Charles Lindholm

İSLAMİ ORTADOĞU



Tarihsel Antropoloji

Çeviren
Balkı Şafak

İMGE kitabevi

Charles Lindholm, Boston Üniversitesi'nde profesörsördür. Daha önce Bernard College'de, Colombia ve Harvard üniversitelerinde antropoloji dersleri vermiştir.

Lindholm'ün Eserleri:

- *Generasity and denlousy* (Columbia University Press, 1982)
- *Charisme* (Blackwell, 1990; gözden geçirilmiş baskı, 1993)
- *İslami Ortadoğu* (1996; İmge Kitabevi Yayınları, 2004)

İmge Kitabevi Yayınları
Yayın Yönetmeni
Şebnem Çiler Tabakçı

ISBN 975-533-406-8

Özgün Adı
The Islamic Middle East

© Charles Lindholm, 1996
© İmge Kitabevi Yayınları, 2004

Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: Mart 2004

Düzelti
Alaattin Topçu

Sayfa Düzeni
Yalçın Ateş

Kapak
Murat Özkoyuncu

Kapak Resimleri
Sir John Chordin'in *İran'da Geziler*
kitabının giriş sayfası illüstrasyonu.
Argonaut Press, Londra, 1927
O Allah'tır, dört köşeli kufi basma

Baskı ve Cilt
Pelin Ofset (312) 418 70 93/94

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10 - 419 46 11 • Faks: (312) 425 29 87
İnternet: www.imge.com.tr • E-Posta: imge@imge.com.tr

İmge Dağıtım

Ankara
Konur Sokak No: 43/A Kızılay
Tel: (312) 417 50 95/96 - 418 28 65
Faks: (312) 425 65 32
E-Posta: dagitim@imge.com.tr

İstanbul
Mühürdar Cad. No: 80 Kadıköy
Tel: (216) 348 60 58
Faks: (216) 418 26 10
E-Posta: kadikoy@imge.com.tr

Charles Lindholm



İslami Ortadoğu

Tarihsel Antropoloji

Çeviren
Balkı Şafak





Dün Bugün Yarın dizisi, tarih merkezli bir perspektifle, toplumsal bilimlerin her dalında insanlığın ve ülkemizin toplumsal serüvenini kavramaya yardımcı olacak kitapları okuyucuya sunuyor.

Avrupa-merkezli bir dünya tarihi perspektifini kıran, dünyanın diğer bölge ve halklarının tarihlerini kendi içinde bir bütün olarak ele alan yapıtlara özellikle yer veren bu dizi, fazlasıyla Türk ve Türkiye tarihine hapsolmuş bir tarih bilgi ve bilincinin aşılmasına katkıda bulunmayı hedefliyor.

Bir ülkenin gerçek zenginliğinin, zihinsel üretimi ve insanları düşünmeye yöneltecek entelektüel birikimi olduğu düşüncesinden hareketle, *Dün Bugün Yarın* dizisi, Türkiye ve Türkçedeki toplumsal bilim etkinliğinin kalitesinin yükseltilmesini amaçlamaktadır.

Dizi Editörleri
Suavi Aydın
Kudret Emiroğlu
Uygur Kocabaşoğlu
Oktay Özel

Ernest Gellner'ın anısına,
çalışmaları her zaman ilham kaynağı olacak



On sekizinci yüzyılda bir Yemen soylusu.

İçindekiler

Haritalar, Çizimler ve Resimler Listesi 11
Önsöz 13
Teşekkür 17

I. KISIM
GİRİŞ

I *Ortadoğu: Varsayımlar ve Sorunlar* 23
Batılı Gözüyle Ortadoğu 23
Ortadoğu Neresidir? 29
Merkezi Değerler Olarak Eşitlik ve Bireycilik 35

II. KISIM
EŞİTLİKÇİ BİREYCİLİĞİN ÖNKOŞULLARI

II *Yaşam Tarzları* 45
Ekolojik Çerçeve 45
Bedevi Seçeneği 47

Çobanlar ve Konfederasyonlar 53
Bağımsız Dağ Çiftçileri 58
Çölün ve Ekili Alanın Diyalektiği 62

III *Otorite ve Özgürlük Geleneği* 69
Cahiliye Döneminin Süreklilikleri 69
Misyonerler ve Modeller: Peygamberlik Tipleri 75
Gılgamış'ın Mirası 82
Otoritenin Sınırları 91

IV *Eşitlikçiliğin Toplumsal Yapılanışı* 97
İbni Haldun'un Otorite Kuramı 97
Grup Dayanışması: 'Kandaşlık' 103
Ortadoğu Akrabalığı 107
Modelin Sorunları 113

III. KISIM
DEVLET VE TOPLUM: PEYGAMBERLER, HALİFELER, SULTANLAR VE TİRANLAR

V *Peygamberlik Dönemi* 121
İslam'ın Yükselişi 121
Islam'da Sıradan Yaşamın Yeniden Düzenlenmesi 134
İslam'ın Başlangıcında Devlet 142
Gerilimler ve Bölünmeler 147

VI *İlk Otorite Mücadeleleri* 151
Adiller Yönetimi 151
Dini Direniş Hareketleri: Haricîler ve Şiiler 157
Seküler Egemenliğin Sürdürülmesi 161
Abbasi İsyanı 170
Sarayın Yeni Hiyerarşisi 176

VII *Dini ve Seküler Yöneticiler* 183
Kurtarıcı Arayışı: Karmatîler 183
Pragmatik Aşiretler: Büveyhiler ve Selçuklular 187
Dini Seçenek 194

VIII *Yenilikler ve Süreklilikler* 207
Osmanlı İstisnası 207
Diğer Girişimler: Şövalyeler ve Haşhaşinler 218
Özet: Yönetimin Kullanımı ve Kötüye Kullanımı 225

IV. KISIM
DİNİ İKTİDAR: MUHADDİSLER, KADILAR, BEDENLENME VE EVLİYALAR

IX *İslam'ın Şartları* 233
Kuran'ın Otoritesi ve Pratik Zorunluluğu 233
Selamet Sorunu 245
Peygamber'in Karizması 248

X *Kutsal Geçmişi Yeniden Ele Geçirmek: Bilginin Gücü* 255
Tarihin Nüfuzu 255
İslam'da Fıkıh 262
Âlim Seçkinlerin Eğitimi 270
Ulema Otoritesine Karşı Koyuş 275

XI *Ali'nin Yandaşları* 283
Ali'nin Karizması 283
Şiiliğin İki Yüzü 289
Şii Tarihi: Boyun Eğiş ve İsyan 294
Humeyni Devrimi 302

XII *Tasavvuf Pratiği* 307
Habib'in Peşinde 307
Vecd ve Zikir 314
Kozmik Düzen 319
Manevi İşbölümü 323

XIII *Evliya Otoritesinin Çelişkileri* 329
Evliya Kültü 329
Sufiliğin Gözden Düşmesi 336
Karizmanın Abartılması 339
Özgeciliğin Belirsizlikleri 346
İslamcılar ve Sufiler 350

V. KISIM
BOYUN EĞMENİN AÇMAZLARI

XIV *Köleler, Hadımlar ve Siyahlar* 359
İğdiş Edilmiş Savaşçılar: Köleler ve Mevali 359
Irk ve Madunluk 365
İnsan Tiplerinin Sınıflandırılması 370
Soylu Köleler, Avam Özgürler 377

XV *Kadınların İkircil Durumları* 385
Ortadoğu Bilincinde Kadınlar 385
Tarih, Kültür ve Kadın Düşmanlığı 396
Babasoyluluğun İkilemleri 401
Kadın Cinselliğinin Tehlikeleri 408

XVI *Ayrımdan Kaçışlar: Aşk ve Dostluk* 415
Romantik Aşk 415
Erkekler Arasında Aşk 425
'Ben Senim': İdealleştirilmiş Dostluk 428

VI. KISIM
SONUÇ

XVII *Sorunlar ve Olanaklar* 435
Güçlünün Buyurganlığı 435
Eşitlikçi Bireycilik ve Despotizm 445
Otoriteye Direniş 450

Olaylar Kronolojisi 457
Kaynaklar 473
Dizin .....

Haritalar, Çizimler, Resimler

Haritalar

1.1 Ortadoğu'da modern devletler ve başlıca diller..... 32
5.1 MS 600'lerde İslam öncesi dünya..... 129
6.1 İslam'ın ilk yayılışı..... 169
7.1 Onuncu yüzyılda merkezi İslam ülkeleri..... 188
8.1 On yedinci yüzyılın sonuna doğru Osmanlı İmparatorluğu..... 210

Çizimler

4.1 İki kuşakta paralel kuzen evliliği..... 108
4.2 Ortadoğu'nun parçalı soy sistemi: (a) iki yanlı soy sistemi - ideal biçim (b) babasoylu sistem - ideal biçim..... 110
5.1 Muhammed'in ailesi, 'ehl-i beyt' (çok basitleştirilmiş olarak)..... 125
6.1 Muaviye ve halefleri..... 164
6.2 İlk Abbasi Halifeleri..... 174
11.1 Ali ve halefleri..... 296

Resimler

İç kapak resmi: On sekizinci yüzyılda bir Yemen aristokratı.
1.1 Bir Kuzey Afrika ticaret şehrinin kapısında göçebeler. 40
2.1 Kuzey Afrika'da bir su kemeri. 46
2.2 On sekizinci yüzyıl ortalarında bir Yemen şehri. 64
4.1 Bir Arap Şeyhi ve adamları. 102
5.1 Allah amalî, 'Tanrı umudumdur' - Tumar tarzında. 136
5.2 On sekizinci yüzyıl sonlarında Mekke ve Medine Camileri. 142
6.1 Arap süvarisi. 154
7.1 Bir Kızılbaş. 202
8.1 Demir tasma içinde bir mahkûm. 229
9.1 Küçük cami ve minaresi. 235
9.2 Muhammed Peygamber'in yakarışı, yaklaşık 1838'de Osmanlı Sultanı II. Mahmut tarafından yazılmıştır. 238
9.3 Hacı kıyafeti. 241
9.4 Bir Türk hattatı (yirminci yüzyıl başları) tarafından dekoratif *waw* (ve) ile yazılmış, Kelime-i Şahadet'in açık şekli: Tanrı'ya VE Onun meleklerine VE Onun kitaplarına VE Onun elçilerine VE Mahşer Gününe VE hayır VE şerrin Tanrı'dan geldiğine ve dirilişe inanırım. Tanrı'dan ve Onun kulu ve Onun elçisi olan Muhammed'den başka bir ilahi varlık olmadığına şahadet ederim. 250
10.1 Genç bir Molla. 266
11.1 Bir Şii velisinin kabri. 285
12.1 Hüvel Allah - 'O bir Tanrı'dır' - kûfi yazıyla 312
12.2 Bir Kuzey Afrika tekkesi. 326
13.1 Derviş ve mürid 334
14.1 Siyah köle. 366
14.2 On sekizinci yüzyıl Yemen'inde kaydedilmiş kırk sekiz farklı başlıktan dokuzu. Her biri önemli derecede etnik, meslek, statü vs. farkını göstermektedir. 373
15.1 Düğün alayı. 387
15.2 Evin haremi. 410
17.1 Cezayir'de bir kahve, 1839. 447

Önsöz

Bu kitabı yazmaktaki amacım, tarihsel ve antropolojik malzeme kullanarak sosyolojik bir hipotezi sınamaktır. Bu, yalın bir hipotezdir: başat bir insan eşitliği etiğine sahip bir kültür, her türlü karmaşık toplumsal konfigürasyonda zorunlu olarak var olan otorite ve bağımlılık ilişkilerini kavramsallaştırma ve bunlarla baş etmede kimi mantıksal ve pratik sorunlarla karşılaşmak durumundadır. Bu ikilem, her alandaki -seküler ve kutsal, kamusal ve özel- iktidar ilişki ve tezahürlerine damgasını vuracaktır.

Bu projeye girişmekteki başlıca esin kaynaklarım, modern eşitlik tutkusuna yönelik araştırmaları hâlâ aşılmamış olan Alexis de Tocqueville ile, Hindistan'daki kast ideolojisinin mantıksal imalarını araştırarak Tocqueville'i tepe üstü çeviren Louis Dumont'tur. İzleyen sayfalarda, onların analiz tarzlarından bazılarını, Batılı eşitlik ve bireycilik nosyonlarına geniş ölçüde kaynaklık ettiğini düşündüğüm kültürel alana, Ortadoğu'ya uyguladım.

İşe, Müslüman Ortadoğu'da eşitlik ve kişisel etkinlik değerlerinin başatlığı ve incelenmesinin parametrelerini saptayarak başlıyorum. Ardından, bu başat değerlerin gelişmesine katkıda bulunan (ekolojik, iktisadi, siyasal ve yapısal) önkoşullardan bazılarını açığa çıkartmaya çalışıyorum. Sonra da, Muhammed'in ortaya çıkışından itibaren Ortadoğu devletlerinde siyasal otoritenin kurumsallaşması, sürdürülmesi ve buna karşı mücadele edilmesinin tipik tarzlarını ele alıyorum. Özel olarak, salt kuvvetle desteklenen gayrımeşru seküler erk ile kutsal yaptırımlarla beslenen yöneticilik arasındaki karakteristik salınımların en iyi, rakip eşitler arasındaki otoriteyi elde tutma sorununa bir yanıt olarak kavranılabileceğini öne sürüyorum.

Din de kökü derinlerde yatan bu şaşkınlık verici durumu yansıtmaktadır; IV. Bölüm'de, İslam'ın tebliğinin eşitlikçi etiğiyle insanları belirsizlik ve düşmanlıktan kurtaracak ilahi bir otorite arzusunu bağdaştırma çabalarının izini sürüyorum. Sünniler için yanıt, herkese açık bir dinsel ilim hiyerarşisi olmuştur; Şiiler karizmatik İmamlarının çevresinde toplanırken, Sufilerse velilerin gizemli tebliğlerinde aşkın kudretler keşfetmişlerdir. Bu manevi rehberlik talebine verilen yanıtlardan her biri, kendi güçlü noktalarına ve çelişkilerine sahiptir ki bunlar da, izleyen bölümde ele alınmıştır.

İzleyen kısım, eşitlikçi bir toplumda alt konumlara indirgenmiş olanların paradoksal durumuna ilişkindir. Burada odağım köleler, siyahlar, harem ağaları ve özellikle de kadınlar üzerinde olacaktır. Kısmen, alt konumun biyolojileştirilmesinin eşitlikçi toplumlarda bağımlılığı 'doğal' kılmanın karakteristik bir tarzı olduğunu öne sürüyorum. Ne var ki, eşitlikçi etik, her türlü hiyerarşi isnadına muhalefeti esinler; böylelikle yaygın içkin insan hakları, özgürlük, romantik aşk ve idealleştirilmiş dostluk ideolojileri üstünlük iddiaları ve bağımlılık aşağılık gerçekliklerine

ters düşmektedir. Kitap, argümanın yeniden ifadelendirilmesi ve modern Ortadoğu bağlamında bir sivil toplum potansiyeline ilişkin kısa bir tartışmayla son bulmaktadır.

Tezimi savunabilmek için, tarihsel malzeme çevirilerinden büyük ölçüde yararlandım; bunların Ortadoğu dünyasıyla tanış olmayan öğrencilerin ilgisini çekeceğini umuyorum. Ama ben tarihçi değilim. Alanım antropolojidir ve araştırmamı bölgenin çok uzak bir köşesinde yürüttüm. Bu da bana, tarihçilerin şehirli ve okur-yazar yönelişlerine ters düşen bir 'aşiret' bakışı kazandırıyor. Dahası, bence öncelikle analiz için uygun veriler sağladığı ölçüde yararlı olan geçmişin yeniden yakalanmasıyla değil, kuramı geliştirmekle, uygulamakla ve yeniden düşünmekle ilgiliyim.

Ne var ki, okudukça, kendi yazım sürecimde yalnızca kaymağını aldığım malzemeyi toplayanlara, sunanlara ve tahlil edenlere saygım arttı. Bu çevirmen ve tarihçilerin emeklerine biraz olsun adil davranabilmiş olmayı umuyorum ve kitabım okurlarımdan bazılarını Ortadoğu tarihi ve yazını konusunda ayrıntılı çalışmalara yöneltebilirse, mutlu olacağım. Yine de, burada benimsediğim genel kuramsal yaklaşımın, onları salt antropolojik araştırma ve kuramını çalışmalarında dikkate almaya yöneltse dahi, profesyonel tarihçiler ve antropologlar için de bir değer taşıdığı kanısındayım. Bilgi paylaşımı ve dostça tartışmalar, ne yazık ki birbirinden fazlasıyla uzaklaşmış kardeş disiplinler arasında uzun zamandır gerekli.

Teşekkür

Yazar ve yayıncı, şekil ve fotoğrafların yayınlanmasına izin verdikleri için aşağıdaki kişi ve kurumlara teşekkürü borç bilir.

Ön sayfa (Yemen aristokratı), 2.2. (Yemen kasabası), 14.2. (saç biçimi çeşitleri), 15.1. (düğün alayı): Carsten Niebuhrs, 1774. *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Lândern*, c. I. Kopenhag: Nicolas Moller.

1.1. (kapıdaki göçebeler), 4.1. (şeyh ve adamları), 6.1. (süvariler), 17.1. (kahve): Paul Gaffarel, 1883. *L'Algérie: Histoire, Conquàte et Colonization*. Paris: Librairie de Firmin-Didot.

2.1. (su yolu), 12.2. (hanika), 15.2. (evin içi): M. Rozet, 1833. *Voyage das la régence d'alger*. Paris: Arthus Bertrand.

5.1. (Allah amalî): Yasin Hamid Safadi, 1978. *Islamic Calligraphy*. Londra: Thames and Hudson.

5.2. (Mekke ve Medine camileri): Sureiya Faroqhi, 1990. *Herrscher über Mekka*. Münih: Artemis Verlag. Johann Berk, 1799, *Arabien und Syren...* Berlin'den yeniden basım.

7.1. (Kızılbaş), 8.1 (mahkûm), 13.1 (derviş), 14.1. (köle): Rayhaneh Shahrastani, 1987. *Iran in Days of Old (a pictorial record)*.

9.1. (cami), 10.1. (molla), 11.1. (mezar): G. W. Benjamin, 1882-3. *Pictorial Aspects of Iran* (özel basım). Shahrestani, 1987'de yeniden basım.

9.2. (Muhammed'in yakarışı), 9.4. (ibadet), 12.1. (hüve'l Allah), (son sayfa): A. Schimmel, 1984. *Calligraphy and Islamic Culture*. New York: New York University Press.

9.3. (hacı giysisi): Sir Richard Burton, 1893. *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Medinah and Meccah*. Londra: Tylston and Edwards.

Tüm telif sahiplerinin adını anmak için her türlü çabanın gösterilmesine karşın, eğer herhangi biri elde olmaksızın atlanmışsa, yayıncı ilk fırsatta bunu düzeltmek için elinden geleni yapmaya hazırdır.

Bana bu kitapta pek çok kişi yardımcı oldu. Boston Üniversitesi'nden meslektaşlarım Merlin Swartz, Tom Barfield ve Herbert Mason, müsvedde halindeki elyazmalarını okuma nezaketini gösterdiler, değerli kaynaklar önerdiler ve beni pek çok hata ve dilbilgisi kuralı ihlalinden kurtardılar. Carl Lamberg-Karlovsky'nin uzman öğütleri bölgenin kadim tarihine ilişkin araştırmamda bana büyük ölçüde yardımcı oldu. Elyazmasını Blackwell için okuyan tarihçilerin, özellikle eleştirileriyle beni bazı kritik bölümleri gözden ge-

çirmeye ve üzerlerinde yeniden düşünmeye yönelten David Morgan'ın da çok yardımını gördüm. Eşitlikçi ideallerin toplumsal sonuçları üzerinde düşünmemi ilk öneren, Deborah Tooker oldu; Pnina Werbner, Juan Cole, Jeff Wientraub ve John Hall de (başkalarının yanı sıra) bu konuda daha önceki çalışmaların eleştirilerini sundular. Tüm bu bilimcilerin yardımlarına minnettarım ve kalan yanlışların tümüyle benim sorumluluğum olduğunu hemen ekliyorum.

Bu projeyi üstlenmemi isteyen ve çalışma boyunca teşviklerini esirgemeyen Blackwell'deki dostum ve yayıncım John Davey'e de minnettarım. Sabırlı, hoşgörülü ve özenli redaksiyonu için Anthony Grahame'e, her biri sıradışı olan tüm *Blackwell Publishers* kadrosuna; asistanıma maddi destek sağlayarak araştırmamı destekleyen Boston Üniversitesi Profesörler Programı'na; yanılmaz yayıncı yargısı için karım Cherry'ye ve özellikle Boston Üniversitesi'ndeki araştırma asistanım, mükemmel ve yorulmaz araştırmacı, Fransızca çevirmeni, olguları denetleyen, eleştirmen ve meslektaş Rebecca Norris'e de teşekkür borçluyum.

I. KISIM

GİRİŞ

I. BÖLÜM

Ortadoğu: Varsayımlar ve Sorunlar



Batılı Gözüyle Ortadoğu

Ortadoğu hakkında genel bir kitap yazmak, yalnızca konunun son derece karmaşık olması nedeniyle değil, Batı'daki, Ortadoğu ve halklarına ilişkin yaygın önyargıdan dolayı cüretli bir iştir. Son yıllarda, İran devrimi, Irak'la savaş ve İslami "köktenciliğin" yükselişi, Batılı kaygıları daha da beslemekten başka bir işe yaramadı; Müslüman göçmenlerin işgüçlerini talep eden, ancak kültürlerine ev sahipliği yapmakta ya da tam yurttaşlık haklarını tanımada gönülsüz olan Avrupa ülkelerine uzun vadeli akışı, sorunu daha da vahimleştirdi. Fransa'da Müslüman kızların okulda taktıkları baş örtüsü üzerine kopan patırtı ya da Almanya'da Müslüman işçilere yönelik yabancı düşmanı şiddet, Batının İslam'a karşı nefret ve düşmanlığının günümüzdeki ölçüsünü gözler önüne sermektedir.

Ne ki, Batı'nın çağdaş düşmanlığı, salt modern bir çatışkının bir sonucundan ibaret değildir. Bu, Müslüman Ortadoğu ile Hıristiyan Avrupa arasında, batı yarıküresi üzerine bin yıllık iktisadi, siyasal ve dinsel hegemonya rekabetinin bir yansımasıdır; bu yarışmada yakın zaman öncesine dek İslam başattı. On altıncı yüzyıl boyunca, ters yönde bir Haçlı Seferi, Müslümanların, İspanya'nın fethini tekrarlayacak şekilde Hıristiyanlığın yüreğine doğru bir istilada bulunması hayaleti Avrupa'yı dehşete uğratmaktaydı. Bu korkular, Kanuni Sultan Süleyman önderliğindeki Osmanlı ordusunun 1529'da Viyana üzerine yürüdüğü ve Eylül ayında şehir surlarının önüne dek ilerlediği göz önünde bulundurulursa, hiç de temelsiz değildi. Zaferi salt Türk birliklerinin kışı memleketten uzak geçirme gönülsüzlüğü önledi; ertesi yıl geri dönüp kuşatmayı kaldığı yerden sürdüreceğe, Viyana'yı bağlı bir beyliğe dönüştüreceğe ve böylelikle Avrupa içlerini tehdit altında bırakacağa benziyorlardı.

Sultanın yenilmezliği mitosu, ancak Habsburg kadırgalarının 1571'deki İnebahtı Muharebesi'nde Osmanlı donanmasını yenmesiyle son bulacaktır. Ama bu gerilemenin Osmanlının Hıristiyanlığa yönelik tehdidini sona erdirdiğini söylemek güçtür. Sultan ancak 1606'da, Tuna üzerindeki maliyetli başa başlığa son vermek üzere Habsburglarla bir antlaşma imzalayarak, bir Avrupa devletine eşit muamelesi yapmaya tenezzül etti. 1683 gibi geç bir tarihte bir başka büyük Osmanlı ordusu, bir kez daha Viyana'yı kuşattı ve ağır toplardan yoksunluğu nedeniyle yenilgiye uğratılabildi. Bunun hemen ardından, 1699'da Karlofça Antlaşması Sultanı Transilvanya ve Macaristan'dan vazgeçmek zorunda bırakacaktı; bir Osmanlı bölgesi ilk kez Hıristiyan denetimine iade ediliyordu. O zamanlar kavranılmasa da, güçler dengesi nihai olarak değişmişti. Osmanlı gerilemesi Avrupa'daki Müslüman fetihlerinin sonunu ve Ortadoğu

üzerinde Batı egemenliğinin tedrici gelişimine işaret etmekteydi; Napolyon'un 1798'de Mısır'ı fethetmesi, bu egemenliğin kesin bir işaretiydi. Dünyayı İslam'a ihtida ettirmeyi arzulayan büyük Osmanlı İmparatorluğu, şimdi esin kaynağı olarak gözlerini Batı'ya çevirmişti; bir zamanlar Avrupa'nın korkulu düşüyken, artık onun 'hasta adam'ıydı.

Modern Batılı bakış açısıyla Osmanlılara karşı zafer kaçınılmaz gözükse de, o zaman tersine bir sonuç daha olası görünmekteydi. Parçalanmış, taşralı, boş inançlı ve çoğunlukla yetersiz Avrupa hanedanlarının tersine, Osmanlı İmparatorluğu merkezi bir imparatorluk sarayına, yetili bir önderliğe, görece etkin bir bürokrasiye ve görkemli, sadakatli ve iyi örgütlenmiş bir orduya sahipti. Bu koşullar verili olduğunda, Avrupalı devletlerin 'doğal' zaferi şimdi gözüktüğünden çok daha fazla sorunluydu ve on altıncı ve on yedinci yüzyıl Avrupasının paniği haklıydı.

Bu büyük ve pahalı egemenlik mücadelesinin tarihsel anısı Batılı kültürel bilinçdışında güçlü bir biçimde varlığını sürdürmektedir ve yakın zaman öncesinde, bir zamanlar Yugoslavya olan topraklarda, Avrupa'yı yeni İslami cihada (kutsal savaş) karşı korumak adına Müslüman komşularını boğazlayan kendinden menkul Hıristiyanlık muhafızlarınca yeniden başvurulmuştur. Günümüzde Avrupa ve Amerika'da bu denli yaygın olan isterik Müslüman 'köktenciliği' korkusu, en azından kısmen, aynı tarihsel kaynaktan çıkmaktadır ve bizatihi İslam'ın lanetlenmesi yolundaki saygın geleneğin içine yerleşir. Müslümanlarca Allah'ın Habercisi sayılan Muhammed Peygamber Batılı literatürde düzenli olarak zampara ve haris bir serseri, şeytanın aracısı, hatta Deccal olarak resmedilmiştir. Hiçbir büyük dinin önderi Batı'da Muhammed kadar sistemli aşağılanmalara, hakaretlere, nefrete hedef olmamış, belki Yahudilik dışında hiçbir din böylesine küçümsenmemiştir.[1]

1 Davranışlar kataloğu için bkz. Southern (1962).

Müslüman dinsel tebliğinin aşağılanmasıyla eşzamanlı olarak, Ortadoğu'nun sivil yaşamı da Batılı kuramcılarca topyekûn mahkûm edilmiştir. Ortadoğu'nun Müslüman İmparatorlukları, ilk tehdit haline gelişlerinden bu yana, Avrupa'da siyasal eylemin bir despotun yönetimi altında tümüyle bastırıldığı devasa tiranlıklar olarak betimlenegelmiştir; buna karşılık Batı'nın yurttaşlığı ve katılımcı hükümeti desteklediği ileri sürülmektedir. Bu bakış açısını dile getiren en ünlü görüş, olasılıkla, *Tarihte Akıl*'ında "Doğulular yalnızca *birinin* özgür olduğunu bilirlerdi; Grek ve Romalılar *bazılarının* özgür olduğunu bilirlerdi, biz ise *tüm* insanların mutlak olarak, yani insanlar olarak özgür olduklarını biliyoruz" diye yazarken, Osmanlı İmparatorluğu'nu kendi ülkesi Almanya'yla karşılaştıran Hegel'inkidir.[2]

Bu Batılı söylem tarzı, Batı emperyal gücünün Ortadoğu'da iyice yerleşmesine ve Osmanlı İmparatorluğu'nun gücünü yitirmesine karşın on dokuzuncu yüzyıl boyunca da sürdü. Değişen bu koşullarda, korku yerini himayeye bırakırken,[3] büyük sosyolog Max Weber, tipik Ortadoğu devletini liyakat esasına göre değil, yöneticiye sadakat esasına göre kadrolaşmış, birbirlerinin alanlarına tecavüz eden, tutarsız ve kaprisli idari ve hukuki kurumlarla belirlenen keyfi ve kişiselleşmiş krallıklar olarak betimliyordu. Sultanın kendisi salt egemenliğin zevklerini elde tutma ve tadını çıkarma dışında hiçbir amaç gütmeksizin yönetmekteydi; dalkavukları salt ona yaranmak ve ülkeyi yağmalamak adına vardılar; halk ise devinimsiz bir gelir kaynağından başka bir şey değildi. Weber'e göre bu etkisiz ve acımasız otorite biçiminin meşruluğu 'irrasyonel'di; yalnızca halkın geleneği edilgin biçimde kabulüne ve önderin zorlayıcı iktidarına dayanmaktaydı.[4] Bu bakış açısıyla, Irak'ın

2 Hegel (1953: 24).

3 Daniel (1960).

4 Weber (1978: 625-7, 976-8).

Saddam Hüseyin'i, Batılı demokratik geleneğin ters imgeleri görevini gören uzun keyfi Doğulu tiranlar zincirinin istisnai olmayan bir temsilcisidir.

Bu karanlık değerlendirmeler, Ortadoğu'daki modern öncesi (ve modern) Müslüman hükümet biçimlerine ilişkin standart akademik anlayışların çoğu açısından tipiktir. Doğrulukları ileriki bölümlerde değerlendirilecektir; burada yalnızca Müslüman siyasa ve dininin karalanmasının genelde Batı kültürü ve yönetiminin erdemlerinin, Müslüman toplumunda bulunabilecek her şeyden daha insani ve daha etkin olarak yüceltilmesinde kullanıldığını belirteyim. Ortadoğu'ya boyun eğdirip sömürgeleştiren Batılı gözlemciler, artık güç değil, salt kaba bir etkinsizlik ve yolsuzluk görmektedir. Ortadoğu despotluğunun prototipi Osmanlı İmparatorluğu, çağdaş dünyanın meydan okumalarına tepki veremeyen, şehvet ve açgözlülüğe yatkın sorumsuz yeteneksizlerce yönetilen sefil bir görünüme bürünmüştü. Marshall Hodgson'un sömürgeci bir bakış açısıyla yazdığı gibi, geç Osmanlı çağında "kamusal konumdaki herkes, vicdansız bir tiranın denetimine duyduğu hayvansı korku dışında, satılık gözüküyordu."[5] Avrupalı yöneticiler böylelikle yönetimlerini, Ortadoğu devletine içkin suiistimallerin kökünü kazımak için gerekli olarak haklı gösterebilmekteydi.

Bu ideolojik bağlamda, Avrupalılar Müslümanların, rasyonel düşünme ve makul eylem yetisinden temelde yoksun olduklarından, kendi başlarına reformları gerçekleştiremeyeceklerine inanmaktaydı. 1882'den 1907'ye dek Britanya'nın Mısır genel valisi olan Lord Cromer'in gönül rahatlığıyla belirttiği üzere, "zihinsel simetri ve dakiklik yoksunluğu... mantıksız ve pitoresk Doğu ile mantıklı Batı arasındaki temel farklılıktır";[6] başka yerde de "Doğulu ge-

5 Hodgson (1974, c. 3: 158).

6 Baring (1908, c. 1: 7).

nelde şu ya da bu şekilde, Avrupalının tam tersi bir tarzda davranır, konuşur ve düşünür."[7]

Şu halde, günümüzde başat olan Batılı Ortadoğu ve İslam imgeleminin uzun ve uzlaşmaz çelişkilerle dolu bir tarih tarafından şekillendirildiğini söyleyebiliriz. Ortadoğu, tam da Avrupa egemenliğinin askeri ve ideolojik rakibi konumundan dolayı Batılı imgelemin kendini tanımlayabileceği negatif bir standart oluşturmuştur; Müslüman dünyaya düşmanlık (ve çekim), Batılı kendini-inşa sürecine içkindir. Edward Said'in ünlü sözleriyle, Batı'nın İslamlığı anlayışı "Doğu'dan çok 'bizim' dünyamızla ilgilidir."[8]

Ne ki, Said Ortadoğu'nun kültürel açıdan özgül bir kendilik olarak her türlü Batılı temsilinin, yoksunlaştırılmış, insanlıktan çıkartılmış ve sessizleştirilmiş Müslüman 'Ötekiler'i yönlendirilebilecek ve sömürülebilecek nesne ve 'tiplere' dönüştürerek egemenlik altına almak üzere kullanılan hegemonik bir otorite ifadesi olarak görülmesi gerektiğini de öne sürmektedir.[9] Bu radikal bakış açısı kahramanca olabilir, ama Batı'nın iktidar ve kültürel hegemonyasının gerçeklenmesi, zorunlu olarak Ortadoğu kültürüne ilişkin genel karşılaştırmalı argümanların inşası olasılığının reddini ya da salt o toplum Batılı gözlerle görüldüğü için Ortadoğu toplumunun gerçek tarihsel ve kültürel örüntülerinin inkârını gerektirmemektedir.

Gerçek soru şu olmalı: Ortadoğu kültürü neden oluşmaktadır? Bileşenleri yararlı olamayacak kadar belirsiz,

7 Baring (1908, c. 2: 164).

8 Said (1979: 12).

9 Said, tüm kültürel karşılaştırma çabalarının, "tarihsel olarak ve bilfiil, bazı insanlarla diğer bazı insanlar arasındaki ayrımın önemini vurgulamak üzere kullanılmış ve çoğunlukla pek de hoş olmayan sonuçlara yönelik genellemeler" olduğunu savunur. Ona göre "kültür ve kültürel karşılaştırmacılık" nosyonu, "etnosantrizmi, ırk teorisini ve ekonomik baskıyı" doğuran, baskıcı bir kuvvet kullanımıdır (Said 1979: 45, 146; ayrıca bkz. Abu-Lughod 1993). Yanıt için, bkz. Lindholm (1995a).

meydan okuyucu olamayacak kadar gündelik gerçekliğin uzağında mıdır? Belki de öyledir. Ama Rodney Needham'ın da tartıştığı üzere araştırma alanını, "insan varoluşuna ilişkin daha keskin bir hayret duygusu... uyandıran"[10] yönler üzerinde, yani kültürel dünyalar içinde kişilerin kendileri adına ayrıksılık ve kardeşlerinin saygısını kazanarak ölümlülükten geçici bir kaçış sağlama tarzları üzerinde odaklaşmakla sınırlandırabiliriz. Bu arayış, tam da benlik ile öteki, özerklik ile katılım arasındaki varoluşsal insan geriliminden kaynaklanmaktadır ve yalın, 'kişi nasıl bir hayat yaşamalıdır?' sorusuyla başlar. Ya da daha soyut bir deyişle, 'Verili bir kültürel ortamda en fazla değer verilen birey ve toplum nosyonları nelerdir?' Bu noktadan hareketle, Ortadoğu halklarının ideallerini yaşama geçirmeye çabalayış tarzlarına -nasıl başarısız olduklarına, nasıl başardıklarına, etik dünyalarının talepleri karşısında ortaya çıkan basınç ve paradokslara- sempatik gözlerle bakabiliriz.

Ortadoğu Neresidir?

Ama bu yola koyulmadan önce, bazı temel terimlerin açıklığa kavuşturulması gerek. Bu noktaya dek 'Ortadoğu' ve 'Müslüman' terimlerini anlamları kendiliklerinden belliymişçesine ve Ortadoğu ile İslam aynı sınırları paylaşırmışçasına kullandım. Tabii her ikisi de doğru değildir. Açıktır ki Endonezya, Bangladeş ve Hindistan'da, dahası Sahra-altı Afrika'da Ortadoğu'dakinden daha fazla Müslüman yaşadığına göre, Ortadoğu salt bir Müslüman toplumu olarak tanımlanamaz. Yine de, aynı zamanda, İslam Arabistan'da ortaya çıktığı ve Muhammed Peygamber'in karizmatik yeni ve paylaşılan bir inanç sistemi ilanı, bölgenin önceden

10 Needham (1978: 3).

mevcut olan kültürel yaşama modellerini sürekli olarak yeniden dizilime uğratan bir dünyada yeni bir varlık tarzı yarattığından, Ortadoğu toprakları ve İslam dininin sıkı sıkıya birbirine bağlı olduğu açıktır.

Kuran'ın Arapçasının, toplumsal dil ne olursa olsun, Müslüman dünyanın her yerinde terennüm edilmekle birlikte, İslam ruhunun yine de içinde bulunduğu kültürel ortamdan güçlü biçimde etkilendiği de doğrudur. Aynı durum, zaman içinde İslam için de söz konusudur; Kuran'ın günümüzdeki anlaşılma ve yorumlanma tarzı geçmiştekiyle aynı değildir; otoritelerin desteklediği İslam ile halkçıların vazettiği de aynı değildir.

Eğer salt Müslüman olmak Ortadoğu'yu tanımlamada yetersiz kalıyorsa, o zaman ne yeterli olacaktır? Postmodern kuramcılar, Said'in izinden giderek, 'biz'i zorunlu olarak üstün kılacak şekilde 'onlar'dan ayırt eden kategorileştirmelerde bulunmak amacıyla yerel, hatta kişisel farklılıkların üzerini örttüğünden, böylesi her türlü nitelemenin zorunlu olarak sakıncalı olduğunu öne sürmüşlerdir. Böylesi ayırımlar yıkıcı ve insanlıktan uzaklaştırıcı olduklarından, Ortadoğu'yu bir kültürel bölge olarak kategorileştirmek ya da Ortadoğulların ayrı bir kültürel mirasa sahip olduklarını söylemek bir saldırganlık edimi olacaktır. Bu türden bir yaklaşım, her türlü karşılaştırmayı olanaksız kılar ve Ortadoğu'yu herhangi bir tarihsel ya da toplumsal süreklilikten yoksun bir yerel tikellikler ve özgül bireyler konglomerasına dönüştürür. Bu bizatihi, kendi dünyalarını postmodern kuramcıların reddettikleri birlik ve kimlik içinde kavrayan Ortadoğulların deneyimlerinin yalanlanması olacaktır.

Etkili tarihçi Marshall Hodgson'un "İslamlık"ı batıda Nil, doğuda ise Amu Derya arasında kalan bölge olarak tanımlayan pragmatik savı daha çekici ve yararlıdır. İslami yönetimin yükseliş devrinde en otoriteli devlet ve sarayla-

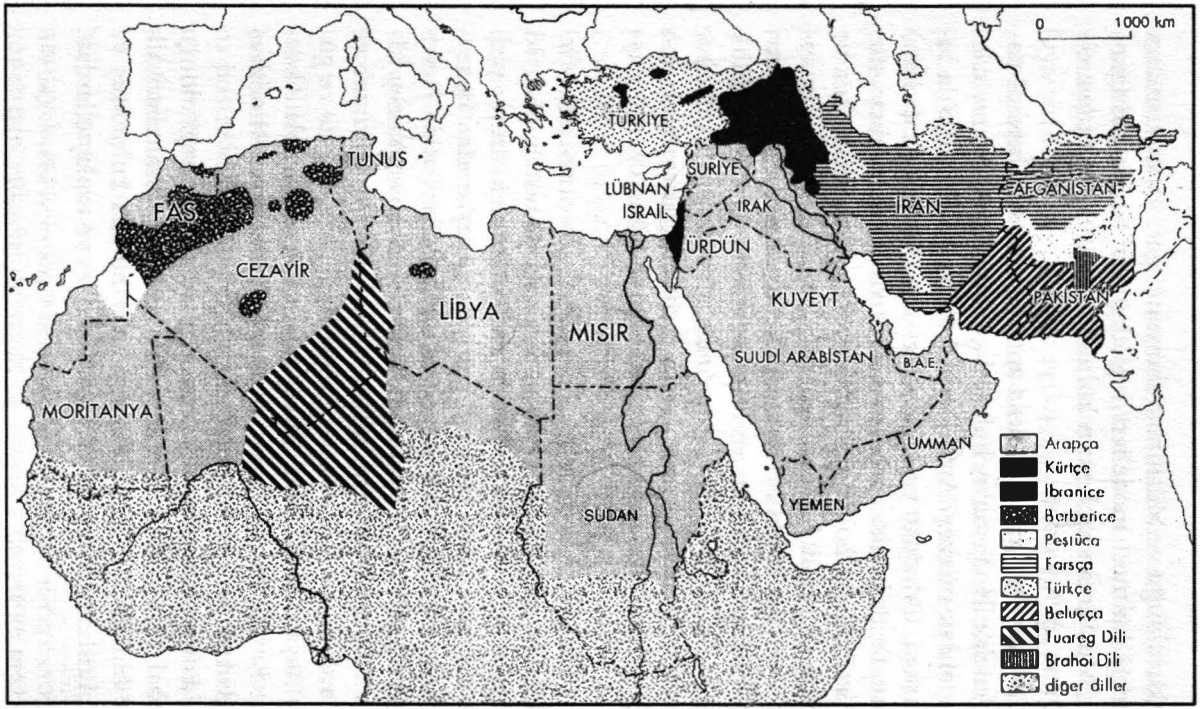
rın kurulduğu ve Müslüman dünyanın geri kalan kısmının izlediği kültürel modelleri sağladığı yer burası olduğundan, Müslüman toplumun kültürel çekirdeğinin burası olduğunu söylüyordu.

Ortadoğu'nun geleneksel antropolojik sınırlandırılması genelde Hodgson'ın kültürel çekirdek nosyonunu izlemiş, ancak merkezi Amu Derya bölgesini Orta Asya'da bırakırken, Ortadoğu'yu Kuzey Afrika'yı (*Mağrip* ya da Batı) içine alacak şekilde genişleterek batıya doğru kaydırmıştır. Bu ayırım, iki bölge arasındaki belirgin maddi kültür ve toplumsal pratik farklarından dolayı antropologlar için anlamlıydı. Bu farklılıklar antropologları Amu Derya halkının Mağrip, Arabistan ve İran halkından ayrı bir "özellik kompleksi"ne ait olduklarını öne sürmeye yöneltti. Bu bakış açısıyla, bir kültür bölgesini belirleyen sarayın şaşaası değil, yerel bilgi, maddi kültür ve tipik eylem örüntüleriydi.

"Özellikler kompleksi" bakış açısını benimsersek, Ortadoğu'nun mekânsal yayılımını, geçici olarak da olsa, 38 kuzey enlemi ekseni üzerinde merkezlenmek üzere, yedi milyon mil karelik bir alan üzerinde güneybatıdan kuzeydoğuya uzanır şekilde sınırlayabiliriz. Bölge batıda Fas'ın Atlantik kıyılarıyla sınırlanmaktadır ve doğuya, Kuzey Afrika boyunca İran üzerinden Arabistan'a doğru uzanır ve nihayet güney Pakistan ve güney Afganistan'da orta ve güney Asya'ya dahil olur. Kuzeyde sınır üç iç denizle Akdeniz, Karadeniz ve Hazar deniziyle ve nihayet Hindikuş dağlarının tepeleriyle doğal olarak çizilmektedir.[11]

Bunun Batı uygarlığının erken tarihinin yüreği olduğu derhal görülecektir. Keçiler, koyunlar (ve domuzlar!) ilk kez burada evcilleştirilmiştir; tarım burada bulunmuş ve Neolitik devrim erkek ve kadınları avcı ve toplayıcılardan,

11 Ortadoğu'nun fiziksel ve coğrafi sınırlarına ilişkin en iyi anlatım için, bkz. Coon (1951).



Harita 1.1: Ortadoğu'da modern devletler ve başlıca diller.

çiftçi ve çobanlara burada dönüştürmüştür. Bizim sorgusuz kabul ettiğimiz besinlerin çoğu ilk kez bu bölgede ekilmiştir: buğday, arpa, darı, soğan, sarımsak, zeytin, üzüm, kavun, elma, erik, incir, hurma, kayısı, armut, şeftali, bezelye, fasulye, fındık, badem. İlk okur-yazar kentsel uygarlıklar da burada yükselmiş, insan üretkenlik ve kudretini büyük ölçüde genişletirken aynı zamanda çok sayıda insanı birkaç kişiye uyruk kılmıştır. Bu emperyal uygarlıklar hanedan ve yöneticilerinin zaferlerini şereflendirmek için dev anıtlar dikmişler ve yeni icat edilen yazıyı onların anlatılarını, insanlarla Tanrıların öykülerini dile getirmek ve imparatorlukların yükseliş ve çöküşlerinin tarihini kaydetmek için kullanmışlardır.

Burası, açıktır ki, devasa, kadîm, son derece karmaşık ve çeşitlenmiş bir bölgedir. Geçmişine binlerce yıllık insan tarihinin olayları damgasını vurur; ilk okuryazar kültürün yurdudur ve içinde yalnızca üç büyük dil grubunu -Arapça, Farsça ve Türki- değil, aynı zamanda Kürtçe, Peştû ve Berberi gibi daha küçük, ama ayrı dilsel birimleri de barındırır. Şimdi başat olan, kendisi egemen Sünniler ve Şii tarikatları arasında bölünmüş olan ve çok sayıda daha küçük tarikat, dal ve Rafızî akım barındıran İslam dininin yanı sıra Yahudilik, Hıristiyanlık ve Zerdüştîliğin ana vatanıdır. Bölgede devasa iç denizler, büyük çöller ve yüksek sıradağlar bulunmaktadır, ama aynı zamanda dünyanın en verimli tarım arazilerinin bir kısmını da içerir. Halkı dünyanın en zengin insanlarından bazılarının yanı sıra, en yoksullardan bazılarını da içermektedir; göçebe deveciler, çobanlar, köylü çiftçiler, balıkçılar, tacirler ve büyük şehir merkezlerinde bulunan sayısız mesleğin erbabı olarak çalışır; farklı siyasalarla -sosyalist, milliyetçi, dinsel ve monarşik- yönetilen ve zaman zaman savaşan ayrı devletler halinde yaşarlar.

Kısacası, bölge bir dizi farklı ekoloji, tarih, toplumsal örgütlenme, inanç ve hükümetlere sahiptir; öyle ki, çadır biçimi ve akrabalık örgütlenişi gibi kimi özellikler kuşkusuz tüm bölgede paylaşılmakla birlikte, tümünü tek bir yafta altında birleştirmek önyargılı olacaktır. Ama özellikler kompleksi yöntemi tüm özellikleri, sanki eşit değere sahipmişler gibi aynı çuvala sokar: Çadır biçimi ve akrabalık yapısı karakteristik göstergesi olarak denktirler; ve kişi az çok 'tipik' sayılabilecek grupların bir listesini derleyebilmek için kaç özelliğin paylaşıldığına bakar. Bu tarz antropoloji, Edmund Leach tarafından zekice, toplum incelemesine kelebek koleksiyoncusu yaklaşımı, yani müze sergi dolaplarının etnografik denginde, birbiri karşısına yerleştirilen sürekli çeşitlenen kategorilerin kısır bir derlemesi olarak alaya alındığından beri gözden düşmüştür.[12] Leach'in eleştirisi geçerlidir; ancak genelleme ve karşılaştırmaların toptan dışlanması kastını taşımamaktaydı; onun kaygısı, yüzeysel görünümlerin gerisinde daha derin yapısal örüntülerin keşfiydi; bunlar daha anlamlı korelasyonlara ve daha önemli karşılaştırmalara olanak sağlayacaktı.

