğuşu (Mez), 74
Renan, Ernest, 84
gelir getirici devletler, 48-52, 55
GNI üzerinde etkili olan, 52
hükümet gelirleri içinde, 51 bölgeler arası yayılma içinde, 51 vergilendirme oranları içinde, 49-50
Cumhuriyet (Platon), 78, 148-9
Dini Bilimlerin Tekrar Canlandırılması (Gazali), 10, 46-7, 103-4
Rıda, Rashid, 17
Batı Dünyasının Yükselişi (North and Thomas), 195-6
Robertson, Graeme, 52-3
Robinson, James, 64
Rodinson, Maxime, 58
Rosenthal, Ervvin, 9
Ross, Michael, 36-7
El-Rouayheb, Khaled, 180
Rousseau, Jean-Jacques 212
Rowley, Charles, 34
Royal Society, 212
Rubin, Jared, 201-2
Hükümdarlar, Din ve Zenginlik: Neden Batı Aldı Zenginlik ve Orta Doğu Rubin'e göre Değildir, 201-2

Rumi, Celaleddin, 143
el-Rumi, Kadizade, 171, 180 Russell, Gül, 192 Rusya, 215-16 Türk-Müslümanlar içinde, 219-20
Saadi, 145
Sabra, Abdelhamid, 106
Sachedina, Abdulaziz, 47
el-Sadiq, Câfer, 72
Sadra, Molla, 5, 177
Saeed, Abdullah, 24
Saeed, Hassan, 24
Safevi imparatorluğu, 165-6
çözülmesi, 206
ticaretçiler içinde, 181 Osmanlı imparatorluğu ve, 166 filozoflar içinde, 177 ulema-devlet ittifakı içinde, 169-70

Safî, Omid, 111
Saint Pierre, J. H. Bernardin de, 214
Selahaddin, 120-1, 130-1, 144
Selâfizm
otoriterlik ve, 36 tanımlandı, 16
kuruluşu, 17
İbn Teymiyye ve, 146
Cihadı-Selâfizm, 25, 27
şiddet ve, 17
Sami, Şemseddin, 211, 219
Sardar, Ziauddin, 108
Sarton, George, 106-7
Sasanî İmparatorluğu, 70
Müslümanlar ideolojik olarak etkilenmiş olan, 112-16
Müslümanlar kurumsal olarak etkilenmiş olan, 114
Zerdüştlük hiyerarşisi sırasında, 114-15
Suudi Arabistan
İngiltere ve, 17-18
İçinde Selâfizm, 16
Vahhabilizm, 17
Saunders, John, 105, 124
Sayılı, Aydın, 106
İslam bilim insanları, ulema'ya bakınız
bilimsel devrim, 192
bilimsel toplumlar, 212
Müslüman dünyasında laik devletler, 37-42
laikçiler, Müslüman dünyasında, 6-9, 232-3
Selçuklu imparatorluğu, 4-5
iqta sırasında, 4, 102
Nizamiyye medreseleri ve, 102-3
ulema-devlet ittifakı, 101-3
Sen, Amartya, 61-2
Sezgin, Fuat, 127-8
Şafii, 3, 72
fıkıh yöntemi, 7-8, 94-5
Şah, Nader, 206
Şah, Rıza, 29
Şahristani, 72
şeriat (İslam hukuku)
İslam devletlerinin anayasalarında, 37-42
miras kanunları, 198-9
destekleyenlerin yüzdesi, ülkenin yasası olarak, 23-4
Her İkisini de Reform Etmede Şeriat Temelli Yönetişim Hükümdar ve Sürüsü (ibn Teymiyye), 146-7

Sufi tarikatları (tariqalar), 6, 108 Sufi şeyhleri, 6 otoriterlik ile, 48 eleştirmenleri, 143-4, 183-4
ve şiddet, 17
Tasavvuf
Gazali ve, 8, 10, 109 İbn
Haldun'a göre, 144 felsefenin yerine geçen, 143-4 manevi hiyerarşi, 144 devlet ve, 144-6
Sühreverdi, Ömer, 144 Sühreverdi, Yahya, 131 intihar saldırıları, 22

Kanuni Sultan Süleyman, 169 Sünni fıkhı, 94-6
Suriye, mezhepsel şiddet, 29-30
Szyliowicz, Joseph, 207
Taftazani, 5, 129
Taha, Mahmud Muhammed, 24 el-Tahtavi, Rifa'a, 218 Takiyuddin, 5, 174
Tanzimat Edict, 216-17, 222 tariqas. See Sufi orders Taseer, Salman, 24 tax rates, in rentier States, 49-50 terrorism, 15-16, 22, 27, 29. See also in violence