Gerçek soru, bu paylaşılan özelliklerin daha derin ve eksensel bir kültürel ve ahlaksal sürekliliğin ifadeleri olup olmadığıdır. Yukarıda da belirttiğim gibi, bu sürekliliği, Ortadoğu halkının Muhammed Arkoun'un "kültürel imgelem" dediği şey aracılığıyla etik tercihlerini ve özkimliklerini inşanın içerdiği varoluşsal sorunlarla yüzleşme tarzlarında, yani bizatihi Ortadoğulular arasında en çarpıcı ve motive edici eylem, duygu ve düşünce temellerini sağlayan, gündelik yaşamlarını, simgesel ve dinsel deneyimlerini ve dünyanın geri kalanıyla diyalektik etkileşimlerini esinleyen derinlemesine yerli değerlerde aramak gerektiği kanısındayım.[13]

12 Leach (1961).

13 Arkoun (1994).

Bu kitapta bu merkezi değerlerin eşitlikçilik, rekabetçi bireycilik ve kişisel özerklik arayışı olduğunu savlıyorum; bunlar Batı'yla, özellikle de Amerika'yla paylaşılan ancak çoğu kültürde rastlanmayan değerlerdir. Otoritenin, buyurma hakkını, toplumun geri kalanından ayrılmış ve üzerine yerleştirilen belirli bir kutsallaştırılmış toplumsal tabakanın eline verecek şekilde tanrısallaştırılması, tarihsel ve kültürlerarası olarak daha başattır. Böylesi bir toplumda üst mertebeye gelebilmek için bireyin, geri kalanların ahlaksal olarak boyun eğmek zorunda oldukları seçkinler içinde doğması ya da evlat edinilmesi gereklidir. Kutsanmış mertebelerin kabulü en radikal ifadesini Hindistan'ın kast sisteminde bulur,[14] ancak elit bir grubun avamdan sürekli olarak ayrıldığı tüm kültürlerde bu görülebilir. Doğuştan hiyerarşi örüntüsü, gerçekte pek çok bilimci tarafından sanayi-öncesi toplumun tanımlayıcı özelliği olarak görülmektedir.[15]

Ama Amerikalılar arasında olduğu gibi Ortadoğulular arasında da böylesi bir niteleme bir hakarettir; her ikisi için de ahlaksal eşitlik esas kabul edilir ve asli bir insan özelliğidir; rütbeler aristokratik bir toplumsal tabakanın mensubu olarak doğmakla değil, eşitler arası rekabetle elde edilir. Amerikalılar ve Ortadoğulular, tüm insanların Tanrı indinde eşit oldukları ve tüm insanların, kendi çevrelerinde şeref ve saygı konumları, öte dünyada ise selamete ulaşmak için çabalayan özgür ve özerk insan unsurları olarak doğduğu inancını da paylaşırlar.

Ortak eşitlikçilik ve rekabetçi bireycilik değerlerine bölgeye ilişkin her türlü etnografik ve tarihsel anlatıda rastlanabilir. Bunlara tipik bir örnek, Henry Rosenfeld'in

14 Bu konuda standart tartışma için, bkz. Dumont (1970).

15 Bu pozisyonun açık ifadesi için, bkz. Gellner (1983).

"kaynakların dıştalayıcı denetimini kabul etmeyen her bir akraba grubunun kendini prestij, şeref, statü ve haklar bakımından ötekilere temelde eşit gördüğü"[16] Bedevi göçebelere ilişkin betimlemesidir. Başka bir yerde de, Richard Antoun, Ürdünlü köylüler arasında, ortalama on beş yaşındaki bir 'adamın' "kendini kimsenin hizmetkârı olarak görmediğini ve yalnızca yüreğinden gelen bir cömertlikle dostlarının ve bir çeşit yükümlülük duygusuyla akrabalarının işlerini gördüğünü"[17] yazar. Benzer biçimde, Kuzey Pakistan Peştûları arasında, herkes "kendisinin babası ve herkes kadar iyi"[18] olduğunu düşünür ve yerel atasözleri, sürekli olarak tüm aşiret mensuplarının yağmurda yetişen buğdaylar gibi "birbirine benzediğini" vurgular.

Bu kırsal insanların, gerçekte eşit -eşit ölçüde yoksul- oldukları için eşitlikçi oldukları öne sürülebilir. Ancak dikkate değer olan, Ortadoğu'da statü ve servet ayırımları karşısında dahi aynı ideolojinin geçerli olmasıdır. Örneğin Jacob Black, küçük bir elitin toprakların ve hayvanların hemen tümüne sahip olduğu Batı İran'ın yerleşik Lurları konusunda şu gözlemde bulunmaktadır:

> Bütün Lurlar birbirlerini içkin bir eşitlik anlayışı içinde kavrarlar; yani verili herhangi bir bireyin verili herhangi bir andaki statüsü, edinilmiş olarak görülmektedir. Kimse siyasal olarak diğerlerinden üstün olarak doğmaz. Bütün Lurlar bireysel çalışkanlığın tüm kişisel başarıların anahtarı olduğuna ve yalnızca beceriksizlik, tembellik ve şanssızlığın bir insanı en yüksek hedeflere ulaşmadan alıkoyabileceğine ya da önemli ve konum sahibi bir kişiyi zorlu koşullara sürükleyebileceğine inanmaktadır.[19]

16 Rosenfeld (1965: 174).
17 Antoun (1967: 295).
18 Khan (1958: 47).
19 Black (1972: 616).

Paul Rabinow, kentsel Fas'ta, büyük servet ve iktidar farklılıklarına karşın, yoksulluğun "yalnızca o andaki maddi mal yoksunluğuna delalet ettiğini" kaydeder. "Üzüntü verici bir durum olmasına karşın, kişinin karakterine olumsuz bir yansıması yoktur."[20]

Aynı eşitlikçi *ethos** Müslüman dünyada unvanların bulunmayışında da kendisini göstermektedir. Bernard Lewis'in de kaydettiği gibi, "Başlangıçtan günümüze, İslam topraklarında, çok sınırlı ve yerel ölçeğin dışında, krali olanlar haricinde kalıtsal unvan bulunmamaktadır; olanlar da yasadan çok nezaket gereğidir."[21] Bu eşitlikçilik, hiçbir zaman halklarının babası olarak nitelenmeyen yöneticileri de kapsar; Sultana verilebilecek en büyük san, Osmanlılardaki "ağa", yani ağabey unvanıdır (bu san, ileride de göreceğimiz üzere, Türk akrabalık yapısının ayırt edici bir yönüne gönderme yapmaktadır). Bu da yönetici ile yönetilen arasında mutlak ideolojik bir ayırımın yokluğuna işaret etmektedir. Bu arada, halk da tipik olarak aşiret gibi tasarlanan, mensupları devletin himayesi altında eşit katılımcılar olan ulusun "kardeşleri" ya da "oğulları" olarak nitelenir.

Bu çevrede konumları ne olursa olsun tüm insanlar ihtirama yer olmaksızın birbirleriyle yüz yüze gelebilirler ve etkileşebilirler. Bu başat değer, karşısındakinin statüsü-

20 Rabinow (1977: 116). Bu eşitlikçi tutum, yoksulların üstlerine göre daha az onurlu sayıldığı Avrupa Akdenizi'yle belirgin bir karşıtlık içindedir (Stewart 1994: 132).

* *Ethos*, bir kültürün ahlak ve değerler alanını anlatır [editörün notu].

21 Lewis (1988: 64). Bu sadece Ortadoğu'nun merkezi bölgeleri için değil, sözüm ona daha hiyerarşik bir toplum olan İran için de geçerlidir. Sir John Chardin'in 1720'de yazdığı gibi, İranlılar adlarını genellikle atalarının, "ister liberal, ister mekanik olsun, dünyada kendilerini yetiştirdikleri" sanatından almaktadırlar. "Çok zengin olup da yüksek görevlere getirildiklerinde ve en büyük mesleklere yetiştirildiklerinde bile bu sanları taşımaya utanmamaları bence çok ilginç ve takdire değerdir. Bunun nedeni, ilimlerle, meslekleriyle ve özellikle servetleriyle yetiştirilmiş olmalarıdır. Soy yoluyla buna bağlanların sayısı çok azdır" (Chardin 1927: 197).

ne gönderme içermeyen Müslüman selamı *"Selamın aleyküm"*de de (barış/huzur seninle olsun) ortaya çıkmaktadır; farklı toplumsal katmanlardan insanlar karşılaştıklarında eğilmezler ya da diz çökmezler. Eşitlik ve mahremiyet işaretleri olan tokalaşma ve kucaklaşma Ortadoğu kurumlarıdır. Hükümdarın meşruluğu dahi, danışmanları ve ulemanın onun elini sıkmasıyla tanınırdı; bu tokalaşma, iktidarın resmen yöneticiye devredildiği anda, karşılaşan tarafların denkliğine işaret ediyordu. Yönetici, kuramsal olarak kendisine iktidarı devreden çevresinin dengiyse, çevre de yöneticinin kişisel takdirini kazanma çabalarında birbirlerine temelde eşitti. Ortadoğu'da siyasal iktidarın elde edilmesi hiçbir zaman kurulu bir hiyerarşinin basamaklarında yükselme olarak düşünülmemekteydi. Bu imgelem, salt manevi yükselişe özgüydü.

Lewis, tüm bu arka plana dayanarak şöyle yazıyordu: "Bu, ilke olarak her zaman ve pratikte en azından belli bir ölçüye dek, genellikle hiyerarşi ve ayrıcalığı reddeden bir toplumdur; kudret ve statünün birincil olarak doğum ya da rütbeye değil, yöneticiye yakınlığa ve onun lutfuna bağlı olduğu bir toplumdur."[22] Benzer biçimde, Marshall Hodgson İslamlıkta "eşitliğin, özellikle özgür, yetişkin erkekler arasında temel ilke olduğunu" açıkça belirtir; bu bağlamda, "her özgür Müslüman, Arap kabile mensuplarının beklentisi olan kişisel özgürlük ve saygınlığa erişebilmeliydi; kendi rızası olmadan hiçbir insana boyun eğmek zorunda olmamak... (bu nedenle) bütün özgür Müslümanlara özde eşit bir temelde muamele edilmeliydi."[23]

Eşitlik ideali, İslam'ın, tüm müminlerin Allah indindeki temel eşitliğinin ve bireyin dinsel görevlerini yerine getirmedeki saygınlık ve kişisel sorumluluğunun tanınmasını her dinden daha çok talep ettiği dinsel alana da taşın-

22 Lewis (1988: 23).

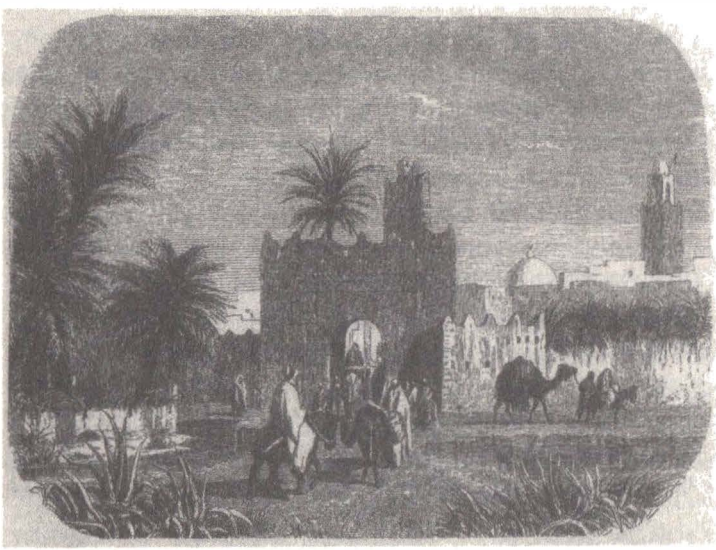
23 Hodgson (1974, c. I: 344, 253).

mıştı. Peygamber dahi insandan fazla bir şey değildi, ona tapınma ya da herhangi bir şekilde insana tapınma günahların en kötüsü olarak yasaklanmıştı. İdealinde, İslam'da bir ruhban hiyerarşisi, görevlendirilmiş bir ruhban, merkezi bir kilise yapısı, tekil Müslüman ile Allah arasında hiçbir aracı yoktur. İnsan ile Tanrı arasındaki doğrudan karşılaşmanın bu radikal doğrulanışında İslam, Kalvinizm'i de geride bırakır.

Eşitlik ve rekabetçi bireycilik Ortadoğuluların yegane değerleri değildir; ama cesarete, bağımsızlığa ve cömertliğe atfedilen büyük önemle bir arada vardırlar ve ona tekabül ederler: Kendine yeterlik, konukseverlik, kan davası, dokunulmazlık ve kadın iffet ve mahremiyetine ilişkin katı cinsel töreye dayalı bir kişisel şeref yasası. Şerefin yalnızca kişisel olmayıp, aynı zamanda erkek ve kadınların doğdukları ve sadakat ve destekle yükümlü oldukları atayanlı ve ataerkil ailenin klan ve aşiretlerin içine de kopartılmaz biçimde yerleştiğini kaydetmek önemlidir. Göreceğimiz üzere, bu idealler aynı zamanda -her biri insan eşitliği öncülüne ters düşen- kadınların zaafları ve bağımlılıkları, olumsuz ırksal ve etnik yaftalamalar ve asil ve aşağı soy nosyonlarına da denk düşmektedir. Bu ikircikli inanç ve değerler karışımı ortak bir merkantilizm, toplumsal devingenlik, kozmopolitanizm ve hesapçı akılcılık *ethos*uyla iç içe örülmüştür ve bu *ethos*ta içerilir.

Bu nedenle, Ortadoğu kültürü, kimilerinin öne sürdükleri üzere Batı egemenliğinin boş bir yansıması değildir; postmodernist yaklaşımın işaret edebileceği üzere, her biri eşsiz, ayrı, indirgenemez ve nüfuz edilemez rastgele bireylerin bir konglomerasından ibaret de değildir. Daha çok, Ortadoğu, günümüzde modern dünyanın asli özelliklerini kabul edilen değerlerin çoğunu çekirdeğinde barındırmaktadır: Eşitlikçilik, bireycilik, çoğulculuk, rekabet, he-

sapçı akılcılık, kişisel inisiyatif, toplumsal devingenlik, özgürlük; ama bunlar şövalyece şeref, kadınların tecridi ve atayanlılık üzerine yaslanan ve kadınlarla erkekler, beyazlarla siyahlar, aşiret mensuplarıyla köylülük, soylularla avam, özgür insanlarla köleler arasındaki bireysel ayırımları destekleyen ayırt edici bir kültürel sistem çerçevesine yerleşmektedir.



Resim 1.1: Bir Kuzey Afrika ticaret şehrinin kapısında göçebeler.

Bu bakış açısıyla, Müslüman 'Öteki' Batılı için tanınmaz değildir; aksine. Gerçekte, zıtlıklarımız, her iki tarafın da mutlak ayrı gerçeklik ve kimlik savlarına meydan okuyan benzerliklerimizden ötürü daha derinlemesine duyumsanmaktadır. Veri kabul edilen eşitlik ve bireysel özgürlük inancının Ortadoğu'da siyasal, dinsel ve kişisel alanlarda toplumsal gerçekliği etkileyiş tarzlarını göz önünde bulun-

durmakla, bizimki gibi tüm katılımcıların içkin eşitliğini varsayan bir kültürel ortamda, bağımlılık ve hiyerarşinin nasıl meşrulaştırıldığını, gizlendiğini ya da inkâr edildiğini keşfedebiliriz.[24]

Ama bu tartışmaya geçmeden önce, ana hatlarıyla, Ortadoğulu kuzenlerimizle paylaştığımız bu özel değer sisteminin ortaya çıkıp başat hale geldiği toplumsal, tarihsel ve ekolojik bağlamı ele almamız gerekiyor. İzleyen bölümlerde bu yapılacak.

24 Bkz. Lindholm (1992).

II. KISIM

EŞİTLİKÇİ BİREYCİLİĞİN ÖNKOŞULLARI

II. BÖLÜM

Yaşam Tarzları

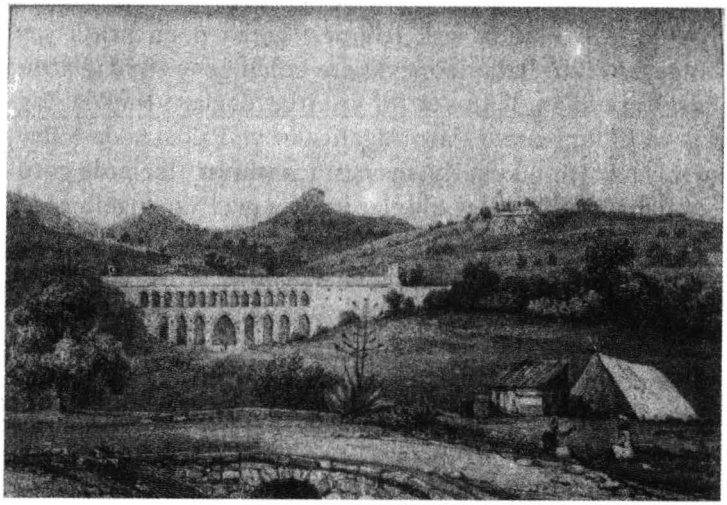


Ekolojik Çerçeve

Ortadoğu hakkında fark edilmesi gereken en kritik şey, bölgeyi keskin hatlarla mevkilere bölen genç sıradağlardır: Fas, Cezayir ve Tunus'ta Rif ve Atlas dağları; İran'da Zagros ve Elburz sıradağları; Afganistan ve Pakistan'da Süleymaniye ve Hindikuş; Kuveyt dışında bütün ülkelerde görülen daha alçak tepeler. Bunlar kervan geçişini engelleyecek kadar yüksek olmamakla birlikte, kanun kaçakları ve asilere sığınak sağlayacak kadar engebelidir; tarım için sulak, korunaklı vadiler ve ova sürüleri için yaz otlakları sağlar. Daha da önemlisi, bu sıradağlar kış aylarında başat olan Muson rüzgârlarının batıya doğru sürüklediği yağışların önünde engel oluşturmaktadır. Dağ engellerinin iklimsel etkisi nedeniyle, Ortadoğu topraklarının büyük bölümü kurak yarı-çöl ya da çöl koşullarıyla belirlenir; batıya doğru gidildikçe yağışlar daha da kıtlaşmaktadır. Hiçbir yerde, yağmurlu kış mevsiminde bile düşen yağışın miktarına bel

bağlamak mümkün değildir ve sulama olmadan yetişen kış mahsulü, genellikle iyi sonuç vermez.

Muson rüzgârları yön değiştirip, kıştan kısa sürede yaza geçildiğinde rüzgâr çölden esmeye başlar ve yağmurları tamamen yok ederek, bu mevsimde Ortadoğu'nun büyük bölümünde normal olan cehennem sıcaklarını getirir. Sadece çok az bir alanda anlamlı sayılabilecek yaz yağışına bel bağlanabilir. Düşen yağışın çoğu, sert koşulların kalıcı yerleşimi zor ya da olanaksız kıldığı, uzak yüksek dağ vadilerine yağan kar biçimindedir. Yüksek yağış alan diğer bölgeler genelde toprağın kumlu, yamaçlı, uzak ve ekimin zor olduğu yerlerdir. Gerçekte, bölge üzerindeki iklim baskıları nedeniyle, Ortadoğu'daki uçsuz bucaksız toprak kütlesinin yalnızca % 14 kadarı ekime elverişlidir ve bunların hemen tümü, vahalarda, yüksek vadilerde, özellikle de suyun yeterli ve göreli güvenilir olduğu büyük nehir deltalarındadır: Nil, Dicle-Fırat, Karun ve Helmand.



Resim 2.1: Kuzey Afrika'da bir su kemeri.

Ancak bu göreli zengin bölgelerde dahi, Ortadoğu'da tarım aşırı meşakkatli ve riskli olabilmektedir; çiftçiler bulabildikleri suyu özenle denetlemek durumundadırlar. Bu, genellikle karmaşık sulama sistemlerinin ya da miller boyu uzanan yeraltı kanallarının (İran'da *kanat* denilmektedir) inşasını gerektirebilir. Ama bu kadim teknolojilerin kullanımı tehlikeler içerir: Mil ya da tuzlanma ya da salt ihmal nedeniyle sistemin çökme riski her zaman mevcuttur; ormansızlaşmaya bağlı iklim değişiklikleri verimli toprakların çölleşmesine yol açabilir. Bu süreçler nedeniyle, dünyanın ilk büyük şehri Uruk şimdi metruk toprakların ortasında yükselen yıkıntılardan ibaret kalmıştır. Irak'ı kadim dünyanın ekmek teknesi kılan Dicle-Fırat deltasının uçsuz bucaksız ve verimli buğday tarlaları, kadim sulama sisteminin mille kaplanması sonucu büyük ölçüde çöle dönüşmüştür.

Düşman çöller ve dağların koşullarının acımasızlığına ve vadilerde dahi tarımın kırılganlığına karşın, Ortadoğu halkları binlerce yıl boyunca yaşamlarını sürdürmenin yolunu bulmuştur; kadim şehir-devletlerin kudretinden korkmakla birlikte, onların kaynaklarına bağımlıydılar.[1] Yaşamları üzerindeki ekolojik baskıları, bu baskılarla baş etmek üzere geliştirdikleri üretim tarzlarını ve vadi uygarlıklarıyla girişikleri uzun vadeli karmaşık ilişkileri anlamak, Ortadoğu kültürünün eşitlikçi ve bireyci değerlerinin kökenlerini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Bedevi Seçeneği

Artalanların koşullarına uyarlanmanın dikkate değer bir tarzı, kültürel açıdan uygulayıcılarının sayısının çok daha ötede bir etkisi olan deve göçebeliğidir. Olasılıkla 2.500 yıl

1 Paul Dresch'in belirttiği gibi, bu kadim bölgede "devleti icat etmeye gerek yoktur" (Dresch 1990: 260).

kadar önce[2] susuzluk ve sıcağa inanılmaz dayanıklılığıyla devenin kullanıma girmesi, çobanların çöl içlerine doğru yayılmasına olanak sağladı. Göçebe deve çobanları, kurak yaz aylarında çöl içlerindeki bitek bir vahada toplanabiliyorlar, kışları ise suyun peşinde dağılabiliyorlar ve ticarette güvenilir bir ulaşım aracı olan develerini büyük sürüler halinde yetiştirmeye yeterli otlak bulabiliyorlardı. Çöle uyarlanmaları, göçebeleri, kapsayıcı bir klan yapısı içinde önemli ölçüde bireysel özerkliğe olanak sağlayan, akışkan bir toplumsal örgütlenme geliştirmeye zorunlu kılmıştı. Bir çadırı paylaşan aile birimleri kış otlağı arayışında kendilerine ve yakın bağlaşıklarına güvenmek durumundaydı; buna karşın, yazın daha geniş akraba grupları halinde bir araya gelebiliyorlardı.

MÖ 500 ile 100 arasında, deve semerinin icadı bu göçebelerin develerine binmelerine olanak sağladı; bu, Bedevi olarak ünlenen devingen çöl savaşçılarına dönüşmelerine olanak sağladığı için önemli bir buluştu. Benzer uyarlanmalar Sahra'da günümüzde Tuaregler olarak bilinen halk ile İran ve Pakistan çöllerinin içlerinde yaşayan Belucîler ve Brahoiler tarafından da gerçekleştirilmişti. Artık yeni devingenlikleriyle birlikte, silahlı deve sürücüleri yalnızca birbirleri üzerine akınlar düzenlemekle kalmayıp, tacir kervanlarına "koruma" sağlayarak ve yerleşik köylülerden benzeri bir haraç (*huve*) alarak yaşam koşullarını iyileştirebilmekteydiler. Bu koruma ve haraç ilişkileri, Bedevileri çöllük alanlarda izleyip yenilgiye uğratmaktansa, sessiz durmaları ve işbirliğine girmeleri için onlara ödeme yapabilen devleti de kapsayabilmekteydi. Günümüzde dahi, Suudi Arabistan'ın tarafsız bölgesinde yaşayan el-Murralar sınırların güvenliğini sağlayan ulusal muhafızların mensup-

2 Devenin ilkin ne zaman kullanılmaya başlandığı kesin olarak bilinmemektedir. Kutsal Kitap istilacı Medyanîleri binlerce devenin sahibi olarak betimlediğine göre, develer MÖ 1000 yılında kuşkusuz yaygındı.

ları olarak düzenli bir ödenek aldıklarından, develerini satmak zorunda kalmazlar. Şu halde devlet, Bedevi tarafından salt bir tehlike olarak görülmekle kalmaz, aynı zamanda sömürülebilir bir kaynaktır da; devlet ise, göçebeleri hem tehdit hem de potansiyel bağlaşık olarak görebilir.

Bu göçebelerin ahlaksal değerleri bir ölçüde, karşı karşıya oldukları ekolojik koşullarla ilişkilendirilmelidir. Deve çobanları arasında görülen gururlu cesaret ve kişisel bağımsızlık düşkünlüğü, kıt yağışlardan ve otlaklardan yararlanabilmek için kış boyunca geniş bir alana yayılma gereksinimlerinin bir sonucudur. Örneğin, çağdaş el-Murra Bedevileri, kışlık otlaklarını ararken 1 900 km. kadar yol kat edebilmektedirler.[3] Bu kurak bölgede bireyler her zaman kendi başlarına hareket etmeye, uzun göç yollarında öngörülmedik rastlantılarla baş etmeye ve yağmacılarla zaman zaman karşılaşabilecekleri silahlı muarızlara karşı durmaya hazır ve yetili olmak zorunda olagelmişlerdir. Dürüstlük, şeref, özdenetim ve arabuluculuk yetisi, tek saygınlık güvencesinin kişinin ünü olduğu ve kuralları dayatabilecek bir polisin bulunmadığı bir belirsizlikler dünyasının olmazsa olmazlarıdır. Rekabetçi bir dünyada arabuluculuk ve kişisel bütünlük eril kuvvet ve özgüvenin yerini alamayacağından, aşk ve savaşta cesarete ve şiddet kullanmaya yatkınlığa da büyük değer verilmektedir. Cömertlik ve konukseverlik de, servet sahibinin bir günde yoksullaşabileceği sert ve öngörülemez bir çevreye uyarlanıcı yanıtlardır. Benzer biçimde, kişinin dost ve düşmanlarının, yabancıların karakterinin dikkatlice gözlemlenmesi gelecekteki olası edimlerinin ve kendilerinden beklenebilecek ilişkilerin kestirilebilmesi için gereklidir.[4] Bu nedenle

3 Cole (1975).

4 Bedevilerin, bireyin kişiliğine neredeyse takıntılı ilgileri, eski aşiret metinlerinde bulunabilecek "karakter ve karakter özelliklerine ilişkin düşünceleri anlatan neredeyse sınırsız sayıdaki eşanlamlı sözcükler"de açığa çıkmaktadır. Bkz. Goitein (1977: 5) ve Goitein ve Von Grunebaum (1975).

göçebeler, uzun zamandır insan kişiliğinin -gerek kahramanca, gerekse alçakça- karmaşıklık ve çelişkilerini sergileyen biyografi, serüven ve olay anlatılarına tutkundurlar.

Argümanım açısından en önemlisi, çöl koşullarının deve göçebelerinin hiyerarşi ve tabakalaşmaya karşı kökleşmiş direncine denk düşmesidir. Örneğin, Bedevi şeyhi geleneksel olarak saldırıları örgütlemekte ve savunmayı gözetmekteydi; ancak otoritesi salt denkleri arasındaki gönüllü bir anlaşmadan kaynaklanırdı. Hiçbir şekilde zorlama gücü yoktu. On dördüncü yüzyılın büyük Müslüman tarih filozofu İbni Haldun'un Bedeviler konusunda söylediği gibi: "Öndere boyun eğilir, ama başkalarına yönetimini kabul ettirmek için hiçbir kudreti yoktur... Aralarından hiçbiri kudretini, babası, kardeşi ya da aile büyüğü dahil olmak üzere bir başkasına devretmez."[5] Günümüzde dahi, engin servet ve kudretiyle Suudi Arabistan kralına Bedeviler herhangi bir san kullanmaksızın, eşit olarak seslenirler.

Başkalarının yanı sıra, William Irons, kademelere karşı çıkmanın, geniş ölçekli iktisadi üretim ya da dağıtım faaliyetlerinin yokluğunda, göreli düşük bir nüfus yoğunluğu ve yüksek devingenlik yetisiyle birleşip "kurumsallaşmış siyasal bir hiyerarşinin gelişimini olanaksız kıldığı" göçebe yaşam tarzının doğrudan bir sonucu olduğunu söylemektedir; "hiyerarşik siyasal kurumlar yalnızca devletli toplumlarla dışsal siyasal ilişkiler sonucu oluşmaktadır; hiçbir zaman böylesi toplumların salt iç dinamiklerinin sonucu olarak biçimlenmezler."[6] Şu halde hiyerarşi, arızîdir; devingen ve akışkan göçebe cemaatin devletle ya da başka rakip toplumsal yapılarla karşılaşmasının bir ürünüdür. Bu durumda, yüksek bir mertebe Tanrı vergisi değil, karakterli ve talihli insanların edinebileceği bir şeydir.

5 İbni Haldun (1967: 108, 119).

6 Irons (1979: 362); ayrıca bkz. Burnham (1979).

Bedevi değerleri Ortadoğu ve Müslüman tarihinde oynadıkları orantısız rolden dolayı Ortadoğu'da önemlidir. Daha sonraki bir bölümde ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, Muhammed, büyük ölçüde Bedevilerin yardımı sayesinde kendi toplumunda iktidara geçebilmiştir. Bedevi deve süvarileri, İslam'ın durdurulmaz askeri koluydu; zafer ve prestijleri öylesine toptandı ki, deve tüm Ortadoğu'da önceki ulaşım biçimlerini, tekerlekli araçların ortadan tümüyle yok olmasına neden olacak ölçüde ikame etti.[7]

Müslüman orduların zaferleriyle birlikte, deve göçebesi ve uzak vahalardaki kardeşleri geri barbarlardan dünya fatihlerine ve Peygamber'in dönüştürücü büyük tebliğinin taşıyıcılarına dönüştüler. Irak, Suriye, İran ve Mısır köylülerini yenip aralarına yerleştiler ve yönetimleri altına aldılar; zamanla onlarla kaynaşacaklardı. Ernest Gellner'in yazdığı gibi, bu şekilde, aşiret 'kurtları' kendilerini istihdam eden devletin elinde evcil 'çoban köpekleri'ne dönüşmüşlerdi.[8] Ancak, en azından birkaç kuşak boyunca, kurt karakterlerini bilinçli olarak korudular; ve evcilleştikleri zaman dahi, eşitlik, bağımsızlık ve savaşçı şeref nosyonları aşiret mensuplarının -kısa bir süre sonra yerel idarecilere ve ekâbire dönüşen askerler- bilincinde hâlâ yaşıyordu. Bu egemen askerlerin değerleri, yönetim altına aldıkları bölgenin tümünde ideal yaşam için bir çeşit kültürel şablon oluşturacaktı; her türlü boyun eğme biçiminden nefreti ve kişisel kuvvet, şerefine düşkünlük ve özgüvenli cesaret gösterilerine verilen yüksek değeri içeren bir şablon. Bu şekilde, göçebe değer sistemi tüm Ortadoğu dünyasına yayıldı.

Ancak göçebe etkisinin tümü yukarıdan gelmiyordu; aşiret *ethos*unun büyük bölümü aşağıdan yayılmaktaydı.

7 Bu olağanüstü sürecin bir tarihi için, bkz. Bulliet (1975).

8 Gellner (1981: 31).

Aşiret bölgeleri hiçbir zaman, orada doğan herkesi besleyecek yeterlikte olmadı; sürülerini yitirenler her zaman yetersiz beslenme ve sağlıksız koşulların yüksek bir ölüm oranına ve bitmez tükenmez bir işgücü açığına yol açtığı tarım bölgelerine göç ediyorlardı. Şehir ve kasabalar, çok eski zamanlardan bu yana atalarının izini iç bölgelere doğru süren göçmenlerce nüfuslandırılmaktaydılar. Şehirdeki yoksullaşmalarına ve düşük statülerine karşın, günümüzde dahi bu göçmenler, soy bağlantılarını ve haklarını korumaya çalışırlar ve aşiret atalarının değerlerinden gurur duyarlar.[9]

Kuşkusuz, aşiret ideali ikirciklerden yoksun değildir; Ortadoğu şehirlisi için iç bölgeler yoksulluk, şiddet ve acımasızlık bölgeleridir; kişi şehrin lüksünü ve toplumsallığını aşiret mensuplarının sert yaşam koşulları uğruna terk etmek istemez. Ama Medine'nin uzak vahaları İslam'ın beslendiği yerlerdir ve çöl aşiretleri İslam'ın savaşçıları olmuştur; bu yaban bölgeler, aynı zamanda kişinin atalarının doğduğu yerlerdir. Bu tarih nedeniyledir ki, yabanıl bölgeler, tehlike ve konforsuzluklarına karşın, uzun zaman boyunca saflığın ve şerefin odağı olarak görülegelmiştir. Bütünlük, gurur ve erdem en iyi orada gerçeklenebilir; oysa tüm lüks ve çeşitliliğiyle şehir yozlaşma, fücur ve uzlaşmacılığın merkezidir.

Göçebenin ahlaksal otoritesinin kanıtı, günümüzde Arapça konuşan dünyanın bütünü için dilsel ve etnik bir tanım olarak kullanılan "Arap" teriminin, özgün olarak Bedeviler tarafından, kendilerini tanımlamada kullanılmasıdır; bu kullanım bugün de sürmektedir. Bu terim, on dokuzuncu yüzyılda, tüm toplumu Bedevi özsaygınlığı ve gu-

9 Bir örnek için, bkz. Barth (1961); gerçi Barfield (1993), nüfus fazlasındaki kaymanın, ancak göçebelerin yağmalama gibi her türlü gelir kaynağından yoksun kaldığı ve yerleşik nüfusta açık bulunduğu durumlarda gerçekleştiğini kaydeder.

ruruyla ilintilendirmek üzere Arap milliyetçilerince benimsendi. Bir başka gösterge de, pek çok Ortadoğu ülkesinde şehirli delikanlıların erkeklik ve doğruluğu öğrenmek üzere çöle gönderilmeleridir. Geleneksel olarak şehirli elit çocukları, kendileriyle kan bağı benzeri bir bağ kuran aşiret mensubu süt anneler tarafından yetiştirilirlerdi. Muhammed'in de, bebekliğinde kendisini yetiştiren Havazin Bedevileriyle saymaca bir kan bağı vardı.[10] Bedeviler sıkça acımasız ve ilkel olarak betimlenmekle birlikte, aşiretsel çevrenin genelde pozitif olan yazınsal imgesi, dünya kültürleri içinde benzersizdir. Buna tezat olarak, şehirli Çinlilerin ya da Romalıların, hatta modern Avrupalıların kırsal barbarların kabalıkları karşısındaki nefret ve dehşetini anımsamak yetecektir.

Çobanlar ve Konfederasyonlar

Efsanevi olarak yüceltilmesine ve İslam'ın yayılmasında önemli bir rolü olmasına rağmen, deve göçebeliği, aşiretlerin bu kurak bölgelerin zor koşullarına gösterdikleri uyum sağlama yollarından sadece birisidir. Çobanlar ise, çok daha eskiden (MÖ 8500'den) beri ve çok daha kalabalık bir şekilde çöllerde ve dağ eteklerinde yaşamakta; çöllerin iç kesimlerinde yaşayan (pek çoğu vahalarda ve çöl kenarlarında koyun ve keçi de yetiştiren) kuzenlerinden daha güvenceli otlakların izini sürmektedirler. Günümüzde bu yaşam biçimini sürdüren gruplar arasında, Atlaslardaki Berberi kabileleri, Lurlar, Baseriler, Bahtiyariler, Kaşkaylar ile bazı Kürt ve Arap pastoralleri yer alır. Bunlar, Afgan ve Faslı diğer pek çok çobanlar gibi Zagros ve Elburz sıradağlarında sürülerini otlatırlar.

10 Bkz. Mernissi (1991: 135-6).

Taşımacılıkta deve, eşek ve at kullanabilen bu çobanlar, genellikle aynı göç yollarını izleyerek, her yaz koyun ve keçi sürülerini yağmuru bol dağlık alanlara sürerler. Bazen yazın kamp kurdukları yerlerde, iklimin sertliğine ve toprağın verimliliğine bağlı olarak tarım yaparlar ve bu kampları ikinci evleriymiş gibi düşünerek kurdukları da olur. Otlak alanlarının kıtlığı ve güvencesizliği ile aile yapısı arasında da ilişki vardır. Örneğin, İran, Türkiye ve Afganistan gibi daha verimli alanlardaki çobanlar, babanın ve evli oğulların, sürülerin bakımını birlikte üstlendikleri, birleşik aile yapısını tercih ederler. Bunun aksine, İran'ın güneyi ve Belucistan gibi, otlak alanlarının daha kıt olduğu çevrelerde ise, çobanlar sürüleri, tıpkı göçebeler gibi birbirinden bağımsız, küçük çekirdek aileler arasında taksim ederek riski paylaştırırlar.[11]

Fakat genelde koyun ve keçi göçebeliği, deve göçebeliğinden daha sınırlı ve düzenli olmuştur. Çünkü koyun ve keçi göçebeliği, çok büyük miktarlarda sürülerin (Fredrik Barth, Güney İran'ın Fars bölgesinde dolaşan yıllık koyun sayısının bir milyondan fazla olduğunu söyler) uygun yerlerde, uygun zamanlarda, uygun aralıklarla ve bazen de göçlerini engellemeye çalışan düşman tavırlı tarımcıların yaşadıkları bölgelerde dolaşımını gerektirebilir. Bunun yanı sıra, içinde bulundukları bölgede oradan oraya dolaşırken, üzerlerinde egemenlik sağlamaya çalışan devletin bu yöndeki çabalarıyla da başa çıkabilmek zorundadırlar. Göç alanlarının genişliği, yaşamlarındaki düzenlilikler ve devletin mütecaviz tutumu, bu göçebelerin yaşamını, Bedevi kuzenlerininkinden oldukça farklı kılar.

Barth, "bir arazinin kullanılış biçimindeki gelişmenin buradaki gibi bir ön koşulunun, geniş popülasyonların,

11 Bkz. Tapper (1979). Ayrıca, Orta Asya'nın at göçebelerini Ortadoğu'nun pastorallerinden ayıran Barfield'e (1993) bkz. İleride göreceğimiz gibi, Orta Asya göçebelerinin toplumsal yapısı Ortadoğu'dakinden önemli ölçüde farklıdır.

mutat yollar ve programlarla, disiplinli ve koordinasyonlu göçü sağlayabilecek bir siyasi yöntem"[12] olduğunu söyler. Sonuç olarak, pastoral aşiretler ve ataerkil klanlar, genellikle, aşiret bünyesinin dışından bir güçlü ve merkezi lider altında bulunan gevşek konfederasyonlar içinde bir araya gelme eğilimi gösterirlerdi.[13] Bu liderler, karmaşık göç yöntemini kurarlar; aynı zamanda, müdahaleci devlet sistemleri ile yerel köylü toplulukları arasında arabuluculuk hizmeti görürlerdi. Bu tür konfederasyonların, önemli derecede insan gücüne hâkim olma ve karmaşık hiyerarşiler geliştirme kapasiteleri oldukça yüksekti. Çobanlar, bu güçlü temelle, çölün iç kesimlerinde yaşayan kardeşleri gibi, devlete karşı büyük ölçüde direnmeyi ve bir yandan bağımlı köylü tarımcıları küçümsemeyi sürdürürken, konfederasyonlar halinde kendi bağımsızlıklarını kabul ettirmeyi başardılar.

Bağımsız konfederasyonlar oluşturma, aşiretlerin göçlerini düzenlemeye ve devletle ebedi mücadelelerine destek olması için benimsedikleri uyum sağlama yollarından sadece birisidir. Konfederasyonlar, bazı durumlarda devletle uzlaşırlardı ve göçebe 'çoban köpekleri' (aktaran Gellner) gibi, merkezin muhafızlığını yaparak biraz özgürlük elde ederlerdi. Bazen de, devlete isyan edip onu ele geçirirlerdi. Tarihsel olarak, Ortadoğu'nun doğu yarısındaki devletlerin çoğu, Orta Asya'nın steplerinden aşağıya göç etmiş sığırtmaçların ve atlı göçebelerin fetihleriyle oluşmuştur. İslamiyet öncesi, Akamenid, Part ve Sasani rejimlerinin tümü, Müslüman Selçuk, Kaçar ve Osmanlı İmparatorlukları gibi diğer pek çokları da bu tür göçebe işgallerinin ürünüdürler.

12 Barth (1959a: 9).

13 Örneğin, İran'ın Hamse konfederasyonu, Şirazlı tüccar Sevem ailesinin liderliği altındaki Kaçarlar tarafından örgütlenmiştir.

Diğer uyum sağlama yolları, devletin ele geçirilemeyecek denli güçlü olduğu durumlarda ortaya çıktı. Çobanlar, "bölün ki yönetileme" parolasından hareketle, merkezin kendilerini kontrol etmesini olanaksız kılacak şekilde küçük, zapt edilemeyen klanlara bölünüp uzak bölgelere dağıldılar. Her durumda çobanlar, bir yandan özerkliklerini olabildiğince korur, bir yandan da koşullara uyum sağlama yollarını ararken, aşiret ve devlet sürekli bir diyalektik ilişki içinde şekil değiştirdiler.[14]

Hatta nüfuzlu bir bey, çobanlar üzerinde hâkimiyet elde ettiğinde bile, madunlar inatla boyun eğmeyi reddederler ve deve çobanı kuzenleri gibi, nesnel hiyerarşinin varlığına rağmen, yine de hepsinin eşit olduğunu iddia ederlerdi. Bu durum, "eşitlik ideolojisini sevimsiz bir statükonun daha az rahatsız edici hale gelmesini sağlayan siyasi bir hayal"[15] olarak gören Marksist antropologları hayrete düşürdü. Ancak bu "hayal", her şeye rağmen güçlü etkisini tüm Ortadoğu'da korumaktadır. Bu inanışları yanılsama diye bir çırpıda reddetmek, derin kökleri olan kültürel değerleri, kendine hizmet eden elit kesimin ideolojik manipülasyonlarına indirgeme riskini doğurur. Bu, bu tür inanışların, husumete yol açan aşikâr farkları gizleyerek, pekâlâ elit kesimin çıkarlarını geliştirdiğini reddetmek anlamına gelmez. Fakat bu gizlenen farklar bizim için bu kadar açıksa, bunların, *onlar için* de açık olması gerekmez mi? O halde, neden bu samimiyetsizlik sürmektedir?

Sınıf ve statü farklarını reddetmenin nedeni, kısmen göçebe tarzı yaşamdan kaynaklanmaktadır; çünkü hayvana dayalı servetin güvencesiz olması nedeniyle, bugün zengin olan yarın yoksul olabilir. Ayrıca, hamisinin hayvanlarına bakan çoban, üzerinde herhangi bir baskı hissetmeyebilir; çünkü hamisinin sabit sermeyesi, öncelikle şe-

14 Bu konudaki son makaleler için, bkz. Tapper (1990), Beck (1990).

15 Black (1972: 617).

hir ticaretinde ve tarım arazisi alımında sattığı hayvanlardan elde ettiği kârı kullanım biçimiyle belirlenir. Tüm yoksul çobanların yaptığı, şerefli ve erkekçe bir iş olan, hamisinin sürülerine bakmaktır. Çoban, yaptığı işin karşılığında hayvan alabilir ve eğer şansı varsa hayvanların sayısını çoğaltarak ileride bağımsızlığını kazanma imkânını elde edebilir. Dolayısıyla, sıradan bir çobanın bakış açısına göre, varlıklı bir erkek, yalnızca yürümek istediği yolda başarıya ulaşmış olandır.

Yerel otoritenin, özellikle de karmaşık yönetimlere güçlü hanların hükmettiği İran'daki geniş aşiret konfederasyonlarında nasıl işlediği de dikkate alınmalıdır. Orada da, hanların nesnel otoritelerine rağmen, göçebeler eşitlikçi ideolojilerini şiddetle korurlar ve liderlerinin doğal olarak kendilerinden üstün olduklarını kabul etmezler. Hatta en büyük ve en hiyerarşik yapıya sahip İran'ın Kaşkay pastoral konfederasyonunda bile, "aşiret mensupları, aşiret liderlerini (her zaman hoş karşılanmasa da), devletin istismarcı ve yasadışı addettikleri tutumuna karşı zorunlu arabulucular olarak görürlerdi."[16] Yerel liderin gücü, erkekleri askeri harekâtlara seferber edebilme kapasitesinden gelir. Bu, "aşiret mensuplarının, memnun kalmadıkları takdirde bağları koparıp başka birimlerle birleşmek ya da kendi birimlerini oluşturmakla sonuçlanacak şekilde desteklerini kestikleri"[17] bir durumla sınırlanmış bir kapasiteydi.

Başka bir deyişle, pastoraller arasındaki sözleşme, işçi-işveren ilişkisiyle sınırlı değildi. Bu sözleşme, bey ile tabi olan, daha net olarak da komutan ile asker arasındaki ilişkiye kadar uzanırdı. Tüm ilişkiler, her iki tarafın istediği zaman bozabileceği, eşitler arası antlaşmalar olarak kabul

16 Beck (1990: 216).

17 Beck (1986: 200).

edilirdi. Dolayısıyla, çoban topluluklarındaki liderlerin bu ihtiyari gücü, çok hırslı ya da baskıcı 'otorite' kullanan liderleri tasfiye etmeye ya da en azından terk etmeye karar verebilecek kendi aşiret mensuplarının saldığı derin korkuyla keskin bir şekilde sınırlanmıştır.

Sonuç olarak liderler, genellikle yerel siyaset düzeyinde çok az müdahalelerde bulunurlardı ve klanların kendileri için seçtikleri beyleri onaylamakla iktifa ederlerdi. Bunun yanı sıra, aşiret mensuplarından çok az istifade edilirdi, çünkü, *hanlar* ve adamları, esas servetlerini aşiret mensuplarının kendilerine ödedikleri vergiden değil de, şehirde yaptıkları yatırımlardan, ticaretten ve tarım arazisi alımlarından elde ederlerdi. Bu koşullar altında, otoritenin ağırlığı aşiret mensuplarının üzerine binmezdi. Büyük, varlıklı hana saygı duyulur, ancak tanrılaştırılmazdı ve o da diğer sıradan erkeklerden biri gibi kabul edilirdi. Ayrıca, seçkin sülalenin düşüşü, günlük yaşamlarını eskisi gibi sürdüren tabi kesime pek bir şey ifade etmezdi.[18]

Bağımsız Dağ Çiftçileri

İç kesimlerin coğrafyasına nihaî bir uyarlanma, göçebelik biçiminde değildir; devlet denetiminin sınırlarında yer alan yalıtılmış dağ vadilerinde çiftçilik yapan halklar arasında görülür. Cezayir'in Kabile Berberileri, İran ve Türkiye Kürtleri, Fas yaylalarının Berberileri ve Pakistan ile Afganistan Peştûları bu çeşit çevrelerde yaşayan halklardır. Su bol, toprak da iyi olduğunda bu uzak vadiler gayet verimli ve yoğun nüfuslu olabilir. Peştûlarla ilgili alan araştırmamı yürüttüğüm Kuzey Pakistan'daki Swat'ta, mil kareye 1.600 kişi düşmekteydi ve bu Bangladeş'ten fazlaydı!

18 Tartışma için, bkz. Salzman (1979).

Yaban bölgelerde yaşayan diğer halklar gibi, bu dağlılar da konukseverlik, şeref, bütünlük, cömertlik, yiğitlik, ve benzeri değerleri savunurlar. Aynı zamanda derinlemesine eşitlikçidirler ve devlet otoritesinin her biçimine boyun eğicilikten hiç haz etmezler; örneğin Peştûlar bana bağımsızlığı "vergi ödememek" olarak tanımlamışlardı; yaşadıkları ve gurur duydukları özgürlükler ülkesi "yagıstan" ile köylü çiftçilerin yaşadığı aşağılık yönetişim ülkesi "hükûmet" arasında küçümseyici bir ayırım güderler. Benzer biçimde, Berberi dağlılar, insanların özgür oldukları '*siba*' ile vergilerle köleleştirildikleri '*mahzen*' ya da '*hazine*' arasında ayırım yaparlar.

Bu, dağlık bölgelerde önderlerin ortaya çıkmadıkları anlamına gelmemektedir. Çıkarlar. Orada çalıştığım dönemde Swat'ta bir kral bulunuyordu. Fas'ta Protektora döneminde Glawiler devlet içinde devlet benzeri bir yapılanış içinde hüküm sürmüşlerdi. Ama çobanlar arasında olduğu gibi, seküler otorite ortaya çıktığında bu, genellikle dış nedenlere bağlı olur; genellikle aşiretleri istilâya karşı birleştirmek üzere bir öndere gerek duyulduğunda. Savunmada birlik yetisi bu dağlı grupların bağımsızlıklarını sürdürme olağanüstü yetisinin kaynağıdır ve dağlı aşiretler, bugüne değin, devlet müdahalesine karşı diğerlerinden çok daha dirençli olduklarını kanıtlamışlardır. Erken Arap fetihleri Afganistan dağlarında acılı biçimde son buldu; tıpkı Hindistan, Britanya ve daha yakın bir geçmişte Sovyetler Birliği istilâları gibi. Kürtler günümüzde dahi Türkiye ve İran'ın otoritesine direnmeyi sürdürüyorlar. Ancak direnişi yöneten savaşçılar gerilerinde hanedanlar bırakmamışlardır. Dış bağlaşıklıklarla sürdürülmediği sürece, otoriteleri tehdidin sona ermesinden kısa süre sonra yitip gitmiştir. Dağlı halkların ovaları istilâ edip kendi krallıklarını kurmayı başardıkları durumlarda oluşan yönetici soylar ise daha kalıcı olmaktadır. Irak'taki Büveyhi hanedanı dağlı

aşiretler tarafından kurulmuştu; dağlı Berberiler de pek çok rejime katkıda bulunmuşlar, İspanya'nın Müslümanlarca fethinin ana kolunu oluşturmuşlardı.

Dağ aşiretleri, ekolojik determinizm açısından bir muammadır. Eğer Ortadoğulu göçebelerin eşitlikçi değerlerini, kısmen Ortadoğu'nun eski devlet gücüyle karmaşık ilişkiler özel durumuyla da birleşen, düşük nüfus yoğunluğu, hareketlilik ve her yerde görülen değişken üretkenlik özelliğinin bir sonucu olarak açıklayabiliyorsak, göçebe olmayan, önemli miktarda artı ürün üretebilen, yüksek nüfus yoğunluğuna sahip ve genellikle devlet gücüyle simbiyotik ilişki içinde olmayan tepelik bölge aşiretleri arasında da aynı değerlerin sürmesini nasıl anlayacağız?

Bunun bir yanıtı, dağ aşiretlerinin sadece, barışa ve otoritenin kabulüne daha uygun bir çevrede yaşamlarını geleneksel yaşam tarzlarının değişmiş biçimiyle sürdüren yerleşik göçebeler olmaları olabilir.[19] Bununla birlikte, bazı en bağımsız ve eşitlikçi olanlar da dahil olmak üzere, tüm dağ aşiretleri göçebe olduklarını iddia etmezler. Örneğin, Afgan-Pakistan sınırında yaşayan savaşçı Afridîlerin göçebe olduğuna dair hiçbir bulgu yoktur.

Yukarıdaki sorunun daha iyi bir yanıtı, dağ aşiretlerinin, tıpkı göçebe kuzenleri gibi, John Davis'in 'göçmen belirsizliği' ve 'rekabet hastalığı' adını verdiği, ne kapsayıcı bir iktidar yapısının ne önceden belirlenmiş statülerin ne de diğerlerinin üzerinde tek ve kalıcı egemenlik elde etme olanağının bulunduğu koşullarda yaşıyor olmalarıdır. Eşitlik iddiası, bu sınırlamanın bir sonucu olarak düşünülebilir. Davis'in ifade ettiği gibi, "egemenlik kazanma girişimlerinde engellenince, ikinci en iyi yola başvurular, yani 'hepimiz eşitiz', ki böylece diğerlerinin egemenlik iddiala-

19 Michael Meeker (1979, 1980), özgürlük ve göçebe ahlakının ihlali ile çiftçiliğin içerdiği meşakkatli iş arasındaki çelişkiyi savunur. Benim buna verdiğim yanıt için, bkz. Lindholm (1981a, 1995b).

rına karşı direnebilsinler."[20] Bloke edilmiş bir toplumsal dünyada, diğer yollar kapalıyken, cesaret ve cömertlik göstererek şerefleri için mücadele etmeleri, farklılıklarını ortaya koymanın bir yoludur. Davis, bu tür eşitlikçi rekabetçi toplumsal töreyi, gerçek toplumsal hareketlilikten ya da statükolarını sorgulamaktan aciz, farklılaşmamış insanların çeşitlenmemiş ekonomileri içindeki kıt kaynaklar için verilen yoğun mücadeleyle bağdaştırır.[21]

Davis'in, dağ aşiretlerinin üretim tarzına ilişkin olarak çizdiği bu portre doğru olmakla birlikte, onun törel bakış açısı, en çok uzun zaman potansiyellerini sınırlayan ve üzerilerinde baskı kuran egemen bir devletin tebaası olarak yaşamış çeperdeki insanlar için uygundur. Davis'in dediği gibi, "kendi dışındakilerin karşısında, hiç kuşkusuz eşitler; hepsi de eşit derecede güçsüzler."[22] Bu durum, Ortadoğu'daki aşiretler bağlamında asla böyle değildi. Gerçi bu dağda yaşayan insanlar ve onların göçebe yoldaşları, kendilerini açık bir şekilde merkezin karşısına koymuş olsalar da, devletle ilişkilerinde kendilerini kesinlikle güçsüz hissetmezlerdi, en azından yakın zamana kadar. Aksine, tarihleri onlara, kendilerinin her zaman devleti ele geçirebileceklerini ve kendi yaşam biçimlerinin şehir yaşamından çok daha iyi ve saf olduğunu anlatır. Pastorallerde de olduğu gibi, dağ aşiretlerindeki insanların eşitliğe ve kişisel şerefe olan inançları, iktidarsızlıkları nedeniyle geliştirdikleri savunmadan çok, doğru bir şekilde var olmanın bir gereğidir ve bu vasıflar, ekolojik sınırlamalar çok önemli olmakla birlikte, sadece bunlardan çıkarsanamaz. Gelecek bölümlerde de tartışacağım gibi, yapısal, tarihi ve kutsallığa ilişkin faktörleri de dikkate almamız gerekir.

20 Davis (1977: 99).

21 Günümüz örneği için, bkz. Gilsenan (1993).

22 Davis (1977: 80).

Şimdilik, çeperde yaşayan Ortadoğuluların, -deve göçebeleri, çobanlar ve dağda yaşayan tarımcılar- kişisel bağımsızlık ve eşitlikçilik ideolojilerini koruma konusunda hemfikir olduklarını tekrarlamak istiyorum. Değerli olanın, kendi başına göçebelik değil, göçebe yaşam tarzıyla bağdaşan özgürlük, dürüstlük ve kişisel bağımsızlık olduğuna dikkat edilmeli; aynı özgürlük, erkeklerin, savaşçı olmanın gereği olan saygınlık ve şerefi talep ettikleri uzak dağ köylerinde ve aşiret vahalarında da görülmüştür. Aşirete özgü değerler, devletin egemenlik kurma girişimlerine ve kendi içlerinde ortaya çıkan hiyerarşilere -ki bu hiyerarşiler, bizzat, devlete karşı harekete geçebilmenin ve devletin talepleri karşısında kendi özerkliklerini koruyabilmenin bir yoludur- rağmen muhafaza edilmektedir.

Çölün ve Ekili Alanın Diyalektiği

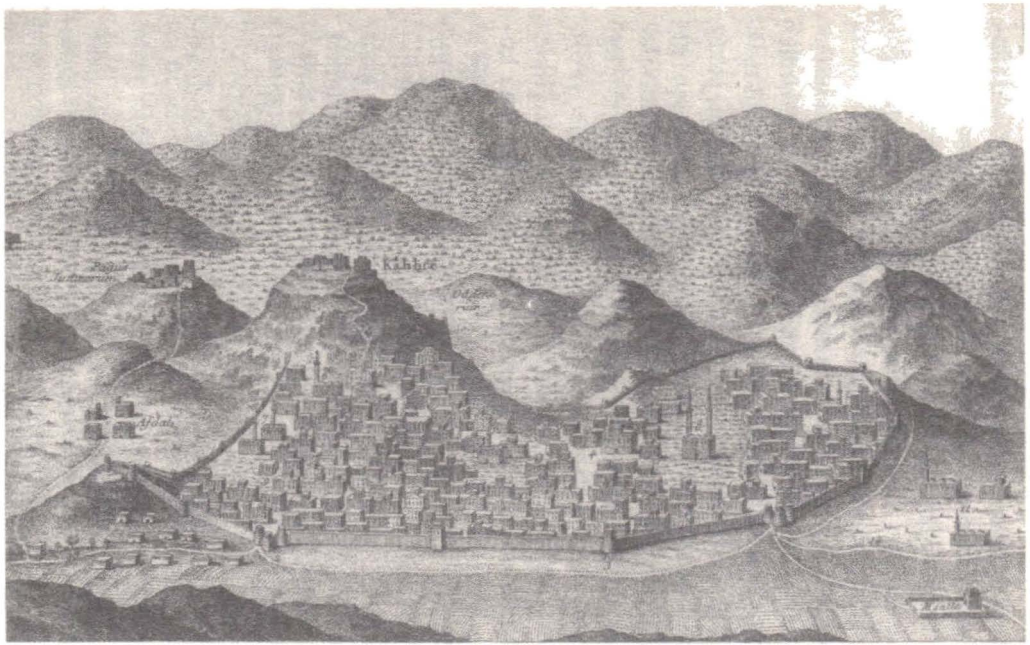
Ancak yerel olarak aşiret ve devlet, çöl ve tarım bölgesi, merkez ve çeper arasında bulunduğu ileri sürülen ikilik tüm hikâyeyi vermez. Eğer verseydi, Ortadoğu'nun kültürel ortamının merkezi değerleri olduğunu ileri sürdüğüm değerler, yalnızca marjinallerin değerleri olurdu. Fakat aynı değerler, eski merkezileşmiş devlet sistemlerinin ortaya çıkmasına, nüfus artışına ve yoğun tarıma yol açmıştır ve büyük ovaların nehir vadilerinde yaşayanların çoğunluğunca da çok sıkı bir şekilde muhafaza edilmektedir. Aşiret halkları, binlerce yıl bu eski şehir devletleriyle iç içe oldular; onların hazinelerini, fahişelerini, alimlerini, sanatçılarını ve hükümdarlarını ve onların hırslarını hep çok iyi tanımışlardı. Binlerce yıl aşiret halkı, şehre ticaret yapmak, bilgi edinmek ve eğlence için gidip geldiler; sürülerini ya da topraklarını kaybettiklerinde şehirde iş bulabildiler; güçlendiklerinde şehri yağmalamayı ya da bir eve yerleşip şehirli bir seçkinle evlenmeyi umut ettiler; devlet güçlen-

diğinde ise, gücünün yayılmasından endişe etmek durumunda kaldılar. Ortadoğu'nun şehir merkezi, her zaman için, ücra bölgelerde yaşayanların kendilerine ölçü aldıkları, karşı mücadele verdikleri ve hem ilham almak hem de ahlaksızlık örneğini görebilmek için baş vurdukları, çürümenin ve zulmün olduğu kadar, bilmişliğin, servetin, gücün ve bilginin modelini oluşturmuştur.

Yine de, şehir ve taşra arasında yapılan radikal ideolojik ayrıma rağmen, tipik bir Ortadoğu şehri, onu çevreleyen aşiret yapısından çok da farklı değildi. Bir Müslüman şehri, tümü sivil yönetimden bağımsız olan[23] camisi, pazarı, hamamı ile tüccar, zanaatkâr, alim, yönetici, savaşçı gibi çok çeşitli insanların yaşadıkları bir yer olarak tanımlanırdı. Ancak, şehrin pek de gerçek anlamda şehir kimliği yoktu, yani ne belediye reisi ne de belediye meclisi vardı. Ira Lapidus'un söylediği gibi, Ortadoğu şehirleri, "üyelikleri ve etkinlikleri kendilerinden daha geniş ya da daha küçük olan grupların toplandığı sadece coğrafi bir bölgeydi."[24] Şehrin bölümlenişi, yapısının göstergesiydi. Şehir, surlarla çevrili mahallelere bölünmüştü. Bu mahallelerde, kırsal kesimde olduğu gibi, genellikle aynı babasoylu akraba grubunun üyeleri otururlardı; ki, bunları çoğunlukla, yakın çevresindeki taşradan gelip, şehir ortamında ittifak ve hizip ilişkilerini koruyan göçmenler oluştururlardı. İstisnaları olmakla birlikte, genelde tüm şehir, vaktiyle, hemen yakınındaki garnizon sitelerinde yaşayan ve kendi aşi-

23 Bu, spor salonu, tiyatro, pazar ve çeşme gibi kamusal alanlarıyla olduğu kadar, idari ofisleriyle de taşradan farklılık gösteren Yunan polis'iyle taban tabana zıttır. Şunu da belirtmekte yarar var ki, geleneksel Müslüman şehrinde, eğitime ya da eğlenceye yönelik yurttaşlık bilinci yoktu. Bkz. Von Grunebaum (1961). Ayrıca, Müslüman fetihlerini önceleyen bu şehir evrimini gösteren Kennedy'e bkz. (1985).

24 Lapidus (1969: 73). Ayrıca, Müslüman şehrinin "sadece, sakinlerin az çok istikrarlı tamamlayıcılığı beraberinde, işlevsel olarak birleşmiş, idari bir varlık olduğunu" söyleyen von Grunebaum'a bkz. (1961: 142).



Resim 2.2: *On sekizinci yüzyıl ortalarında bir Yemeni şehri*

ret değerlerini de koruyan, aşiretin askeri yöneticilerince gözetilmiş ve sömürülmüştür.

Olağan yönetim ayrı mahallelerde bulunur ve meselenin büyüklüğüne göre aynı yerde birden fazla olabilirdi. Yaşlıların, bilge kişilerin, meslek gruplarına bağlı memurların, gençlik grupları ve dini tarikat liderlerinin tümü anlaşmazlıklarda arabuluculuk görevini üstlenirlerdi ve hükümdarın ve bürokratik yönetiminin mutlak, fakat uygulamaya çok az konulan kontrolünden arta kalan sivil alanda mümkün olan otoriteyi talep ederlerdi. Bu koşullar altında kentleşme, aşiret sadakatini ve değerlerini yok edemedi. Bunlar, mahalleler içinde bazen kesişerek, bazen de lonca ilişkileri, fütüvvet[25] üyeliği ve Sufi tekkelerine ve yerel hiziplere katılma yoluyla yoğunlaşarak korundu. Sıradan bireyler düzeyinde ise, şeref ve kişisel özerklik* nosyonları ve akrabalık, yakınlık ve dinle sarmalanmış eşit bireylerin bağımsızlıkları, taşrada olduğu gibi şehirde de etkinliğini korudu.

Tek sıkıntıları su bulmak ve dağlardaki silahlı kişiler olan kervanların çöl engelini aşmalarıyla şehrin ekonomisine ticaretin hâkim olması, bu karakteristik tutumu daha da pekiştirdi. Bu, eski zamanlardan beri, kısmen büyük kısmı kireç taşı ve kumtaşından oluşan ve çok az maden filizi ve diğer yararlı maddeler bulunan bölgenin jeolojisine bağlı olarak böyle olagelmiştir. Eskiden, kesme aletleri için gereken yeşim taşı Türkistan'dan, *lapis lazuli* Afganistan'dan ithal edilirken, obsidyene olan talep de Ermenistanla ticaretin yolunu açmıştı. Bu ticareti eski Sümer'e kadar izlemek mümkündür. Kayıtlar, Sümerlerin, tahıl karşılığında metal ve değerli taşların yanı sıra, kereste ve taş gibi hammaddeleri satın aldıkları, İran ve Arabistan dağları

25 Bu fütüvvet ve ticari loncalar arasındaki ilişki için, bkz. Massignon (1963).

* Kendi başına hareket edebilme yetisi anlamında (ç.n.).

ve çölleriyle çevrelenmiş bölgede ticaret istasyonları kurduklarını ve ticari kervanlar işlettiklerini göstermektedir. Ortadoğu'nun modernlik öncesi dönemdeki çok büyük zenginliğinin kaynağı, bu ilk zamanlardaki ticaretin yayılmasıydı. Yine haritalar, Ortadoğu'nun neden Eski dünyanın kavşak noktası olduğunu gösterir. Kuzeybatıda Güney Avrupa, kuzeydoğuda Rusya, güneydoğuda Hindistan alt kıtası ve güneybatıda Sahra-altı Afrikası bu kavşakta buluşur. Bunlardan herhangi biriyle kara ya da deniz ticaret yolu Ortadoğu bölgesinden geçer ve büyük şehir merkezlerinin gelişimini sağlayan köle, kalay, kereste, değerli metaller ve lüks mallar sağlardı. Zanaatkârların, tüccarların, yönetici savaşçıların ve devlet bürokratlarının tümünün yaşamlarını idame ettirebilmeleri bu yaygın ticarete bağlıydı. Ortadoğu ticaretinin parlak döneminde, Bağdatlı ve Kahireli Müslüman girişimciler Çin'e, Hindistan'a, Orta Asya'ya ve Endonezya'ya kadar kâr peşinde koştular.

. Ticarete dayalı olmanın birkaç önemli sonucu vardı. Üretim, genellikle küçük dükkânlarda, dükkânın da sahibi olan bir ustanın hamiliğinde parça başı iş yapan hünerli zanaatkârların elindeydi. Genellikle aynı loncaya ve mezhebe bağlı, aynı çevrede yaşayan ve sözde (ya da gerçekte) akrabalık ilişkileri olan bu zanaatkâr ve ustaların, aynı mütevazı yerde yan yana çalışıyor olmaları nedeniyle, aralarındaki statü farkı çok net değildi. Çoban ile han gibi, işçi ustaya, her iki tarafın da feshedebileceği karşılıklı yapılmış bir sözleşmeyle bağlıydı ve Chardin'in, "her zaman ustanın 'Çırağı' kovma ve 'Çırağın' ustasından ayrılma Özgürlüğü bulunarak"[26] sözleriyle ifade ettiği gibi, ikisi arasındaki ilişki bir ortaklık ilişkisi gibi algılanırdı.

Bu, zanaata dayalı üretim tarzı, Ortadoğu şehirlerinin her yerinde, bağımsız ve ideolojik olarak eşitlikçi zanaat

26 Chardin (1927: 251).

loncalarının gelişmesine yol açtı. Artı-ürünün esas olarak iş gücünden değil de ticaretten elde ediliyor olması da bağımsız loncaların gelişimine katkıda bulunmuştur. Aşiret çobanları, hanları tarafından ne kadar kendi hallerine bırakılıyorsa, hükümet de çalışan kesimi o kadar kendi haline bırakmıştı. Bırakınız yapsınlar (*laissez-faire*) ortamında gelişen, küçük ölçekli yerel eşitlikçi ya da yarı eşitlikçi dostluk, ibadet ve üretim organizasyonlarının çokluğu karşısında bireyler, popüler bir şekilde seçilmiş liderlerini izledikleri, zenginlik ve güç farklarını azaltırken, ortak bir mutabakatla kendi kendilerini yönettikleri, nezaketin ve ideolojik eşitliğin egemen olduğu bir toplulukta insanlar birbirleriyle etkileşim içinde bulunurlardı.

Ticaret ekonomisi, ticarete dayalı olarak yaşayan insanlara özgü, bireyselci, hesaplı, riski göze alıcı ve değişen koşullara uyum sağlayıcı olarak tanımlanabilecek bir töresel duruşla da karakterize olmuştur. Aşiretlerde olduğu gibi, uluslararası ticaret ağını gayrıresmi güven ilişkilerinin oluşturduğu ve erkeğin sözünün senet olduğu bu dünyada da, kişisel ilişkiler ve dikkatli bir karakter gözlemi her zaman çok önemli olmuştur.[27] Düzenli olarak çok çalışmanın, sadakatin ve girişimcilik yeteneğinin farklılık yarattığı açık pazarın eşitlikçi ahlakını tercih eden tüccarlar ve zanaatkârlar, aristokrat sınıfının uğraşlarına da pek hoşgörüyle bakmazlardı.[28] Ayrıca, pastoraller gibi, Ortadoğulu tüccarlar da, çevrelerinden hoşnut kalmadıklarında, hiç düşünmeden toplanıp daha yeşil yaylaklara giderlerdi; ki bu, feodal Avrupa,[29] eski Sovyetler Birliği ve modern Çin de dahil olmak üzere, diğer pek çok uygarlıklarda imkânsız olan bir kibirlilik davranışıdır.

27 Bu konuda daha fazla bilgi için, bkz. Udovitch (1977).

28 Bu formülasyon için, bkz. (Weber 1958).

29 Chardin, on yedinci yüzyıl sonlarının Iran'ında, "herkesin istediği yere gitme özgürlüğüne sahip olduğunu, Sultanlığın dışına geçiş iznine gerek olmaksızın serbestçe çıkılabildiğini" keşfetmekle hayrete düşmüştür (1927: 130).

Son olarak, uzun mesafeli ticarete bağlı olarak yaşıyor olmak, Ortadoğu'nun büyük imparatorluklarının, hem gerçek hem de mecazi anlamda kaygan bir zemin üzerinde kurulmuş oldukları anlamına geliyordu. Merkezi devlet çok zengin ve yoğun nüfusa sahip olmasına rağmen, aslında, de Gama'nın seyahatinden sonra Avrupalı denizcilerin Osmanlı tüccarlarının önünü kesmelerinde olduğu gibi, yeni uluslararası ticaret yollarının gelişmesiyle parasal temelin ve devletin gücünün sarsılmasına yol açabiliyor olması nedeniyle çok kırılgandı. Bölgenin ekolojisi de, bir devletin kontrolü altında tutması imkânsız olan çorak topraklarla çevreli alanda silahlı savaşçıların gizlice dolaşmasına olanak sağlıyordu. Böylelikle, çeperde yaşayan insanlar, hükümet otoritesini güvensiz ve endişe verici kılarak, devletle ilişkilerinde kozları ellerinde tutuyorlardı. Bu koşullar altında, ister vahşi yaşamda isterse ticari yaşamda olsun, aristokratik ayrıcalığa itibar etmeyen bir anlayış, rekabet güdüsü, insanların temel eşitliğine ve zor durumlar karşısında bireysel güç ve şeref potansiyeline duyulan inançla da birleşen, hayatın güvensizliğine ve iktidarın temelsizliğine ilişkin yaygın kanı, Ortadoğu kültürünün yaygın, gizli eğilimlerini oluşturmuştur. Daha sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi bu eğilimlerin çok uzun bir geçmişi vardır.

III. BÖLÜM

Otorite ve Özgürlük Geleneği

Cahiliye Döneminin Süreklilikleri

Dindar Müslümanlar için, Muhammed'in ortaya çıkmasından önceki dönem, İslamiyet'in tümüyle dönüştürdüğü, bir dini cehalet ve barbarlık devresi olan cahiliye dönemidir. Müslümanlığın yarattığı büyük değişimlere rağmen, geçmişin çok bariz süreklilikleri varlığını korumaktadır. Bugün Araplar, cahiliye dönemi savaşçılarının muhteşem şiirlerini hâlâ ezbere okurlarken, İranlılar da İslamiyet öncesi büyük kralların ve kahramanların maceralarının anlatıldığı ulusal destanları olan *Şehnâme*'yi okumayı sürdürmektedirler.[1] Yakındoğu'nun eski irfaniyye (gnostizm) geleneği, batınî İslam'ın gelişiminde çok etkili olmuştur ve Yunan düşüncesi, Aristoteles'i ve Platon'u Arapçaya çeviren Müslüman felsefecilerin çalışmalarında destek olmuştur. Yunanlı yazarların eserlerinin, Batı'da *Averroes* (İbni

1 Bkz. Firdevsi (1967), Sells (1989).

Rüşd) ve *Avicenna* (İbni Sina) olarak bilinen alimlerce tercüme edilmiş ve yorumlanmış olması nedeniyle Yunan felsefesi ilk olarak İspanya'ya, daha sonra Avrupa'nın geri kalan bölgelerine gelmiştir. Yunanlı entelektüellerin yöntemleri, oturmuş resmi söylemin görece dar sınırları içinde kategorileri pekiştirecek ve aklileştirmeyi artıracak biçimde, İslam *kelam*'ınca ve teolojik tartışmalarca benimsenmiştir.[2]

Fakat pek çok yorumcuya göre, geçmiş etkisini edebiyatıyla, irfânî geleneğiyle ya da felsefesiyle değil de, daha çok yayılmakta olan Müslüman Arap imparatorluğunun fethettiği Sasani İran'ının kibirli monarşik mirasıyla göstermiştir. H. A. R. Gibb, Arap çöl aşiretlerinin eşitlikçi ve bin yıllık ideallerinin, İran'ın evrensel ve mutlak otorite nosyonlarıyla tedricî olarak yer değiştirmesinin, Ortadoğu'nun siyasi ve toplumsal yaşamında gördüğü "iç düzensizliği"n kaynağı olduğunu ileri sürmüştür.[3]

İranlılar, şahın fonksiyonunun, Tanrı'nın koyduğu toplumsal düzeni korumak olduğuna inanırlardı. İslam'ın, "içine doğduğu toplumsal sınıftan bağımsız olarak, herkesin herhangi bir toplumsal konumu elde edebilmesi kendi yeteneklerine bağlıdır"[4] mesajının tersine, İran'ın toplumsal düzeni özgürlük ve hareketlilik temelinde değil, toplumun rahipler, savaşçılar, tarımcılar ve zanaatkârlar olarak sabit, kast sistemine benzer bir şekilde sınıflandırıldığı bölümlenme temelinde kurulmuştur. Hatta genellikle 'özgür' olarak tercüme edilmiş olan Farsça *'azad'* terimi, aslında doğru toplumsal tabaka içine doğmuş kişi anlamına gelirdi.

İdeal olarak, İran hükümdarları, refahı sürdürmek için sınıflar arasındaki ayrımı ve ahengi koruma görevini üstlenmişlerdi. Hükümdarın işi, toplumsal evren içinde

2 Von Grunebaum (1970), van Ess (1970).

3 Gibb (1955: 126).

4 Rosenthal (1960: 13).

oynamaları gereken zorunlu rollere sahip olan üstün ve aşağı öğeler arasında gerekli dengeyi korumak ve adalet dağıtmaktı. Adalet, temelden kutsanmış bir hiyerarşik statünün sürdürülmesi olarak algılanırdı. Hükümdar, gruplar arasında, haklarını gözeten ve layık oldukları şeyleri garanti eden bir arabulucu olarak tanımlanırdı. Şah ve halk gerektiği biçimde, yani Sasanilerin kutsal düzenini muhafaza edecek şekilde davrandıkları müddetçe Tanrı İran'ı korumuştur.

Otoritelerin buyruklarının, kutsanmış olan toplumun huzurunu ve servetini koruma amaçlı olduğuna inanıldığından, bir yandan, tâbi olanın rolü bu buyrukları kabul etmekken,[5] diğer yandan, hükümdarın fermanı dini çerçeve içinde kalmak zorundaydı ve şah özde, tüm halkın hizmetindeki kişi olarak görülürdü; yapım işlerine ve ilahi otoritenin korunmasına hizmet eden özenli bir ritüelle sarmalanmış bir tür kutsal görevli. Şahın mutlak otoritesi ve kast sistemine benzer hiyerarşik yapısıyla Sasaniler, uzmanlarca genellikle, eşitlikçi ve rekabetçi Müslüman Arap kabilelerinin tam tersi olarak tasvir edilirler.

Bu tür kutuplaşma, iki yönetim şekli arasındaki temel bazı benzerlikleri gizler. Hem İran'da hem de Arabistan'da, Tanrı ile insan arasındaki sözleşmeye, yeryüzünde Tanrı'nın ve insanlığın rollerine ve adalete ilişkin nosyonlar hep çok önemli olmuştur. İran'a ilişkin görüşler, şahın, ilahi gücün temsilcisi olduğu yolunda olmakla birlikte, aslında, şahın kendisi ilahi bir varlık *değildi*; Arabistan'da olduğu gibi şah, çeşitli toplumsal sınıflar arasındaki ilişkileri dengeleyen bir arabulucu gibi algılanırdı ve mabet ile saray birbirinden net bir biçimde ayrı tutulurdu -rahip, şah tarafından koruyup kollanırdı, fakat ne şah ne de saray, iktidarın ve adaletin kesin olarak merkezinde olmalarına rağmen, evrenin mikrokozmos'u değildi.

5 Zaehner (1961).

Otokratik Sasani imgesi, İran toplumundaki direnç öğelerini de gözden kaçırır. Kendini abartarak yücelten retoriğe rağmen, İran'daki şahlık ideali, sarayın iddia ettiği kadar güçlü ve yaygın değildi ve bu ideal gerçekte değil, daha çok imparatorluğun hayalinde var olmuştur. Güçlerinin doruğundayken bile Sasani şahları, halk üzerinde tam bir kontrole sahip değillerdi ve en güçlü olduklarında ise, alınlık ve taht gibi dinsel süslemeler ve kralın ayağının öpüldüğü, şık saray halkına süs hediyelerinin dağıtıldığı şölenler ve resepsiyonlar yoluyla hükmedenlerin egemenliklerini meşrulaştırma girişimlerine rağmen, bu güç çoğunlukla ihtiyari, zora ve fırsatçılığa dayalı bir güçtü.

Ortadoğu'nun diğer bölgelerinde olduğu gibi bu, İran'da da böyleydi; çünkü kontrol edilmeleri çok zor olan göçebeler ve dağ aşiretleri devletten önemli ölçüde bağımsızdılar. Bazen bu tehlikeli grup, orduya alınarak uzlaşma sağlanırken -kurtlar çoban köpekleri haline gelerek-, bazen de imparatorluğun kendisi için bir tehdit unsuru olurdu. Sasani şahlığının merkezinde de, aristokratların ölçüyü kaçıran davranışları karşısında halkın protestoları duyulurdu. Bu sesler en çok, beşinci yüzyılda, (muhaliflere göre) evrensel kardeşlik adına kadınların paylaşılmasını da kapsayan, servet dağılımı programına karşı çıkıp geçici olarak şaha üstün gelen Mazdek'in önderliğindeki komünist reform hareketi sırasında yükselmiştir.[6] Bu devrim rejimi daha sonra yıkıldı ve Mazdek ile onun takipçileri topluca öldürüldüler. Fakat bu hareket, Sasani'nin iktidarını güçlendirmek için ileri sürdükleri kutsal yaptırımların sınırlarını ve töresel düzenin daha eşitlikçi biçimlerine yönelik, çok güçlü halk baskısının varlığını gösterir. Dolayısıyla, şahların ilahi görevlerine ilişkin İran retoriği kayda geçmiş bir değer gibi değil de, kısmen de olsa dengesiz ve

6 Bkz. Yar-Shatar (1968).

katı rejimleri destekleyen propaganda olarak algılanmalıdır.

İran İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra, Sasani modeli, kendilerini İran'ın siyasi kuramı doğrultusunda ideal hükümdarlar olarak tasvir eden ve Sasani sarayının göreneklerini ve lüksünü benimsemiş, iktidarlarını meşrulaştırma arayışı içindeki pek çok laik Müslüman şah ve prens tarafından kendilerine mal edilmiştir. Sasani şahlığının yeniden yorumlanmasına dayalı ('hükümdarlar için aynalar' denilen) yönetme üzerine el kitapları, halkı orduyla savunarak ve adalet yoluyla egemenlik kurarak eski ideal İran'ın şahlarıyla rekabet edebilecek düzeye gelmeleri için sultanlarına ilham vermeye çalışan entelektüeller arasında yaygın bir tarz haline gelmiştir.[7] İran saray göreneklerinin ve siyasi kuramının Araplarca kendilerine mal edilmesi, genellikle ileri sürüldüğü gibi, İran mutlakıyetçiliğinin ve fırsatçılığının Arap eşitlikçiliği ve mehdiciliği üzerindeki zaferi değildi. Daha sonra göreceğimiz gibi, Araplar da İranlılar gibi, imkân buldukça hep otoriter devletler oluşturmaya çalışmışlardır; onlar sadece daha az başarılı olabildiler. İran tarzını benimsemekle, Arap liderleri, hiç bitmeyen hükümranlıklarını kurma ve onaylama çabalarında bir adım daha atmış oldular.

Fakat bu girişimler başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûmdu. Hem Arabistan'da hem de İran'da, herhangi bir mutlak devlet gücü iddiası, her zaman toplumsal konumu ne olursa olsun tüm insanların saygın olduklarını onaylayan dini ve popüler muhalefetle karşılanmıştır. Bu tür iddiaların, Mazdek'in önderliğindeki, mehdici devrimini nasıl beslediğini gördük. Bunlar, günümüzde de hâlâ gücünü korumaktadır ve İran otokrasisi ile İslami tebliğ arasındaki çatışmadan daha eskidir. Eşitlik ve adalet talepleri, hepsi

7 Bkz. Lambton (1980).

de Tanrısız tiranların kötülüklerine karşı uyarılmış ve gerçek müminlerden, yozlaşmış dünyaya karşı ahlaki tavır almalarını zorunlu kılmış olan Musa, İsa ve İran peygamberi Zerdüşt tarafından tebliğ edilmiş, eski Ortadoğu'nun törel geleneğinde yerleşiktir.

Ira Lapidus'un belirttiği gibi, tek tanrılı bu peygamberler, "evrenin ve toplumun kişisel olmayan düzeni için tanrılarla kişisel ilişkilerin ve kişisel sorumluluğun gerekli olduğunu" savunarak, kavimlere değil, bireylerin vicdanlarına hitap etmişlerdir.[8] Bu tebliğlerin karizmatik atmosferiyle sarmalanmış olarak erkekler ve kadınlar, ibadet halindeki eşitlikçi ve evrenselci topluluklar içinde birbirlerine bağlanmışlardır. İnsanlığın gerçek ölçütü, soy sop ya da güç değil, inanç ve yapılan iştir ve zorunlu törel davranışlar tüm insanlığı birleştirmiştir.

Muhammed İslam'ı, ne bu büyük törel geçmişten koparmaya çalışmış ne de kendisinin bir yenilikçi olarak görülmesini arzu etmiştir. O, misyonunu, daha önce İbrahim'in yolundan çıkmış olan tek tanrılılığı o yola geri sokarak, kendinden önce gelenlerin taşımış olduğu ilahi mesajları düzeltmek ve tamamlamak olarak görüyordu.[9] Muhammed de kendisinden önceki peygamberler gibi, müminlere, ilahi güce hakaret niteliğindeki adaletsizliği ve eşitsizliği ortadan kaldırma yoluyla kendilerini ve dünyayı dönüştürmeyi ve ahlaklı davranmayı emreden her şeye kadir bir Tanrıdan söz etmiştir. Despot ve baskıcı yönetime karşı çıkarak, dürüst bir yönetim ve herkes için adalet ve eşitlik talep etmiş olan tek tanrılı peygamberler arasında Muhammed, bilinçli bir şekilde son peygamber olma sıfatını elde etmiştir.

---

8 Lapidus (1982: 52).

9 Crone ve Cook (1977), erken İslam üzerine yazdıkları kitaba, İbrahim'in karısı Hacer ve oğlu İsmail'in soyundan geldikleri yolundaki İslami iddianın anısına, Hacerizm adını verirler.

Muhammed'in tebliği eski Ortadoğu tebliğleri gibi, Ortadoğu uygarlığının koşullarına özgü belli bir tür dini mesaj olarak anlaşılabilir. Bunu açığa kavuşturmak için, önce Max Weber'in meşhur misyoner peygamberlik ile model peygamberlik ayrımına dönmek istiyorum.[10]

Weber, model peygamberin Doğu'da bulunduğunu söyler. Bu tipin örneği, kurtuluşa giden yolu kendi kişiliğinde göstermiş olan Buddha'dır. Karmaşık bir geleneği büyük oranda basitleştirerek anlatmak istersek, insanın dünyevi yaşantısına ait umutlara ve arzulara yapışıp kalmanın yarattığı ıstıraplardan kaçabilmek için, Buddhistlerin, Buddha'nın pasif bir şekilde yoğun düşünme ve kendini her şeyden sıyırma yöntemini uygulama biçimini taklit ettiklerini söyleyebiliriz. Kurtuluşun bu gelenekteki anlamı, tüm arzuların yok edilmesi ve duygulara karşı kayıtsız kalmanın öğrenilmesidir. Hedef dünyanın, zamanın ve kendinin hayali doğasını gerçekleştirerek, tüm vasıfların reddi ve mutlak hiçliğe katılma olarak tasvir edilen *nirvana*ya ulaşmaktır. Bu gelenekte tanrının bir karakteri yoktur; fakat kapsayıcı, statik, mündemiç ve soyuttur.

Evrensel gerçeğin boş bir kabı olmayı amaçlayan mürid, törel davranışı, yeryüzünde insanları kaosa sokan bir tuzak olduğu için reddeder. Bunun yerine, arayış içindeki kişinin arzuyu ortadan kaldırmak için meditasyon ve diğer yöntemlerin aydınlanma tekniklerine odaklanması gerekir. Model dinler kapsayıcı, zamandışı ve dile gelmez bir mistik birlik hali içinde kendini yitirme arzusunu taşıyan virtüöz seçkin kesimin tipik dinleridir. Popüler anlamıyla model aziz, sihirli bir varlıktır; yani doğaüstü ile ruhsal öz-

10 Weber'in en veciz ifadeleri için, onun (1946), "Religious Rejections of the World and Their Directions" ve "The Social Psychology of the World Religions" başlıklı yazılarına bkz.

deşleşmenin sonucu olarak kendisine özel güçler bahşedilmiş yeryüzündeki bir Tanrıdır.[11]

Eğer model gizemcilik Asya'ya özgü ise, etik misyoner peygamberlik de Ortadoğu'yu karakterize eder. Her biri, müminlere kurtuluş vaat eden ve onlara nasıl davranmaları gerektiğini söyleyen peygamberlere sahip olan Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştilik ve son olarak İslam büyük misyoner dinlerdir. Bu tür dini tebliğ eden peygamber, Tanrının cismi değil, O'nun bir aracıdır. Peygamber için Tanrı, insanlığın ötesinde, ancak etkin ve törel, insanlığı doğru yola sokan, her şeye kadir, ulvi ve özeldir. Tanrı'yla bir olmaya çalışmak büyük bir hakaret olurdu ve bu, müminlerin kendilerini, Tanrı'nın emirlerini yeryüzünde uygulatan vekiller olarak görme yanılgısına düştüklerini gösterirdi.

Misyoner, durağan bir birlik mesajı vermez. Mesaj -kıyamet günü sona erecek olan-, tarihi, iyi ile kötü arasındaki mücadele olarak tasvir eden dramatik bir tebliğdir. Tüm insanların bu kozmik oyunda, ölümden sonra sonsuz mutluluğu elde etme umutlarıyla kendi ahlaki seçimlerini yaparak oynayacak bir rolü vardır. Öfkeli ve kıskanç, ancak aynı zamanda merhametli olan Tanrı, tüm insanlara onlar için yarattığı bu dünyada yaşamayı emrettiği için mücadeleden vazgeçmek mümkün değildir. Tüm insanların, müminler topluluğu içinde dindarca davranarak, günlük yaşamlarında Tanrı adına bu kutsal görevi her an yerine getirmeleri gerekir.

Misyoner peygamberin çağrısı, insanlığı, dinin o meşakkatli etik yoluna sokacağının ve kurtuluşa ulaşacakları

11 Kuşkusuz bu, en saf haliyle Hinyana okulunda görülen, yüksek Buddhist geleneğin "ideal tipik" biçimidir. Nitelik olarak çok daha kişiselleşmiş ve mucizevi, popüler Buddhizmle pek bir ilgisi yoktur. Yine de, temel gerçekliğin doğasına ilişkin yerel kavramlardan ve Müslüman gelenekten oldukça farklı, toplumsal ve törel hareket olanaklarından anlaşıldığı gibi, yüksek kültür değerleri, kitleler düzeyine kadar nüfuz etmektedir.

yolda, kendine inanan tüm insanlara yardım edeceğinin çağrısıdır. Sonuçta, misyoner dinler, cemaate evrensel kardeşliği vaaz eden, eşitlikçi ve tüm müminlerden Tanrı'nın inanana bir ödülü olan, günahlarından arınma çabasına katılmalarını talep eden dinlerdir. Bir misyoner olarak peygamber, ne esrik bir gizemci ne de bir büyücüdür; o, Tanrı'nın dünyasında yapıp ettiklerinin kişisel sorumluluğuna sahip dindarlar topluluğunu biçimlendiren ve Tanrı'nın yeryüzünde yaşayanlara uyarısını ve vaadini ileten aklı başında bir habercidir.[12]

Örneğin İslam, eskatologyası ve peygamberinin karakteri itibarıyla, egemen biçimiyle bir misyoner dindir.[13] Ortodoks İslam'a göre Allah, herkesin okuyabilmesi için Kuran'a da yazılmış olan evrensel ve ebedi bir ahlaki düstur dağıtan aşkın ve özel bir Tanrı'dır. Bu düstur insanlara doğru davranmayı ve ahlaki kararlar vermeyi emreder; "iyiyi teşvik etmek ve kötüye engel olmak" için, herkes, bireysel olarak kendi ahlaki seçimlerinden ve yapıp ettiklerinden sorumludur ve adaletin dağıtılacağı mahşer gününde, Tanrı'nın önünde her davranışının hesabını vermek üzere çağırılacaktır.

Nasıl ki Allah tüm insanlığın üzerindeyse, tüm insanların da saygın müminler topluluğunun eşit birer üyeleri olarak birlik içinde bulunmaları gerekir. Muhammed, bu kainat üstü ve birleştirici Tanrı'nın elçisidir; fakat daha önce söylediğimiz gibi, İslam'daki insanlık ve eşitlik anlayışı o denli radikaldir ki, evrensel kardeşliği tebliğ ederken kendisinin ruhsal bir üstünlüğü olduğunu inkâr etmiştir. Peygamber Tanrı değildir; hatta Tanrı'nın yoldaşı da değil-

12 "Her üçü de ahlaksal evrenin doğal evren üzerindeki önceliğini kabul etmesi koşuluyla, sorumlu bir şekilde sürdürülmüş bir yaşam; aşkın bir Tanrı - ve doğru bir cemaat" (Hodgson 1974, c. 1: 132).

13 İleride ayrıntılarıyla görüleceği gibi, Ortodoks İslam'ın kendi içinde ve irfani Şii ve Sufi mezheplerinde alternatif değerler bildirilmiştir.

dir; o sadece, Tanrı'nın, kendisinin sözcüsü olarak görevlendirdiği sıradan biridir; Tanrı'nın "ihtarcısıdır".

Weber'in model ve misyoner peygamberliğin ortaya çıkışına ilişkin açıklaması, uzak geçmişteki belli ekolojik ve toplumsal koşullara dayanmaktadır. Weber açıklamasında, Asya'da, Ortadoğu'dakinin aksine, çiftçiliğin baskın üretim tarzı olduğuna ve bağımsız aşiretlerin ve şehirli tüccarların, toplumsal formasyon üzerinde çok az etkili olduklarına dikkat çeker. Dahası, Asya'da tarım, esas olarak yağış dönemlerine göre düzenlenirdi; dolayısıyla, insan müdahalesinin bir etkisi yoktu. Siyasi otorite ve davranışlar, insanın doğa üzerinde fazla bir etkisinin olmadığı, görece farklılaşmamış bir toplumsal çevre içinde kurulmuştur. Weber'e göre, bu koşullar altında, insanın aczine yönelik kaygı, yöneticilerin, yağışın düzenlenmesi, nehirlerin yükselmesi ve diğer doğal olayların hizmetindeki doğa tanrıları olarak kavramlaştırılması yoluyla azaltılmıştır.

Bu bağlamda doğa, sadece sembolik olarak, yani doğanın şahsi olmayan enerjisinin yöneticilerde ve çevresindeki insanlarda cisim bulduğunun göstergesi olan, vecd haline geçildiği ritüeller ve toplu gösteriler vasıtasıyla düzenlenebilirdi. Vecd sırasında yönetici-şamanlar yatıştırılır ve heyecan içindeki halk onlara tapınırdı. Weber, hem usta gizemciliğin hem de eski kralların tanrılaştırılmasını, insan etkinliklerinin ve buna tekabül eden, vecd sırasında tarlaların verimliliğinin devamı için gereken ruhani güçleri sergileyen büyücülere duyulan büyük saygının beyhudeliğine ilişkin yoğun duyguyla temellendirir. Fakat Tanrı-kral'ın hareket alanı, onun soyut, insani olmayan, hatta kontrol edilemez güçler tarafından ele geçirilmesine yol açan katı ritüeller çerçevesinde hapsolduğu için, paradoksal olarak oldukça sınırlıdır.[14]

14 Bkz. Weber (1946, 1978).

Weber'in sezgisel olarak yaptığı Şamanist Asya egemenliğinin tarihsel değerlendirmesi, son yıllarda arkeologların ve antropologların Orta Amerika'nın olduğu kadar, eski Çin ve Hindistan hükümdarlarının da, kendileri ve tebaası tarafından doğa tanrılarının görünümleri olarak addedildiklerini ve bu liderlerin zamanlarının çoğunu ritüellerde, yaratıcılar olarak kutsal statülerini temsil etme ve kendi bedenlerinde cisimleştirme rollerini oynayarak geçirdiklerini keşfetmeleriyle daha fazla geçerlilik kazandı.[15]

Bu arkaik krallıklardaki şehirler ve devletler, kelimenin tam anlamıyla, kralın ve saray halkının merkezde, hareketleriyle entegre olmuş bir evren düzenledikleri görüntüsünü verecek gerekli törenleri icra ettikleri, kutsal kozmolojinin sembolik ifadeleri olarak kurulmuştur.[16] Bu, sarayda güç ve egemenlik mücadelelerinin olmadığı anlamına gelmez; ancak siyaset içinde tanrıların, kralların ve devletin kutsal bir biçimde kaynaştığına vurgu yapıldığı anlamına gelmektedir; hükümet, bu evrensel birliği ifade eden sembolik bir araç olarak iş görmekteydi. Kutsal olana açılan yolun ifadesini bulduğu bu tiyatrocu ve tanrılaştırılmış sembolik kral, tüm eski dünyada, farklı biçimlerde egemenliğini sürdürmüş görünmektedir.

Yakın Doğu bunun bir istisnasıydı. Weber'e göre bu farklılaşmanın nedenleri de, yine doğal çevre ile insanlık arasındaki ilişkiye dayanıyordu. Asya'dan farklı olarak, Yakın Doğu'nun çorak alanları, çölü tarımsal alana dönüştürecek, yapımı çok emek isteyen sulama kanalları yoluyla iskân edilebilir bir yer yaratılmasını gerektirdi.[17] Kahra-

15 Chang (1983).

16 Güneydoğu Asya'daki örnekler için, bkz. Geertz (1980), Tambiah (1976).

17 Weber'in, Wittfogel'ın despotik devletlerin yükselişi ile sulama sistemlerinin gelişmesi arasında korelasyon olduğuna ilişkin iddiasını kastetmediğine dikkat ediniz. Weber, farklı devlet tipleri ile ideolojinin farklı meşrulaştırılma tiplerinin, çeşitli üretim tiplerine tekabül ettiğini ileri sürmektedir.

man-kral, halkının yardımıyla bu hayati kanalları kurdu. Bu insanın yarattığı bir şey olduğu için doğa, bireylerin sembolik özdeşleşme ritüelleri yoluyla kontrol ediyorlarmış gibi yaptıkları, sonsuz ve gayrı şahsi bir öz olarak algılanmazdı; tersine, doğa, insanların kendi savaşçı liderlerinin önderliğinde durmaksızın çalışarak insanlık yararına şekillendirebildikleri, yumuşak ve koşullu bir şey olarak görülürdü.

Cesur kahraman-kral, bu dünya görüşü içinde, başarıları ve karşılığında itaat ve emeğini veren tebaası için elde ettikleri sayesinde bireysel egemenliğini geçerli kılar. Hükmetme hakkı, kişisel gücü ve yetenekleri sayesinde meşrulaşır ve hükmeden ile hükmedilen arasındaki anlaşmanın koşullarının yanı sıra, insanların hem birbirlerine hem de çoğul değil tekil, soyut değil gerçek bir kişi olan krala karşı görevlerini belirten meşru bir yazılı talimatname ile onaylanır.