Testament of Ardashir I, 9-10, 113-14
al-Thawri, Sufyan, 73
Thomas, Robert, 195-6
Tierney, Brian, 159
Tilly, Charles, 186
8 Timur, 123
Travels (İbn Battuta), 126-7
The Treatise ofKâmil on the Prophet's early Biography (İbn al-Nafis), 132
Treaty of Balta Limani (Anglo-Ottoman Treaty), 205-6
Treaty of Karlowitz, 205
Treaty of Kucuk Kaynarca, 205
Türker, Muhabat, 172 Turkey
kuruluşu, 220-1
Erdoğan içinde, 231
Gülen hareketi ve Erdoğan'da, 43
İslamlaşması, 42-3
PKK içinde, 19
Turner, Bryan, 81
Tusi, Nasral-Din, 128, 149-50

Udovitch, Abraham, 199 ulema, 6
onun anti-entellektüellik 6-7
otoriterlik ve, 42-8 erken İslam tarihinde, bağımsızlık devlet, 3-4, 71-5
sosyoekonomik kalkınmamışlık ve, 58-60
şiddet ve, 23-8
ulema-devlet ittifakı, 3-6. Ayrıca din ve bakınız devlet
oluşumu, onbirinci yüzyıl, 93-101
Memlûk Sultanlığında, 146-7
Mughal imparatorluğu'nda, 170
Osmanlı imparatorluğu'nda, 168-9, 207-8 yeniden canlanması, yirminci yüzyıl, 42-5 Safevi İmparatorluğu'nda, 169-70
Selçuklu imparatorluğu'nda, 101-3
Ülgener, Sabri, 183-4
Emeviler, 3, 70-5 gerilemişlik. Sosyoekonomiye bakınız gerilemişlik
Batı Avrupa'da üniversiteler, 5, 161
Van Zanden, Jan, 90, 187 Vesalius, Andreas, 175 kısırdöngü, 61-3
Aklın Zaferi: Hristiyanlığın Önderliğinde
Özgürlüğe, Kapitalizme ve Batıya doğru
Başarı (Stark), 92 şiddet, terörizm de bakınız öfke ve, 21 onun için anti-kolonyal yaklaşım, 16-20 otoriterleşme ve, 28-30
sektörel çatışmaların sonucu olarak, 29-30 terörizm, 29
sosyoekonomik geri kalmışlık ve, 229 İslam ve
iptal ve, 26-7
özcül savunular için, 20-3
Kuran ve, 22-3
intihar saldırıları ve, 22
İslamcılar ve, 19 multicausal bir olgu olarak, 22-3 Sufi şeyhleri ve, 17 ulema ve, 23-8
Şiddet ve İslam (Adonis), 20

"İddialı ve başarılı bir analiz."

Prof. Dr. John Waterbury
Foreign Affairs

"2022 yılının en iyi kitaplarından. Rusya'da Putin-Kilise ortaklığı düşünüldüğünde, Kuru'nun teorisi İslam dünyası dışında da geçerli."

Diana Darke
Times Literary Supplement

"Kuru'nun kitabı Müslüman entelektüel dünyada fırtınalar estirdi. Açık ve demokratik bir topluma, rekabetçi bir ekonomiye sahip olmaktan başka bir yol olmadığını söylüyor. 'Bu Batılılaşma değil, aksine İslam'ın ruhuna uygun' diyor."

Julia Suryakusuma
Jakarta Post (Endonezya)

"Nesiller boyu düşünürler, bir zamanlar entelektüel açıdan yaratıcı ve ticari açıdan canlı olan İslam dünyasının neden geri kaldığı ve baskıcı bir yönetimi sembolize eder hale geldiği konusunda kafa yormuşlardır. Ahmet T. Kuru, titizlikle araştırılmış, kavrayıcı ve ezber bozan bu kitabında, birbiriyle bağlantılı bu dönüşümleri din adamları ve devlet arasındaki karmaşık ittifaka bağlıyor. Değişik disiplinlerden akademisyenlerin yanı sıra İslam'ın çağlar boyunca oynadığı entelektüel, siyasi ve ekonomik rollerle ilgilenen geniş kitlelerin de ilgisini çekecektir."

Prof. Dr. Timur Kuran
Duke Üniversitesi (ABD)

KDV'den muaftır.

AYRINTI • İDEA
ISBN-13: 978-605-314-808-1
9 786053 148081