Weber'e göre bu tip dünyevi otorite, ilahilik imajına farklı bir paradigma sağlar. Eski Ortadoğu'da ilahi olan, tıpkı kahraman olan gibi, özgürce hareket eden, töresel ve hiçlikten üretken bir dünya oluşturabilen kişisel yaratıcılığı olan bir varlık olarak tasvir edilir. Tanrı tarafından tebaası için yaratılmış olduğundan reddedilemeyecek bu dünyevi yeryüzünde kurtuluşa, törel etkinliklerle ulaşılabilir. Tanrı'nın da insanlarla bir sözleşmesi vardır. İnsanlar bu dünyada Onun işini Onun için yaparlar ve O, bunun karşılığında onlara cenneti sağlar. Bu Tanrı, insanlardan farklılaşmıştır. Ne O'na sahip olunabilir ne de herhangi bir kimse, karşı inançta olmanın (ya da hainliğinin) karşılığında gördüğü zulüm üzerine kendini Tanrı ilan edebilir. Buna karşılık Tanrı, aynı zamanda mert, etkin ve güçlüdür ve adalet ve eşitlik kaygısı taşır.

Weber yapmamış olsa da biz, bu tip bir Tanrı modeli sunan kralın ortaya çıkışını, sadece kontrol altına alınabil-

mesi için organize hareket etmeyi gerektiren ekolojiyle değil, aynı zamanda farklı ve rakip statü gruplarının ve ticaretin gelişmesiyle de ilişkili olduğunu varsayabiliriz. Asya'da olduğu gibi, Ortadoğu üretim temelinde tarıma dayalıydı, ancak daha önce gördüğümüz gibi, Ortadoğulu tarımcılar, bağımsız ve kendileri için tehdit unsuru olan göçebeler ve çeperde yaşayan diğer insanlarla yakın ilişki içinde yaşamak durumundaydılar; aynı zamanda, şehir ticareti de çok eski zamanlardan beri hüküm sürmekteydi. Kahraman, sadece tarımsal üretimi sağlamakla ilgilenmez; aynı zamanda tacirleri ve zanaatkârları koruyacak duvarları inşa eder, şehrin kapısından barbarları defedecek orduları yönetir ve ücra bölgeleri fethederek oradaki hazineleri getirirdi.

Fetihten ve savunmadan, belki de daha önemlisi, kahramanın arabuluculuk ve hakemlik rolüdür; bu, siyasi önderliğin önüne geçen ve onu içeren bir roldür. Göçebelerin, tarımcıların ve tacirlerin farklı çıkarları ve değerleri vardır. Göçebeler ve tarımcılar, özellikle toprak kullanım hakkı konusunda çatışmaya girmeye müsaittirler ve bu tahrip edici çatışmanın sürme riskini göze almak yerine aralarında adilane bir şekilde hakemlik yapacak bir kişiyi talep ederler. Bu arabulucu-hakemin bir rahip olması daha muhtemeldir, çünkü rahibin toprak ve güç gibi dünyevi mücadelelerden sıyrılmış olması, onun tarafsızlığını garantilemektedir. Bu mübarek hakem, kendisinin onları uzlaştıracağına güvenen insanların etkinliklerini koordine ettiği için özellikle iyi bir konumdadır. Bu konum ona, emek projelerine nezaret etme ve daha az organize olmuş komşularla savaşan birleşik grupları yönetme imkânı sağlar. Böylece servet artar ve lider-arabulucu başarıları sayesinde üstünlük ve prestij kazanır. Rahip arabulucu-hakemin konumu giderek kahraman-krala, askeri generale ve yasa ko-

yucuya dönüşür. Daha sonra göreceğimiz gibi bu, Ortadoğu tarihinde tekerrür eden bir örüntüdür.

Özet: Ortadoğu'daki misyoner peygamberlik mirasının temelini güçlü ve geniş devletlerin ortaya çıkışı oluşturur ve bu miras, çevrenin sert ve çorak koşullarında hayatta kalabilme mücadelesi veren insanın kahramanlık düşüncesiyle örtüşür. Bu görüşe göre hükümdar, erkekler arasında en erkek olanı ve eşitlikçi cemaatini, düşman karşısında kendilerini savunabilmek, şehirleri ve sulama şebekelerini kahramanca kurmalarını sağlamak üzere organize eden bir savaşçıdır. Bu etkin ve yaratıcı hükümdar cemaatini koruyup kollayarak ve onlara karşı olanları bastırarak, tüm insanların üzerinde duran ve kendisine benzediği hayal edilen tanrıya model oluşturur. Hükümdarlar aynı zamanda, önderliklerini yaptıkları rekabet halindeki gruplara sözleşme gereği adalet dağıtmakla yükümlü olarak, cemaat içinde arabuluculuk ve hakemlik de yaparlar. Tanrı da benzer bir rolün gereğini yerine getirir; dolayısıyla, herkese eşit adalet dağıtmak, misyoner peygamberliğin temel kaygısıdır.[18]

Gılgamış'ın Mirası

Ortadoğu'yu çarpıcı kılan yanlardan biri, çok uzun zaman muazzam bir süreklilik göstermiş olmasıdır. Arkeolog Philip Kohl'un söylediği gibi, "Tunç çağı dünya sistemleri, İslam'ın ilk yayıldığı dönemde kapsadığı alanla inanılmaz derecede örtüşür... İlk Tunç çağı dünya sistemleri birdenbire çökmedi. Bu sistemler, arkasında karmaşık, ağ gibi örülü siyasi, ekonomik ve en geniş anlamda kültürel bağlar bıraktı ve bunlar, daha sonraki tarihsel gelişmeleri etki-

18 Weber'in tektanrıcılığın kökenleri üzerine görüşlerinin ana hatları için, bkz. Karlberg (1994).

ledi".[19] Yukarıda sözü edilen değerler sürekliliğini koruyor mu?

Kohl'un gönderme yaptığı bu Tunç çağına özgü ağlar, yazılı kültüre sahip olan Mısır, Mezopotamya ve İndus uygarlıklarını birleştirmiştir. Çok eski zamanlardan beri süregelen düzenli sellerin muazzam bir tarımsal üretime yol açtığı, Nil nehrinin korunaklı ve bereketli vadisinden doğmuş olan Mısır, uzun zaman uygarlıkların beşiği olarak tanımlandı. Vadinin dışında kalan bölgede, koşullar güçlü göçebe gruplarının gelişmesine uygun değildi. Dolayısıyla, Yukarı Nil'in savaşçıları her zaman tehlike oluşturmuş olsalar da, çöl aşiretlerinin oluşturduğu tehditleri savuşturmak nispeten kolaydı. Nil vadisinde gelişmiş olan bu kültür, genel olarak kendi etniklerinin üstünlüğüne ve köklülüğüne olan inancı taşıyan statik, türdeş ve korunaklı bir kültürdür.

Otorite, Mısır'ın koşullarında mutlak ve kutsal bir karakteri içerecek biçimde gelişti. Henri Frankfort'un dediği gibi, "Firavun, ilahi bir ruh, Tanrı'nın bedenlenmiş haliydi... Taç giyme töreni bir Tanrılaştırılma töreni değil, bizzat Tanrı'nın görünmesiydi."[20] Bu kutsal yönetim biçimine göre Tanrı-kralın birincil görevi, evrenin birliğini ve mevsimlerin düzenini sağlayan törenleri gerçekleştirmektir. Ölüm ona yabancıdır. Kutsal mezarında mumyalanmış olarak, sonsuza dek tebaasını yönettiği cennette ebediyen yaşayacaktı. Açıkça görüldüğü gibi bu, Weber'in misyoner peygamberlik nosyonundan çok uzaktır. Bu daha çok, Asya krallığının model peygamberliğine benzemektedir; dolayısıyla Mısır'ı, tüm Ortadoğu'yu temsil eden bir örnek olarak değil, çok güçlü bir sapkın durum olarak anlamak gerekir.

19 Khol (1989: 238).

20 Frankfort (1948: 5).

Ortadoğu'nun tarihi ve törel yapısının kökenini, Mısır'dan ziyade, eski Mezopotamya'da buluruz. Dicle ve Fırat nehirlerinin deltasında bulunan Mezopotamya, MÖ 5000 dolaylarında Eridu'nun şehir merkezine kurulmuş, yazısız Ubeyd kültürünün anayurdudur. Suyun yaratıcı Tanrısı Enki, tüm zamanların gerçekliğini tanımlayan evrensel yasaları insanlara Eridu'da bağışlamıştır; Ortadoğu'nun, daha sonraki tüm vahiylerinde de tekrarlanan, kutsal kaynak çıkışlı bir grup ahlaki yasaklamalar ve düzenlilikler anlamında bir gerçeklik nosyonu. Sümerliler Eridu'yu ilk şehir, Ubeyd halkını da kendi ataları olarak tanımışlardır.

Genel olarak Ortadoğu'ya özgü ekolojik ve üretken koşulları bulduğumuz yer, işte bu verimli delta, yani Ubeyd halkının ve torunları Sümerlilerin anayurdudur. Henri Frankfort'un söylediği gibi, Mısır'ın sınırları belli, güvenli ve düzenli dünyasının aksine, bu bölgenin "sınırları belirsizdir ve bölge düzenli olarak doğusunda dağ aşiretlerinin, batısında da göçebelerin soygunlara maruz kalmış ve parçalanmıştır... Mezopotamya'da otlak alanlarından ne derece yararlanılabileceği düzensiz yağışlara bağlıdır ve burada Dicle gibi, türbülansı olan ve ne olacağı önceden kestirilemeyen çok tehlikeli bir nehir bulunmaktadır."[21]

Bu zor koşullar içinde, mutlak kudret sahibi firavundan çok farklı tipte bir hükümdar ortaya çıktı. Bu hükümdar, Büyük Uruk şehrinin duvarlarını yapan, dev Humbaba'yı öldüren, ormanların büyük sedir ağaçlarını kesen ve cennetin boğalarını vahşice öldüren savaşçı-kahraman Gılgamış'ın öyküsü olarak ilk yazılı destanda tasvir edilir. "O diğer krallardan üstün, tanrısal görünüşlü bir kahramandır... Onun üçte ikisi Tanrı, üçte biri insandır"; "Uruk'un çobanı" Gılgamış, "cesur, saygın ve bilgilidir." Fakat Mısır Firavunlarından farklı olarak tüm niteliklerine rağmen ölü-

21 Frankfort (1948:5).

mü ele geçiremez. Kendisi, "sadece Tanrıların Şamaş'larla birlikte sonsuza dek yaşayabileceğini söyler. İnsanların günleri sayılıdır ve bunun için ne kadar uğraşsalar boştur!"[22]

Gılgamış, sıradan insan davranışının üstünde bir oyun sergileyen tören oyuncusu değildi. "Dağ geçitlerini açan, dağ yamaçlarında kuyular kazan... Selin yıktığı kutsal yerleri (veya şehirleri) yeniden inşa eden bizzat kendisiydi!" Onu güdüleyen şan ve şeref tutkusuydu: "Daha önce hiç yapmadığım kavgaları yapacağım; daha önce hiç gitmediğim yollara düşeceğim... sonsuza dek sürecek bir şanım olacak!" Fakat gücü yine de sınırsız değildi. Şöhret elde etmenin yollarını Uruk'un "asil danışmanları"na sorardı. "İnsanların arasında vahşi bir boğa gibi böbürlenerek dolaştığında" azarlanır ve kendisine çoban olarak sorumlulukları hatırlatılırdı.[23] Gılgamış zulmüne devam edince, Tanrılar insanların çığlıklarını duydu ve krala meydan okuması için vahşi Enkidu'yu yarattılar. Enkidu, daha sonra kendisini arkadaş ve yaren olarak kabul eden Gılgamış tarafından kısmen yenilgiye uğratıldı. Enkidu'nun ölümü Gılgamış'a büyük acı verdi ve beyhude bir şekilde ölümsüzlüğü aramaya koyuldu.

Bu destanda, Weber'in önceden sezdiği pek çok unsuru görebiliriz. Öncelikle, yüceliğine ve kahramanlığına rağmen kral ölümlü bir insandır. Onu şöhret tutkusu güdüler ve insanların saygısını kazanmak, gelecek nesillerin anılarında yer etmek üzerine kurulu bir yaşam sürdürür. O sadece barbarlarla savaşan cesur bir savaşçı değil, aynı zamanda vahşi doğayı kontrol altına alan ve doğayı kültüre dönüştüren yapıcı bir insandır. Kendi halkının çobanıdır ve "Koyun ağılı Uruk" adıyla anılan şehrin duvarlarını inşa edendir. Fakat insanlar onun mülkiyetinde değildir;

22 Kovacs (1989: 4-5, 19-20). Kovacs'ın çevirisi en bilimsel çeviridir. Daha edebi versiyonları için, bkz. Sandars (1972), Mason (1972a).

23 Kovacs (1989: 4, 20, 21, 10).

adaletsizliğini protesto ederler. Toplumun, şehir kurulu ve yaşlılar heyeti aracılığıyla iletilen törel taleplerine kulak vermek zorundadır. Ticaret de önemlidir ve Gılgamış, pazar yerlerinde şehrin ileri gelenleriyle görüşmeler yapar.

Bugün artık Gılgamış destanının, çok eski hikâyelerin dönüşüme uğramış biçimi ve Mezopotamya'daki krallık idaresini geçerli kılmak için daha sonra girişilen hanedanlık denemelerinin bir yansıması olduğunu anlıyoruz; şöyle ki, bu destanda çok güçlü bir aydın (şehirli ve okuryazar) perspektifi olduğu görülmektedir. Ancak bu eski yönetim biçimi üzerine çalışmış olan arkeologlar, destanda genel hatlarıyla verilen gerilimlerin, okuryazar kültüre sahip Mezopotamya'nın bin yıllık tarihi boyunca tohumlarını oluşturduğunu; aynı zamanda, Ortadoğu'nun toplumsal örgütlenmesindeki modern unsurların da çok uzun bir geçmişe sahip olduğunu düşünürler.

Örneğin, Jacobsen'in belirttiği gibi, en eski Sümer mitleri ve metinlerinden, tüm insanların tanrılarla benzer ortak bağlara sahip olmalarıyla, oldukça eşitlikçi bir ideolojinin var olduğu anlaşılmaktadır. Bu tanrılar, Uruk'un belediye meclisine ve diğer Sümer köylerindeki halk meclislerine benzer bir şekilde, hep birlikte demokratik meclislerde karar alırlardı.[24] Jacobsen, ilk tapınakların, içlerinden geliştiği yerel topluluklar gibi, koruyucu bir ilahın otoritesi altında ve öncelikle katılımcıların yararına yönelik ortak sorumlulukların yüklenildiği, bir tür karşılıklı yardım örgütleri olduğunu ileri sürer.[25]

24 Jacobsen'ın yeni baskısındaki (1970), "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia" ve "Early Political Development in Mesopotamia" başlıklı makalelerine bkz.

25 Jacobsen (1970). Ayrıca, çalışmasını Jacobsen'ın savıyla temellendiren Saggs'a (1962) bkz. Bu tartışmalı bir iddiadır, çünkü Marksist bilimcilerin işaret ettikleri gibi tapınaklar, son derece merkezileşmiş ve zorbacı kurumlar haline gelmiştir. Fakat ileride göreceğimiz gibi, tiranlığın evrimi eşitlik ideolojisiyle uyumludur.

Konut tipine ilişkin arkeolojik kayıtlar, okuryazarlık öncesi Ubeyd toplumundaki çekirdek aileyi barındıran küçük evlerden, içinde birden fazla hanenin bulunduğu, geniş aileyi barındıran ikametgâhlara doğru bir dönüşümün de olduğunu gösterir. Bu geniş aileler, muhtemelen soya göre yapılanmıştı; ki bu, Sümer imparatorluğundaki şehir merkezlerinde de sürmüş olan bir örüntüdür. Belgelere göre, bir hanenin mülkiyet sahipliği, soy grubunun üyesi olmakla sınırlıydı. Akrabalık temelinde eşitlikçi bir örgütlenme, halen Ortadoğu'nun tüm kentsel ve kırsal kesimlerinde de sürmekte olduğu gibi, gelişen Sümer şehirinin temel yapıtaşını oluşturmuştu.[26]

Büyüyen soy gruplarının yaşadığı daha geniş ikametgâhlar birleşerek, zaman içinde daha karmaşık ve verimli sulama kanallarını kullanan köy komplekslerini oluşturdu. H. W. Saggs'ın dediği gibi: "Bu, iyi örgütlenmiş emek gücünü gerektirdi ve emek gücüne duyulan bu ihtiyaç, toplumun gelişim çizgisini belirleyen bir faktör oldu; çünkü daha geniş bir grup ve daha iyi bir örgütlenmeyle, daha çok toprak sulanabilecek ve buna bağlı olarak tüm toplumun refah seviyesi yükselecekti."[27] Henri Frankfort'ın ifadesiyle, böylesi bir arka planda yönetim, "tüm özgür erkeklerden oluşan bir heyetin" elindeydi ve bunlar, "acil durumlarda... belli bir süre görev üstlenecek bir 'kral' seçerlerdi... Kralın yetkisinin kaynağı, bu heyet tarafından seçilmiş olmasıydı."[28] Bu süreçten geçerek seçilen erkek-

26 Alternatif bakış açısı için, 'aşiret' akrabalık örgütünün devletten önce gelmeyip, merkezileşmiş otoritenin evrimine bir tepki olduğunu ileri süren Crone'a (1986) bkz. Crone'un hipotezi, hanedanlık öncesi Sümer'deki akrabalığın konik ya da hiyerarşik tipte bir akrabalık olması gerektiğini ileri süren Adams'a (1966) makul bir tepkidir. Ancak göreceğimiz gibi, konik akrabalık yapısı günümüz Ortadoğusuna özgü değildir; belki de hiçbir zaman olmadı. Aksine, Crone'un alıntıladığı verilerle oldukça uyumlu, daha eşitlikçi tipte bir akrabalık örgütü bulmaktayız.

27 Saggs (1989: 31).

28 Frankfort (1948: 215, 218).

için savunma ya da kanal kazılarına nezaret etme ya da Yeni Yıl törenlerini düzenleme gibi işlerde görev alırlardı. Bunlar, kendi seviyesindeki kişiler arasında en muteber olanlardı ve geçici olan, diğerlerini örgütleme güçleri, tamamen kişisel yeteneklerine ve saygınlık kazanma kapasitelerine bağlıydı.

Bu yeni ve verimli üretim tarzının örgütlenme merkezleri, emeğin ve malların dağıtımını yapan; aynı zamanda zanaatta uzmanlaşmayı destekleyen ve uzun mesafeli ticaretin risklerini alan tapınak kompleksleriydi. Carl Lamberg-Karlovsky, belki de bu kendine yeterli tapınakların, halkın yararına dönük ve katılımcılarına hem maddi hem de manevi kazanç sağlayan örgütlenmeler olarak anlaşılabileceğini ileri sürer. İnsanlar tıpkı hanelerine olduğu gibi, bu tapınak komplekslerine de bağlıydılar, fakat farklı olarak bu örgütlenmeler, artı-ürünün toplanmasını ve halkın, kamu işleri, ticaret ve savaş için organize edilmelerini sağlayan yeni bir kapasite oluşturdu. Bunlar aynı zamanda, ilk kredili sermaye kurumlarıydı. Bir tapınakla bağlantısı olmayanlar, kamu arazisi üzerinde geçimlik tarım yapar veya ticareti yapılan malların teslim işini üstlenir ve kazancın % 20'sini tapınağa verip kalanını da kişisel kâr olarak kendilerine ayırırlardı.[29] Şehirler, Güney Mezopotamya'nın verimli ovasında gelişmiş olan bu korporat tapınak kuruluşlarından müteşekkil hale geldikçe, tüm bölgeye nüfuz etmeye devam eden rekabetçi bir ruhla, tapınaklar arasında işçi bulma ve kâr elde etme mücadeleleri başladı. Burada, aynı zamanda, Ortadoğu kültürünün tipik özelliği olan korporat üyelikle bireyciliğin birleşmesini görebiliriz.

Rus arkeoloğu I. M. Diakonoff, başlangıçta her ikisi de tapınak topluluğunun yaşlı üyelerince demokratik uzlaş-

29 Lamberg-Karlovsky (1989). Kişisel kazancın beşte birinin cemaatin ortak havuzuna katılması, Müslümanların zekât kurumunun habercisi olarak görülebilir.

mayla yönetildiği, tapınakların ve yerel akraba gruplarının tek ve aynı yapılar olmuş olabileceklerini düşünür.[30] Hatta Frankfort, bir "teokratik komünizm"den de söz eder.[31] Fakat zaman içinde, tapınaklar görece özerk hale geldi ve rahip aileleri, hizmetleri karşılığında toprak ve ayrıcalık elde eden, tapınak kompleksinin soysal seçkinleri oldular. Tapınak, önemli ölçüde varlık sağlayabilecek, kendi satılamayan toprağını da (tıpkı İslam dönemindeki, bir camiye ya da kâr amacı gütmeyen başka bir dini kuruluşa tahsis edilmiş, satılamayan toprak, vakıf gibi) elde etti. Tapınağa tahakkuk eden kârlar, kolayca egemen kesim olan rahiplerin el koydukları kârlara dönüştü; ki bu, yine tüm Ortadoğu tarihinde görülecek olan, kamu ile özelin birbirine karışmasının bir örneğidir.

MÖ 3500'e kadar, Gılgamış'ın şehri olan Uruk, bölgenin her yerinden göçmenleri çekerek, patlama şeklinde bir genişleme gösterdi. Bu, muhtemelen, daha büyük servet birikimini, sulama şebekeleri üzerinde daha merkezileşmiş kontrolü ve daha etkin bir idareyi olanaklı kılmış olan yazının icadından kaynaklandı. Şunu da belirtmek gerekir ki, yazının mucidi olduğu iddia edilen, Gılgamış'ın atası Enmerkar, aynı zamanda uzun mesafeli ticaretin mitik kurucusuydu ve Uruk, tacirlerin çok etkin oldukları bir toplumdu.

İkinci bölümde tartışmasını yaptığım gibi, eşitlikçiliğin, toplumsal hareketliliğin, bireyselciliğin ve püritenizmin ticari ahlakı, her zaman aristokrasinin gösterişçi ve kalıtsal ahlakıyla ters düşmüştür. Diğer yandan devlet, ticaretten sağlanacak çoğu artı ürünü ve lüks tüketim malını temin edebilmek için ticarete gereksinim duyarken, tacir de ticaretin sürdürülebileceği sükûnet ortamını sağlayacak olan devlete bel bağlamaktadır. Eski Sümer'de görülen, sa-

30 Diakonoff (1969).

31 Frankfort (1948: 221).

ray ile pazarın çıkarları arasındaki bu rahatsız denge, tüm İslam dönemi boyunca başat gerçeklik olarak kalacaktı.

Uruk'un bu ani kentsel genişlemesi ve onun içerdiği yeni yaşam örüntüsü, bir yandan göçmenlerin koloni kurmak ve ticaret yapabilmek için tüm bölgeye dağıldığı, bir yandan da rakip şehir-devletleri ve bunların tapınakları arasında egemenlik savaşlarının sürdüğü bir kargaşa dönemine yol açtı. Zaten bu dönemde bölge, rekabetçi ve herhangi bir merkezi hiyerarşinin görece kırılgan olma özellikleriyle belirginleşmişti; ki bu özellikler, hiçbir tapınak kompleksinin diğerleri üzerinde kalıcı bir egemenlik kuramamış olması nedeniyle, tüm tarih boyunca Ortadoğu'nun tipik özellikleri olarak sürecekti. Ticaretin önemi ve tacirlerin popülist statü ahlakı, göçebe işgallerinin aralıksız tehditlerinin de etkisiyle, bölgesel bir mutlak otorite girişimini olanaksız kılmıştır.

Bunun küçük bir istisnası, herkesçe "Tanrıların babası" Enlil'in evi olarak bilinen Nippur şehriydi. Nippur'un diğer şehir-devletleri üzerinde zorlayıcı gücü yoktu; ancak ruhani üstünlüğü nedeniyle, hem siyasi mücadelelerden hem de vergilerden muaf tutulmuştu. Nippur'un rahipleri, aynı zamanda kendilerine özgü kutsiyetlerine ve şeceredeki önceliklerine bağlı olarak, ileriki yüzyılların dini şahsiyetlerince de sürdürülen bir göreve hizmet etmişlerdir. Binlerce yıl boyunca, Nippur rahipleri, anlaşmazlıklarda arabuluculuk yapmışlar ve mültecilere kucak açmışlardır. Yine Nippur'da tanrılar, ilk akraba topluluklarındaki meclise benzeyen istişari konseylerde yer alırlardı.

Güney Mezopotamya'daki muhalif tapınaklar arasında kurulan bu uzlaşma dengesi, iki büyük nehir arasındaki geniş ovanın kuzeyinde bir 'ada' gibi bulunan el-Cezire'den gelen tehditlere maruz kaldı. Kuru tarım ve göçebelik, bu tepelik platonun yeterli ve düzenli yağışlarıyla egemen üretim tarzları haline geldi. Burada, ne sulamayı ve zanaat üre-

timini gözeten bir komünal tapınak kompleksi ne de geniş bir ticari kompleks oluşmuştur. Bunların yerine, kutsal yaptırımlarda hiçbir söz hakkı olmayan savaşçı kesimin yönettiği tek bir şehir, Kiş egemendi.[32] Bu kesim, gücünü, silah arkadaşlarının yönetime sadakatlerini sağlayabilecek kendi bireysel yeteneklerinden elde etti. Kiş'teki, MÖ 2800 yılına tarihlenen mezarlarda, savaşçı-kahramanların ve onların ailelerinin, kişisel birikimleriyle sahip oldukları servet ve gücü gösteren silah ve hazineler bulunmaktadır. Kiş'in toplumsal örgütlenmesinin, fatihlerin gücüne ve takipçilerine ilham kaynağı olabilme kapasitelerine dayalı olması, güneyin içten bölünmüş dünyası için bir tehdit oluşturdu. Çevre bölgenin savaşçı halkının işgalleriyle tehdit altında kalmış, parçalanmış ve bozuk bir merkez, yine Ortadoğu tarihi boyunca mükerrer bir motif olacaktır.

Otoritenin Sınırları

Bölgenin tarihine kalıcı damgasını vurduğu ve Sümerlilerin ifadesiyle "krallığın cennetten kazıtıldığı" yer, Kiş'tir. Dünyevi savaşçı liderlerinin etrafında birleşen kuzeyliler, Sümer bağımsızlığını tehdit ediyorlardı. Güneyliler, Kiş tehdidi karşısında sonu gelmeyen, yıkıma uğratıcı mücadelelerini daha fazla sürdüremeyince, savaşta onlara yol gösterecek kendi savaşçı liderlerini seçtiler. Bu liderlerden, halihazırda var olan kutsal tapınaklarla, yerel toplulukların işgücü ve sadakatleri üzerine rekabete giren yeni bir askeri sınıf oluştu.

Bu askeri seçkinler, baskıcı tapınak düzenine karşı koyarak genel kabul gördüler. Fetih ve vergilerle güçlerini artırdılar ve Enlil'in arabuluculuğu ile şehirler arasında çizil-

32 Göçer savaşçıların pragmatik yönelimleri hâlâ dikkat çekici olsa da, bunlar aynı zamanda mesih hareketlerine dönme eğilimini de aynı derecede taşırlar.

miş olan kutsal sınırları kaldırdılar. Aynı zamanda, kendilerinin ve müttefiklerinin de yarar sağladığı yaygın ticarete mali destekte bulundular. Tapınak arazilerine, bağımlı askerlerce gözetilmek ve yararlanılmak üzere el konuldu ve bunlar hükümdarlığın mülkiyetine dahil edildi. Kişisel arazi sahipliğindeki artış, kişisel servet farklılaşmasındaki artışla paralel gitmiştir. Anıtsal mimari ve kâr peşinde koşan ve askeri seçkinlerce kayrılan bireylerin sürdürdüğü yaygın ticaretin gelişmesi, durmadan artan topraksızlaşma, borç köleliği ve kitlelerin baskı altına alınmasıyla örtüşmüştür.

Askeri egemenlik zirvesindeyken, savaşçı-kral Naram Sin (MÖ 2254-2218) meşruiyet arayışıyla, dinin meşrulaştırdığı evrensel ve merkezileşmiş siyasi otoritenin kral idealini kısa bir süre için gerçekleştirerek, rahiplerin otoritesini ellerinden alarak ve tüm şehirlerin tanrılarına hükmederek kendisini baş tanrı ilan etmiştir. Hanedanlığının, "köpek başlı" göçebe Gutilerin işgalleriyle hızlı ve feci bir şekilde yıkılması, Sümer rahipleri tarafından küstahlığına ilahi bir ceza olarak değerlendirildi, ki bu, daha sonra, Müslümanlar döneminde din adamlarının Moğol işgallerini yorumlama tarzının ve ileride, savaşçı kralların kutsal alanda söz hakkı talep etmelerine karşı din adamlarının ve genel olarak Ortadoğu halkının duydukları rahatsızlığın habercisiydi.

Yine de, merkezileşme süreci ve artan krallık otoritesi hızla devam etti. Gutiler yerinden edildikten sonra, emperyal yönetim giderek daha fazla keyfi ve zalim bir hale geldi. III. Ur (MÖ 2112-2006) döneminde hanedanlık, nihayet tüm tapınak arazisine el koydu ve geniş ölçekli üretimin her türü, devlet bürokratlarının ve bu dönemde devlete tabi yazmanlar kapsamına giren rahipler sınıfının desteklediği devlet tekeline geçti. Bununla birlikte, artan merkezileşmeye ve göçebeleri dışarıda tutmak için, bilinen

ilk (ve başarısızlığa uğrayan ilk), büyük duvar inşası girişimine rağmen, bir başka göçebe aşireti olan Amurrular, bir kez daha imparatorluğun gücünü kırdı.[33] Hammurabi, Babil'de yönetimi ele geçirmek üzere Amurru hiyerarşisinden yükselmiştir.

Sümer'in seküler yöneticileri tapınaklarla, birbirleriyle ve göçebe işgalcilerle sürdürmekte oldukları güç mücadeleleri içinde destek ararken, kendilerini tanrıya dönüştürerek, sürekli bir biçimde dinin yerini almaya çalıştılar - hanedanlıkların hızla yıkılmasıyla ve yöneticilerin iddialı çıkışlarındaki asılsızlığın ortaya çıkmasıyla hep boşa çıkmaya mahkûm olmuş bir çaba. En uzun ömürlü hanedanlık (III. Ur) sadece bir yüzyıl sürmüştür; hatta meşhur Hammurabi İmparatorluğu, oğlunun yaşam süresi içinde yıkılmıştır (MÖ 1792-1750).

Topluluğun desteğini kazanmak için, işe yarayamayan tanrılık iddialarının yanı sıra, Yeni Yıl şölenlerinde borçları iptal eden ve kölelik sözleşmelerini fesheden reformlar kurumu oluşturma yoluna gidildi.[34] Örneğin, MÖ 2112'de despotik III. Ur hanedanlığını kuran Ur-Nammu yazıtı, "yetimin zengin bir adama, dulun güçlü bir adama ve bir şekellik adamın bir minalık adama teslim edilmeyeceğini" garanti eder.[35] Bu duyurular, hiç kuşkusuz, üzerlerindeki mali baskıları hafifletmeyi taahhüt ederek kitlelerin güvenini kazanmak amacıyla yapılmıştır.

Ancak propaganda amaçlı da olsa, imparatorluk yazıtları, şimdi olduğu gibi o zaman da, yerine getirilmesi gere-

33 Tüm Ortadoğu tarihi boyunca gördüğümüz, hep tekrarlanagelmiş olan, göçerlerin yerleşikleşme ve kent toplumuna entegre olma örüntüsüne uygun olarak bu 'barbarlar'ın çoğu, önceden Mezopotamya kültürüne asimile olmuştu; dolayısıyla bunlar zaten çiftçilik, ticaret ve imparatorluk içinde idarecilik yapıyorlardı.

34 Kadim hukukun borçlanmaya ilişkin yönelimleri oldukça çarpıcıdır ve daha sonra İslam'ın tefeciliğe getirdiği yasaklarla paralellik göstermektedir.

35 Aktaran Saggs (1989: 162).

ken teminatlar olarak anlaşılan taahhütleri içeriyordu. Hakkaniyet (*nig.sisa*) ve adalet (*nig.gina*) ilkeleri, eski yerel emellere hitap ediyordu ve kralın tebaasıyla bu tür anlaşmalar yapmadığı ve adaletin sadece statükonun korunması anlamına geldiği kültürel bölgelerden uzak olan Ortadoğu idare biçiminin törel öncüllerini oluşturarak sonraki rejimlerin eleştirilmesinde mihenk taşı oldu.

Kralın hakkaniyet ve adaletle ilgili taahhütleri, despotların mutlak iktidar haklarını kabul etmeyen halkın beklentilerini de göstermektedir. Naram Sin, despot tutumunun doruğunda, kendisini Tanrı ilan ettiğinde bile, Diakonoff', "yöneticinin otoritesinin, doğrudan kontrol ettiği bölgenin ötesinde (yani tapınak mülkünün ve daha sonra hanedanlık arazisinin ötesinde) ne otokratik ne despotik ne de sınırsız olduğunu söyler. Aksine... eski Sümer devlet sistemi için monarşik demek pek mümkün değildir."[36] Hatta bu mutlakıyet dönemlerinde, özerk yerel topluluğun üyeleri oldukça bağımsızdılar ve kendilerini gururla, devletin hükümlerine bağlı, "boyun eğdirilmiş" olanların tersine, mutat yasalara itaat eden 'erkekler' olarak ilan ettiler;[37] bundan sonra tüm Ortadoğulularda etkisini gösterecek olan, 'özgür' ile 'bağımlı' arasında düşmanlık yaratıcı bir ayrım.

Özet: Mezopotamya'nın tarihi, kendi aralarında iktidar mücadelesi veren tapınak kadroları ile savaşan şehir devletlerini yöneten savaşçı kralların tarihidir. Bu krallar ve tapınak kadroları, bir yandan silahlı göçebelerin ve komşuların saldırılarını bertaraf etmeye çalışıyor, bir yandan sulama projeleriyle verimli fakat değişken fiziksel çevre koşullarıyla mücadele ediyor, bir yandan da savaşta ve uzun mesafeli ticaretin izlenmesinde birbirleriyle rekabet ediyorlardı. Çevre bölgelerin gözü kara savaşçılarının, ikti-

36 Diakonoff (1969: 185).

37 Diakonoff (1969)

darı zayıf kralların ellerinden almaları ve bu iktidarı, sadece kendileri gibi bir başka işgalci gruba bırakmaları nedeniyle, toplumsal hareketlilik çok fazlaydı. Göçmenler, servet edinme umuduyla göçebeliği bırakarak şehire göç ettiler. Köleler özgür bırakılabiliyor ya da özgür bir adam borç yüzünden köle oluyordu; riske giren tacirler ya büyük servet kazandılar ya da kaybettiler; şanslı idarecilere emlak bağışlanırken, talihsizler itibar kaybederek işlerinden edildiler. Hiçbir birey ya da grup, sahip olduğu üstün bir özelliğini, bu değişken ortamda doğallıkla ortaya koymazdı; hatta en düşük düzeyde bir insan en büyük olma hayalini kurabilirdi. Rekabetçi bireyselciliğin yaygın değerleri, ilk zamanlardan itibaren Ortadoğu çehresinin en önemli özelliği olan, tacirin eşitlikçi, püriten ve kozmopolit tutumlarıyla daha da pekişmiştir.

Bu bağlamda, devletin kutsal meşruiyetini dayatması kolay değildi. Bunu yapabilmek için, insanların haklarını ve hükümetin vatandaşlarına karşı yükümlülüklerini tanımlayan yasalar koyarak, özgürlükçü cemaatlerin değerlerine hitap etmek zorundaydı. Lamberg-Karlovsky'nin ileri sürdüğü gibi, "özgürlük, hakkaniyet ve adalet" gibi kavramlar, bu güçler arasındaki toplumsal dengenin mirasıdır ve Batı da, temel değerleri açısından bu kadim mirasa Ortadoğu'dan daha az şey borçlu değildir.[38]

Sonuç olarak, yöneticilerin despot taleplerine rağmen, eski Mezopotamya'nın özgür erkek cemaatleri eşitlik ve özerklik değerlerini muhafaza ettiler. Seküler bir idarenin kabulü şarta bağlıydı; öyle ki güçlü, Babilli "kralların kralı", özde kendi çevresindeki erkeklerden hiç farklı görülmezdi. Henri Frankfort'un söylediği gibi, bu büyük uygarlık, başka hiçbir eski toplumun çekmediği kadar, "bu muallâklıktan, bir türlü çözülemeyen, hem ölümlü hem de di-

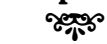
38 Lamberg-Karlovsky (1989: 266).

ğer erkeklerden farklı bir konumda bulunan kralın nasıl telakki edileceği sorunundan"[39] çekmiştir; ki bu, hâlâ Ortadoğu'nun siyasi yaşamının bir müşkülüdür, aynı zamanda da bizim.

39 Frankfort (1948: 311).

IV. BÖLÜM

Eşitlikçiliğin Toplumsal Yapılanışı



İbni Haldun'un Otorite Kuramı

Ortadoğu'nun kadim otorite muammasının örtük dinamiklerinin ve çelişkilerinin anlaşılmasına en çok katkıda bulunmuş olan düşünür, Tunus'ta, MS 1332'de doğmuş, MS 1406'da ölmüştür. Kuzey Afrikalı bir hâkim, bürokrat, serüvenci ve yazıcı olan İbni Haldun, iktidarın tüm iniş ve çıkışlarına ilişkin birinci elden tecrübeye sahipti. Kariyeri süresince, önce zayıflamakta olan Müslüman Granada devletinin veliahtlarına eğitmenlik, daha sonra Kuzey Afrika'daki diğer küçük saraylarda danışmanlık yaptı. Bir zaman askere alındı ve işverenini desteklemek üzere, bir çöl Arap gücünü yönetti. Yenilince, dağ aşiretleri arasında, onların koruması altında mülteci olarak üç yıl geçirdi. Yaşamı, Kahire'deki Malikî mezhebinin, saygın Baş Kadılık göreviyle son buldu.

İbni Haldun'un fırtınalı tarihi bir bakıma istisnai gibiyse de, kesinlikle çok sıradışı değildi. Bu tür külhanbey-

vari iniş çıkışlar, hanedanlıkların hızlı gel-gitlerinin, kendilerine bağlı kişileri bir yükseltip bir mahvetmelerinde görüldüğü gibi, tüm Ortadoğu tarihinin hükümet görevlileri arasında çok yaygındı. Farklı olan, İbni Haldun'un tepkisiydi. İbni Haldun devlet üzerinde bir varlık gösteremeyince, içinde bulunduğu istikrarsız dünyaya kuramsal bir açıklama getirmeye çalıştı. Aşiretler arasında geçirdiği zaman ve saraylarda edindiği tecrübe, Yunan felsefesinin oluşturduğu arka planla birleşerek düşüncelerine yeni bir yön kazandırdı.

İbni Haldun'un yönteme radikal katkısı, felsefe biliminin tekniklerini tarih çalışmalarına uygulamak oldu. Onun zamanında, filozoflara göre yeryüzündeki gerçek olaylar mantıkla açıklamak için uğraşmaya değmeyecek, anlamsız ve tesadüfi olaylar olarak görülürdü ve mantık bu tür olaylar yerine, sonsuzluğun daha yüce alanlarını anlamak için kullanılmalıydı. Müslüman teologlar, filozofların aksine geçmişle fazlaca ilgiliydiler; fakat esas meseleleri tarihin mantığı değil, törel biyografiydi.

Bu yaklaşımların hiçbiri İbni Haldun için kabul edilebilir değildi. Teolog, kişiselliğe vurgu yaparak toplumsal örüntüyü göz ardı ederken, felsefe de kasıtlı biçimde tarihi göz ardı ederek yaşanmış insan gerçekliğinin önemini reddetmiş oluyordu. Dolayısıyla, hem doğru ile yanlış olanı entelektüel düzeyde ayırmaya hem de tarihi süreçleri anlamaya olanak sağlayacak bir bilimsel tarihi yönteme ihtiyaç duyuldu. İşte bu, İbni Haldun'un gerçekleştirmeye kalkıştığı şeydi.

Meşhur kitabı *Mukaddime*, geniş bir tarih çalışmasına giriş olması niyetiyle başlanıp yazıldı. Burada, Kuzey Afrika ve Ortadoğu'nun diğer bölgelerindeki hanedanlıkların yükseliş ve düşüşlerini açıklayacak temel bir çerçeve kurmaya çalıştı. İbni Haldun, benim de bu çalışmada yaptığım gibi, sağduyuyla çıkarsadığı, "insanlar arasındaki farklı ko-

şulların, geçimlerini farklı biçimlerde sağlamalarından kaynaklandığı"[1] öncülüyle işe başlar. Coğrafya ve ekoloji konularındaki tecrübelerine dayanarak, birbirini tamamlayıcı ve iç içe geçici kültürel biçimlere yol açan, iki temel ve birbirine zıt "geçim sağlama" yolu olduğu önermesinde bulunur: Bunlardan birisi çöllerin, dağların ve ücra bölgelerin Bedevi uygarlığı, diğeri şehrin duvarları arkasındaki yerleşik yaşam uygarlığıdır. Burada vurguladığı asıl farklılaşma, göçebe ile tarımcı (İbni Haldun'un haklı olarak belirttiği gibi, Bedeviler çoğunlukla tarımcıdırlar) arasındaki farklılaşma değildir. Buradaki farklılaşma, bireylerin eşit ilişkiler içinde olduğu basit yaşam biçimi ile mertebe ve statü ayrılıkları bulunan karmaşık yaşam biçimi arasındaki farktır.

İbni Haldun'a göre, Bedevi yaşamındaki bu takdire değer eşitlik, yaşamın sadeliğinin, basitliğinin ve sertliğinin bir sonucudur. Bu bereketsiz çevrede servet ve güç kazanmak imkânsızdır; dolayısıyla insanlar arasındaki fark tamamen kişisel özelliklerinden kaynaklanmaktadır, ki bu da aralarında eşitlik oluşmasını sağlar. Koşullarının ilkelliği, onların zorunlu olarak, hem vahşi hem de bireyci, bağımsız, yoksul ve sade bir yaşam sürmelerine neden olur. Yerleşik yaşam biçimi ise, zanaat ve ticaret üzerine kurulur. Bu yaşam biçimi hem lüksü hem de dekadansı getirir. Aynı zamanda, daha fazla kooperasyon ve daha karmaşık işbölümünü gerektirir; bunlara bağlı olarak da farklılaşmalar ve mertebeler gelişir. Yerleşik yaşam biçimi, özellikle doğalarında saldırganlık ve rekabet duyguları olan kişiler arasındaki şiddeti azaltacak bir hanedanlık otoritesini zorunlu kılar. Çölde, insanın doğasında bulunan saldırganlık, kolaylıkla sıkı bağlar içindeki akrabalık gruplarından koparılıp düşman aşiretlerle savaşmak üzere dışarıya kana-

1 İbni Haldun (1967: 91).

lize edilebilir. Oysa şehirde, insanın şiddeti bu biçimde sınırlandırılamaz; dolayısıyla, bir yöneticinin mutlak hâkimiyetiyle zorla frenlenmesi gerekir.

İbni Haldun, Bedevilerdeki bu sadeliğin ve erdemliliğin kendiliğinden var olan özellikler olmadığını, bunun kıtlığa dayalı kırsal kültürün doğal bir sonucu olduğunu söyler. Rousseau gibi, İbni Haldun da, Bedevilerin düşüşünü, şehirdeki farklılaşmalara ve bencil özseverlik değerlerine (*amour propre*) açık hale gelmeleriyle açıklar. Ancak Rousseau bunu, vahşi asaletin kaçınılmaz bir biçimde uygarlaşıp yozlaşması nedeniyle, tedrici ve geri dönüşü olmayan bir süreç olarak tanımlarken; İbni Haldun'un görüşüne göre, vahşi ve uygar bir arada bulunmaktadır; Bedeviler çölde izole olmuş, rafine olanlar ise şehirde gelişigüzel karışmış halde.

"Uygarlığın sahip olduğu her şey çöl insanlarında bulunamayacağı için"[2] bazı Bedeviler, kaçınılmaz bir biçimde şehirdeki rahatlığın ve varlığın cazibesine kapılırlar. Dayanma güçleri "eğitim ya da otoriteyle kırılırken",[3] yöneticinin ve yardakçılarının otoritesini kabul etmekle de cesaretlerini yitirirler. Daha da önemlisi, Bedevilerin, birliktelik ve eşitlik ruhuna sahip bir aşirete ait oldukları duygusu, şehirdeki yeni, çoklu ve örtüşen örgütlenmeler ile mertebe ve zenginlik farklılaşmalarıyla parçalanmıştır.

İbni Haldun, yerleşik yaşamın doğasında bulunan toplumsal dağılma ve yumuşamanın etkisine bağlı olarak, herhangi bir şehir hanedanlığının, zaman içinde, daha güçlü saldırgan ve birlik oluşturmuş aşiretler tarafından yenilgiye uğrayıp yıkılacaklarına ilişkin tutarlı bir eğilim olduğunu düşünür. Yerine geçen yeni yönetici aşiret de kaçınılmaz bir biçimde aynı dekadans sürecini izleyecek ve bunun sonucunda kendisi de başka gruplarca fethedilecektir.

2 İbni Haldun (1967: 122).

3 İbni Haldun (1967: 96).

Bu sonsuz döngüyü kırmanın tek yolu, şehri ve taşrayı, Tanrı'nın davası yolunda birleştirecek ve dini vahiylere dayalı, içselleştirilmiş kanunların törel yaptırımlarıyla onları yönetecek olan peygamberlerin telkin edici mesajlarıdır. Peygamberlerin müdahalesi olmadığında bu döngü sürecek; hatta peygamberlik, zaman içinde unutulacak ve dünyevileşmeye, dekadansa ve sonsuz diyalektiğin artmasına yol açacaktır.

İbni Haldun, dünyevi yönetim döngüsü teorisinde, özellikle aşiret yönetiminden bürokratik temelli yönetime dönüşümle ilgilenir. Fetihçi aşiret lideri, başlangıçta, eşitleri olan akraba erkekleri ile müttefik aşiretlerin desteğine güvenir; fakat birkaç kuşak sonraki fetihçiler, "kendi insanının erkeklerine karşı, mevaliden ve takipçilerden destek ararlar."[4] Yöneticinin, akrabalarını tedrici olarak saf dışı bırakmasının nedeni, onların, kendisinin eşitleri olan aşiret kardeşleri olarak egemenliği üzerinde hak talep edebilmelerinden korkmasıdır. Bu korkuyla, yavaş yavaş, aşiret kardeşlerinin yerine, konumları gereği kendisine doğrudan bağımlı olan köleleri, mevaliyi ve kiraladığı kişileri geçirir. Yöneticinin hedefi, potansiyel rakiplerini bağımlılar sürüsüyle değiştirerek otoritesini güçlendirmektir.

Bu stratejinin örneğini, Abbasi hükümdarı el-Mansur'un şu sözlerinde açık bir şekilde görebiliriz: "Halkın karşısına oturduğumda, bir *mevali*yi huzuruma çağırır ve o kadar yakınıma oturturum ki, dizi dizime değer. Ancak halk gider gitmez, ona atımı tımarlamasını emrederim ve böylece o bundan rahatsızlık duymaz, mutlu olur. Fakat aynı şeyi başkasından istersem, o şunu söyleyecektir: 'Ben senin destekçinin ve en yakın yardımcının oğluyum' veya 'Ben senin davanın emektarıyım' veya 'Ben senin davana katılmak üzere ilk safta yer alanların oğluyum'."[5]

4 İbni Haldun (1967: 146).

5 Aktaran Ayalon (1975: 49).



Resim 4.1: Bir Arap şeyhi ve adamları

İbni Haldun'a göre, yönetici bu durumdan yarar sağlasa bile, kişinin akrabalarını ve yakın müttefik aşiretlerini sistemli bir biçimde küçültmesi sonuçta olumsuz bir etki yaratacaktır. Yönetici, atalarını zafere götürenleri saf dışı bırakmakla, kuşkusuz kendi özerk otoritesini kullanabileceği daha fazla alan yaratmış olur. Fakat İbni Haldun'a göre, yöneticinin kendisini destekleyecek akrabaları ve kendi insanının müttefikleri olmadığında, etrafını yaltakçılar ve dalkavuklar sarar ve bu durumda, çevre bölgelerden kendi alanını işgal edecek, daha saldırgan ve birlik olmuş muhalif aşiretlerce kolaylıkla yerinden edilebilir. Çünkü mevali, köleler ve asalaklar, toplumsal dayanışmayı ve fedakârlığı teşvik eden özden yoksundurlar. Bu öz, yani fetihlerin ge-

çici sırrı, genellikle 'grup dayanışması' olarak tercüme edilen, İbni Haldun'un *asabiyye* adını verdiği şeydir.

Asabiyye, tarihsel sürecin anahtarı olan sihirli bir unsurdur. "Grup dayanışması, kişiye kendisini savunma, koruma, karşı çıkma ve taleplerinde ısrarlı olma yetisini kazandırır."[6] Kişi bu duyguyla fetihler yapabilir; bu duygu olmadığında ise çökmeye mahkûmdur. Bu duygu şehirde aşınır, ancak taşrada, Bedevilerde bu duygu güçlüdür. Nedir bu duygu?

Grup Dayanışması: 'Kandaşlık'

İbni Haldun asabiyyeyi, tam bir Bedevi aşiretleri arasında hüküm süren akrabalık ve kan bağlarının ürünü olarak düşünür ve aşağıdaki nedenle, Bedevilerin seçimle başa gelmiş şeyhlerine doğal bir şekilde itaat ettiklerini ve kendilerini savunma amacıyla savaştıklarını ileri sürer:

> Bunlar (Bedeviler), ortak ataya sahip sıkı ilişkiler içinde bulunan bir gruptur. Bu, onların dayanıklılığını artırır ve etrafa korku salmalarına yol açar, çünkü gruptaki herkes için ailesi ve grubu her şeyden daha önemlidir. Kişinin akrabalarına ve kandaşlarına duyduğu merhamet ve şefkat, Tanrı'nın kalplere yerleştirdiği bir şey olarak insanın doğasında mevcuttur. Bu, doğal bir dayanışma ve yardımlaşma duygusu yaratır ve düşmanın kendilerinden daha fazla korkmasına neden olur. Kendi soyundan kimsesi olmayan bir kişi akranlarına karşı pek yakınlık hissetmez... Grup dayanışması, kan bağlarından ya da ona tekabül eden bir şeyden kaynaklanır... Savunma ya da saldırı amaçlı grup dayanışması, ancak ortak bir ata sayesinde tahakkuk eder.[7]

6 İbni Haldun (1967: 111).

7 İbni Haldun (1967: 97-8, 146).

Bu, İbni Haldun'un, kan bağına dayalı akrabalar arasında doğuştan gelen sosyobiyolojik bir bağ olduğuna inandığı anlamına gelmez. O, bunu daha çok şöyle anlamaktadır: "Nesep, gerçeklikten bağımsız, tasavvur edilen bir şeydir. Bunun tüm yararı, üyeler arasında bağlar ve yakın ilişkiler oluşturmasındadır... Yakın ilişki duygusunu ortaya çıkaran somut şeyler ise, birlikte büyümenin, aynı sütnineye sahip olmanın, ölüm ve yaşama ilişkin diğer ortamları da paylaşmanın sonucunda oluşan toplumsal ilişkiler, samimi birliktelikler, uzun süreli tanışıklıklar ve dostluklardır."[8]

Ancak soy bağları, karşılıklı yardımlaşma ve şefkat duygularını oluşturan bağları algılamanın ve kavramlaştırmanın hayali yolu olsa da, bu, akrabalığın önemsiz bir şey olduğu anlamına gelmez. Soy *kavramı* önemlidir; çünkü kişi ilişkilerini akrabalık ideolojisinin merceklerinden bakarak kurar. Bir sülâleye bağlı, ancak o sülâleden olmayan ikincil konumda bir kişinin, "kısasa kısas, kan bedeli gibi meselelerde, diğerlerine karşı sorumluluğu, hakları ve yükümlülükleri yoktur."[9] Bunun aksine, başlangıçta grubun bir üyesi olarak bulunan bir mevali ya da müttefik, giderek kan bağı olan bir akraba olarak algılanmaya başlar ve hatta aradaki bağları güçlendirmek için o kişiye şecerede bir yer bulunur. Karşılıklı haklar ve görevler, kan bağı ilişkileriyle meşrulaştırılır ve zaman içinde aşiret tarafından 'gerçek' akrabalık bağları gibi kabul edilir.[10]

Akrabalığın kişisel ilişkileri tanımlayan bir paradigma olarak kullanılması çok eskilere dayanır. Mezopotamya'da, "krallar birbirlerine hitap ederlerken 'baba', 'oğul' ya da

8 İbni Haldun (1967: 99, 148).

9 İbni Haldun (1967: 100).

10 Örneğin Lois Beck, gerçekte İran'ın Şahseven konfederasyonunun, on sekizinci yüzyılda bir araya getirilmiş farklı aşiret unsurlarının bir toplaması olduğunu gösterdi. Ancak son zamanlarda ortak bir kökene sahip olduğu iddia edilmektedir (Beck 1990).

'kardeş' gibi aile terimlerini kullanırlardı. Başka bir yöneticiye 'baba' diye hitap etmek, onun kıdemce üstünlüğünü kabul etmek anlamına gelirdi; birine 'kardeşim' diye hitap etmek ise, aralarındaki eşitliği vurgulamaktı."[11] Bu önemli bir veri; çünkü bu, Ortadoğu'da kardeşlik bağı içindekilerin binlerce yıl boyunca birbirlerinin eşiti olarak algılandıkları ve kıdeme göre mertebelendirilmedikleri anlamına gelmektedir. Aynı şekilde bu bölgede, aşiret içindeki 'kardeşlik' her zaman tüm aşiret haklarının ve zorunluluklarının eşitleriyle paylaşılması anlamına gelmiştir.

Günümüzde de sürmekte olan bu duruma göre, kardeşlik birliğinin mensupları birinin öldürülmesinde ortak sorumluluğa sahiptiler. Eğer içlerinden birisi diğer sülâleden bir kişiyi öldürdüyse, intikam için aralarından belli biri değil herhangi biri öldürülebilir; aynı şekilde, eğer içlerinden biri öldürülürse, tümü öldüren sülâlenin bir üyesinin katledilmesinden sorumludur. Bedeviler buna kısaca, "hepimiz birimiz, birimiz hepimiz için"[12] derler. Baba tarafından akrabalar arasındaki mesuliyet derecesi toplumsal bağlamlara göre farklılık gösterir ve sağlayacağı avantaj doğrultusunda ayarlanabilir; fakat ortak kan borcu kavramı, her zaman toplumsal dayanışmada ve grup içi şiddeti kontrol etmede güçlü bir uyarıcı olmuştur ve olmaya devam etmektedir.

Şeref de kişinin soydaşlarıyla paylaştığı bir kavramdır. Bedevilerin kahramanlık hikâyeleri, sadece bir kişinin gösterdiği kahramanlıkların hikâyelerini değil, o kişinin atalarının ve soydaşlarının da şanlı geçmişini anlatır. Onların şerefi, kişinin kendi şerefidir ve bu şeref çoğunlukla kan davalarıyla ilintilidir. Benzer şekilde, kişinin sülâlesinden birinin ayıbı ya da şerefsizliği grubun tümüne aynı derecede sürülmüş bir lekedir. Biraz daha somutlaştırırsak, tarım

11 Saggs (1989: 182).

12 Aktaran Stewart (1994: 85).

arazisi, otlak alanları ve kerestecilik üzerindeki haklar, çoğunlukla bir şirket gibi tüm sülâleye aittir; hatta özel mülkiyet üzerinde bile belli aileler arasında bağlar kuruludur. Örneğin, kardeşlik bağı içindekilerden biri toprağını satmak isterse, ilk fiyat teklif etme hakkını kendi sülâlesinden birine vermek zorunda kalabilir.

'Kardeşler', mirası ve diğer akrabalık hak ve sorumluluklarını paylaştıkları için, yaşamlarını yakın temas içinde sürdürme eğilimi gösterirler. Göçebelerin kamp alanlarını hemen her zaman aynı baba soyundan gelen erkekler oluşturur, çünkü sadece soydaş olanların otlak alanlarını ve vahaları kullanma hakları vardır. Oysa, şehirlerde ve kasabalarda kişinin komşusu onun akrabası addedilir, çünkü prensip olarak, sadece akraba olanlar arazi ve mülkü ellerinde ortak olarak tutma ayrıcalığına sahiptirler ve gerekirse bu miras ortaklığını kanıtlamak üzere aralarında bağlar oluşturulur.

İbni Haldun, çöl ile tarımsal alanı kesin bir biçimde birbirinden ayırmış olsa da, şehir yaşamı aşiret törelerinden o denli de yoksun değildir. Aslında, 2. bölümde gördüğümüz gibi, tüm Ortadoğu'da bir 'grup dayanışması' duygusu, şehir loncaları, komşular ve Sufi kardeşler arasında hüküm sürerdi. Bunlar (hem gerçek hem de tasavvuri) akrabalık bağlarını tıpkı İbni Haldun'un tanımladığı 'aşiret' örgütlenmesi biçiminde, yani, kendilerini, "her işi kendileri yapan ve neredeyse kendi kendilerini yöneten, sadece geçici ve ruhani güçlerin aşkın otoritesine tâbi gruplar"[13] içinde tutacak şekilde kullanırlardı.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, asabiyye, Ortadoğu aleminin "kültürel tahayyülünde", hem şehirde hem de taşrada merkezi bir yere sahiptir. Geniş sülâlelerin, eskiden beri yerel toplulukların temel yapı taşlarını oluşturdu-

13 Gibb ve Bowen (1963: 277).

ğunu ve bunların şehirde bulundukları mahallelerde kontrolü ellerinde tuttuklarını zaten biliyorduk. Şimdi ise İbni Haldun'dan, mecazi ifadesini asabiyyede bulan dayanışmacı akrabalık ideolojisinin gücünün, aşiretlerin şehirde iktidar sahibi olacak şekilde genişlemelerine olanak sağlayan bir faktör olduğunu; bu gücün zayıflamasıyla da aşiretlerin dağıldığını ve yenik düştüklerini anlamış bulunuyoruz.

Ortadoğu Akrabalığı

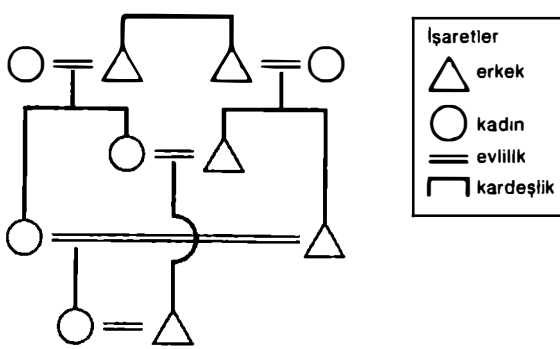
Fakat İbni Haldun, asabiyyenin yapısını hiç irdelememiştir. Ona göre, bildiği yegâne ve dolayısıyla sorgusuzca kabul ettiği tek bir akrabalık örgütlenme biçimi vardı. Bu konuda karşılaştırmalı antropolojinin en önemli katkısı, aile içi ilişkilerin ve bu ilişkilerin dış dünyaya uzantılarının kültürlere göre çok farklılaştığını ve bu farklılıkların da insanların dünyayı algılama ve yaşama biçimlerini çok derinden etkilediğini göstermesidir.

Ortadoğu'nun kendine özgü çok farklı bir akrabalık sistemi vardır. Tek bir istisna (Tuareg) dışında bu sistem babasoyu sistemidir. Bu, soyların sadece babanın soy çizgisinden izlendiği anlamına gelir. Yani kadınlar ve erkekler şecerelerini sadece erkeğin soy çizgisinden izlerler. Tüm hakları, yaptırımları ve şerefiyle bir soyun üyesi sayılmak, ancak erkeğin soy çizgisi dolayımıyla mümkündür. Fakat bu, kadınların soy bağlarının bilinmediği anlamına gelmez. Kadınların soy bağları bilinir. Fakat bu, babasoyu üyelerinin terminolojik olarak ana tarafı akrabalardan ayrı tutulmak ve babanın erkek kardeşi ile annenin erkek kardeşini farklı terimlerle anmak suretiyle, soy bağlarının ittifak ilişkilerinden daha üstün tutulduğu anlamına gelir.[14]

Babasoylulukla örtüşen güçlü ve paralel bir eğilim de babayerliliktir. Babayerlilik, erkeklerin, babasoyuna ait bir

14 Cuisenier (1975).

köyde veya kampta ikamet etmeleri ve kadınların da kocalarının bulundukları yere taşınmaları anlamına gelir. Bu durumu telafi edebilmek ve kadınları babasoyu içinde tutabilmek için, erkekler çoğunlukla "soya yakın" biriyle, yani amcasının kızıyla evlenirler. Amca kızı evliliği Ortadoğu'da o denli benimsenmiştir ki, eğer *bint amin*'i (amca kızı) başka biriyle evlenecekse, bunun için amca oğlunun izninin alınması gerekir. Bu çok benimsenmiş olan evlilik örüntüsü, bölgeyi, paralel kuzen evliliklerinin kesin olarak yasaklandığı çevre bölgelerden belirgin bir şekilde ayırır. Bunun, evlilik konusunda anlaşmazlığa düşen çok yakın babasoylu akrabalar arasında bölünmelere yol açan örtük bir fonksiyonu da vardır; ki bu da, soyun yapısının esnek olmasını sağlar.[15]



Çizim 4.1: İki kuşakta paralel kuzen evliliği

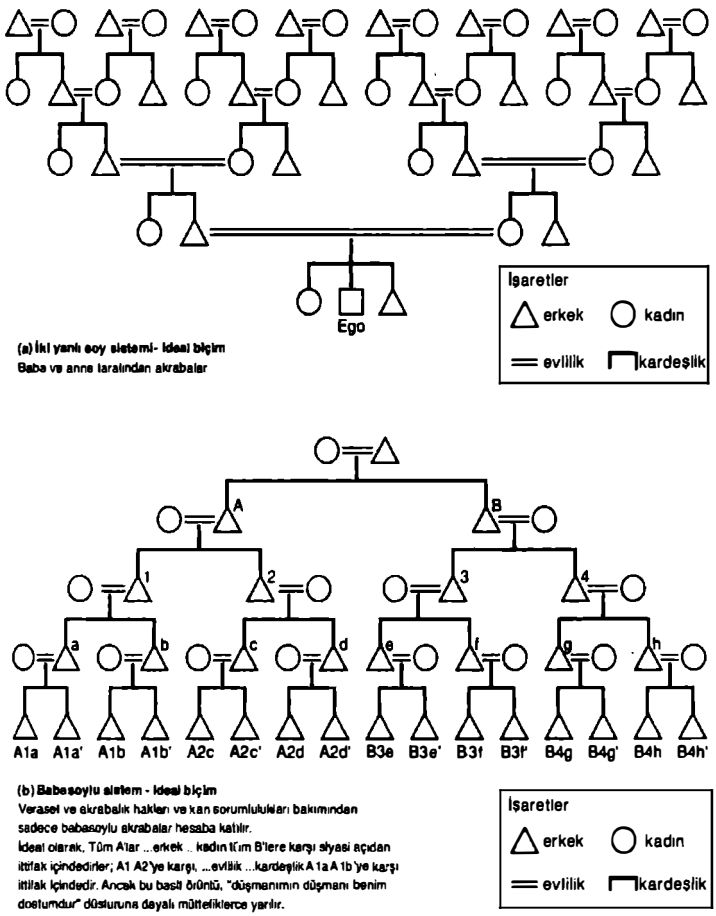
Amerikan akrabalık sisteminde olduğu gibi, Ortadoğu'da da yaşça büyük ya da küçük olanı gösteren terminolojik bir ayrım yoktur. Bu, tüm erkek kardeşlerin miras hakkında eşit statüye sahip oldukları eşitlikçi veraset siste-

15 Bu önemli tartışma için, bkz. Murphy ve Kasdan (1959, 1967).

miyle örtüşür. Metinlerde bunun çok eski bir örüntü olduğu söylenir; fakat bu, hiçbir şekilde 'doğal' değildir. Örneğin, Orta Asya ve Türki akrabalık terminolojisinde kardeşler arasında yaşça büyük olan belirtilir. İleride, Osmanlı İmparatorluğuyla ilgili tartışmada da göreceğimiz gibi, bu basit ayrım Ortadoğu tarihinde büyük farklılıklara yol açacaktır.

Ortadoğu akrabalık terminolojisi, tipik yerel düzeyde bir siyasi yapı, yani, hem eşitlikçi hem de mutabık politik davranışa yatkın bir siyasi yapıyla hem örtüşür hem de bunun oluşmasını sağlar. Antropologlar buna parçalı soy sistemi (*segmentary lineage system*) derler. Dünyanın her yerinde görülebilen bu toplumlar, tabakalaşmaya bel bağlamaz, kendilerini mertebelendirmez. Bu toplumlar, babasoylu akrabaların daha uzak akrabalarla anlaşmazlığa düştüklerinde birlik olmaları gerektiği ilkesine göre hareket eder. Bu ilkenin, hem erkeğin hem de kadının soy çizgilerinin eşit öneme sahip olduğu Batı'nın iki yanlı (*cognatic*) akrabalık yapısında geçerli olması mümkün değildir. Çünkü hem anasoyundan hem de babasoyundan olanların (ve katlanarak artan akrabaların) talepleri çatışır (bkz. şekil 4.2a).

Bu karşıtlık kolayca görselleştirilebilir. Her Amerikalı, ters şecere piramidinin bir noktasında yer alır ve geçmişe doğru tüm yönlerde genişleyip diğer pek çok akraba gruplarına karışır. Fakat Ortadoğu'da akrabalar ve atalar sadece tek bir soy çizgisinden izlendiği için, ilişki örüntüleri müphem değildir. Bir Ortadoğulu, baş aşağı duran devasa piramidin bir kenarcığında bulunmak yerine, doruğunda mitselleştirilmiş tek bir atanın bulunduğu üçgenin tabanındaki bir noktada yer alır. Sistemdeki tüm bireyler, şecerede yer alan diğer her bir bireyle arasındaki mesafeyi, ortak ataya kadar çıkıp, sonra tekrar aşağıya, kendisine dönerek kesin bir şekilde saptayabilir (bkz. şekil 4.2b).



Çizim 4.2: Ortadoğu'nun parçalı soy sistemi:
(a) iki yanlı soy sistemi - ideal biçim; (b) babasoylu sistem - ideal biçim

Elizabeth Bacon'ın ileri sürdüğü gibi bu, parçalı soyların kesin sınırları olmadığı (belki en dıştaki sınırlar hariç); fakat bazen genişleyip bazen daralarak, mobilitesi ve akışkanlığı çok yüksek olan bu toplumsal düzende esnekliğin

sağlandığı anlamına gelir.[16] Bu tipik özellik, Ortadoğu aşiretlerinde, konuşulan kişiye göre ismin değişmesinde açıkça görülür. Benim araştırma yaptığım yerde, eğer kişi bölge dışından biriyle konuşuyorsa ismi Yusufzai, eğer yakın yöreden biriyle konuşuyorsa Pindakhel, eğer konuşulan kişi kendi memleketinden birisiyse Melikhel, eğer kendi köyünden biriyse Muşurkel olabilir.

Bu sistemde siyasi davranışlar, ideolojik olarak kan bağı ilişkilerini anlatan tabirler kullanılarak oluşturulur: Kardeşler baba tarafından kuzenlere karşı birbirlerine yardım etmek zorundadırlar, ancak aynı zamanda, ikinci dereceden baba tarafından kuzenlerle anlaşmazlığa düşüldüğünde, kardeşlerin ve birinci dereceden kuzenlerin birlikte hareket etmeleri gerekir; çok eski geçmişe sahip, işbirliğine ve düşmanlığa dayalı bir ilişki. Julius Wellhausen, İslam'ın ilk yıllarına ilişkin meşhur çalışmasında, Kays ittifak aşiretinin liderleri arasındaki kıskançlığa dayalı rekabeti gösteren pek çok örnek verir. Fakat aynı zamanda şunu da belirtir: "Birbirlerine haince oyunlar oynasalar da, yabancı klanlara karşı büyük bir sadakat içinde birlik oluştururlar."[17] Yakın akrabalık ile coğrafi yakınlığın örtüştüğüne de dikkat çekmek gerekir. Şehirde, erkek kardeşler geniş aile halinde bir arada yaşarlar; birinci dereceden kuzenler aynı bölge içinde, ikinci dereceden kuzenler daha uzaktadırlar. Hatta her yerde, o anki duruma bağlı olarak birbirine en yakın mesafe içinde olanlar, en yakın müttefiklerdir ya da en yakın düşmandırlar.

İdeal haliyle bu sistem, eşit derinlikte şecereye sahip soy grupları arasında "tamamlayıcı karşıtlığın" bulunduğu türden bir sistemdir. Bu sistem uyarısını çatışmadan almakla birlikte katı bir liderlik yapısına sahip değildir. Mitleştirilmiş ortak bir kurucu atanın soyundan gelenlerin dış

16 Bacon (1958).

17 Wellhausen (1927: 320).

güçler karşısında birlik oluşturacakları varsayılır. Fakat aynı zamanda, "çekirdek aile bile bu daha geniş toplumsal sistemin bir minyatürü olduğu için"[18] sistemin sınırsız bir bölünme kapasitesi de vardır. İşte tüm bunlar, parçalı toplumun kendine özgü modelini ve asabiyyenin kaynağını oluşturur; yani hem birlik oluşturma kapasitesine sahip, aynı zamanda da kişisel bağımsızlığın ve eşitliğin korunabildiği bir model.

Kuramsal bir model olarak belli özellikler sisteme mündemiçtir. Birincisi, ittifaklar genellikle dış tehditlere karşı olumsuz bir tepki olarak ortaya çıkar. İkincisi, grup içindeki kavgalar çoğunlukla bir sonuca ulaşamaz, çünkü kavga eden parçalanmış alt gruplar genellikle birbirine denktir. Üçüncüsü, toplum topyekûn dış dünyaya karşı birlik oluşturma potansiyeli taşıdığı için, bu potansiyelden yoksun komşu grupları mağlup ederek, köleleştirerek ya da bünyesine dahil ederek, giderek genişleyen bir sistem haline gelebilir.[19] Parçalı sistemin son bir örtük özelliği ise, kan davasına son verecek içsel araçlardan yoksun olmasıdır. Parçalanmış alt gruplar arasında kavga bir kez başladığında, rakiplerin sayısal ve ideolojik denkliği, kavganın acı bir yenilgiyle sonlanmasını engeller. Dıştan bir otoritenin kavgayı durduracak müdahalesi olmazsa, bu parçalı toplumun sonu gelmeyen bir tür iç gerilla savaşıyla zayıflaması beklenebilir. Ortadoğu'da, birbirleriyle savaşan klanların dışında kalan ve anlaşmazlıklarda hakemlik yapabilen kutsal arabulucular vasıtasıyla bu güçlüğün üstesinden gelinir. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, bu kişiler bazen, kültürün genel eşitleyici eğiliminin üzerine çıkabilir.

Tekrarlarsak, parçalı toplumun en basit işleyiş özellikleri şunlardır: Birbirine denk rakip birimler, geniş baba so-

18 Murphy ve Kasdan (1959: 27).

19 Bu modelin orijinal formülü için, bkz. Sahlins (1961).

yu şecerelerle esneklik kazanmış yapı, yakın komşular ve akrabalarla karşılıklı çatışma ilişkileri ve daha uzaktaki saldırganlara karşı zaman zaman oluşturulan ittifak. Eşitlikçi ve rekabetçi, ancak yine de dengeli bir parçalı sistem içinde iktidar olma potansiyeline sahip kutsal bir arabulucunun manevi otoritesini saymazsak, tüm toplumu kapsayan herhangi bir otorite olmadan da "tamamlayıcı karşıtlık" belli ölçüde birliktelik sağlar.

Modelin Sorunları

İdeal örüntü, adı üstünde idealdir. Gerçekte ise, intikam ve savaş gibi hayati meselelerde ortaya çıkan farklılıklarla model karmaşık hale gelir. Örneğin, göçebe Bingazi Bedevilerinde çekirdek aile kan davalarından sorumlu değildir. Bu iş, kurbanla dördüncü ya da beşinci kuşaktan akraba (ortak bir dedenin dedesine ya da dedenin dedesinin dedesine sahip) olan ve birlikte ikamet eden alt soy grubuna düşer. Aynı şekilde, bu grubun üyeleri kan bedeli ödemede de ortaktırlar ve içlerinden birinin işlediği cinayetten tümü sorumlu tutulur.[20] Daha kapsamlı alt gruplar sadece arazi sahibi birimler olarak işlerler ve kan davalarında çok nadiren birlik oluştururlar; oysa, birlikte ikamet eden alt grubun içindeki sülâlelerin kavgaya girmektense bölündükleri görülür. Buna benzer bir ayrım, son zamanlarda yerleşik hayata geçmiş olan Irak'taki Bedeviler arasında da gözlenmektedir.[21]

Babasoylu yakın akrabalara karşı gösterilen şiddetin düzeyi, kültürün rekabetçilik konusundaki baskısına bağlı olarak da farklılık gösterir. Örneğin, David Hart'ın belirttiği gibi, Rif'in tarımcı Berberileri arasında, "babasoyunu izleyen gruplar içinde intikam amaçlı öldürmeler", kuralın

20 Peters (1960: 31).

21 Fernea (1970).

istisnaları olarak dışlanamayacak kadar sık vuku bulur.[22] Benzer şekilde, tarımcı Pakt toplumunda, ortak atalarından kalan topraktan pay alabilmek için mücadele eden yakın akrabalar arasında şiddet düzeyi çok yüksektir. Hatta Paktlarda amca oğluna gönderme yapılan terim *tarbur*'dur; ki bu, aynı zamanda 'düşman' anlamına gelir.

Bu farklılıklar üretim tarzıyla ilişkilidir. Genel olarak göçebelerde kan davalarının daha geniş birimler arasında yer aldığı ve tarımcılara göre daha fazla ortak hareket ettikleri söylenebilir; çünkü onların yaşam biçimi, hem sürülerin mevsimsel bakımı hem de ani saldırılara karşı savunma yapabilmek için birlik olmayı gerektirir. Aynı zamanda, göçebe yaşamın hareket olanağı, sıkıntı veren akrabaların yanından uzaklaşabilmeyi sağlar. Ayrıca, hayvanların doğurganlığı sayesinde her birinin bağımsız olarak kendi temel kaynağını artırma olanağı da vardır. Tarımcılar ise, kendilerine toprağı miras bırakacak yakın babayanlı akrabalarıyla sürekli içlidışlıdırlar. Hasat zamanı ve belki sulama işi dışında, çiftçiler ürünlerini yetiştirmek ve tarlalarının bakımını sağlamak için nadiren birbirlerinin yardımına ihtiyaç duyarlar; ki zaten, bu geçim kaynakları hiçbir şekilde dışarıdan gelecek saldırganlarca alınıp götürülebilecek şeyler değildir. Dolayısıyla, göçebelerde karşıtlık rakip klanlar arasındayken, yakın akrabalar arasındaki yüz yüze karşıtlık, babasoylu sisteme göre organize olmuş tarım toplumlarında bir düstur haline gelmiştir.

Bu farklılıklar, şiddetin daha çok yakın akrabalar arasında görüldüğü Peştû gibi toplumlarda bile akrabalık sisteminin toplumsal ilişkileri kuran söylem işlevini görmediği anlamına gelmez. Burada aşiretler, çatışmalı ilişkilerini hem mekânsal hem de şeceredeki mesafelerine göre ayarlarlar ve daha kapsamlı her bir babasoylu grubun, eşit düzeydeki diğer gruplarla mücadelelerinde kendi özel şiddet

22 Hart (1970: 70).

kuralları vardır. Dahası, intikam içerikli ilişkiler diğer şiddet ve çatışma türlerinin önüne geçer; öyle ki, köy içindeki bir anlaşmazlık ölümle sonuçlandığında gruplar çözülür ve iki çekirdek aile arasında kişisel kan davası başlar. Köyler arası savaşlarda da, yakın kuzenlerin birbirlerini öldürmeleri durumunda intikam alınır; ancak daha uzak düşmanlar arasında kan davası güdülmez.[23]

Karşılaştırmalı bakıldığında, birlikte ikamet eden Bingazi grupları göreli olarak barışçıl olup, şeceredeki mesafeye ve mekânsal uzaklığa göre daha şiddet içerikli hale gelir; bu şiddet, en dıştaki sınırlarda "rasgele yapılan katliamlar ve yağmalamalar"dan başlayıp, "hiçbir kısıtlaması olmayan akınlar"a ve son olarak da yakın ilişki içindeki aşiretler arası resmi kan davası ilişkilerine kadar gelir.[24] Donald Cole'un söylediği gibi, akrabalar arasındaki anlaşmazlıklar ve caiz olan şiddetin kategorileri ne olursa olsun, "herhangi bir güç gösterisinde aşiret üyesinin yabancılara karşı kan akrabalarıyla birlikte savaşması beklenir."[25] Bunu yapmadığı takdirde, aslını inkâr etmiş sayılır ve şerefini yitirir; bu da olabilecek en kötü kaderdir.

Şiddetin toplumsal örgütlenmesiyle ortaya çıkan güçlüklerin yanı sıra, her bir nesep biriminin iki karşıt hizbe bölünüp, sonra bu hiziplerin diğer hiziplerle taraftar bloklar halinde dayanışma oluşturmalarıyla ortaya çıkan siyasi ve evlilik ittifaklarına dayalı ikili sistem de çoğunlukla bu parçalı modelde bölünmelere neden olur. Bu ikilikçi gruplar Ortadoğu tarihi boyunca görülür. En meşhurları ise, hâlâ Arabistan'da hizip ittifakını canlandırmak isteyen ve aralarındaki rekabet çok eskiye dayanan Kays (Mudar) ile Yemen aşiretlerine dahil gruplardır. Bunlar, adları Bedevi aşiretlerinden sonra anılıyor olsa da, aslında aşiret sınırlarıyla örtüşen ve bu sınırların içine nüfuz etmiş çıkar grup-

23 Daha fazla bilgi için, bkz. Lindholm (1981b, 1982, 1995b).

24 Meeker (1979: 201).

25 Cole (1975: 73).

larıdır. Berberilerin ikili *liff*'i ile Paktların ikili *duallah*'ı yapısal olarak birbirine benzerdir;[26] tıpkı ikili hiziplerin, Ortadoğu'daki şehirleri sürekli olarak savaşan kamplara ayıran fıkıh okulları ile mahallelere bağlı olmaları gibi.

Bu oportünistik bloklar bazen toplumsal yapının temeli olarak telakki edilmiştir. Bu şekilde telakki edildiğinde soy bağları ve parçalı toplum ideolojisi devre dışı bırakılmış oluyor; oysa bu ikili gruplar, yakın erkek akrabalar arasındaki soy-içi mücadelelerin sonucunda ortaya çıkmış gruplardır. Daha önce gördüğümüz gibi, tarımcılarda bir erkeğin baş düşmanı, toprağın mirasını ortak paylaştığı yakın babasoylu kuzenidir. Hayvancılarda ve şehirli kesimde de kuzenler ve yakın rakipler, yerelleşmiş soy grubunun liderliği için mücadele ederler; gerçi genellikle bu kesimlerde gruplaşmalara neden olan şiddet, tarım topluluklarında olduğu kadar sık görülmez. Her yeni durumda rakipler daha uzak müttefikleriyle ilişkilerini, "düşmanımın düşmanı benim dostumdur" olarak ifade edilen eski Ortadoğu siyasi düsturuna (Sümer döneminde kayda geçmiş olan) göre yeniden düzenlerler.

Burada üç önemli bileşen vardır. Bunlar, yönlendirici siyasi birey, onun geçici müttefikleri ve geçici rakipleridir. Her birey, en önde gelen rakiplerine karşı kişisel çıkarlarının nerede olduğuna bakarak davranışlarını ayarlar ve ne tarafta avantaj görürse hemen o tarafa kayıverir. Örneğin, eğer bir kişi siyasi manevralarda çok başarılı ise, bir zamanlar müttefiki olanlar, onun önünü kesmek için hemen karşı safa geçerler. Bu, sıfıra sıfır elde var sıfır misali durum, rekabeti uzun süreli kılan dengeyi korur; ki Fredrik Barth da bu dengenin Peştûlardaki varlığını güzel bir şekilde göstermiştir.[27] Aynı örüntü daha geniş ölçeklerde de görülebilir ve tüm Ortadoğu tarihi boyunca hüküm sür-

26 Montagne (1973), Gellner (1969: 67), Hart (1970: 45), Barth (1959b, 1965).

27 Barth (1959b: 15-19).

müş olan kaygan ikilikçi hizip mücadelelerinin sürekliliğini sağlar.[28]

Bu siyasi ittifaklar sıradan bir siyasi yaşam için çok önemli olsa da, asla kan bağlarının yerini alamaz ve bir erkek, öldürülen kişi karşı hizipten de olsa, eğer yakın kuzeni ise ve onu öldüren kişi siyasi müttefiki de olsa, eğer bu müttefik uzak akraba ise, ondan kuzeninin intikamını almak zorundadır.[29] Bireyler arasındaki en önemli bağ, her zaman kan bağı olagelmiştir. Oysa, taraftar bloklar, akışkan ve kaygan hizip koalisyonların ikili ağlarına kadar uzanan yerel rakip sülaleler arasında düşmanlığın yaratıldığı arenalardır.

Bunlardan başka farklılıklar da ortaya çıkar. İbni Haldun'un belirtmiş olduğu gibi, gerçek hayatta ilişkilerin derecesi unutulabilir ya da gerektiği zaman hatırlanır; yani akrabalık maniple edilir. Çok uzaklara gitmiş yakın bir akraba unutulabilirken, akraba olmayan faydalı bir komşu şeceresi çok gerilere dayanan bir akraba addedilebilir. Baş belası bir akraba inkâr edilebilirken, derecesi bilinmeyen bir akrabalık ilişkisinin çok güçlü olduğu iddia edilebilir. Bir kişi, eşitlikçi bir yapıdan beklenen simetriyi bozarak "kardeşler"inden daha güçlü hale gelirse, akraba grupları arasında da eşitsizlikler oluşabilir.

Emrys Peters, idealden sapmaları örnek göstererek, parçalı sistemin, "bu karmaşık yapıyı sadece ortalama davranışa bakarak düşünerek anlama" arzusundan kaynaklanan "yanlış akıl yürütmenin" bir ürünü olduğunu ileri sürmüştür.[30] Peters'ın, II. Dünya Savaşı yüzünden düzeni bozulmuş ve nüfusu azalmış Bingazi Bedevileri arasında yaptığı alan araştırmasına dayalı çalışması, pek çok antropolo-

28 Dolayısıyla, Ortaçağ hizipleşmeleri üzerine yazan Patricia Crone, "bir hizip diğerini yok etmeyi başarmışsa, onun, kendi içinde de mutlaka ikiye bölüneceğini" belirtir (Crone 1980: 233).

29 Salzman (1978: 62).

30 Peters (1967: 276).

ğun, parçalı yapıyı tümüyle hatalı görüp, yapıyı incelerken sadece kişisel çıkarlar ve çıkar düşkünü bireylerin stratejileri üzerinde yoğunlaşmalarına neden olmuştur.

Fakat Peters'ın iddia ettiği gibi, eğer aşiret asabiyyesi yanlış akıl yürütmenin bir ürünü ise, bu, binlerce yıldır yerel olarak kullanımda olan ve insanların kendilerinin en çok başvurdukları düzenleyici ilke olarak sürmeye devam eden bir akıl yürütmedir. Bu da bize, Ortadoğu insanının anlamlı ve yaşanabilir bir dünya kurma arayışının öncülleri hakkında çok şey anlatmaktadır. Buradaki grup dayanışmasının kendine özgü mantığına göre, her birey, doğrudan akraba oldukları varsayılan herkesi çok net olmayan bir kültürel birim içinde gevşek bağlarla bütünleştiren bir ağın merkezinde yer alır. Paul Dresch'in söylediği gibi, bu akrabalık yumağının içinde, "eşit unsurlar tezatlıklarıyla ayrılır; eşitsizlik ise, sadece alt grupların daha geniş gruplar içine dahil edilmiş olmaları anlamında kabul edilebilir."[31]

Kişisel mücadeleler, akrabalık yapısının bireyselci ve eşitlikçi mantığını yansıtır; buradaki yegâne sınırlılık, kan davası ve kişinin kendi halkına olan sadakat zorunluluklarıdır. Yakın akrabalar arasındaki itilaf ve ittifaklarla şekillenmiş olan asabiyye, Ortadoğu'da insan davranışını belirleyen en güçlü paradigma olarak varlığını sürdürmektedir. Asabiyyenin gerektirdiği ilişkiler ve tavırlar, otoritenin verilmediği ancak kazanıldığı ve yöneticilerin halka korku salmadığı ve boyun eğdirmediği bir törel ortamla örtüşür. Yöneticiyi kendisiyle bir tutan böylesi bir eşitlikçi ahlak anlayışı, karmaşık herhangi bir toplumsal formasyon içinde bulunması gereken hiyerarşik ve emir-komuta ilişkilerini meşrulaştıramaz. Ortadoğulular için hâlâ şu soru geçerlidir: Kimin lider olarak peşinden gidilecektir ve neden?

31 Dresch (1986: 321). Parçalı soy sistemi teorisi üzerine lehte ve aleyhteki daha yeni bir tartışma için, Gellner ve Munson (1995) arasındaki fikir alışverişlerine bkz.

III. KISIM

DEVLET VE TOPLUM: PEYGAMBERLER, HALİFELER, SULTANLAR VE TİRANLAR

V. BÖLÜM

Peygamberlik Dönemi

İslam'ın Yükselişi

Buraya kadar, tüm dünyevi otorite biçimlerinin pek itibar görmediği ve hep istikrarsızlık gösterdiği bir Ortadoğu portresi çizdik. Burada, güçlü ve kurnaz olana itaat edilir ve kişisel güç sadece asabiyye sayesinde frenlenebilirdi. İbni Haldun'a göre bu çıkmazdan kurtulmanın tek yolu, Tanrı buyruğu ile tüm savaşan kabileleri birleştirebilecek kutsal bir liderin ortaya çıkmasıydı. İbni Haldun bu umudu dile getirirken, Tanrı'nın yeryüzündeki hükümetini kurarak bölücü klanların ve baskıcı yöneticilerin üstesinden gelme arayışındaki Muhammed'in vaatlerini tekrarlamış oluyordu. Bu girişimin tarzı ve sonucu, Ortadoğu insanının dirençli kültürel değerleri hakkında çok şey anlatır.

Günümüzde İslam kuruluşunun tarihi, söylencelere bürünmüş ve genel hatlarını net bir şekilde anlamayı olanaksızlaştıran çelişkili anlatılarla muğlaklaşmış bir tarihtir.

Ancak şurası muhakkak ki, Muhammed öncesi Kuzey Arabistan'da deve çobanlığı, ticaret, kan davası ve akıncılıkla yapılanmış bir aşiret ortamı hüküm sürüyordu. Bu kişiselleşmiş dünyada, aşiret insanının yegâne serveti, güçlükle elde ettiği haysiyeti ve atalarının destanlarda ve romanlarda anlatılan şanlı geçmişidir. Julius Wellhausen'ın söylediği gibi: "Gerçekte bir devlet değil; sadece bir halk; devlet memuru değil, klan başı, aileler ve aşiretler vardı ve suni bir organizasyon değil, gelişmiş bir organizma söz konusuydu. Bu, aslında aynı bağdı, yani insanları ve aileyi bir arada tutan kan bağı; tek fark büyüklüğündeydi."[1]

Arabistan'ın 'gelişmiş' bölgeleri, İslam'ın doğduğu yerde değil de, daha çok güney kıyılarında ve körfez boyunca konumlanmıştı.[2] Burada, Ortadoğu tarihi boyunca kendini tekrarlayan bir örüntüyle aşiret konfederasyonları, bir yandan Arabistan yarımadası üzerinden geçen tütsü ve diğer malların uzun mesafeli ticaretini sulama tarımıyla birleştirirken, bir yandan da dağdaki savaşçıları aşağı şehir merkezlerinde birleştiren küçük krallıklar kurdular.[3] İç kesimlerde, herhangi bir tür devletin gelişebileceği tek yer, Mekke ve Kureyş aşiretinin hükmü altında bulunan ve eski hac merkezlerinin koku, deri ve diğer ticari mal pazarlarını koruduğu ıızak ve fakir bölgeydi. Ancak 570'te doğan, ilk vahiylerini kırk yaşında alan, 622'de (İslam takviminde birinci yıl)[4] Medine'ye meşhur yolculuğunu (*hicret*) yapan,

1 Wellhausen (1927: 3).

2 Asıl istisna, Roma sınırındaki tampon Nabatî krallığıydı. Bkz. Bowerstock (1983).

3 Aslında bu bölge çok eski, kozmopolit bir merkezdir; burası, dört bin yıl önce Mezopotamya, Mısır ve Doğu bununlarıyla yapılan ticaretin merkezi olarak, büyük Dilmun ticari antreposunun geliştiği, bugün Bahreyn dediğimiz yerdedir.

4 Hicret mecazı, Muhammed'e vahiylerin inişini, onun verdiği mücadeleyi ve içbölgelere sürgüne gönderilip, oradan zaferle geri dönüşünü bilinçli olarak tekrarlamak çabasındaki Müslüman siyasi eylemcilerce hep kullanılagelmiştir.

632'de ölen ve tüm Arap yarımadasının fethinde halkını yönetmiş ve çevrelerindeki Sasani ve Bizans imparatorluklarına karşı büyük ve başarıyla sonuçlanmış savaşı başlatmış olan Muhammed'in ortaya çıkmasından önce böyle bir gelişme olmadı.

Arapların, daha önce hiç olmadığı ve olamayacağı şekilde birlik oluşturmalarını sağlamış olan bu lider kimdi? Muhammed'in tarihi, söylencelerle bulanıklaştırılmış ise de, yaşamına ilişkin birkaç olguyu belli bir kesinlikle de olsa bilebiliyoruz. Muhammed, kuşaklar boyunca Mekke'ye hükmetmiş olan elit Kureyş sülalesinin bir üyesi olarak doğmuştur. Fakat babasının ölümünden sonra doğmuş bir çocuk olarak, zayıf ve dış etkilere açık bir pozisyondaydı ve yaşamının ilk yıllarında potansiyel düşmanları olan uzak akrabaları tarafından korunmaya muhtaçtı. Sefaletten kurtulması ve kendisine el-Emin, yani mert insan diye hitap eden dostlarının saygınlığını, en çok doğruluğu, dürüstlüğü ve adilliğiyle kazanarak başarılı bir tüccar olması, ancak ticaretle uğraşan ve kendisinden yaşça oldukça büyük ilk karısı Hatice sayesinde olmuştur.

Hira Dağı'nda inzivaya çekildiği bir sırada, sonunda Kuran'da toplanacak olan esrarengiz vahiylerin ilkine yakalanınca, bu mert girişimcinin hayatı değişti. Cebrail kendisine göründüğünde şöyle buyurdu:* "Yaratan Rabbinin adı ile oku! - Yaratan insanı bir kan pıhtısından yarattı."[5] Sonraki vahiyler aralıklarla geldi. Bunlar, bazen Peygamberi sara nöbeti geçirircesine sarsarak, bazen de uyanırken yorumladığı yumuşak sözcükler veya çınlama sesleri halinde geliyordu. Muhammed'e malum olan bu olağanüstü güzellikte ve yenilikteki kafiyeli sözler, yakın müridleri tara-

* Kuran'dan yapılan aktarmaların çevirisinde, *Kurân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli* (A. Davudoğlu, Çile Yayınları, İstanbul, 1988) esas alınmıştır (ç.n).

5 Kuran 96: 1-2.

fından kaydedilir ve ezberlenirdi. Bu mesajların toplandığı Kuran, İslam'ın kutsal kitabını oluşturdu.

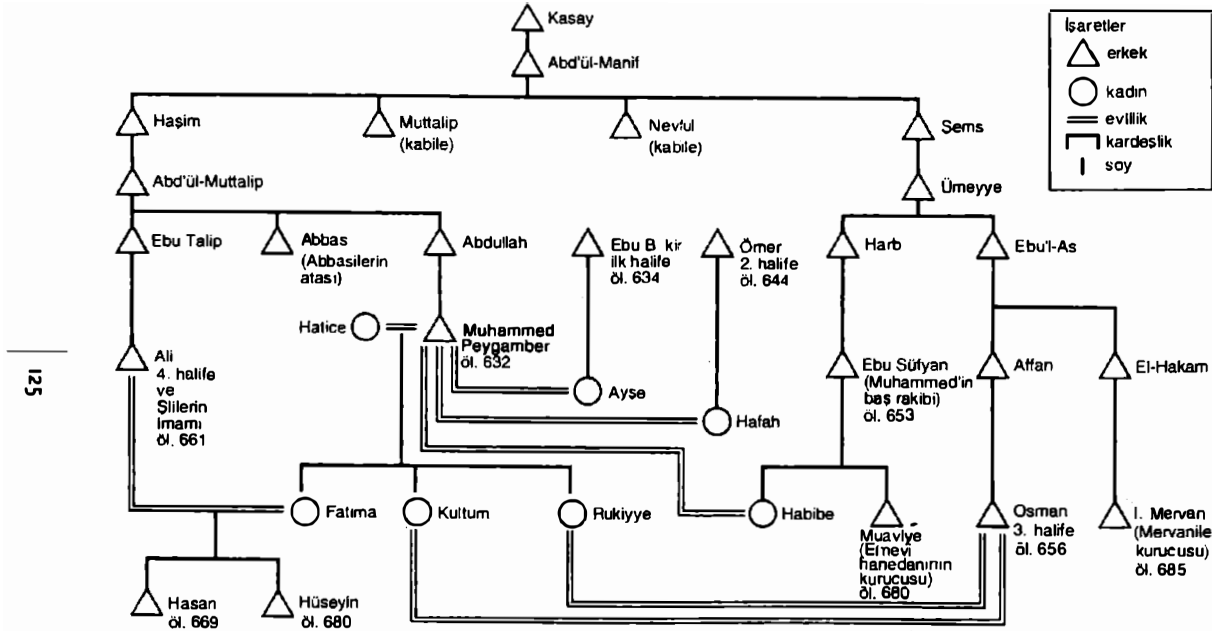
Mekke'de Muhammed'in vahiyleri başlangıçta çok az etkili olmuştu. Dinine ilk katılanlar karısı ve en yakın akrabalarıydı; fakat ilk müminlerin çoğu fakir, mütevazı ve ayrıcalıkları olmayan kişilerdi. Kuran'ın aşırı zenginliği tasvip etmemesi, muhtaç kişilere cömertçe yardım edilerek korunmalarından yana olması ve varlıklı kişilerin kibirli ve bencil tutumlarını reddetmesi bu insanları cezp etti.

Bunlar, Peygamber'in duyurusunu yaptığı, şeriatın kurallarına itaat edilmesi gerektiğini söyleyen İslam mesajını kabul ettiler (sözcüğün İslam'daki tam anlamı "boyun eğme"dir).[6] Yine de Kuran, üst sınıfın çıkarlarına da hitap ediyordu. Muhammed'in vahyine göre, kötü olan zenginliğin ve gücün kendisi değildi; açgözlülük, kibirlilik ve cemaat sorumluluğundan yoksun olmaktı kötü olan. M. A. Shaban şunu ileri sürer: "Nasıl ki Sevgi İsa'nın vaazlarında temel inanç olarak yer alıyorsa, Muhammed'in vaazlarının temel akidesi de zengin ve fakirin işbirliği içinde olmalarıdır."[7]

Ancak genelde Mekke halkı, İslam'ın, fitre ve zekât verilmesi, istifçilik yapılmaması ve faizin reddedilmesi gibi taleplerini yerine getirmeye pek gönüllü değildi. Çoğu, özellikle Allah'ın mutlak hâkimiyeti adına kendi klan tanrılarının gücünün inkâr edilmesine çok kızdılar; bu, ataerkil toplumlarının temel yapısına bir tehdit oluşturuyordu. Onları rahatsız eden bir başka konu ise, Kuran'da, kıyamet gününde kendilerini yargılayacak olan Kadir-i mutlak Tanrı'ya baş eğmelerinin buyurulmasıydı. Peygamber'in hamisi ve amcası Ebu Tâlip şöyle söylemiştir: "Secdeye kapanarak arkamın yukarıda durmasından hoşlanmıyorum." Bu hu-

6 Bir 'Müslüman', boyun eğen kişidir. Hem İslam hem de Müslüman sözcüklerinin kökü *aslama*'dır.

7 Shaban (19791: 9).



Çizim 5.1: Muhammed'in ailesi , 'ehl-i beyt' (çok basitleştirilmiş olarak).

susun önemi şuradan anlaşılabilir: Arapların sadakatini kaybetmemek için Muhammed ile rekabete giren iki 'sahte peygamber' Museylime ve Tuleyhe, cemaatin "ibadetlerini asil insanlar gibi başları dik olarak"[8] yapmalarını sağlayarak dönenleri tekrar kazanmaya çalıştılar.

Amcası ve koruyucusu Ebu Tâlip'in ölümünden sonra Muhammed ve müridleri, Mekke'de kendilerine karşı artan zulüm nedeniyle barınabilecekleri başka bir yer aradılar. İslam mesajını ilk önce hemen yakınlarındaki el-Taif'in vahasında yaymaya çalıştılar, fakat alay edilerek kovuldular. Sonu gelmeyen kan davalarını halledecek bir liderin özlemini çeken, Yesrib'in (daha sonra Medine denilen) tarım yapılan vahalarında yaşayan Evs ve Hazrec aşiretleri sadece 622'de Muhammed'den Medine'ye göç etmesini talep etmek için ziyaretine gittiler. Mekke'de yaşamından endişe eden Muhammed, kendisine katılanların sayısını artırmak umuduyla bu daveti kabul etti ve müridleriyle birlikte Medine'ye hicret etti. İşte, kutsal imparatorluğunun temelini attığı ve sonunda Mekke'deki akrabalarını ve muhaliflerini fethederek, onları, İslam'ın tek Tanrı'sı olan Allah'a ve onun son peygamberi olarak kendisine bağlılık yemini etmeye zorlayacak olduğu çöldeki tapınak merkezi burasıydı.

Muhammed'in başarısı dış etkenlere indirgenemese de, belli bir tarihsel konumda gerçekleşmiştir. Muhammed doğmadan önce, bölgede güçlü olabilmek için birbirleriyle mücadele eden Sasani ve Bizans imparatorlukları, uzun süre Arabistan'ın kontrolünü Arapların ellerinden almak için uğraştılar. Bizans etkisini dolaylı yoldan, yani dördüncü yüzyılda, neredeyse Mekke'ye kadar Arabistan'ı işgal edip 525'te geri dönen Etiyopyalı müttefikleri dolayımıyla gös-

8 Aktaran Kister (1979: 4).

terdi. Buna karşılık Sasaniler, Yemen'i zaptettiler ve 570 yılına, yani Muhammed'in doğumuna kadar, yarımadanın tüm önemli limanlarında askeri koloniler kurdular. Böylece, hâkimiyetlerini, aşiretlerin özgürlüklerini ve törelerini koruyabildikleri çöl bölgesine kadar yayamamış olsalar da, neredeyse tüm dış ticareti ele geçirdiler.

Bu özgürlük, İslam'ın kuruluşunun önkoşuluydu. Tek Tanrı ve peygamberlik kavramları, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Zerdüştilikten dolayı Arapların aşina oldukları kavramlar idiyse de, izole yaşamları nedeniyle, Sasani ve Bizans imparatorlukları, tektanrılı inanç sistemlerini Araplara yayamadılar. Hatta Arap aşiretleri, soylarını İbrahim ve Hacer'e dayandırarak mitsel bir tektanrılı din tarihine sahip oldular. Gerçekte ise, doğadaki ruhlardan pek farkı olmayan yerel tanrılara tapınılan çoktanrılı bir dine sahiptiler.[9] Belli bölgelere ve belli akrabalık gruplarına ait olan bu tanrılar, kendilerine inananları çevredeki bilinmeyenlere karşı koruyabildikleri ölçüde şereflendirilirlerdi. Doğruyu söylemek gerekirse, din, bu eski aşiretlerin yaşamında pek önemli bir yere sahip değildi. Tanrılarına acil durumlarda başvururlardı, fakat dini törenler, tapınaklar ve mitoloji gibi konularda fazla yol kat etmemişlerdi. Belli ki, bu tanrıların esas rolü, kan davalarının bir kenara bırakıldığı kutsal aylarda ilahi gardiyanlar gibi davranmaktı. Bu aylarda tacirler özel giysiler giyerek, mukaddes topraklarda geçici olarak kurulmuş olan pazar yerlerinde haccı gerçekleştirirlerdi. İşte aşiret tanrılarının, Mekke'deki mabetleri bu görünümdeydi; burası, günümüzde Müslümanların hacı ol-

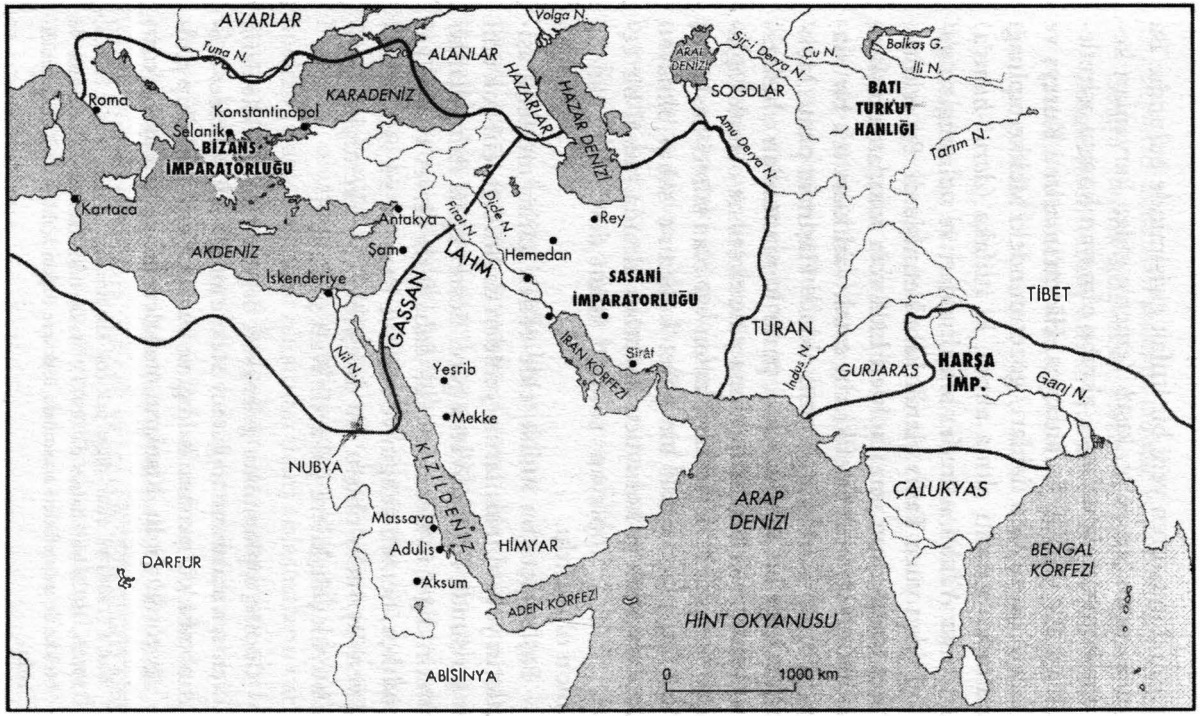
9 Kadim Bedevi'nin, özellikle Kureyş'in gerçek çoktanrıcılığı oldukça tartışmalıdır, çünkü bunlar İslami gelenekte, eşzamanlı olarak hem pagan hem de İbrahim'in Tanrısına bağlı olanlar olarak sunulurlar. Sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, Müslümanlar, Muhammed'in gelişinden sonra bile, mutlak ilah olarak Allah'a olan inançlarını yadsımamakla birlikte, yerel velilere tapınmayı sürdürmüşlerdir.

mak için ziyaret ettikleri siyah kutsal taş, yani *kâbe*'nin etrafındaki, korumaya çalıştıkları mukaddes bölgeydi.[10]

Şurası açık ki, Muhammed döneminde Arabistan, tektanrılı bir evrende akıntıya kürek çeken çoktanrılı bir gruptu; yani daha geniş bir toplumsal dünyanın küçük, ikincil ve kopuk bir parçası. Kuzeybatıda büyük Bizans İmparatorluğu'nun ve kuzeydoğuda Sasani rejiminin rekabetlerinden ve ideolojilerinden etkilenmiş olsa da, taşra ve aşiret özelliğini korumuştur. Büyük kozmopolit merkezlerin gözünden buranın halkı fakir, eğitimsiz, sömürülebilecek kaynaklardan yoksun ve tehlikeliydi. Arabistan'ın tüm serveti, şiir geleneği ve içinden geçen ticaretten elde ettiği kârdı. Kuşkusuz, altıncı yüzyılın Sasani'si, bu iptidai, kaba ve yoksul pagan vahşiliğin kendi saygın imparatorluklarına bir tehdit oluşturabileceği fikrini çok gülünç bulacaklardı. Ancak bir yüzyıl sonra, büyük İran kralı İslam saldırılarından serseme dönüp sonunda teslim olacak ve Bizans, sonunda Osmanlılara yenik düşene dek kuzeye sürülecekti.

Bu nasıl gerçekleşebildi? İslam'ın Arap aşiretlerinin içinden yükselmesine neden olan temel ön koşullarla ilgili iki farklı teori bulunmaktadır. Montgomery Watt'a ait olan ilk teori, korsanların ve çapulcuların baskınlarına bağlı olarak Arabistan'daki kıyı ticaretinin gerilemesiyle başlayan ekonomik değişmeye odaklanır. Watt, el-Kelbi'nin anlatılarına bakarak, sonuçta Mekke'nin iç kesimlerinden geçen koku ve benzeri lüks malların ticaret yolunun yeniden çizildiğini ileri sürer Bu durumdan yararlanmaya çalışan Muhammed'in büyük büyükbabası Hâşim, Mekkeli tacirlerin Suriye'ye güvenli bir şekilde girebilmeleri için Bizans İmparatoruyla pazarlık etti. Böylece, eski parçalı aşiret sis-

10 Buna, Mekke'nin İslam-öncesi hac yeri olmadığını ileri süren Crone (1987) karşı çıkmaktadır. Crone, aksine, Mekke yakınındaki pagan tapınaklarının ve pazar yerlerinin Mekke'yle bütünleşmiş olduğuna inanmaktadır, çünkü Mekkeliler bu yerleri ticaret için kullanmışlardır.



Harita 5.1: MS 600'lerde İslamiyet öncesi dünya.

temini dönüştüren yeni bir ittifak girişiminde bulundu. Bu ittifak, yazın Suriye'ye, kışın Yemen'e giden kervanları koruma konusunda uzlaşan, akraba olmayan komşu aşiretleri bir araya getirdi. Bu anlaşma, Hâşim'in aşireti Kureyş ve Allah'ın (koruyucu ilahları) gözetimindeki Mekke tapınağı tarafından garanti altına alındı, ki ittifaka (*darü'l-hums*'a) katılanlar Allah'ı, aşiretler arası hakları ve uzlaşmaları garanti eden yüce Tanrı olarak kabul etmişlerdi. Bu şekilde, aşiret tanrılarının yerel kültleri hâlâ yola sokulamamışken, akraba olmayan müttefiklerin ortak varlıkları tek bir manevi otorite altında toplanmış oldu.[11] Hâşim'in planı, Mekke'nin hızlı bir şekilde yerel pazar konumundan uluslararası ticaret merkezi konumuna yükselmesine olanak sağladı ve kuzeydeki devletlerde zaten var olan süreci başlatmış oldu. Bu plan, ortak bir aşiret kökenine sahip olmayan grupları Allah'ın koruyucu kanatları altında kutsal bir cemaat halinde toplayan, sonraki İslam devrimleri için de şablon oluşturdu.

Başlangıçta bu ittifak, elde edilen kârlar müttefik aşiretlerin yoksul insanlarına yeniden dağıtıldığı için çok adil bir girişimdi. Ancak Watt'a göre, ticaret ağına dahil olanlar aşiretin diğer üyelerinden çok daha fazla servet ve güç kazandıkça, hemen zengin ve fakir ve hami ve mevali arasında yeni ayrımlar oluştu; bu da eşitlikçi Mekke topluluğunda büyük çelişkilere yol açtı. Watt şöyle der:

> Göçebe toplumunun geleneksel değerlerinin (Mekkelilerin en son atalarının toplumu) Mekke'nin müreffeh ticaret ekonomisi için yetersiz kaldığı ve bu değerlerin kaybolup gittiği görülüyordu. Klanların önderleri de olan varlıklı tüccar-

11 Watt'a (1988) ve onun diğer pek çok kitabına bkz. Ayrıca, Kister (1965a, 1965b, 1972) ve Shaban da (1971), Mekke'nin İslam-öncesi ticaretine ve Mekke ile müttefikleri arasındaki ilişkilere ilişkin açıklamalarda bulunmaktadır.

> lar, kendi akrabaları arasında muhtaç ve zavallı olanları kollamaya yönelik geleneksel vazifelerini ihmal ediyorlardı. Zenginlikleri onları, kibirli, küstah ve zayıf olanı kolayca ezebilen ve bundan yarar sağlayabilen karakterde kişiler haline getirdi.[12]

Watt'a göre, bu kârlı işin dışında kalan aşiretler pay almak isteyip diğerleri de bunu kendi tekellerinde tutmak istedikleri için, pazar şehirlerinin büyümesi ve ticaretin kontrolünde sınırlı ortaklıkların genişlemesi de, ayrıca tansiyonun yükselmesine neden oldu. Konfederasyon üyeleri, Mekkeli ortaklarıyla kendi göçebe kuzenlerine karşı ittifak oluşturarak soy dayanışmasını zayıflattılar. Bu arada, mevaliler arasındaki mücadeleler, hamileri arasında husumet oluşmasına neden oldu. Bu değişen koşullarda, aşiret asabiyyesine karşı tehdit oluştu ve tüm Arabistan'a, Muhammed'in vahiylerine zemin hazırlayan ahlaki bir çöküş egemen oldu.

Patricia Crone tarafından şiddetle desteklenmiş olan ikinci teori, özünde siyasidir. Crone, Mekkelilerin uzun mesafeli lüks mallar ticareti yapmadıklarını, daha çok "ulaşabilecekleri mesafedeki yerleşik tarımcılarla pastoral ürün takası yaptıklarını" ileri sürer.[13] Dolayısıyla, bu kıt kaynaklarla, Watt'ın ileri sürdüğü büyük ve haksız sınıf ayrılıklarının oluşmuş olabileceğine inanmadığı gibi, Watt'ın analizinin ana noktasını oluşturan ticari anlaşmaların varlığını gösteren ikna edici bulguların da olmadığını söyler. Oysa, Mekke ticaretine ilişkin eski gelenekler çok çelişkilidir ve Mekke'nin, ticaret merkezi olmaktan ziyade, kutsal olanla ilişkileri sadece Kâbe'yi yıpranmaktan korumak ve orada toplanan hacılara yiyecek ve içecek sağlamakla sınırlı olan Kureyşli gezgin tacirler tarafından uzaktaki aşiretle-

12 Watt (1988: 51).

13 Crone (1987: 151).

re mal taşınmasında transfer noktası olduğunu gösterir. Crone, Allah'ın, Kureyşlilerin yüce Tanrısı olduğunu da yadsır; eğer öyle olsaydı, neden Muhammed'le savaşmışlardı?

Crone'a göre İslam'ın zafer elde edememesinin nedeni, Muhammed'in baş düşmanları olan Mekke'nin Kureyşli tacirleri arasındaki sınıf farklarına karşı çıkıyor olmasıydı. Crone, Muhammed'in ancak meşhur Medine (Bedevi aşiret üyelerinin ve onlara bağımlı olanların yerleştikleri vaha) sürgününden sonra önemli ölçüde mürid toplayabildiğini belirtir. Ona göre, "İslam aşiret toplumunda yeşermiştir ve ortaya çıkışını açıklamaya yönelik her çabada bunun başlangıç noktası olarak ele alınması gerekir." Crone, İslam'ın bu aşiretlere, "ilahi geçerliliği olan devlet yapıları fikrini sunduğunu ve bu devletin de, Arabistan'ın geri kalan kesiminde güçlü bir etki göstermiş olan Muhammed'in devleti olduğu, yoksa toplumsal reform adına düşünülmüş bir kopyası olmadığı mesajını ilettiği" söyler.[14] Muhammed, İbrahim'in ve dolayısıyla tüm Arapların Tanrı'sı olan Allah'a ibadet edilmesi için kendi ata tanrılarını inkâr edip, müridlerine toplumun babasoylu *ethos*una uygun bir evrensel ilah sundu. Yukarıda belirtildiği gibi, Yemen'i ve Arap limanlarını ele geçirmiş olan Sasanilerin son zamanlarda gösterdikleri beklenmeyen ilerlemeleri nedeniyle, özellikle bu dönemde Muhammed'in çağrısı karşı konulamazdı. Parçalanmış haldeki Araplar, tahakküm edilme korkusu yüzünden, -Arapça olarak- mukadderatlarında güçlü düşmanlarına karşı galip geleceklerinin bulunduğunu bildiren bir kehanete hazırdılar.

Dolayısıyla Crone, İslam'ın, ekonomik krize tepki olarak değil de, bir yerli hareket olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Bu yerli hareket, yerel değerleri onaylamakla

14 Crone (1987: 237,236).

birlikte, yine de onları dönüştüren, müridlerini dışarıdan gelecek etkilere karşı savaşmayı telkin eden ve süreç içinde yeni bir yerli devlet kuran karizmatik bir liderin otoritesi altında, önceden örgütlü olmayan aşiret gruplarının tek bir cemaat halinde toplanmalarına yol açan dış istilalara bir tepkidir.[15] Savaşa çağrı, özellikle kan davaları nedeniyle kavgalara ve yağmalamalara alışık olan aşiretlerin bulunduğu Arabistan'da çok etkili oldu. Crone şöyle der: "Böylece Muhammed'in Tanrı'sı, aşiretlerin savaşçı ve gaspçı özelliklerini üstün dini meziyetler katına çıkarttı... Allah'ın ve aşiretlerin maddi çıkarları bu denli örtüştüğü için aşiretler Allah'a böylesine büyük bir coşkuyla itaat ettiler."[16]

Bu geç dönemde, verilerin de muğlaklığı nedeniyle, söz konusu değerlendirmelerden hangisinin en doğru olduğunu söylemek imkânsızdır. Ancak açık olan şu ki, her iki değerlendirme de, Arapların kazanılmış olmasını, İslam mesajının Arapların halihazırdaki dünya görüşlerine hem uygun düşmüş hem de onu dönüştürmüş olmasına bağlar. Bunu söylemek, Muhammed'in bildirilerini küçümsemek anlamına gelmez, çünkü Peygamber öyle bir dil kullanmalıydı ki, hitap ettiği insanlara ulaşabilsin ve buna bağlı olarak öyle bir akide sunmalıydı ki, zaten bildikleri bir evreni yeniden düzenlesin. Geçmişin genelde okuryazar olmayan dünyasında, en temel varoluşsal gerçeğiyle bu evren, şehirli yazmanların, felsefecilerin ya da saraylıların yazdıklarına değil de, sıradan insanların, yaşamı günlük hayatlarında nasıl sürdürdüklerine ve algıladıklarına bakılarak keşfedilebilir.

15 Yerli yanlısı hareketlerin standart açıklaması için, bkz. Wallace (1956).
16 Crone (1987: 245).

İslam'ın çağrısını anlayabilmek için, bu çağrının hangi bağlamda yapıldığını değerlendirmemiz gerekir. Genel olarak, Muhammed'in gönderme yaptığı İslam öncesi döneme ilişkin görüş, önceki bölümlerde anlatılan ekolojik ve siyasi koşullardan çıkarılmıştır. Buna göre durum şöyleydi: Ticari şehir devletiyle karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde yaşayan silahlı göçebeler ile vadi yerleşikleri bulunuyordu. Bunlar, özerkliklerini korumakla birlikte, bir pazar yeri, el eşyaları merkezi ve tapınak yeri olarak şehire bağımlıydılar. Bu dünya, soy bağlarının, aşiretin şeref törelerinin ve pazarın kutsiyetinin getirdiği sınırlamalarla, yerel tanrıların koruyuculuğu altında iç çekişmelerin zaman zaman durdurulması dışında, herhangi kapsamlı bir kontrol sistemi olmaksızın iktidar ve prestij sağlamak için farklı grupların ve bireylerin kullanıldığı, dolayısıyla şiddetin ve belirsizliğin hâkim olduğu bir dünyaydı.

İslami mesajdaki deha, kısmen bu gündelik gerçekliği yeniden kavramlaştıran nitelikte olmasıydı. Kuran, çölün bağımsız ve eşitlikçi aşiretlerine ve Mekke'nin gezgin tacirlerine ters gelen ayrımcılığı onaylamak yerine, kıyamet gününde Allah tarafından yargılanacak olan ve kaderlerinden kendileri sorumlu tutulan tüm insanların ruhsal eşitliğini vurguladı. Bildiğimiz gibi İslam'da rahip, kilise, keşiş ve ruhban ile ruhban olmayan ayrımı yoktur. Herkes, tüm insanların kendisine boyun eğmesi gereken aşkın ve mutlak Tanrı'nın gözünde eşittir. İslam'ın bu radikal eşitlikçiliği Peygamber için bile geçerliydi ve Peygamber, kendisine kutsal veya insanüstü bir varlık statüsü atfedilmemesi için çok uğraşmıştır. İnanmakta tereddütlü olanlar Muhammed'den mucizeler göstererek vahiyleri kanıtlamasını talep ettiklerinde, Kuran'ın tek başına yeterli bir mucize olduğu ve kendisinin "ben ancak sizin gibi bir insanım, yalnız ba-

na sizin ilahınızın ancak bir ilah olduğu vahyediliyor"[17] yanıtını verir. Muhammed, herhangi özel bir bilgiye de sahip olmadığını söylemiştir. "Ben size, Allah'ın hazineleri bendedir, demiyorum. Ben, gaybı bilmem. Size ben, meleğim de demiyorum. Ben, ancak bana vahiy olunana uyarım."[18] İslam'da, tebliğinde açıkça belirtildiği gibi Peygamber'in diğer insanlardan itaat talep etme hakkı bile yoktur: "Sen hemen ihtar et! Sen ancak bir öğütçüsün. Onların üstüne musallat edilmiş bir kimse değilsin."[19] Bazıları bu uyarıyı dikkate alacak, diğerleri ise almayacak, çünkü Tanrı "dilediğini saptırır, dilediğine de hidayet eder."[20]

Kuran'a göre herkes, dünyada yapıp ettiklerinden sadece kendisi sorumludur. Aracılık ve sorumluluk, buyruklara itaat edip etmemeyle sınırlı değildir. Örneğin, Müslümanlar, inanmayanların yaptıkları zulümden şikâyet ederlerse, Kuran bunu kızgınlıkla karşılar ve der ki: "Ya Allah'ın yeryüzü geniş değil miydi? Oraya hicret etseydiniz ya!"[21] Bu sözler, Ortadoğu'yu karakterize eden toplumsal hareketliliği, bireysel inisiyatifi ve hayata karşı pragmatik tavrı anlatır; fakat kesinlikle, statüye dayalı hakların ve feodal zorunlulukların içine hapsolmuş bir Ortaçağ Avrupasını değil. Bu bakışın bir benzeri, kendisine deveyi kaçmaması için bağlaması mı yoksa sadece Tanrı'ya güvenmesi mi gerektiğini soran bir Bedeviye, Peygamber'in sıklıkla anlatılan şu cevabında da görülür: "Tanrı'ya güven, fakat deveni de bağla."

Müslümanların, bireysel özgürlükleri ve sorumluluklarının yanı sıra, müminler cemaati içinde madun olmaları da gerekir. Eski akrabalık bağları, tek bir kutsal cemaate

17 Kuran 41:6.

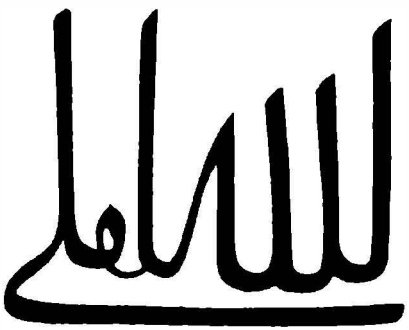
18 Kuran 6: 50.

19 Kuran 88: 21-22. Mümine aynı zamanda, Tanrı'ya ve onun elçisine itaat etmesi buyrulmuştur.

20 Kuran 16: 93.

21 Kuran 4: 97.

bağlılıkla yer değiştirmiştir. Kişisel şeref nosyonu kutsal vazifeye dönüştürülmüş ve pazar yerinin korunması tüm müminlerin vazifesi olmuştur. İslam'daki cemaatçilik, zorunlu askerlik hizmeti ve zekâtla sembolleşmiştir. Bedevilerdeki asil cömertlik, kişisel gösteriş olmaktan çıkıp cemaat kuralına dönüşmüş, yiğitlik erdemi ise iman savaşına yönlendirilmiştir. Crone, İslam akidesinin "savaşçılık ve etnik şeref gibi temel aşiret özelliklerini yüceltmiş" olduğunu ileri sürer.[22] Dolayısıyla, her bir Müslüman Tanrı'nın karşısında yalnız olsa da izole olmuş değildir; çünkü destekleyici, koruyucu ve yol gösterici kutsal ve üstün bir cemaatin parçası olmuşlardır.



Resim 5.1: Allah amalī, 'Tanrı umudumdur' - Tumar tarzında.

Geleneklerden en radikal ayrılış, İslam'ın, daha önce bu sert ve rekabetçi dünyada kadına ve erkeğe az da olsa sığınabilecekleri bir alan yaratmış olan soy bağlarından kopmayı gerektirmesiydi. Nitekim, Hamid Dabashi şöyle der: "Muhammed'in karizmatik otoritesiyle yeni bir toplumsal dayanışma düzeni kuruldu. İnanç kardeşliği kan kardeşliği ile ikame edilerek Arap pratiklerine karşı gelindi."[23] Bir

22 Crone (1987: 240).
23 Dabashi (1993: 49).

bağdan kopup diğerini kurmak, Medine'ye yapılan hicret olayıyla sembolleşti. Bu olay, "bir grubun korumasından ayrılıp diğerine girmek" anlamına gelir, ki bu da, sığınma ve mevaliliğe ilişkin Bedevi geleneklerini hem dönüştüren hem de onun üzerine kurulan bir tarzdır.[24]

Müslümanların korunma altında olabildikleri yeni kutsal cemaate *ümmet* denildi, yani müminler topluluğu. Ümmete katılıp katılmamak isteğe bağlıydı; Kuran "dinde zorlama yoktur" der.[25] Fakat bir kez iman edildiğinde, sonsuza dek Müslümanlık taahhüt edilmiş olurdu ve Müslümanlık sonradan bir dönek gibi inkâr edilemezdi; İslam'a katılmak kolay, ayrılmak ise imkânsızdır. Bu, Muhammed'in hem yandaş edinme hem de akrabalık bağlarının yerine en az onun kadar güçlü bir şey koyma çabasını gösterir. Asabiyyenin birleştirici güçlü ideolojisinden yoksun kalan ümmet, birlik ruhunu koruyabilmek için yeminin yaptırım gücüne bel bağladı. Ümmet üyeleri, sahte akrabalık bağları vasıtasıyla ne ortak bir atayla ne de hamilerle birleşmişlerdir. Onları birleştiren şey, tek bir Tanrı'ya ortak ve mutlak bir şekilde boyun eğilmesiydi, ki bu da soy bağının üstüne çıkabilen tek bağdı. Akrabalık gibi, bu da koparılması olanaksız bir bağdı; bu bağı inkâr etmek, kişinin kendi kimliğini inkâr etmesi anlamına gelirdi, ki bu da suçların en büyüğüydü.

Klanların ve soyların sahip olduğu pek çok işlev, bu yeni cemaat içinde de sürdürüldü ve genişletildi. Aşiretlerde akrabalık asabiyyesi, üyelerini, kan akıtmanın yasaklandığı ve ortak sorumluluğun zorunlu kılındığı bir grup altında birleştirdi. Bu, İbni Haldun'un söylediği gibi, Bedevilerin saldırı ve savunma birimini oluşturuyordu. Benzer şekilde, ümmetin bazı üyeleri için geçerli olan ortak sorumluluk birbirlerini köleleştirmenin, incitmenin ve istis-

24 Watt (1988: 25).

25 Kuran 2: 256.

mar etmenin de kesinlikle yasak olduğu tüm üyeler için gerekli kılındı. Aynı zamanda, hayırsever katkılarla cemaat içinde yeniden dağıtılacak olan kaynaklarını da paylaşmaları zorunluluğu getirildi.

Ortadoğu bağlamında aşiretlerdeki birlik ruhunun, rakip soylar karşısında müttefik soyların tek vücut haline geldiği çatışma ortamında çok etkin olduğunu belirtmiştik. Aynı şekilde, İslam'da da, müminler ve kâfirler ya da *darü'l-islam* ile *darü'l-harb* arasındaki çatışma, cihat yani sürekli bir savaş haliydi. Bu savaşta Müslüman'ın Müslüman'a yardım etmesi gerekiyordu; tıpkı parçalı sistemde babasoylu akrabaların birbirine yardım etmesi gerektiği gibi; bu da, akrabalığın, savaşçı Bedevileri dünyaya savaş açmış bir orduya dönüştürecek şekilde genişlemesiydi.

İslam, işbirliğine ve vazifeye ilişkin aşiret yapısını dönüştürüp evrensel hale getirirken, aynı zamanda otorite ilişkilerini de kökten değiştirdi. Soylar arasında aralıksız süren kan davaları ve eşit erkekler arasındaki ihtilaflardan farklı olarak ümmet, mutlak şekilde yargıları ilahi bir kaynak tarafından onaylanan Muhammed'in yönetimindeydi. Allah mümine şöyle der: "Bir şey hakkında anlaşmazlığa düştünüz mü, onu hemen Allah'a ve Peygamberine arz edin."[26] Muhammed ümmeti, Allah'la olan kutsal iletişiminden faydalananlar topluluğu olarak kendisine bağlı kıldı; onun mesajı ve ahlaki ibret olmasaydı, kendi aralarındaki sonu gelmeyen ve hiçbir zaman kazanamayacakları savaşlara geri dönerlerdi. Oysa onun sayesinde, artık yenilgiye uğramayacaklardı. Crone, İslam'ın bu yönünü dikkate alarak şöyle der: "Muhammed, ne bir toplumsal reformcu ne de dini şüpheleri ortadan kaldıran biriydi; o bir halkın yaratıcısıydı."[27]

26 Kuran 4: 59.

27 Crone (1987: 237).

Muhammed'in cemaatle ilişkisinin ilk işareti, İslam'daki bilinen en eski yazılı belge olan "Medine Akdi"nde görülebilir. Bu Akit, Muhammed ve grubu yeni yurduna yerleştikten hemen sonra düzenlenmiştir. İlgili herkesin görüş bildirip imzaladığı "Akit", aşiretleri ve mevaliyi ortak ve koruyucu bir konfederasyon altında birleştiren bir sözleşmeden oluşmuştu. Bu sözleşmeyle birlikte Muhammed'in arabulucu ve hakem konumunda olduğu herkesçe kabul edilmiştir. Akit, vadide yaşayan Yahudi aşiretlerin haklarını da gözetmiştir. Onların dinlerine de hoşgörüyle bakılması gerekiyordu ve onlara verilecek zarar, kendi hamilerine verilecek zararla denk tutuluyordu (ancak daha sonra Yahudilere karşı savaş açıldı ve kovuldular). Yeni konfederasyon, şiddetin yasaklandığı ve adaletin dağıtıldığı kutsal bir yer (*harem*) etrafında toplandı; bu, Arabistan'ın diğer bölgelerindeki hac pazaryerlerini çevreleyen haremlerin bir kopyasıydı. Anlaşma tartışılıp görüşüldükten sonra kabul edildi ve yeminle mühürlendi.

Biçim olarak bu "Akit", Güney Arabistan'daki aşiretler ve kutsal soylar arasında, ticareti ve muhalif grupların uzlaşmasını olanaklı kılacak korunmalı bölgelerin temini için yapılan anlaşmalara çok benzemektedir; ki bu anlaşmalar, hac yerlerinin ticaret için ayrıcalıklı bölgeler haline getirildiği diğer Müslüman aşiretlerinde de görülebilir.[28] R. B. Serjeant, savını bu etnografik veriye ve metinlere dayandırarak, "Muhammed'in, çok eskiden beri var olan Arap siyasi örüntülerine uygun biçimde hareket ettiğini, onun bir anlamda, ataları gibi sadece bir arabulucu, bir hakem konumunda olduğunu ve tüm sorumluluğunun Arap

28 Böyle bir yer örneği için, bkz. Eickelman (1976). Kuşkusuz, ne bütün kutsal yerler dini bütün insanların denetiminde ne de tüm dini bütün insanların kutsal yerlerle ilişkisi vardır. Fakat bu ikisinin bir araya gelmesi, geniş bir siyasi örgüt açısından oldukça yaygın ve etkilidir.

hukukuna ve toplumsal yapısına getirdiği birkaç değişiklikten ibaret olduğunu" ileri sürer.[29]

Fakat Muhammed'in cemaati, yüzeysel olarak diğer kutsal arabulucuların bulunduğu cemaatleri andırsa da, gerçekte iç yapısı itibariyle tamamen farklıydı. Onlara göre, daha önceki Müslümanlar kutsal bir pazar yeri etrafında toplanmış bir tür aşiret grubu değildi; kendileri "Tanrı'nın tarafı"nı seçmiş olanlardı, diğerleri ise kâfirlerdi. Ne de Muhammed, birçok hakemden biriydi; o kendisini, neredeyse dünyayı dönüştürmek kadar önemli bir amaca yönelik hareketin öncüsü tavrıyla, son ve esas hakem olarak takdim etti. Büyük dinler için bir zorunluluk olan özgüllükten evrenselliğe geçiş artık gerçekleşmişti. İslam, yerel klanı sınırsız ve geniş kapsamlı ümmete, hakemi peygambere ve yiğitlik, cömertlik ve şeref gibi aşirete özgü erdemleri yeni bir törel norma dönüştürerek, Bedevi aşiret yapısını yeniden düzenlemişti. Muhammed'in reformları, cemaat sorumluluğu çerçevesinde bireysel etkinliği ve sorumluluğu öne çıkardı ve Bedevi yaşamın tipik özelliği olan güçlü eşitlikçi değerleri evrensel kardeşlik anlayışını içeren dini mesaja bürüdü.

İslam'ın onayladığı ve dönüştürdüğü bir başka değer ise, Muhammed'in Mekke'de içinde yetiştiği kentsel ticari değerlerdi. Kuran ticareti reddetmediği gibi, İslam'ın gelişmesi de ticareti ve pazarları yok etmemiştir. Aksine, Muhammed'in mesajı girişimciliği teşvik etmiştir ve ticaret ahlakını, Hâşim'in hayata geçirdiği ticari konfederasyonun genişletilmesi yoluyla İslami erdemin bünyesine dahil et-

29 Serjeant (1981a: 1-2). Ancak Crone (1987), dini bütün bir muhafızın otoritesi altındaki kutsal kuşatım alanlarının, Medine'nin bulunduğu Kuzey Arabistan'da yaygın olmadığını belirtmiştir. Crone, Medinelilerin İslam'ı siyasi bir hareket olarak benimsediklerine inanmaktadır. Savaş önderlerinin, rakip aşiretleri savaşa sokmadan önce onları uzlaştırmaları gerektiği için, bana göre burada bir çelişki yoktur.

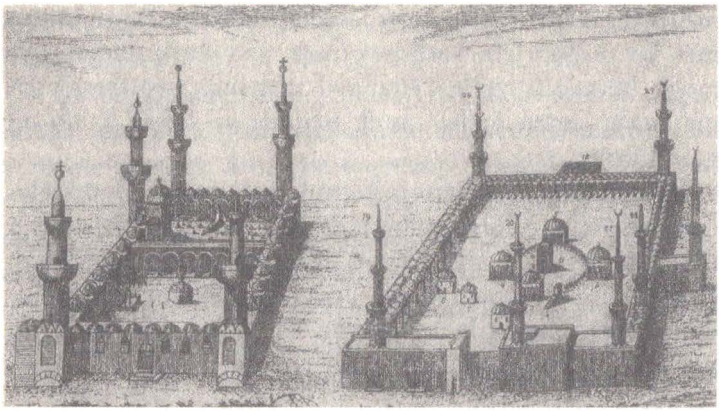
miştir. Eğer kâr doğru yollardan elde edilir ve Tanrı'ya hizmet ve mağdurlara yardım etmek için kullanılırsa, Kuran'da bu takdir edilir. Fakat aynı zamanda, sözleşme yapma hakkı kadar, kişisel mülk edinme ve satma hakkı da geçerlidir.

Hatta Kuran, dönemin, geçimlerini ticari yoldan sağlama geleneğine sahip, hem şehir hem de kırsal kesimden tüm insanların bireyselci ticari değerlerine doğrudan hitap etmesi gerekmiş olan pazar yerlerinin tasvirleriyle doludur. Torry, Kuran'da, akılcılığın ve serbest girişimciliğin ne denli onaylandığını şu şekilde anlatır:

> Allah ideal bir tüccardır. Tüm evren Onun hesabı içindedir. Her şey en ince ayrıntısına kadar hesaplanır. Kitap ve hesaplar Onun kurumlarıdır. O kendisi dürüst bir iş ilişkisi örneği oluşturmuştur. Hayat ticari bir iştir; ya kazanılır ya da kaybedilir... Bir Müslüman, cennete gidebilmek için Allah'a yatırım yapar; ruhunu Ona satar, ki bu iyi bir pazarlıktır. Mümin olmayan ise, kutsal gerçeği düşük fiyata satar ve iflas eder. Her bir ruh, yaptığı anlaşmadaki borcunun güvencesidir. Kıyamet gününde Allah, tüm insanlarla ilgili son değerlendirmesini yapar. Herkesin tüm davranışları için hesap defterine bakılır ve bu davranışlar tartılarak her bireyin hesabı çıkarılır; kimse haksızlığa uğramaz.[30]

Dolayısıyla İslam, daha en baştan, Mekkeli tüccarların şehir ticaret ahlakını, şehrin dışında kalan göçebelerin, aracıların ve savaşçıların, Medine'yi ve Bedevileri temsil eden gelenekleriyle kaynaştırmıştır. Bildiğimiz gibi, Watt İslam'ın bir yanına (şehir ticaret ahlakına), Crone ise diğer yanına (Medine ve Bedevileri temsil eden geleneklere) odaklanır. Fakat bu iki görüş birbirinin dışlanmasını ge-

30 Torry (1892: 48). Ayrıca, Rodinson (1973) ve Hodgson (1974) gibi, Ortadoğu kültürel *ethos*unun, hep benzersiz bir şekilde ticari nitelikte ve kapitalizme müsait olageldiğini savunan Gellner'a (1983) bkz.



Resim 5.2: On sekizinci yüzyıl sonlarında Medine ve Mekke Camileri.

rektirmez. Daha önce ileri sürdüğüm gibi, tüccarlar ve aşiretler, aynı şekilde, kişisel bağımsızlığa değer atfederler ve kendilerini, akrabalık şemsiyesi altında, arzu ettikleri hedefleri (tacirler için kâr, aşiret üyeleri için şeref) en üst düzeye çıkaracak şekilde etkinlikte bulunan bireyler olarak addederler. Hem tacirler hem aşiret üyeleri, benzer şekilde pragmatik, esnek ve hareket halindedirler. Her ikisi de aristokratik tavırlara uzak, eşitlikçi töreye yakın dururlar. Her ikisi de, karizmatik Peygamber Muhammed'in tebliğ ettiği evrensel bir etik bildirinin himayesi altında insanlığı toplamak suretiyle, onların tüm kaygılarına hitap etmiş olan Kuran'ın mesajına eşit derecede duyarlıdırlar.

İslam'ın Başlangıcında Devlet

İslam'ı anlayabilmek için, onun önceki tüm dini tebliğlerden çok daha geniş bir siyasi ağ oluşturduğunu görebilmemiz gerekir. Muhammed, İsa'dan farklı olarak, "Sezar'ın hakkını Sezar'a vermek" niyetinde değildi. O, Sezar'ın hak-

kını Sezar'a vermektense, kandaşlarının otoritesine başkaldırıp kendisini inkâr eden Mekke konfederasyonunu ele geçirmenin peşine düştü. Vahiyleri izleyerek, maiyetini düşmanla çarpışmak üzere toparladı; 624'teki Bedir Savaşında büyük bir Mekke ordusunu yenilgiye uğrattı; Mekkeli kervanları yağmaladı ve Mekke'nin ticari egemenliğine tehdit oluşturdu. Sonunda, Müslüman ordusu 630'da Mekke'yi işgal ettiğinde, hasım Kureyşliler Muhammed'in tarafına geçmeye mecbur bırakıldılar.

Muhammed'in başarılı muharebesi, pek çok savaşçı Bedevinin kendi tarafına geçmesini sağladı, ki böylece onlar da İslam'ın ihtişamından ve ganimetlerinden pay almış oldular. Bir kısmı gerçek mümin, bir kısmı maceraperest, çoğu ise hem mümin hem de maceraperest olan bu insanlar, İslam'ın Arabistan'ın dışına yayılmasında önemli rol oynadılar. Müslüman ordularının şansına, bu süre zarfında Sasani ve Bizans imparatorlukları birbirlerini oldukça yıpratmışlardı. Yüzyıllardır bitmeyen savaşlar ve ticaretteki tıkanıklık nedeniyle zayıflamış olan bu imparatorluklar, Müslüman saldırılarına açık hale gelmişlerdi. Muhammed'in 632'de ölümünden sonra İslam'ın yayılması hız kazandı. 638'de Kudüs düştü ve sonraki otuz yıl içinde eski Mezopotamya'nın tümü, Mısır ve İran'ın büyük kısmı fethedildi. Bu arada, diğer Müslüman orduları kuzeybatıdan Bizans topraklarını sıkıştırıyordu. Müslüman birliklerinin bu kesintisiz zaferleri, din altında birleşmiş olan Müslüman kardeşliğin, birbirleriyle savaş halindeki parçalanmış Bedevi aşiretlerden çok daha üstün olduğunu fark eden, İslam'a sonradan katılmış savaşçıları İslam'a daha sıkı bağlamıştır. Artık onlar savaşta aşiret sancağı yerine Kuran taşıyorlardı ve ne kadar inançlı olduklarını süreğen zaferleri kanıtlıyordu.

Sasani İmparatorluğu'nu yenilgiye uğratmak ve Bizanslıları Anadolu'daki kalelerine geri sürmek üzere Arabis-

tan'ın artalanlarından çıkan bu İslam patlamasının tarihte eşi görülmemişti. Bu patlama, çıkmaza girmiş iki rakip tarafı zorla İslamiyet içinde eritmek suretiyle bölgenin eski ekonomik ve siyasi açmaz sorununu mucizevi bir şekilde çözdü. Bu da, tüm Ortadoğu'yu tek bir açık ticaret alanda birleştiriverdi ve yeni bir refah döneminin hızla oluşmasının önünü açtı. Aynı zamanda, sadece din değiştirerek, en azından teorik olarak aşağı statülerinden kurtulacak olan alt kesim, İslam'ın tüm inananların eşitliğine ilişkin mesajından çok etkilendiler.[31] İslam'ın yükselişi, Allah'ın Peygamber'i tarafından iletilen mesajın rehberlik ettiği evrensel kardeşlik sancağı altında, asimile ettikleri dominyonlara yeni bir servet ve özgürlük sunan, hem ekonomik hem de toplumsal bir reformdu.

Dünyayı fetheden zafer dolu geçmişlerinin anısıyla Müslümanlar, "Tanrı Şehri"ni, Hıristiyanların sıradan bakışın ötesinde bir tarzda tahayyül ettikleri, inanç ve teslimiyetle elde edilecek parlak bir gelecek olarak tasavvur etmemişlerdir. Onlara göre Tanrı'nın mandası, tarihi gerçeklik içinde, Peygamberin kendisinin ve kendinden sonra gelen dört din yöneticisinin otoritesi altında gerçekleşti. Ebu Bekir (öl. 634), Ömer (öl. 644), Osman (öl. 656) ve Ali'den (öl. 661) oluşan bu dört din yöneticisi, inançsızlara karşı başarıyla sürdürdükleri kutsal cihat altında müminler cemaatini birleştirdiler.[32] Eğer İsa, Kudüs'ü zapteden bir orduya kumanda etmiş ve Aziz Petrus Roma İmparatoru olmuş olsaydı, o zaman İslam deneyimi Hıristiyanlıkla karşılaştırılabilirdi.

İslam devleti, eşsiz bir siyasi başarı gösteren karizmatik bir hareketle ortaya çıkmış olduğu için, Müslümanlarca

31 Bu, Müslümanlığı kabul etmenin toptan ya da hemen, hatta mutlaka İslam'ın özgürleştirici mesajıyla gerçekleştiği anlamına gelmemektedir. Aksine, öyle görünüyor ki, Müslümanlığı kabul etme, tedrici bir asimilasyon ve uyarlanma süreciydi. Bu konuda daha fazla bilgi için, bkz. Bulliet (1994).

32 Şiiler sadece Ali'yi tanırlar.

hükümete olağanüstü bir etik önem atfedilmiştir. A. R. Cornelius'un söylediği gibi, "daha en başta, İslam devletinin amacı, kutsal yaptırımlarla, 'en mükemmeli' hedefleyerek genelin menfaatini sağlamaktı."[33] *Halife* ("Tanrı'nın vekili"), cemaati koruyan ve yasayı uygulayan, ancak kutsal olması nedeniyle değiştirilemeyen, bir insan araçtı. Crone ve Hinds'ın ileri sürdüğü gibi, "Peygamberler ve Halifeler, her ikisi de Tanrı'nın elçileri olarak görülür ve Peygamber'in görevi mesajları iletmek, Halife'ninki ise bu mesajları uygulamaya koymak olmak üzere, her ikisi de kendilerine verilmiş olan işleri görev aşkıyla yerine getirirler."[34] Yöneticinin sorumlulukları açıktı; o, yasayı gerektiği gibi ilan etmek, yürütmek ve cemaatin himaye altına alınmasını garantilemekle yükümlüydü. O, şiirde söylendiği gibi, ümmeti bir arada tutan "ocağın direği", aynı zamanda, müminlerin kurtuluşlarını garanti altına almak için tutunabilecekleri "Allah'ın ipi" idi.

Halife, Tanrı'nın vekili olarak olağanüstü ruhsal güçlere sahip olduğu yolunda nam salmış ve dürüstlük timsali olmasına rağmen, yönetici olarak inisiyatifi çok düşüktü. Sözleşme, iman birliği yapmış, eşitleri olan Müslüman kardeşlerle el sıkışılarak yapılırdı. Eğer yönetici yetersiz kalırsa, teorik olarak iktidarına son verilirdi. Bu, ilk Halife Ebu Bekir tarafından açıkça şu şekilde ifade edilmiştir: Ben sizin üzerinizde yetkili kılındım, fakat ben aranızdaki en üstün kişi değilim. Eğer doğru çalışırsam bana yardım edin; eğer yanlış yaparsam beni doğru yola sokun... "Ben Allah'a ve Onun elçisine itaat ettiğim sürece siz de bana itaat edin; eğer ben onlara itaatsizlik edersem sizin de bana itaat etmeniz gerekmez."[35]

33 Cornelius (1979: 51).
34 Crone ve Hinds (1986: 27).
35 Aktaran Dabashi (1993: 83).

Müslümanların anılarında bu, kurallara uygun bir biçimde seçilmiş olan cemaatin temsilcisi Halife'nin nazik rejimi altında yeşermiş, kutsal düzene sahip bir toplumsal formasyon dönemi olarak yer alır. Sonuncu ve genellikle 'gerçek' Halife olarak kabul edilen, Peygamber'in damadı Ali'nin, yeni atanmış Mısır valisine yazdığı mektup, yöneticinin bu ilk yıllardaki etik anlayışının niteliğini yansıtır. Ali şöyle der:

> Sizin için en değerli hazineyi erdemli davranışlar oluşturusun. Bunun için, arzularınızı ve iştahınızı kontrol edin... Kalbiniz, size bağlı olanlar için sevgi ve iyilik olduğu kadar, merhametle de dolu olsun... ve asla, "Size hükmettiğim ve siz bana itaat ettiğiniz için ben sizin efendinizim" demeyin; çünkü bu tür düşünceler kalbinizi çirkinleştirir ve imanı zayıflatır... ve eğer, iktidarın verdiği haz, sizde kendini beğenmişlik ve kibirlilik yaratırsa, sizin üstünüzdeki Tanrı'nın egemenliğinin ne denli yüce olduğunu gözünüzün önüne getirin... çünkü Tanrı tüm zalimleri ve kendini beğenmişleri aşağılar ve küçük düşürür.[36]

İnsanlar aleminde Tanrı'nın iradesini gerçekleştirmek için, adil ve ilahi Halifelerin liderliği altında erkeklerin ve kadınların bencillikten uzak bir biçimde (ortak hatıranın tatlı ışıltısıyla) yaşamış oldukları akla geldiğinde, İslami düşünce, bu idealize edilmiş devrin özlemiyle doygunluğa

36 Ali'nin MS 658'deki mektubunu aktaran Jafri (1979: 12). Sonraki Halifeler, artık "doğru yöneltilen" olarak kabul edilmeseler bile, yine de, hizmet ve adalet kamusal retoriğini kullanmayı sürdürdüler. Örneğin, Abbasi Halifesi el-Memun, şöyle yazmıştır: "Tanrı'nın dinini ve Onun, kendilerini koruyup kollamak üzere verdiği hizmetleri dikkate alarak Ona itaat etmek, Tanrı'nın Halifelerinin sorumluluğudur; Halifelerine itaat etmek ve Tanrı'nın adaletinin ve hakkaniyetliliğinin gerçekleştirilmesi, gidilen yolun güvenli kılınması ve kan dökülmesinin engellenmesi ve uyumun ve kardeşlik birliğinin sağlanması için Halifelere yardımcı olmak ise Müslümanların sorumluluğudur" Aktaran Crone ve Hinds (1986: 135).

ulaşır; müminlerin muzaffer orduları sayesinde elde ettikleri büyük güç ve servetle somutlaşan bir algı. Müslümanlar, bin yıllık geçmişlerinin anısıyla, Hıristiyan kuzenlerinden farklı olarak, müminler cemaatinin (Peygamberin ve elçilerinin önderliğinde ve Tanrı'nın gözünde hepsi eşit olan cemaatin) dini deneyimi ile fiziksel baskı kullanmaya ve siyasi entrikalara eğilimli, iktidar arayışındaki dünyevi yöneticiler gerçeği arasındaki ayrıma hiçbir zaman gönülden razı olmadılar. İslam'ın ilk yıllarından hatırlanan siyaset ve din birliği, hem İslam reformcuları için ilham kaynağı hem de seküler siyasetçilere eleştiri olarak hep ulaşılabilirliğini korudu.

Gerilimler ve Bölünmeler

Ancak ilk ümmet içinde bile gerilimler vardı. Gerçi Müslümanlar Tanrı'nın tarafını seçtikten sonra aralarındaki tüm bölünmeleri reddetmiş olsalar da, önceden var olan aşiret içindeki mertebelenmelere dayalı iç ayrımlar, İslam'ın yeni retoriğine boğulmuş olmalarına rağmen, müminlerin bölünmelerine model oluşturdu. Örneğin Halife Ömer, Muhammed'in en soylu insan olmasına bağlı olarak onun halkı olan Kureyş'in de en soylu aşiret olması gerektiğini; "diğerlerinin soyluluk derecesinin de yakınlık durumlarına göre belirlendiğini ve Arapların, Tanrı'nın elçisi tarafından soylular mertebesine çıkarılmış olduğunu"[37] ileri sürmüştür. Benzer içerikteki sözlü gelenekler şunları söyler: "Eğer Araplar güçsüzleşirse İslam da gücünü yitirir" ve "Arapları şu üç nedenle seviniz: Çünkü ben Arap'ım, çünkü Kuran Arapça, çünkü cennetin halkı Arapça konuşur."[38]

Daha önce gördüğümüz gibi, kişinin nesebine yaptığı böylesine gurur dolu göndermeler, başlıca sanatlarını men-

37 Aktaran Crone ve Cook (1977: 225).

38 Aktaran Kister ve Plessner (1990: 53).

kıbelerin oluşturduğu ve evliliklerin, atanın kan bağının saflığını koruyabilmek için mümkün olduğunca soya yakın kişilerle yapıldığı soylu aşiretlerin kültürü olan Ortadoğu kültürünün bir parçasıdır. İnanışlarına göre gerçek erkekler, ancak kendileri gibi silahlı mert aşiret bireyleri arasında bulunmaktaydı. Tüccarlar, zanaatçılar, köylüler ve tâbi konumdaki kişiler, korunmaya muhtaç, *zaif* olarak hor görülürlerdi, soylu *şerif* ise onları koruyanlardı. Muhammed, bu aristokrat şerif soylarından biri olan Kureyş sülalesindendi; ki bu sülale, Mekke'nin yöneticileri, kâbenin kollayıcıları ve daha sonra da Peygamberin akrabası olmaları sıfatıyla çok daha yüceltildi.

Arap baba soyu ve etnik statü hiyerarşisi içinde, Kureyş gibi soylu sülaleler, kanlarının saflığıyla ve akrabalık bağlarının ancak kendilerinden geçiyor olmasıyla böbürlenirlerdi; oysa onlar, en soylu Araplar olarak diğerleriyle bağ kurmaya yanaşmazlardı. Bu, İslam'ın dini cemaatçilik idealine rağmen, soylu *kavim*lerinin soysuz kanlarla kirletilmesine engel olmak amacıyla, *ensar* olarak bilinen Medinelilerle evliliklerin çok nadiren yapıldığı Medine'de bile böyleydi.[39] Bu arada, alt kesimden gruplar, güçlü sülalelerle ittifaklar oluşturarak şecereleri yönlendirirlerdi. Wellhausen'ın belirttiği gibi, "özellikle şairler, yüksek mertebedekilerle akrabalık şansı yakalama konusunda oldukça zayıftılar."[40] Aslında ümmetin eşitlikçi ideolojisiyle çelişen, bu aristokrat kan bağlarına duyulan eski güçlü inanış, aşiretler önderlerini izleyerek toplu halde Müslümanlığa geçip kavimleri için soyluluk hakkı elde etmekte ısrarlı davrandıkça, varlığını dirençli bir şekilde sürdürdü. Fetihlerle saf kan ideolojisi, başka hiyerarşik bağlar oluşturacak şekilde

39 Bkz. Watt (1956), Nagel (1982). Crone (1988), Tacirlere Bedevilerce geleneksel olarak fazla itibar edilmediğine dayanarak, Kureyşlilerin daha sonra iddia ettikleri gibi, o denli seçkin olmamış olabileceklerini ileri sürer.

40 Wellhausen (1927: 71).

dönüştürüldü; böylece Araplar, Müslümanlığa dönmüş olsalar da Arap olmayanlarla evlenmezlerken, müminler genel olarak kâfirlerle evliliği onaylamazlardı.[41]

Yine de, soylu kana dayanarak üstünlük iddia etme davranışına, Ortadoğu'da hiçbir zaman ılımlı yaklaşılmadı. Wellhausen bunu şu sözlerle dile getirir: "Herkes kendi aşiretini merkeze koyma ve esas şöhreti kendi aşiretinin kahramanlarına atfetme eğilimindedir."[42] Hatta Kureyş sülalesinin soyluluk iddialarına bile, kıskanç rakiplerince, bu sülalenin çoğunluğunun, başlangıçta Muhammed'in peygamberliğini reddetmiş ve ona karşı büyük savaş vermiş olmaları nedeniyle asaletlerine leke sürülmüş olduğu ileri sürülerek karşı çıkılmıştır. Müslüman olarak doğanlar, ilk Müslüman olanlar gibi, Müslümanlığa sonradan katılan Kureyşlilere göre manevi üstünlükleri olduğunu söylerler ve sonradan görme gibi addettikleri Kureyşlilerin kendilerini yüceltmelerine öfke duyarlardı.

Ömer, işte bu çelişkileri bilerek, yukarıda ruhaniliğe ilişkin, alıntısı yapılmış olan sözlerini şöyle tamamlar: "Eğer Arap olmayanlar çalışır, bizler ise tembellik edersek, mahşer gününde onlar Muhammed'e daha yakın olacaklardır."[43] Benzer biçimde, reformcu din adamları da sıklıkla, şu tür düzenleyici sözlü gelenekler zikrederlerdi: "Tanrı tekdir; din tekdir ve ata da tekdir. Arapça bizim ne babamız ne de anamızdır; o sadece bir dildir; kim Arapça konuşuyorsa, o Arap'tır ve Tanrı mahşer gününde soylu aşiretlerin *nesebi*ni feshedip kendi nesebini kuracaktır. İçinde Tanrı korkusu olan insan en şerefli insan olacaktır."[44] Kuran'da da şöyle der: "Tanrı'nın gözünde en şerefli insan, en dürüst olanınızdır."[45] Arapların ve Kureyş sülalesinin do-

41 Şecereler için, bkz. Watt (1956).
42 Wellhausen (1927: 80).
43 Aktaran Crone ve Cook (1977: 225).
44 Aktaran Kister ve Plessner (1990: 53).
45 Kuran 49: 13.

ğal kabul edilen seçkin statülerini onaylayan ifadeler ile kişiye özgü ahlaki üstünlük dışında her tür üstünlüğü açıkça reddeden ifadeler arasındaki çarpıcı zıtlık (ki bazen bu tezat ifadeler aynı söylem içinde de yer alır),[46] yine eşitlikçi bireylerin otoriteyi kabullenmelerinde ortaya çıkan derin ve yaygın gerilimleri gösterir.

Fakat Peygamber'in dönemindeki ilk ümmet içinde, atalara ya da başka herhangi bir kökene dayanarak üstünlük iddiasında bulunmak kabul görmezdi. Yakın arkadaşlarına göre, Peygamber'in konuşmalarının kesinliği topluma nüfuz etti ve otorite ile hiyerarşi üzerine tartışmaları olanaksız kıldı. Tanrı sesini elçisi aracılığıyla duyurdu ve Muhammed'in halihazırdaki varlığı ve yeni oluşturduğu siyasi organizasyonun pragmatik başarısıyla ikna olmuş müminler tüm içtenlikleriyle itaat ettiler. Allah'a ve Peygamberine ortak adanmışlık duygusuyla birleşmiş karizmatik cemaat içinde, selâmete ermek açısından, kişinin sahip olduğu, soylu ya da köle, siyah ya da beyaz, zengin ya da yoksul, Arap ya da Pers olmak statüsünün hiçbir önemi yoktu. Bu ilk Müslümanlar, eşitlikçi inançlarına tutunarak, tüm dünyayı ele geçirebileceklerini gördüler. Fakat ideallerini bozmadan fetihle ele geçirdiklerini nasıl yönetecekleri başat bir sorundu.

---

46 Örneğin, onuncu yüzyılda Ebu el-Hasan el-Emiri, kınayarak, İslam-öncesi İran yöneticileriyle ilgili olarak şunları yazar: "Bu yöneticiler, tebaalarının bir mertebeden daha yüksek bir mertebeye geçmelerini yasaklamışlardır. Böylesi bir tavır, hakkaniyetli dağılımı sağlayacak olan pek çok iyi niteliklerin önüne geçilmesiyle neticelenir. Bu, asil ruhları iktidarsız kılar ve cesaretlerini kırar, ki böylece, daha üst mertebelere yükselme arzuları kalmaz." Yine de, sadece birkaç cümle sonra şunları söyler: "İslam'da, bir kişinin, az ya da çok kibirli olmasının, bu kişinin Muhammed'le ilişkisinin ya da temasının yakınlığına tekabül ettiğini anlamamız yerinde olur" (Aktaran Rosenthal 1956: 52).

VI. BÖLÜM

İlk Otorite Mücadeleleri



Adiller Yönetimi

İlk Müslümanların çoğu, Muhammed'in ölümüyle dünyanın sonunun geleceğine inanırlardı. Bir bakıma haklıydılar. Muhammed 632'de öldüğünde asr-ı saadet sona erdi; Peygamber'in karizmatik otoritesi çok açıktı; ancak bu, onun yakın arkadaşları için geçerli değildi ve hemen, kaçınılmaz olarak karizmatik tebliğleri sıkıntıya sokan, Muhammed'in yerine kimin geçeceği sorunu gündeme geldi. Peygamber'in yakın izleyicileri, kutsal sesler duyduklarını akıllarından bile geçiremezlerdi. Bütün söyleyebilecekleri, Muhammed'in izinden gidecekleri ve dini bütün bir Müslüman gibi davranacakları olabilirdi.

Yeni bir lider tayin etme sorununun Müslüman cemaat içinde yarattığı gerilim, Ortadoğu'nun toplumsal ortamında dini liderliğin sorunlu doğasını gösterir. Hazrec aşireti Peygamber'in ölümünün hemen ardından kendilerinden birini yeni *emir*, yani askeri komutan tayin etmek üzere

toplandı. Böylelikle, erken davranıp, rakip Evs aşiretinin oynayabileceği herhangi bir iktidar oyununun önüne geçmeyi ve askeri büyümenin kontrolünü ellerine geçirmeyi umdular. Osman ve Muhammed'in diğer arkadaşları, cemaatin dağılacağı endişesiyle, Muhammed'in halefinin kim olacağı hususunda Hazrec aşiretini, Mekkeli Evs aşireti ve diğer Medineli Müslümanlarla pazarlık etmeye ikna ettiler.

Taraflar aralarında müzakere ettikten sonra, üzerinde uzlaşabildikleri aday olarak, Peygamber'in kayınpederi olan, iyi tabiatlı ve dindar Ebu Bekir üzerinde karar kıldılar. Ebu Bekir, ne iki rakip aşiretin bir üyesi ne de Mekkeli bir seçkindi. En önemli nitelikleri, Peygamber'e 'yakın', kendisini İslam'a adamış ve Kureyş aşiretinin bir üyesi (fakat daha önemsiz bir kolundan) olmasıydı. Bunların yanı sıra, Peygamber'in yapamadığı zamanlarda toplu namazları da kıldırmıştı. Son olarak da, aşiret şeceresini çok iyi bilen bir kişiydi. Bu son özellik, müminler cemaati içinde bile şecerenin önemini koruyor olduğunu göstermesi bakımından özellikle çok ilginçtir. Bir şecere uzmanı olarak Ebu Bekir, gruplar arasındaki eski bağlara gönderme yaparak anlaşmazlıkları giderebiliyordu; ki bu yeteneğinin, kendisi halife seçilir seçilmez, bazı Arap aşiretlerin, haleflere değil sadece Muhammed'e sadakat duyduklarını ileri sürerek yeni Halifeliğe itaat etmeyi reddetmeleriyle çıkan hizip savaşlarında (*ridde*) ne kadar yararlı olduğu görüldü.

A. J. Wensinck'in söylediği gibi, Ebu Bekir rejimi karşıtları iki gruba ayrılmıştı: "Biri, dini ve siyasi serüvencileri izleyenler ve bu nedenle Medine'ye ve İslam'a sırtını dönmüş olanlar; diğeri, herhangi yeni bir dini liderle bağlantısı olmadan Medine'yle bağları koparmış olanlar. Bu ikinci gruptakiler, kesinlikle İslam'ı reddetmediler; onlar zekât (vergi) vermeyi reddediyorlardı."[1] Devletin dinini redde-

1 Wensinck (1932: 13).

den artalanlardaki yeni peygamberler ve kırsal Müslümanların vergi isyanları, sonraki İslami sultanlıklarda da sık sık görülmüştür. Hizip savaşları, Ortadoğu kültürünün dirençli öğelerinden birini daha göstermektedir. Bu öğe, taraflardan biri öldüğü zaman feshedilmesi ya da yeniden görüşülmesinin gerektiği, bireyler arasında özgürce yapılan bir karşılıklı ilişki anlaşması olarak algılanan, otoritenin kişiselliğidir. İşte, İslam'ın, Muhammed'in ölümünden sonra da varlığını sürdürecek bir kutsal cemaat vasıtasıyla (sınırlı bir başarıyla) yerini almaya çalıştığı şey bu tür bireyciliktir.

Bu ilk yıllarda Ebu Bekir ve ilk Halifelerin, en yakın arkadaşlarını kontrol etme güçleri bile çok sınırlıydı, kaldı ki isyankâr Arap aşiretlerine hâkim olabilsinler. Altı ay boyunca Ebu Bekir, cemaat kendisinin geçimine katkıda bulunmaya karar verinceye kadar Medine'de her zamanki ticaret işiyle uğraşmaya devam eden yarı zamanlı bir liderdi ve ek gelir için komşularının koyunlarını sağardı. Sonraki Halifeler de daha güçlü değildi. Ebu Bekir'in halefi Ömer de, kendisine gönüllü olarak hediye edilmiş develere minnettar olurdu.

Merkezi yönetimdeki bu zayıflık, hizip savaşlarının üstesinden gelinmesinin ve Müslüman cemaatin varlığını sürdürebilmesinin güçlü yöneticilerce değil de, yeni düzenin eski düzene tercih edilebilir olduğuna karar veren ve hemen isyanları bastırıp *darü'l-islam*'ı genişletmek üzere harekete geçen meydan savaşçıları sayesinde olduğunu gösteriyordu. Bu dönemde Bedevi birlikler, Medine'deki yüksek otorite için değil, kendi kararları doğrultusunda hareket ettiler. Bu bağımsızlık duyguları, Medine'de Muhammed'in halefleri olarak kutsanmış sonradan görmelere boyun eğmek istemeyen eski Mekkeli seçkinlerin bir üyesi askeri şefleri olunca, daha da güçlendi. Medine hükümeti otoritesini dayatmaya kalkınca, muharipler buna direndi

ve iktidarı ve ganimeti ele geçirme mücadeleleri müminler cemaatini bölmeye başladı.

Müslümanların yeni bir toplum örgütlenmesine tâbi olmaları da diğer tipteki farklılaşmaları ve karşıtlıkları ortaya çıkardı. Wellhausen'ın belirttiği gibi, "vatandaş listesi ordu kayıtlarından oluşuyordu; aşiretler ve aileler askeri alayları ve bölükleri oluşturuyordu."[2] Müslüman askeri mekanizması içinde, bir akraba grubunun bazı üyelerinin savaşa katılmaya, bazılarının da evde kalmaya karar vermesiyle Aşiret yapısı dönüşüme uğruyordu. Eğer aşiret üyelerinin tümü kâfirlere karşı cihada katılırsa, bunlara '*berârâ*' yani "hakiki", eğer bir kısmı katılırsa, bunlara da '*hıyârâ*' yani "seçme" denirdi; ki bu da, Araplar arasında hiyerarşinin giderek artmasına yol açıyordu.



Resim 6.1: Arap süvarisi

2 Wellhausen (1927: 25).

Bu arada daha küçük klanlar, zorunlu olarak uzak atalara kadar uzanıp uzanmadığı belli olmayan şöhretli şecere bağlarına dayalı yeni askeri birimler altında toplandılar. Bu karışık savaşçı gruplar Basra, Kûfe ve Fustat gibi yeni kurulmuş garnizon şehirlerindeki fethedilmiş bölgelerin sınırlarına, her birine bir lider tayin edilmiş, aşağı yukarı eşit büyüklükteki geniş aşiretlerden oluşmuş mahalleler halinde yerleştirildiler. Bu suni ittifak, aşiret örgütlenmelerini sona erdirmekten ziyade, Arabistan'da daha önce hiç görülmemiş düzeyde aşiret ittifaklarına yol açtı ve kuzey ve güney olarak ayrılmış (genellikle Kays/ Mudar ve Yemen, Kalb ya da Kahtan olarak ifade edilmiş) olan eski Arap aşiret bölünmelerine dayalı, geniş ölçekli hiziplerin gelişmesini kolaylaştırdı. Böylece, daha önce, parçalı aşiret toplumu bağlamında sözünü ettiğimiz bir örüntüyü izleyerek, bu düalist hizip ittifakları, iktidar için durmaksızın süren, nafile mücadeleleriyle imparatorluğu böldüler.[3]

Bunların yanı sıra, başka iç bölünmeler de ortaya çıktı. Hizip savaşlarında İslam'dan ayrılmaya kalkışan aşiretler, işgallerin kârına ve şanına ortak olmaktan men edilirken, sadık gruplar, yağmalardan ilk pay alabilenler olmakla ödüllendirilirdi. Ödemeler de merkez tarafından dine dönme önceliğine göre dağıtılırdı. Bu tür yeni ayrımlar aradaki husumeti artırıyordu, özellikle de cezalandırılanların büyük kısmının 'soylu' şecereye ve güçlü soy gururuna sahip aşiretlerden olması nedeniyle. Merkezin maaş olarak dağıttığı, fetihlerden elde edilen serveti kendine mal etme-

3 Bu tür bloklarda tipik olduğu üzere, bölünmeler ve kesişen ittifaklar olağandı. Kays gelenceksel olarak Mudar ve Rabia arasında bölünürdü ve Rabia da çoğunlukla, Mudar'a karşı Kahtan'la ittifak oluştururdu, özellikle de Irak ve Suriye'deki yerleşik Hıristiyan mühtedi nüfus arasında. Arap olmayanlar ise, genellikle Kahtan ve Rabia'ya bağlıydılar, gerçi bazıları Mudar'la, özellikle de Mudar'ın Temim koluyla ittifak oluştururlardı.

si de kini artırdı. Savaşa katılanlar, bu yeniden dağıtımın adil olduğundan emin değildiler ve paylarına düşenden vazgeçmeye razı olmadılar.

Müslüman Araplar, Peygamber'in, müminler arasında barışı zorunlu kılan emirlerine aldırmadan, geleneksel rakipleriyle İslam öncesindeki kozlarını paylaşmayı sürdürdükçe şiddetin dozu arttı. Wellhausen, bir savaşçı-önderin kendi akrabalarını, şimdi sözde Müslüman kardeşleri olan eski düşmanlarının köyüne saldırmaları için teşvik ederken haykırdığı şu sözlerden dönemin gerçeğini kavrar: "Size cehennem ile şerefsizlik arasında seçim yapmanızı emrediyorum. Beni izlerseniz cehennemi, izlemezseniz şerefsizliği seçmiş olursunuz."[4] Söylemeye gerek yok ki, kimse şerefsizliği seçmedi ve köy yerle bir edildi. Dini idealizmin umut verici, parlak dış görünümüne karşın, ilk Halifelik, hiç de iktidar ve şöhret uğruna verilen dünyevi mücadelelerden geri kalmamıştır.

Üçüncü halife Osman'ın, soylu Kureyşli akrabalarını üst yönetim kademelerine ve askeri görevlere getirmesi rakip soylu Müslümanların öfkelerini ve kıskançlıklarını alevlendirmiş ve aralarındaki husumeti artırmıştır. Bu rakip soylu Müslümanlar, protesto amacıyla Medine'ye yürüdüler ve ihtilaflı görüşmelerden birkaç gün sonra, Medinelilerin gözü önünde Osman'ı öldürdüler. Osman'ın ölümüyle İslam dünyasında *fitne* (kaos) başladı. Artık bir daha İslam'da birlik olmayacaktı. Peygamber'in damadı olan Osman'ın halefi Ali, imparatorluğun kontrolünü ele geçirmek için mücadele etti; ancak Osman'ın müttefiklerinin, özellikle de, Suriye'nin askeri valisi olan ve Osman'ın intikamını ve Halife olarak onun yerini almaya yemin etmiş, kuzeni Muaviye'nin muhalefetiyle karşılaştı.

Muaviye sonunda galip geldi ve onun 661'de başa gelmesiyle, atalarının kutsallaştırılmış yönetimine karşıt bir

4 Aktaran Wellhausen (1927: 207-8).

yönetim olarak, ilk kez dindarlara hizmet veren dünyevi bir krallık başlamış oldu. Gerçi Muhammed'in ailesinden olmak hasebiyle meşruiyet iddiasında bulunduysa da, Muaviye'nin hanedanlığı olan Emeviler, öncelikle törel haklarıyla değil de, en güçlü orduya kumanda etmiş olmalarına bağlı olarak tasdik edilen ilk İslam devletidir. Emevi hanedanlığı altında, müminler için Mekke yerine Şam ön plana geçti ve pragmatizm ve iktidar düşkünlüğü inancın yerini aldı; aşiretçilik ve hizipçilik daha büyük ölçeklerde geri döndü; bu, karizmatik cemaat devrinin sona ermesiydi.

Emevi hanedanlığı, bu andan itibaren İslam toplumlarında görülen, yetkililerin, herhangi bir kutsal yaptırım olmaksızın, sadece hâkimiyeti ele geçirmeyi başardıkları için yönetimde oldukları bir seküler yönetim biçimi için model oluşturdu. Ignaz Goldziher'ın ileri sürdüğü gibi, Sünni Halife, "kişisel niteliklerine göre yetkili kılınmamış, sadece seçimle ya da atalarının aday göstermesiyle belirtilmiş bir haleftir. En önemlisi, Sünnilerin Halifesi'nin dini eğitim verme yetkisinin olmamasıydı."[5]

Dini Direniş Hareketleri: Hariciler ve Şiiler

Emevilere karşı dünyevi muhalefet iyi örgütlenmemişti, çünkü aşiretler iç savaşları nedeniyle zayıf düşmüş ve rejime karşı birlik oluşturamamışlardı. Fakat ne ümmete katılmış olan pek çok Müslüman, birlik içindeki karizmatik cemaatlerinin bu kadar kolayca parçalanmasını kabullenebildiler ne de eski aşiret şerefi töresi ve şanlı intikam bir daha egemen oldu. Hatta adamlarına cehennem ile şerefsizlik arasında seçim yapmayı emreden aşiret reisi bile, zaman içinde yenilgiye uğradı ve yaşlılığını pişmanlık içinde dua ederek geçirdi. Bu törel karmaşa ortamında müminler,

5 Goldziher (1981: 183).

Peygamber'in vaatlerini ve cemaatin geçmiş yaşantısını hatırlayarak -bunlar, günümüzde bile, seküler yönetime karşı dini direnişleri harekete geçirmeye devam eden hatıralardır- ilk dayanışmacı ümmetin benzeri bir cemaati yönetecek daha dini adayların arayışına girdiler.

Dini yönetimi tekrar kurmaya yönelik iki yaklaşım vardı. İlki, *Hariciler* olarak bilinenlerin yaklaşımıydı. Bunların kökeni, Muhammed'in ilk taraftarları olup, sonradan askeri seçkinler ittifakına ve Kureyşli aristokratlara karşı Ali'yi desteklemiş olan aşiretlere dayanıyordu. Fakat Ali, düşmanlarıyla sonuç alamayacağı pazarlık arayışına girince, Hariciler onu gösterişçiliği nedeniyle reddettiler ve kendileri için, aileye, atasal ruhaniliğe, İslam'a katılmadaki önceliğe ya da başka herhangi bir iddiaya bakılmaksızın -hatta bazı gruplarda, kadınlara da erkeklerle aynı haklar tanındı!- sadece en dindarların ve yeteneklilerin yönetici olabilecekleri yeni kökten eşitlikçi dini cumhuriyetler ilan ettiler. Eşitlikçi ahlaki duruşlarının gerçekliğini inkâr eden herkese karşı acımasızca muhalefet eden bu grup, kendilerini, "cehennem halkı"na karşı savaş veren "cennetin halkı" olarak görüyordu.

W. M. Watt, Haricileri, hayal kırıklığına uğrayıp, çölden aşina oldukları küçük grupları yeni koşullarda ve İslami temelde yeniden oluşturmayı umut eden aşiretlerin gerici hareketleri olarak tasvir etmiştir.[6] Fakat İslam öncesi aşiretlerden farklı olarak, bunlarda en güçlü ve en becerikli olma kuralı geçerli değildi; liderleri aynı zamanda, en dindarları olmak zorundaydı ve törelere aykırı bir davranışta bulunduklarında görevden alınabilir, hatta öldürülebilirlerdi; bu nedenle liderler hızla yükselir ve düşerlerdi. Öğreti üzerine tartışmalar, sürekli olarak Haricilerin bölünmelerine neden oldu. Savaşta çok iyi olmalarına karşın,

6 Watt (1973).

iyi örgütlenmemiş ve içten bölünmüş olmaları nedeniyle, yaygın bir meşruiyet elde edemediler ya da istikrarlı bir idari yapı oluşturamadılar. Hem tüm dünya hem de kendi aralarında kazanamayacakları savaşlara girerek kendilerini harcadılar.[7]

Sadece birkaç daha ılımlı Harici grup, bazı uzak bölgelerde, özellikle, Haricilerin İbadî kolunun tam bir fıkıh anlayışıyla kurumsallaştığı Umman'da bir yönetim kurabildi; burada yönetici, hâlâ, tüccarların ileri gelenleri ve aşiret seçkinleri tarafından seçilirdi; gerçi 1741'den beri hep, Saidi hanedanlığının bir üyesi yönetici oldu. İbadiler, aynı zamanda Tunus sahilinin açığındaki Cerbe adası gibi, Kuzey Afrika'nın sapa bölgelerinde gizli azınlıklar olarak kaldılar. Kuzey Afrika'nın diğer bölgelerinde Berberiler, merkeze baş kaldırarak, muhalefetlerini sembolleştirmek üzere Hariciliğin sancağını devraldılar. Bu tür bir başka grup olan Rüstemiler, onuncu yüzyılda savaşçı aşiretler tarafından devrilinceye kadar süren, sade ve eşitlikçi bir rejim kurmayı başardılar.

Siyasi başarı elde edilememesine rağmen, Hariciliğin daha yüksek törelciliğe ve siyasi anarşizme yönelik itici gücü, seküler yönetimi ya da seçkinlerin egemenliğini reddeden isyankârlara daima hitap etti. Günümüzde bile radikal İslamcılara, radikal eşitlikçilikleri, ahlaki açıdan kendilerini üstün görmeleri, kendileriyle aynı fikirde olmayanlara karşı şiddet kullanmaya eğilimli olmaları ve merkezi otoriteye durmaksızın muhalefet etmeleri nedeniyle Ortodokslar tarafından "Hariciler" diye lanet edilir. Buna karşın radikaller de, seküler devletin yönetimini kabul eden ve sadece kendilerini gerçek Müslüman olarak gören daha ılımlı muhaliflerini, İslam'dan dönenler diye ilan ettiler.[8]

7 Sadece 'aşağıdan verilen' yetkiyle otoriteyi korumanın güçlükleri üzerine daha fazla bilgi için, bkz. Dabashi (1993).

8 Çağdaş İslami hareketler üzerine daha fazla bilgi için, 13. bölüme bkz.

Anarşist Hariciler Ortadoğu'daki yönetimler içinde uzun zaman çıban başı olmuş ve mesajları hâlâ cazibesini koruyorsa da, statükoya karşı gücünü yitirmemiş daha etkili bir muhalefet tam tersi bir ideolojiden kaynaklandı. Bu muhalif grup, aralarında en iyi olanı özgürce liderleri olarak seçen radikal eşitlikçi bir müminler cemaati yerine, sözü mutlak kanun yerine geçen bir dini otoriteye boyun eğmeyi seçtiler. Onlara göre Muhammed'in karizması, kendinden sonraki kuşakların, özellikle de Osman'ın öldürülmesinden sonra dördüncü Halife olarak göreve gelen, Peygamber'in damadı ve yeğeni olan Ali'nin bedeninde yeniden ortaya çıktı. *Şiiler*, ya da Ali'nin "partizanlar"ı, Muhammed'in oğlu olmadığı için, Muhammed'in manevi gücünün Ali'ye miras kaldığını ve onun *İmam* olarak tanınması gerektiğini savundular.[9]

Ali'yi ya da Peygamber'in soyundan gelen diğer kuşakları izleyenler,[10] otorite sorununu, tek bir soy grubunun diğerlerine ruhani üstünlüğü olduğunu ve dolayısıyla, bu grubun doğal yönetme hakkına sahip olduğunu kabul etmek suretiyle çözdüler. Aşkın İmam'larının her şeye kadir gücüne olan Şii inancı, onun arkasında merkezin yozlaşmasına karşı cihatta birleşmiş müminleri şevke getirdi. Fakat, ileride göreceğimiz gibi, bu aynı zamanda, rüyaları si-

9 Sünni İslam'da imam, camide namazı kıldıran kişidir. Şiiler içinse, Muhammed'in günahsız ve yanılmaz vârisidir. Bu ikinci anlamıyla kullanıldığında büyük baş harfiyle yazılacak. Şiilik üzerine daha fazla bilgi için, 11. bölüme bkz.

10 Tartışmalı bir makalede Watt (1961), bu dönemin Şiilerinin, İslam'dan önce bildikleri karizmatik merkezi otoriteyi tekrar tanımlamayı amaçlayan, Yemen'in güney aşiretlerinin soyundan geldiğini, oysa Haricilerin, yerli bir ideal aşiret cemaatinin peşindeki kuzeyliler olduğunu ileri sürer. Ancak, ilk liderlerin, gerçekte Weberci anlamıyla karizmatik oldukları çok açık olmadığı gibi, Haricilerin karizmatik liderliği reddettikleri de kanıtlanmış değildir. Hatta Şiilerin Haricilerden daha fazla bürokrasi eğilimli oldukları söylenebilir, çünkü Şiiler liderliği, kişisel yeteneklerin kanıtlanmasından ziyade soya dayandırıyorlardı.

yasi gerçeklikle çatıştığında, acı bir şekilde inançlarına meydan okunduğu anlamına geliyordu ve mümin, ya umutlarının boşa çıktığını kabullenmek ya da mehdiciliğin daha ateşli mücadelesine girişmek zorundaydı.

Seküler Egemenliğin Sürdürülmesi

Kuşkusuz, Müslümanların tümü, Muaviye ve haleflerinin seküler yönetimine aktif bir şekilde direnmediler. *Mürcie*, "riayet edenler", sıradan insanların diğer Müslümanları yargılayamayacaklarını, bu işi Tanrı'ya bırakmaları gerektiğini savunurlardı. Onlara göre yöneticilerin, inancı korumaları ve başkalarının yanında bir Müslüman'dan beklenen davranışları göstermeleri yeterliydi. Görünenin arkasındaki niyeti yalnızca Allah bilebilir; insanlara ise yargıda bulunmamaları emredilirdi. Daha sonra egemen İslami görüş, edilgenliğin bu derece geçerli kılınmasını kınadı, fakat bu da Haricilik gibi, ters yönden de olsa, eşitlikçi bireyciliğin mantığını yansıtmaktadır. Hariciler, sonuçları ne olursa olsun, her bireyin kendi ahlaki inisiyatifi doğrultusunda hareket etme gereksinimini onaylarken, Müriciler kimsenin derine inme ve bir başkasının erdemini tam olarak değerlendirebilme yetisine sahip olmadığını ileri sürüyorlardı.[11]

Her halükârda çoğu Müslüman, tüm müminlerden beklenen asgari derecede zorunlu dini pratikleri yerine getirdikleri sürece Emevi yönetimine boyun eğecek kadar pragmatikti. Bu gerekler şunlardır: Namaz kılmak, duaları

11 Madelung'ın (1992) işaret etmiş olduğu gibi, Müslüman din bilginlerince az çok sorgusuzca kabul edilen bu portre, aslında, ilk Müricilerin gerçek öğretilerinin bozulmuş halidir. Bunlar, eylemden ziyade inancı vurgulamışlarsa da, gerçekte siyasi olarak pasif değillerdi, fakat Emevi hanedanlığıyla araları pek iyi değildi, çünkü Ali'nin yönetimi hakkındaki hükmü askıya almışlardı ve Arap olmayanlar için adalet ve hakkaniyet yanlısıydılar.

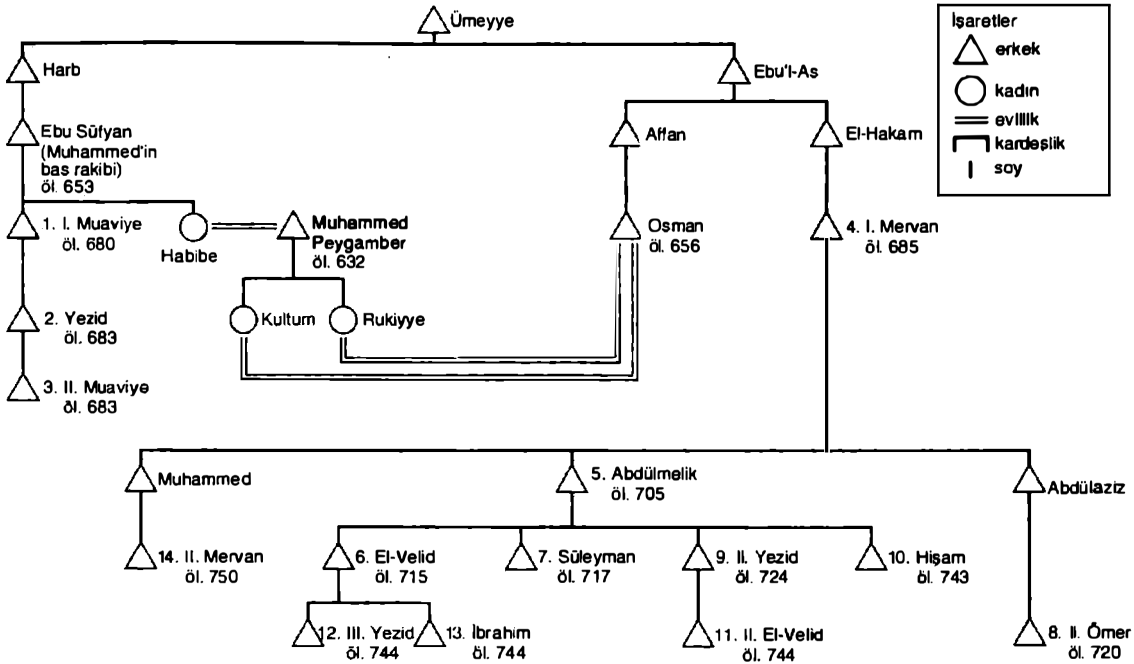
ezbere okumak, oruç tutmak ve yasaklanmış zevklere aşırı düşkünlük göstermekten kaçınmak. Yeni yöneticiler, Ortadoğu'da liderlerden beklenen, ağırbaşlı ve mert kişilik özelliklerini de gösterirlerdi. Dünyevi zevklere karşı özellikle çekimser durmaları, sadece Müslüman halkın yararı için yapılıyor idiyse de, onay mühürlerini yönetici ve milletin huzuru için kullanma eğilimindeki saray destekli ruhbanlar, Emevilerin dindar olduklarını tasdik etmişlerdi. Emevilere ve halefleri olan Mervanîlere karşı toplu bir dini suçlamanın olmaması, bundan sonraki tüm İslam tarihi boyunca, ruhban sınıfının çoğunluğunun seküler otoriteye karşı tutumunun tipik özelliği oldu.

Ancak Emeviler ve Mervanîler, sonraki yöneticilerin olmaya çalıştıkları gibi mutlak tiranlıktan çok uzaktılar. Onların yönetimi daha çok, Arap aşiretleri içindeki kendi rakip denkleri ve soydaşları ile müzakereleri gereği çok fazla dini baskının olmadığı aşiret tarzı yönetimin bir devamı ve genişlemiş hali olarak görülebilir. Özellikle Muaviye, "eşitler arasında birinci" olarak bilinirdi ve akılcı değerlendirme, soğukkanlılık ve çatışan çıkarları uzlaştırma kapasitesi anlamına gelen *hilm* erdemine sahip olmasıyla ünlüydü; bu, çalkantılı yaşamları içinde huzurun korunabilmesi için geleneksel olarak arabuluculuğa bel bağlamış olan, gerek tüccarlar gerekse aşiretler arasında çok benimsenmiş bir değerdir.

Muaviye, düşmanları tarafından bile, anlaşmazlıkları giderirken kimsenin hakkını kimseye geçirmediği güvencesini verip, aynı zamanda merkezdeki konumunu da güçlendirebilmek gibi olağanüstü yeteneğe sahip bir kişi olarak tanınırdı. Bu anlamda Muaviye, doğuştan gelen soyluluğunu yetenekleriyle kanıtlamış bir hakem ve insanlar arasında insan olup, aynı zamanda kendi konumunu sağlamlaştırmak üzere rakiplerini birbirine düşürmek suretiyle iktidara oynamaya alışık -ki bu, zor kullanma gücünden

yoksun, fakat hakemlik yapma yetkisine sahip olan Ortadoğulu liderlerin hep uygulayageldikleri bir tekniktir- biri olarak tipik bir aşiret lideriydi. Hakemlik yapabilme ve kendi çıkarlarına yönelik hareket edebilme yeteneği sayesinde saygınlık ve otorite kazanmış olsa da, halefinin seçimi için Arap aşiretlerinin ileri gelenlerinin görüşlerini almaya yanaşmayınca, Muaviye'nin iktidar hırsı ortaya çıktı. Muaviye, seçim yapmak yerine, oğlu Yezid'i cemaate dayattı. Olasılıkla bu şekilde, rakip aşiretler arasındaki savaşları engellemek niyetindeydi ve olasılıkla, kendisine en büyük desteği sağlayan Suriye ordusunun, sadece kendi soyundan gelen, kendinden sonraki ilk kişiyi yönetici olarak kabul edebileceklerini anladı. Kuşkusuz, bu hareketi, hem aşiret tarzı hem de cemaatin ileri gelenlerinin görüş birliğiyle seçilmiş, eşitler arasında birinci olan (*primus inter pares*) bir liderin benimsendiği İslam tarzı yönetimden uzaklaşma olarak yorumlandı.

Tahmin edileceği gibi, Muaviye'nin bu manevrası, Halifelik görevini üstlenecek diğer potansiyel adayların muhalefet etmesine yol açtı. İlk muhalefet, Ali'nin oğlu olan ve onu destekleyenlerin, müminler için en uygun aday olarak düşündüğü Hüseyin'den geldi. Hüseyin'in feci yenilgisi ve korkunç ölümü Şiiliğe damgasını vurmuştur. O dönemde, daha ciddi bir karşı çıkış, Peygamber'in yakın arkadaşlarından birinin oğlu olan ve Peygamber'in gözde karısı, Ayşe'nin desteklediği İbn'ül Zübeyir'den geldi. Zübeyir'in isyanı başarısızlıkla sonuçlanınca, hizipçi aşiret müttefiklerin farklı seküler lider adayları arkasında saf tutmalarıyla şiddetli iç savaş baş gösterdi. Bu arada Şiiler, kutsal İmam'ın önderliğinde bir an önce mehdiliğe ulaşmak için uğraştılar ve dağınık haldeki Harici gruplar da, tam eşitlikçi bir müminler cemaatinin hayaliyle, herkesle acımasızca savaştılar.



Çizim 6.1: Muaviye ve halefleri

Emevi ailesinin Mervanî kolunun nihai zaferi, merkezileşmiş ve iyi örgütlenmiş Suriye ordusunun, parçalanmış ve birbirine düşman aşiretleri yenebileceklerini, Haricileri dağıtabileceklerini ve Ali'yi destekleyenlerin dini özlemlerini yok edebileceklerini gösterdi. Artık ordu, hiç olmadığı kadar hanedanlık iktidarının yegâne sahibi olmuştu ve Mervanîler, sadık askerlerine özel maaş ve ayrıcalıklar sunmak ve ayrılıkçılık yapma potansiyeline sahip olan grupları da ayrıcalıklardan mahrum etmek gibi tedbirlerle kendilerine olan bağlılığı korumaya çalıştılar.

Güvenli bölgelerdeki valilerin çoğu hanedanlık ailesinin en yakınlarından olmakla birlikte, yönetim aynı zamanda, idaresi zor bölgeler için düşük mevkilerden kimseleri, bey ve vali olmak üzere yükseltme siyaseti de güdüyordu; ki bu tutum, İbn Haldun'un yüzyıllar sonra dikkat çektiği, kişinin kendi akrabaları arasından potansiyel rakiplerinin yerine daha güvenilir mevali ya da tâbilerin getirildiği bir siyasi örüntünün habercisiydi. Mervanîlerin idaresi altında bu yeni katılanlar kendi bölgeleri içinde çok yetkili kılındı; bu da ademi merkeziyetçiliğe yol açsa da, düşük mevkileri nedeniyle, soyluluklarına ve bağımsızlıklarına ilişkin kibirliliklerini kaybetmemiş olan Arap birliklerini kendilerine bağlayamayacakları için ayaklanmalar önlenmiş oldu.

Bu arada Şam'da saray, farklı siyasi aşiret hiziplerini birbirlerine düşürerek tehlikeli bir dengeleme oyununa girişmişti. Saray, güvenilirliğini sağlamak için, aşiretlerdeki eski 'kan' ideolojisini, tüm Arapların Arap olmayanlardan doğal olarak üstün addedildiği Arap kavmiyetçiliği halinde genişletti. Fethedilen kavimlerin nüfusu, kendilerini yenilgiye uğratmış olan saygın Arap klanları tarafından, en az Allah'ın Arapları koruduğu kadar korunan bağımlı mevaliler olarak aşiret yapısına dahil edildiler. Bu koşullar altın-

da, Goitein'in dikkat çektiği gibi, "Müslüman olabilmek için, kişinin önce Arap olması gerekiyordu."[12]

Başlangıçta bu strateji iyi işledi. Gerçi Araplar, her biri kendi soylarının daha asil olduğu iddiasıyla aralarında durmaksızın mücadele etmiş olsalar da, çoğuna, damarlarında Arap kanı taşımayan İranlıların, Berberilerin, Kürtlerin ve Türklerin 'doğal' ikincillikleri bakımından galip gelen ile yenilgiye uğrayan arasındaki ayrımın itaatkârlıklarıyla da kanıtlamış oldukları toplumsal gerçekliğini ve yönetilmeyi hak ettiklerini kabul etmek daha kolay geldi.

Mervanîler, etnik üstünlük duygusunu koruyabilmek için, Arap fatihleri ile onların tebaası arasında hep belli bir mesafe tutmaya çalıştılar. Aynı zamanda, sürekli bir yayılmacı savaş siyaseti izlediler. Bu şekilde yöneticiler, Bedevilerce tanınan, yegâne seküler otorite tarzını ilan etmiş oldular, askeri komutanın rolü. Bu iki uçlu siyasetin farklı avantajları vardı: Bir yandan yönetim açısından en tehlikeli potansiyel muhalifleri oluşturan Arap askerlerinin saldırganlıkları, kâfir kavimlerin fethiyle elde edilen ganimetlerden pay alabildikleri için hoşnut edildikleri sonu gelmeyen sınır savaşlarına kanalize edilmişken, bir yandan da fethettikleri kavimlere 'doğal' üstünlükleri garantilenmiş oluyordu.

Ancak bu siyaset çok da güvenli değildi. Şöyle ki, aşiret hizipçiliği, kendi üyelerini korumak ve eski düşmanlarını yenilgiye uğratmak üzere aşiret şerefi ideolojisini kullanan akraba temelli siyasi birimler olarak örgütlenip garnizon şehirlerinin mahallelerinde yeniden yek vücut hale gelmiş geniş soy grupları halinde, tehlikeli bir şekilde tekrar öne çıktı. İdaresi zor Basra garnizon şehrinin yeni valisinin yaptığı bir konuşma, yönetimin bu güçlü hiziplerle olan bazı sorunlarını ortaya koyar: "Siz ilişkileri dinin

12 Goitein (1966: 5).

önüne geçiriyorsunuz. Siz suçlularınızı koruyor ve bağışlıyorsunuz ve İslam'ın kutsadığı koruyucu kanunları yıkıyorsunuz ... ilişkiye dayalı keyfi çağrılardan kendinizi sakının; kim bu konuda sesini yükseltirse onun dilini keserim... bu ilişkilere giren her aileyi sorumlu tutarım."[13]

Tüm muhaliflere karşı acımasızca güç kullanmak, devlete karşı birlik olacak herhangi bir hizipçi gruba düşmanca davranmak, arabuluculuk siyaseti, maaş güvencesi ve kısa süreli savaşlar orduyu birlik halinde ve yönetimi iktidarda tutmanın olağan araçlarıydı. Ancak fetih zorlaştığında ya da olanaksızlaştığında ve dolayısıyla ganimet tükendiğinde bu siyaset zora girdi. İşte, çok geçmeden, önceki ve sonraki diğer pek çok ordunun da başına geldiği gibi, Arap birliklerinin kontrol edilemeyen direnmelerle karşılaştığı, bugün Afganistan olan barınmaya elverişsiz dağlarda olan şey buydu. Küçük ödüller karşılığında ardı arkası kesilmeyen savaşlardan yılmış, yorgun askerler, tüccar ya da tarımcı olarak daha yerleşik bir hayata geçtiler. Bu koşullar altında insanlar, orduya hizmet etmektense kendileri için riske girmeyi daha cazip buldukça, Mervanîlerin sürekli savaş halinde olma taktiğine karşı çıkışlar başladı.

Askerlerin, sonu gelmeyen savaşları sürdürmeye isteksizlik göstermeleriyle eş zamanlı olarak, İranlılar ile Araplar arasındaki kast ayrımı da bozulmaya başladı. Sekizinci yüzyıla gelindiğinde, daha sonra İbni Haldun'un anlattığı örüntü doğrultusunda, yönetim giderek daha fazla Arap olmayan mevali birlikleri, dindaşları olan Araplarla beraber çarpışmak üzere askere alarak aşiret ordularının gücünü zayıflatmaya uğraştığı için üstün Arap ile Arap olmayan madun arasındaki statü farkını korumak zaten çok güçleşmişti. Batıda Berberiler, hızla din değiştirdiler ve savaşta herhangi bir Arap'tan farklı olmadıklarını kanıtladı-

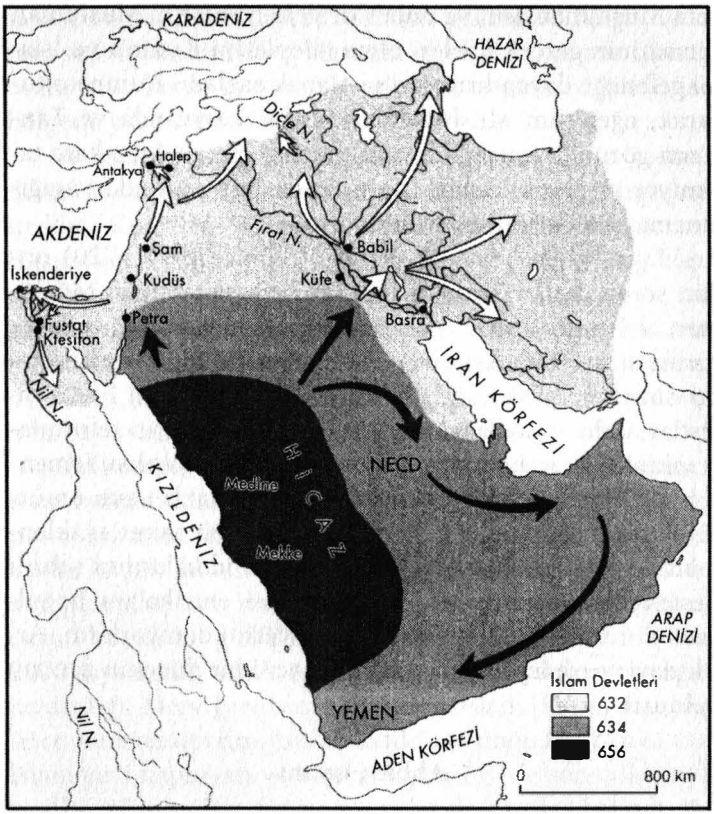
13 Ziyad b. Abihi, aktaran Wellhausen (1927: 122-3).

lar; doğuda ise İran birlikleri de oldukça göz doldurdular. Bu arada, Arap fatihlerinin idari işler konusunda bilgisiz olmaları ya da bu işlere hevesli olmamaları, dolayısıyla, yeni tebaasının eski görevlerini sürdürmelerini memnuniyetle kabul etmeleri nedeniyle, İranlı bürokrat ve okuryazar seçkin kesim, imparatorluğun varlığını sürdürebilmesi için vazgeçilmez olduklarını kanıtlayarak, hızla İslam'a ve Arap âdetlerine uyum sağladı ve egemen İslami tarz içinde asimile oldular.

Yenilgiye uğrayan halk bir yandan Arap kültürüyle bütünleşirken, bir yandan da tersi bir süreç işliyordu. Arap askerlerinin, saflıklarını ve aşiret asabiyyesini korumalarının beklendiği izole garnizon şehirleri, büyüyen pazarları ve heterojen göçmen nüfusuyla, hızlı bir şekilde gerçek anlamda şehirler haline geliyordu. Özellikle doğu bölgelerinde Arap askerleri Farsça öğrendiler, ticarete ve tarıma başladılar ve Şam'ın talepleri giderek onlara daha az hitap eder hale geldi. H. A. R. Gibb'in söylediği gibi, "Bu dönemin en çarpıcı özelliği (MS 720-750, Emevi Halifeliğinin son otuz yılı), Arap fatihlerinin kendi aralarında, bulundukları mertebelere göre, ... imparatorluğun askeri güçleri içinde aktif rol oynayanlar ile, ... vatandaş olup askerliği bırakanlar arasında başlayan bölünmelerdir."[14] Bu bölünme, biraz Kays ve Yemen arasındaki eski aşiret ayrımıyla ilişkiliydi; Yemen yerleşiklikten, ticaretten ve asimilasyondan yanayken, Kays'ın müttefikleri, askeri büyümeye ve Arap üstünlüğü siyasetine iştirak ediyordu.

Yaygın odalık geleneğinin, kaçınılmaz olarak İranlı, Kürt ve Berberi annelerinin, anne ayrı-baba bir ve anne-baba bir erkek kardeşler arasında ayrım gözetmeyen Arap akrabalık ve Kuran'daki aile hukukunun güçlü eşitlikçi ilkelerini ileri sürerek oğulları için toplumsal eşitlik talep

14 Gibb (1962: 62).



Harita 6.1: İslam'ın ilk yayılışı

etmeleriyle sonuçlanması, bütünleşmenin artmasına yol açtı ve hepsi aynı mirasa ve itibara hak kazandı. Hatta köle kadınların çocuklarına bile özgür doğmuş kardeşleriyle yasal olarak eşit muamele hakkı tanındı ve Müslüman efendisinden çocuğu olan köle kadının yasal olarak satılması mümkün değildi. Hukukun ve toplumsal yapının teşvik ettiği eşitliğin yanı sıra, mevalinin İslam'a dönmesi de, bu

yeni Müslümanların ve onları destekleyenlerin, Müslüman cemaatinin gerçek üyeleri olma taleplerini Kuran'a ve İslami geleneğe dayandırmalarına olanak sağladı. Kuran'ı okuyarak, eğer tüm Müslümanlar yasalar karşısında ve Tanrı'nın gözünde eşitse, o zaman prensip olarak Arap kanı taşımıyor olsalar bile, hiçbirinin dindaşları tarafından aşağılanamayacaklarını keşfettiler.

Tüm bu baskılar, ilk olarak II. Ömer'in (öl. 720) ondan sonra da III. Yezid'in (öl. 744), zaman zaman Müslüman cemaatin tüm üyelerine eşit haklar sunarak ve savaş yerine ticareti benimseyen politikaları teşvik ederek sistemi düzeltme girişiminde bulunmalarına yol açtı. Fakat bu jestler, daha muhafazakâr ve askeri yönetimlerin reformları yıkması ve fethedilmiş gruplar ile asimile yanlısı Yemenli hizip içinde nefreti artırması nedeniyle fazla uzun ömürlü olamadı. Bu arada, çeperde baş gösteren aşiret ayaklanmaları ve Ali yanlılarının kutsal otorite iddialarının şehirli destekçileri, zaten içten bölünmüş ve entrikalara boğulmuş durumdaki yönetime karşı güçlerini deniyorlardı. Artık devir neredeyse tamamlanmış, yeni bir düzenin zamanı gelmişti.

Abbasi İsyanı

Başarıyla sonuçlanan kaçınılmaz isyan, ülkenin doğu sınırındaki Horasan'da patlak verdi. Muaviye döneminde, bu uzak İran eyaleti, garnizon şehirlerini bölümlemiş olan aşiret bölünmelerine uymayan Müslüman savaşçıların gönderildiği yer olarak kullanılmıştı. Buraya, farklı çevrelerden gelen 50.000 kişilik birlik, mutat olduğu üzere, yerel nüfustan ayrı tutulmadan, onların arasına karıştırılarak yerleştirilmişti. Nispeten huzurlu sayılabilecek uzun bir dönem sonucunda, zaten gücünü kısmen yitirmiş olan aşirete bağlılık duygusu iyice zayıflamış ve bu karışık kökenli

savaşçılar tarım ve ticaret hayatına geçme ve bölge halkının seçkin kesimiyle aralarında evlilikler yapma olanağı bulmuştu. Savaş ekonomisi tekrar baş gösterdiğinde ise, bölgede yaygın bir hoşnutsuzluk oluştu.

Bölgedeki baskı ve soğuma duygusu, Ali'nin soyunu destekleyenlerin önce başkaldırıp sonra Mervanîlerce bastırıldığı Kufe'den Horasan'a sızan, yeraltı din devrimcileri Haşimilerce daha da körüklendi. Küçük ama iyi örgütlenmiş bir mezhep olan *Haşimiye*, tecrübelere dayanarak, imparatorluğun merkezindeki şehirden çıkacak bir devrimin mümkün olamayacağını, ancak sınırlardakilerin yapacağı devrimin başarılı olabileceğini anladı ve böylesi bir devrimin başlayacağı en uygun yer olarak Horasan'ı tespit etti.

Bu komplocular, günümüzde devrimci radikal İslamcıların kullandıkları asker toplama ve örgütlenme tekniklerinin çok benzerini geliştirdiler. Katı bir merkezi liderlik altında, küçük fanatik üniteler halinde örgütlenmiş olan bu komplocular, tüm Horasan'da mehdici retoriğin propagandasını büyük bir gizlilik içinde yaptılar. Açık isyan, 747'de, 2200 isyancının siyah renkli intikam ve devrim sancağını kaldırdığı, Merv garnizon şehrinde başladı. Bu isyana, binlerce mutsuz devrim yanlısı katıldı ve doğudan batıya tüm İslamiyet'i kapsayan ve Mervanîlerin 750'de son çöküşüyle ve Abbasilerin yükselişiyle sonuçlanan hareket başladı. Bu, iktidarın Suriye yani Şam'dan, Irak yani Bağdat'a, yönetimin de soylu Arapların elinden karışık etnik kökenlilerin eline geçmesi anlamına geliyordu. Bu, eşitler arasında en iyi olanın lider olduğu aşiret savaşçılarının liderliğinin sonu ve mutlakıyetçi imparatorluğun başlangıcıydı.

Despotizm, tabii ki Haşimiye yanlılarının devrimci retorik içinde teşvik ettikleri bir şey değildi. Bunun yerine, Mervanîlerin yozlaşmış ve eşitsiz yönetimlerine karşı feryat edip ırk, sınıf ve kökenden bağımsız olarak tüm Müslümanların eşit katılım gösterebildiği, birlik içinde bir üm-

met yapısına dönme arzusunu dile getirmek suretiyle yandaş toplama yoluna gittiler. Yandaşların yürürken haykırdıkları slogan, Kuran'ı, Peygamber'i ve *el-rıza min Muhammed*'i, yani, rıza ile, şûrayla ve toplumsal katılımla lider seçilecek olan, Muhammed'in ailesinin bir üyesini desteklediklerini söylüyordu.[15] Bu ibaredeki kasıtlı belirsizlik, yöneticilerini kendilerinin seçtikleri ve diğer tüm grupların, kendi adaylarının da yeni Halife seçilebileceğini düşünerek aynı heyecana iştirak edebilmelerine olanak sağlandığı ilk kutsal müminler cemaatinin idealize edilmiş imajını çağrıştırıyordu.

Oysa bilenler, ayaklanmanın aslında Peygamber'in akrabaları arasında İmam'ın hırkasına en az talip görünen, ancak Haşimiye mezhebince kendisine gizli bir metafizik yönetme fermanı verildiğine inanılan Peygamber'in amcası Abbas'ın soyundan gelenleri desteklemek için olduğunun farkındaydı. Abbasi hanedanlığından kimin Peygamber'in yerine geçeceğinden tam olarak emin olunmamakla birlikte, gerçekte sadece içlerindeki bir seçkinler grubu Halifeyi zaten seçmişlerdi. Bu emrivaki, her zamanki gibi kendilerine tüm müminler adına karar vermeleri için açık çek veren 'özel ruhani bilgileri'ne dayandırarak haklı gösterdiler.

Horasan'daki, Kufeli Haşimiye komplosunun önderi, sadece Ebu Müslim Abdurrahman bin Müslim el-Horasani ("Müslüman'ın Müslüman oğlu, Horasan'ın Müslüman babası) takma ismiyle bilinen, belki de eski bir köle olan, bir gölge figürdü. Bu isimle, bu kişinin ne mevali ne hami ne Arap ne de İranlı olduğu, onun sadece Horasanlı bir mümin olduğu belirtilmek istenmişti. M. A. Shaban'ın söylediği gibi, "bu kişi, yeni toplumda her bireyin aşiret bağlarına ya da ırksal kökenlerine bakılmaksızın Müslüman addedileceğinin yaşayan bir kanıtıydı."[16] Asker kayıtlarının,

15 Bkz. Crone (1989).

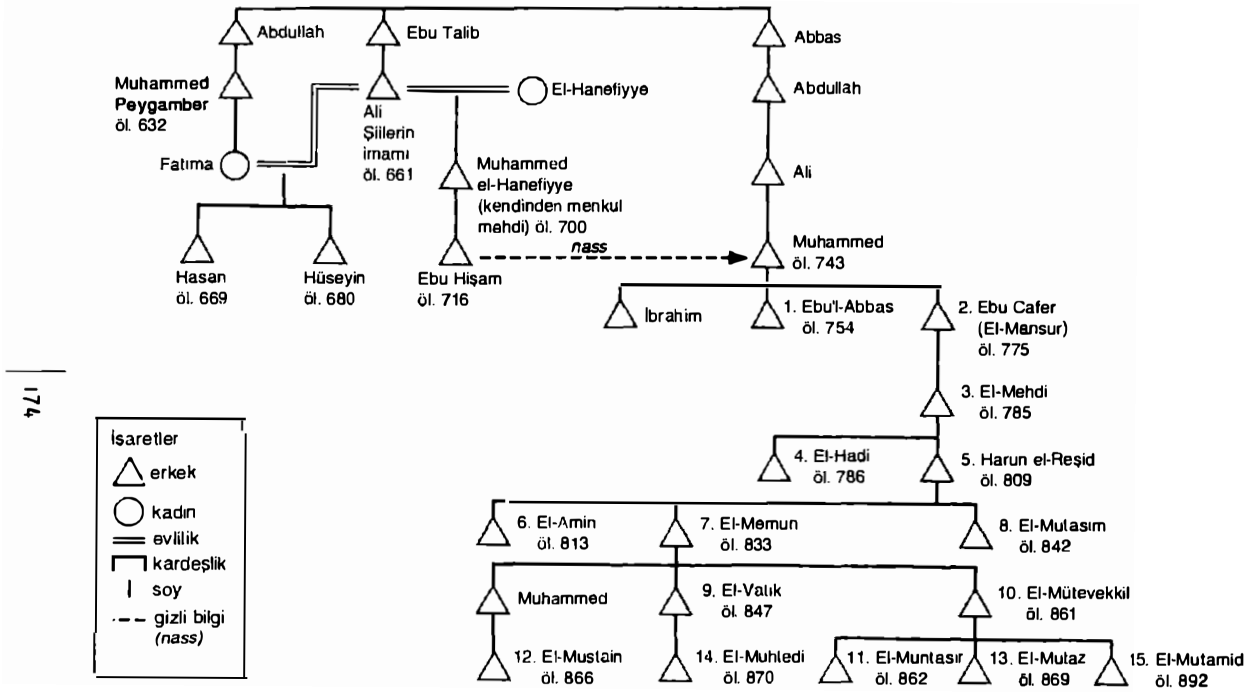
16 Shaban (1971: 183).

Emevilerin yaptığı gibi sülale ismiyle değil de, kişinin kendi ismi ve doğum yeriyle tutulması da onun bütünleşmeci siyasetinin bir göstergesiydi.

Ebu Müslim, birlik halinde kendini adamış bir Horasan ordusunun desteği ve Ali'nin soyunu başa getirmek için savaştıklarına inanan Şii devrimcilerinin coşkusu sayesinde, zayıflamış ve içten bölünmüş Mervanî güçlerini yenilgiye uğratabildi. Fakat galip devrimci güçler tahta Ebu el-Abbas'ı getirince, Şiilerin umutları suya düştü. Kısa süre sonra Ebu el-Abbas öldü ve yerine kendisinden daha etkili, büyük erkek kardeşi Ebu Cafer geçti. Daha önce, kardeşinin yerine Ebu Cafer'in tahta geçirilmemesinin nedeni, el-Abbas'ın annesi soylu bir Arap iken, Ebu Cafer'in annesinin Berberi bir köle kızı olmasıydı.

Cafer, saf Arap soyunun sunduğu nesep meşruiyetine bile sahip olmadığı için, iktidarını korumak ve doğrulamak için yeni yollar bulmak zorundaydı ve acımasız bir adanmışlıkla hedefini gerçekleştirmeye çalıştı. Komplo yoluyla iktidara geldiğinde, her yere kargaşanın hâkim olduğunu ve kimsenin güvende olmadığını gördü. İlk işi, ordu üzerinde tehlike arz edecek denli güçlü etkisi olan Ebu Müslim'e yapılacak suikastı düzenlemek oldu. Gerçi şehit Ebu Müslim, hep halkını tekrar güçlü kılacağı uygun zamanı gizlenerek bekleyen bir isyancı Mesih gibi benimsenmiş biri olmakla birlikte, öldürülmesine karşı hiç örgütlü bir protesto olmadı ve Cafer, çoğu Müslüman'ın kendi hükümranlığına boyun eğmeye istekli olduğunu anladı. Kendisini daha da koruma altına alabilmek için, tahta göz dikmiş olabilecek tüm Mervanîlerin, yakalanıncaya kadar aralıksız kovalanmalarını denetledi (içlerinden biri İspanya'ya kaçıp rakip bir Halifelik kurdu). Muaviye örneğini izleyerek, kendi oğlunun halefi olmasını talep etti.

Cafer yönetimini merkezileştirmek üzere imparatorluğun merkezinde, daire biçiminde yeni başkent Bağdat'ın



Çizim 6.2: İlk Abbasi Halifeleri

inşasını planladı ve denetledi. Birbirine rakip savaşçı aşiretlerin yaşadığı eşit büyüklükteki mahallelerden oluşan eski garnizon şehirlerinden farklı olarak Bağdat, yöneticiye kişisel olarak bağımlı olanların ve memleketlerinden izole olmuş ve kendilerine maaş sağlaması için iktidara getirdikleri yönetime bel bağlamış olan sadık Horasan birliklerinin çevrelediği muazzam bir saraydı.

Cafer, işte bu sitenin merkezine oturdu ve yönetimin dizginlerini tamamen kendi elinde tutarak ve pazardaki fiyatlar gibi çok sıradan meseleleri bile kendine bildirecek büyük bir ajanlık sistemini sürdürerek yirmi yıl süre (754-775) yönetimde kaldı. Bu yeni daire şehir, iktidarının ve kişisel kontrole ve güçlü merkezi otoriteye verdiği önemin sembolü oldu. Cafer, kendisini iktidara getiren devrimci orduyu başarıyla seferber etmiş olan aynı ruhani propagandayı sınırlı bir şekilde kullanmaya devam etti. Selefleri, otoritelerini kullanırken dini yaptırımlara çok az başvurmuş olmalarına karşın, bu Abbasi Halifesi, Peygamber'in hırkasına kuşandı. Benzer şekilde, Emeviler ve Mervanîler sadece kişisel isimleriyle bilinirken, Cafer kendisine, kaderin muzaffer olmaya yönelttiği kişi, yani Allah'ın en sevdiği anlamına gelen, el-Mansur unvanını verdi. Kitlelere mesih olma umuduna oynayarak, oğlu ve halefi, daha büyük bir unvan olan *el-Mehdi*, yani kurtarıcı unvanını alacaktı. Aynı hırsları taşıyan ünlü halefi, Halife el-Me'mun, kendisini Şiilerin kurtarıcısı olarak sunmak ve Sünni çoğunluk ile sürekli başkaldıran Ali yanlısı azınlık arasında uzlaşma sağlamak için boş bir çabayla kendisi için İmam unvanını aldı.

Fakat halkın coşkulu beklentilerini kışkırtmanın tehlikesi de vardı. Milenarist umutlar bir oluştu mu, elden kaçması çok kolay olurdu. Haşimiye yanlısı İrfani cemaat, gerçek müminler cemaatinin, her şeyin, hatta muhaliflerini dehşete düşüren, mülkün ve eşlerin bile paylaşılması gerektiğine inanıyorlardı; ki bu, uzun zaman önce Sasani dö-

neminde Mazdek'in müridlerine yöneltilen suçlamaların tekrarıydı. Örneğin, Halife Mansur'a yaltaklanan Ravendiyye yandaşları, onun ilahiliğine alkış tutmak için saraya geldiler ve kendinden geçmiş bir halde sarayın çatısından kendilerini ölüme atarak, mahkûmları serbest bırakarak ve ortak mülk paylaşımı, ruh göçü ve Halifenin her şeye kadirliği öğretilerini yayarak skandala neden oldular. Bu kadar yaltaklık, hiç olmamasından bile kötü olduğunu gösterdi ve bu cemaatçi hayalperestler, zengin kapitalistleri ve şehirli girişimcileri mehdici gizemcilere yeğleyen, çok pratik ve püriten bir kişi olan el-Mansur tarafından acımasızca ezildiler.

Dolayısıyla, devrimci kurtuluş vaatleri bir yana, Abbasi yönetiminin, Peygamber'in dini yönetimine bir dönüş değil, seküler bir idare olacağı ortaya çıktı. Bu, bir anlamda Abbasi hanedanlığının kendinden öncekinin bir devamı olduğu anlamına geliyordu; kesinlikle iktidar esaslı bir hanedanlık.

Sarayın Yeni Hiyerarşisi

Fakat bir başka anlamda Abbasi ayaklanması, önemli sonuçları olan gerçek bir devrimdi; çünkü eski soylu Arap sülalelerinin yönetme hakkının kendilerine ait olduğu iddialarını yok edip, yerine yeniden tanımlanmış bir cemaat ve otorite nosyonunu koydu. Halife el-Me'mun, bu yeni düzeni şu sözlerle açıklar: "Soylu bir Arap soylu bir İranlıya, alt sınıftan bir Arap'a olduğundan daha yakındır; soylu bir İranlı da soylu bir Arap'a, alt sınıftan bir İranlıya olduğundan daha yakındır, çünkü soylu insanlar ayrı, plepler ayrı bir sınıf oluştururlar."[17]

Bu koşullarda soyluluk, Ira Lapidus'un "aristokrat terbiye " dediği, saraylıya uygun görgü kurallarına uyulması-

17 Aktaran Kister ve Plessner (1990: 50).

nı zorunlu kılan gelişmiş bir İran protokolü olan *âdâb* göreneğiyle ifade edildi. Soylular sınıfına dahil olmak isteyenler, bunu kan bağlarına dayanarak yapamazlardı; soylu sayılabilmeleri için, dini bilgilerin inceliklerine haiz olmanın yanı sıra, şiir sanatı, binicilik, edebiyat, maliye, tarih ve bilim konularında da bilgili olduklarını göstermeleri gerekirdi. "Efendi tavırları, kibarlığı, mertebeye ve şerefe duyarlı nüanslarıyla" Abbasi saraylısı "kendisini alt sınıflardan farklı kılan ve iktidara hak sahibi olduğu iddiasını gerekçelendiren bir dünyevi incelmişlik sergilemek üzere kendini özenle eğitti. İran ve Yunan edebiyatının geliştirilmesi, dolaylı olarak aristokrasinin doğal üstünlüğü varsayımına dayanan heterojen seçkin kesim için bir ortak kültüre işaret ediyordu."[18]

Sarayda estetik ve entelektüel incelmişliğin yeşermesi, artık Abbasi kozmopolitliğinin sülaleye ya da Peygamber'in soyuna dayalı soyluluğun eski standartlarına meydan okuduğu bir dünyada, köklü ailelere mensup olmayan bireylerin üstünlük iddiası girişimiydi. Buna eşlik eden değişim daha da kötüydü. Aristokrat üstünlük iddiaları, artık sadece Halife'nin ve onun akrabalarının onayıyla gerçekleniyordu; diğer Müslümanlar ise, ortak boyun eğmişlikleri içinde eşittiler. Teoride, içlerinden herhangi biri, Halife'nin iradesine bağlı olarak ihtiyari bir şekilde yüksek mertebeye çıkarılabilir ya da alt sınıfa indirilebilirdi. Ayrıca, saraylının bu kendini yetiştirme disiplini, sadece kendisini avam sınıftan ayırma yöntemi değil, daha çok Halife'nin gözdesi olabilmek için ona yaranma çabasıydı. Hemen her zaman olduğu gibi, özgürlük ve eşitlik adına başlayan bir isyan köleliliğin artmasıyla son buldu.

Abbasilerce dayatılan bu yüksek otorite, sarayda ve idari işlerde giderek artan oranda mevalinin kullanımıyla

18 Lapidus (1988: 97). *Ādāb*, aynı zamanda, dini tevazu temelinde incelik anlamına da gelebilmektedir.

kendisini gösterdi. Mansur'un egemenliğinden sonra mevalilik, Abbasi Halifeliği'nin her düzeyinde esas düzenleyici unsur oldu. Mevalinin kapsamında, gayri meşru ve kıdemsiz akrabalar, kölelikten azledilenler ve gönüllü hizmetlerde çalışan özgür bireyler yer alıyorlardı. Bunlar teorik olarak bağımsız idilerse de, her biri kendi hamisine karmaşık ilişkilerle bağlanmış durumdaydı. Jacop Lassner'ın söylediği gibi, "mevali, artık Halife'nin hizmetinden kendi iradesiyle ayrılamazdı; nasıl ki mafya üyesi, meşru haklarına dayanarak kendi iradesiyle patronun ailesini terk edemiyorsa."[19]

Mansur'un Ebu Müslim'i öldürtmesi tüm mevaliye iyi bir ders olmuştu. İşlerinin, soyut bir millet hizmeti ideali değil de, kendi liderlerinin kişisel çıkarlarını geliştirmek olduğunu anladılar. Mevali iktidar temelinden yoksundu; çamurdan çıkmıştı, tekrar oraya dönebilirdi. Hayatta kalabilmek için hizmet etmenin yanı sıra, etkileyici ve dalkavuk olmaları da gerekiyordu. Dalkavuk saray idarecilerinin sunduğu bu güvenilmez ve kişiselleşmiş hizmetleri, Abbasilere, sarayda kendi emrindekileri kontrol etme ve bürokratların iktidarı kendi ellerine geçirme girişimlerinin önüne geçme olanağı sağladı.

Fakat bu güvencenin bir bedeli vardı: Abbasi seçkinleri arasında ihtilaf olduğu zaman, "tamamen kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden mevali, her biri kendi hamilerinin taleplerini destekleme çabasıyla gerilimleri azaltmak yerine teşvik etme eğilimi gösteriyorlardı."[20] Bu koşullar altında saray dedikoduların, kinayeli atışmaların provokasyonun ve entrikaların döndüğü bir savaş alanı haline geldi. İşte bu, kendi dalkavuk idarecileri üzerinde mutlak bir kişisel otorite kurmak uğruna seçkinlerin ödedikleri bedeldi.

19 Lassner (1980: 98).
20 Lassner (1980: 16).

Ordunun hırsları ve talepleri ise, istikrarsızlık yaratma açısından daha fazla potansiyel taşıyordu. Mansur ve halefleri de, dini meşruiyet taleplerine karşın, selefleri olan Emeviler ve Mervanîler gibi egemenliklerini sürdürebilmek için tümüyle orduya bel bağlamışlardı. Bu karmaşık bir ilişkiydi, çünkü Wellhausen'ın söylediği gibi, "Emeviler gibi Abbasiler de ait oldukları yaygın bir aristokrasinin üzerinde yükselmemişlerdi: Kendilerini destekleyen Horasanlılar, onlar için sadece araçtı, yoksa onların kanından değillerdi.[21] Artık akrabalar yöneticinin değil de, tıpkı daha önce idareciler olduğu gibi, şimdi ordu emperyal efendilerinin hizmetkârı olarak kabul ediliyordu. Ancak arada büyük bir fark vardı. Silahların kontrolü bu hizmetkârların elindeydi.

Abbasiler için iktidarı ellerinde tutabilmenin tek yolu, bu etkili ordunun mutlak sadakatini sürdürebilmekti; çünkü eski Emevi ve Mervanî hanedanlıklarının ortak aşiret asabiyyesiyle zaman zaman oluşturulan bağlara güvenemezlerdi. Horasan ordusunu bir arada tutan şey ise, kendi memleketlerinden uzakta bir metropolde izole olmuş olmalarının yanı sıra, Halife'nin kutsiyetine olan inançları ve ortak savaş yaşantılarıydı. Fakat Abbasi hanedanlığını ilk destekleyenler olarak elde ettikleri servet ve nüfuz, kısa zaman içinde Horasanlıların sadakatini ve ahlakını bozdu. Bağdatlı siyasi ve tüccar seçkinlerin varlıklı üyeleri oldular ve geçmişteki başarılarından dolayı elde ettikleri yetkilerini şiddetle savunarak, aynı zamanda Halife'nin şahsına duydukları din korkusunu kaybederek Halife'ye bile karşı hırsla statülerini korudular.

Abbasiler, Horasanlıların giderek artan ihtilafçı varlıklarını dengelemek ve daha güvenilir bir orduya sahip olabilmek için en çok eski Sasani İmparatorluğu'nun doğu-

21 Wellhausen (1927: 559).

sundan olmak üzere, uzak bölgelerden köle askerler toplamaya başladılar. Bunlar, reisleri varlık ve ihtişam vaatleriyle Abbasilerle birlikte çalışmak üzere hizmete alınmış, farklı etnik gruplardan ve aşiretlerden gelen, çoğunlukla hiç Türkçe bilmeyen ünlü Türklerdi. Gerçi bunlar Halife'nin mevalisi ve köleleri (*abid*) olarak bilinse de, daha çok dini amaçlarla değil de kazanmayı umdukları servet ve güç için İslam bayrakları altında savaşan Arap serüvencilerine benziyorlardı. İlk Horasan ordusu gibi, bu lejyonerler de kozmopolit kültüre yabancıydılar ve bunlar da ataları gibi, merkezin seçkin yerlilerince barbarlar olarak aşağı görülüyorlardı. Fakat Horasanlılar, Ebu Müslim'in bildirdiği mesih vaadiyle seferber olmuş ve Abbasi Halife'sinin kişiliğinde bütünleşmişken, 'Türkler', savaşta kendini kanıtlayacak yoksa terk edilecek olan, "eşitler arasında birinci" bir aşiret savaş liderinin etrafında toplandılar. Kendi iktidarlarını güçlendirmekten ve kırılmaya müsait grup sadakatinden öte bir sadakat duygusu taşımıyorlardı.

Abbasilerin, bu yabancı ücretli askerlere sırtlarını dayamaları sonucunda, Me'mun'un, Türk mevalinin desteğini alarak Harun er-Reşid'in ölümünden (809) sonra, aralıksız süren büyük iç savaşta kardeşi Emin'i yenmesiyle Horasanlıların beli kırıldı. Fakat otoriteyi koruma sorunu pek çözülemedi. Abbasiler, meşruiyet iddialarını geliştirme çabalarını sürdürdüler, ancak uyguladıkları siyaset sözlerini yalanlıyordu. Shaban'ın söylediği gibi, "Merkezi yönetim, tıpkı tebaasının çıkarlarını gözetmeyen, tek kaygısı sömürgelerini istismar etmek olan sömürgeci bir iktidar gibi davranıyordu... Yönetim kendisini, sadece nerdeyse hiçbir işe yaramayan bir ordunun ve yozlaşmış bürokrasinin gelirlerini oluşturan vergileri toplamakla mükellef görüyordu."[22] Genellikle kaybeden köylüler olup, ileri gelen-

22 Shaban (1976: 89).

ler kazançlarını en üst noktaya çıkarmaya çabaladıkları için, karmaşık hamilik ilişkileri yozlaşmayı ve manipülasyonu çok müsait hale getiriyordu ve yerel yöneticilere vergilerini ödedikleri sürece açık çek veriliyordu.

Bu parıltılı sarayda giderek artan debdebe, tören ve üstün olana yaranma çabası, burada, vezirden sonra, "resmi görevliler içinde en önde gelen kişinin cellat olduğu"[23] türden bir yönetimin hüküm sürdüğü gerçeğini gizlemeye yetmedi. Bu meşum gerçek, saray celladının kanlı işini gayri resmi olarak yerine getirdiği, Sultan'ın tahtının yanında duran deri minderle çarpıcı bir şekilde simgeleştirilmiştir. Saraylıların kendilerini dini olmayan sanatlarda eğitmeleri ve âdâb disiplini de, zor koşullarına duyarlı olmayan bir yönetim altında hayatta kalmaları güçleşen yoksul kesim ve merkezin sömürdüğü uzak bölgelerdeki yaygın hoşnutsuzluğu karşılayamadı. İşte, şair el-Sindî'nin haykırışının bağlamı buydu: "Mervan'ın oğullarının zulmü geri dönseydi de, Abbas'ın oğullarının adaleti cehenneme gitseydi!"[24]

Bu koşullar altında genel ve bölgesel ayaklanmalar olağan hale geldi. Saray da, biraz da soylu hamilerini destekleyen mevali grupların suç ortaklığı yapmaları sayesinde hiziplere bölünmeye başladı. Yönetime olan sadakatleri sadece aldıkları ücretle orantılı olan ve çok az derecede (o da varsa) toplumsal bağlara sahip bu karışık kökenli "Türk" orduları, Horasanlılardan bile daha fazla sorun oluyordu. Çeşitli birlikler kendi generalleri etrafında toplanıyor ve en yüksek fiyatı ödeyene kendilerini satıyorlardı. Eyaletler, Halife idealine sahte bir bağlılık göstererek, gittikçe daha bağımsız hale geliyordu ve sadece kendi amaçlarını gerçekleştirmeye çalışan seküler liderlerce yönetiliyorlardı. Savurganlığı yüzünden iflas eden Abbasiler, Hali-

23 Wellhausen (1927: 561).

24 Aktaran Lewis (1973: 252).

felerinin, kendilerine sadece sembolik otorite sahipliği tanıyan rakip gruplara ayrılmış saray muhafızlarının elinde kukla haline gelmeleriyle, iktidarın ellerinden kayıp gittiğini gördüler.

VII. BÖLÜM

Dini ve Seküler Yöneticiler

Kurtarıcı Arayışı: Karmatiler

Şimdi, iktidar için mücadele eden iki büyük rakip ortaya çıktı. İlki Şiilerdi. Bozulma dönemlerinde Ali'nin grubu, hayal kırıklığına uğramış ve kendilerini kurtaracak bir Mesih bekleyişinde olanlar arasından her zaman taraftar bulmuştur. Daha önce gördüğümüz gibi Şiiler, Abbasi ayaklanmasını şevkle desteklemişler, fakat, sonucunda büyük hayal kırıklığına uğramışlardı. Ancak el-Mansur yönetimi Şii direnişini kırdı; bu kırılmada, Şiiliğin, İmamlık pozisyonuna talip farklı kimseleri destekleyen pek çok mezhebe bölünmüş olmasının da payı vardı. Sayıca en kalabalık Şii mezhebi, soylarını şehit Hüseyin'in on ikinci kuşağına dayandıran On İki İmam mezhebiydi. Bunlar, çok şiddetli bir şekilde bastırıldılar ve siyasi mücadeleden çekildiler. Ancak, Yedi İmam dalına ayrılan diğer Şiiler, daha eylemci bir pozisyon aldılar ve bastırılmalarına rağmen, sonunda

gücü zayıflamış olan Halife'ye karşı en büyük tehdidi oluşturur hale geldiler.

Bu gelişme zaman aldığı gibi, her yerde aynı da değildi. İlk olarak garnizon şehri Kufe'de radikal muhalif hareketlerle başlayıp, sonra Suriye, Bahreyn, Yemen ve son olarak da Kuzey Afrika'ya yayıldı. Bunlar kendilerini genellikle, *el-dava'ül-hediyye*, yani "doğru yola yönelmiş dava" diye bilirlerdi; oysa Suriye'deki ve Bahreyn'deki Müslümanlara göre bu mezhebe ve ona bağlı olanlara, onların ilk yerel *dai*'leri (misyoner) olan Hamdan Karmat nedeniyle Karmati deniyordu; diğer bölgelerde ise, kurucularından sonra İsmaili olarak adlandırılıyorlardı. Suriye çölünde ve Kuzey Afrika'da, Peygamber'in karısı Fatıma'dan gelen İsmail'in sülalesini vurgulamak için, bunlar Fatımîler olarak biliniyordu. Bu sonrakiler, sonunda Mısır'ı yönetecek ve İslam'daki Sünni egemenliğe en güçlü şekilde meydan okuyacak olanlardı.[1]

Fakat biz, dönem açısından (dokuzuncu yüzyılın başları ve onuncu yüzyılın sonları), Halife'nin Batı cephesindeki en tehlikeli rakiplerinin, bazıları gerçek İmam'ın bir grup ilahi aracıları, bazıları da bizzat kendilerinin gerçekte kurtarıcı olduklarını iddia eden bireylerin liderliği altında seferber olmuş çeşitli Karmati gruplarının olduğunu düşünüyoruz. Karmatiler, destek olma açısından Bedevi isyankârlığına, şehirdeki hoşnutsuzluğa ve öfkeli köylü kesimine hitap eden, tipik Ortadoğulu mehdici bir gruptu. Bunlar, Peygamber sülalesinden olmayabilen ve kişisel karizmasıyla hemen benimsenebilecek olan İmamın "ruhani tekâmül" öğretisiyle Ortodoks Şiilikten ayrıldılar. Bu, herkesin hak talep edebileceği geniş bir alan yarattı ve hareketin cazibesini artırdı; gerçi bunun, ileride göreceğimiz gibi, ciddi tehlikeleri de vardı.

1 Standart anlatımlar için, bkz. Daftary (1990), Lewis (1940).

Çok sayıda heyecanlı genç, çöldeki yerleşmelerinde dindarlara katıldı. Bu bağımsız yerleşmeler, gerçek İmamı temsil ettiklerini iddia eden misyonerlere gösterdikleri itaati saymazsak, kendilerince eşitlikçiydiler. Bu paradoksal örüntü tipik Şii örüntüsüdür, çünkü kurtarıcıya mutlak teslimiyet, müminler arasındaki kan bağına ya da uğraşa dayalı farklılıklar gibi tüm farklılıkların yok edilmesini gerektiriyordu; tümüyle dine dayalı bir otorite, Haricilikteki, merkezi egemenliğin kabulüyle istikrar elde etmiş, radikal, siyasi ve eşitlikçi bir cemaatçilikle örtüşür

Dolayısıyla, Karmati kamplarında, üstün ya da ayrıcalıklı tavırlar reddedilir, ayrıca hareketi desteklemeyen ailelerle akrabalık bağları koparılırdı. Bu cemaatler, adil vergi sistemine sahip, zayıflara yardım edilen, kadının statüsünün yüksek olduğu ve saygın yaşlılar şürasının tamamlayıcı karar alma süreciyle yönetilen cemaatlerdi. Bir görgü tanığına göre Karmatiler, yeni bir dini toplum kurma özlemiyle "tüm varlıklarını ortak mülkiyet halinde tek bir yerde topladılar; kimse sahip olduğu mülk nedeniyle arkadaşından daha avantajlı değildi... kimsenin mal varlığına ihtiyacı yoktu, çünkü bu dünya tümüyle onlarındı, başka kimsenin değil."[2]

Adanmışlığın, cemaatçiliğin, hakkaniyetliliğin ve mesihçiliğin oluşturduğu güçlü karışımla Karmatiler, mutsuz yerel nüfus içinden çok sayıda yandaş kazanmaya başladılar ve taşradaki "doğru yola yönelmişlerin" akınlarını kontrol edememekle birlikte şehirdeki şüpheli sempatizanlara soykırım düzenleyerek giderek sevimsizleşen Bağdat yönetimini terörize ettiler. Doğu Arabistan, Suriye ve Irak çölünün göçebeleriyle ittifak kuran Karmatiler, kervanlara baskınlar düzenleyip, Allah'ı hiçe sayarak kutsal şehre zorla ticareti soktuğu için karşı oldukları, büyük kâr elde edilen

2 El-Nuwayri, aktaran Lewis (1974: 64).

haccı tehdit etmeye başladılar. Bu hareket, güçlükle bastırıldıktan birkaç yıl sonra, 923'te, Ebu Tahir'in liderliğinde Bahreynli Karmatilerin, Abbasi ticaretinin çöldeki can damarını tehdit etmeleri, hacıları katletmeleri ve İran körfezinin Arabistan tarafındaki hayati ticaret limanlarını işgal etmeleriyle tekrar patlak verdi ve neredeyse Bağdat fethediliyordu.

Ebu Tahir, elde ettiği bu başarılar ve 928'de, Jüpiter ve Satürn birleştiğinde mehdinin geleceği beklentisiyle, dinden sapmış Müslümanlar addettiklerine karşı sürdürdüğü acımasız mücadelesini yoğunlaştırdı; birlikleri 930'da Mekke'ye girdi ve dehşetli bir saygısızlıkla Kâbe'yi çalıp kaçtılar. Ancak Karmatiler için bu, ruhani egemenliklerinin sembolüydü. Temiz ve nurlu İslam âleminin kalbi olarak, Mekke'nin bu yozlaşmış eski merkezinin yerini Karmati başkenti Lahsa almalıydı. Ebu Tahir, bu yeni kutsal şehirden, her yöne korku ve umut salarak tüm Arabistan'ı yönetti. Kendisine ve ateşli yandaşlarına göre, tüm emareler doğru yola yönelmişlerce dünyanın fethedileceği özlemle beklenen anın geldiğini gösteriyordu; yakında Halife gerçek mehdi tarafından zapt edilecekti.

Tam bu kritik anda, Ebu Tahir'in hararetli milenyum bekleyişi, onun, İsfahan'dan gelen genç ve karizmatik bir İranlıyı uzun süredir beklenen kurtarıcı olarak görme yanılgısına düşmesine neden oldu. Bu, kendini kurtarıcı ilan eden gencin mucizevi güçlerine yürekten inanan Ebu Tahir, egemenliği onun ellerine teslim etti. Ne yazık ki, bu mehdi sanılan kişi, hiç vakit kaybetmeksizin Muhammed'e lanetler yağdırmaya, ateşe tapınmaya ve Ebu Tahir'in bazı akrabaları da dahil olmak üzere yörenin ileri gelenlerini idam etmeye başlayınca, hiç de yüce biri olmadığını gösterdi. Kendi hayatının da tehlikeye girdiğini düşünen Ebu Tahir, koruması altındaki kişinin sahte bir Mesih olduğunu ilan etti ve onu öldürttü. Fakat bu eskatolojik hata Bah-

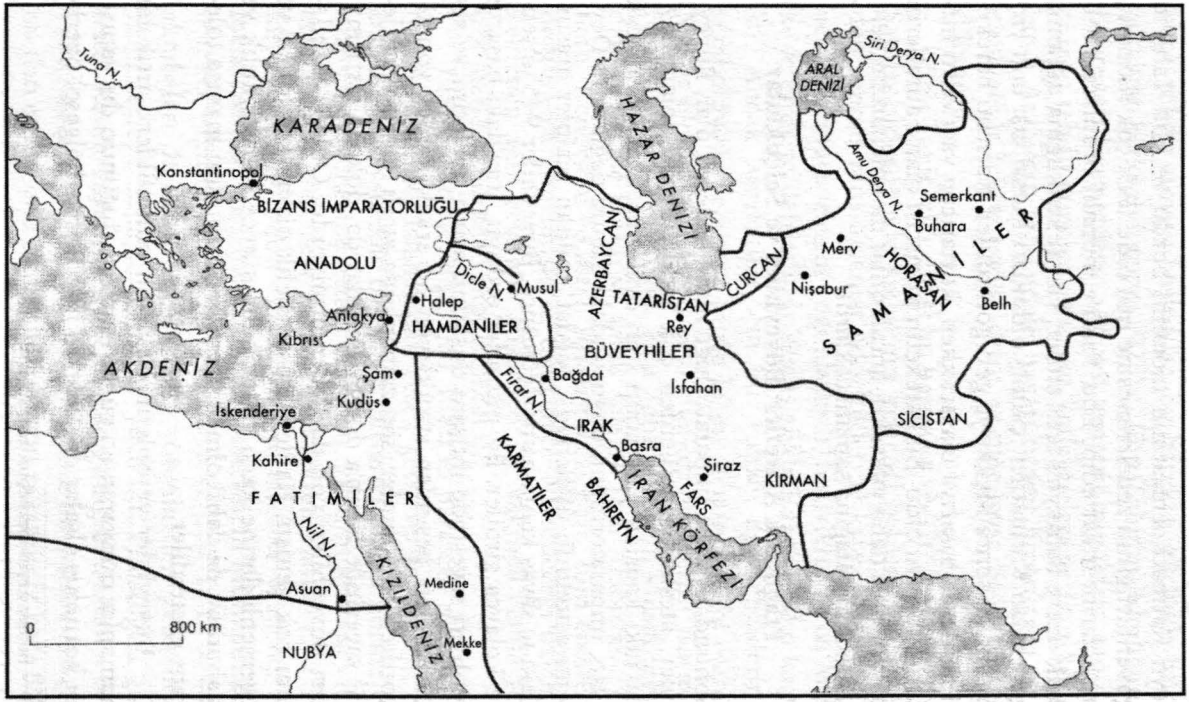
reyn Karmati cemaatinin moralini bozdu ve Ebu Tahir'in güvenilirliğinin zedelenmesine mal oldu. Pek çok Karmati, inançlarını inkâr edip, Ebu Tahir'e muhalif ordulara katılmak üzere Bahreyn'i terk ettiler. Hayal kırıklığına uğramış geri kalan Karmatiler, çalmış oldukları kutsal taşı tam yirmi bir yıl sonra Mekke'ye geri götürdüler, Karmati hareketi nerdeyse başarıya ulaşacakken, kurtarıcıyı vaat eden hırsının kurbanı oldu. Bu hareketin mirasçısı olan Fatımîlerin başarı şansı daha yüksekti, ancak onlar da milenarizm beklentisinin batağına saplanacaklardı.

Pragmatik Aşiretler: Büveyhiler ve Selçuklular

Sonunda Abbasi İmparatorluğu'nu fethedecek olan Büveyhiler, ateşli Karmatilerden çok farklıydılar. Bunlar, Bağdat'taki kaostan yararlanıp İran ovalarına kadar uzanacak olan, imparatorluğun doğusundaki Elburz dağlarının Deylemi aşiretinin üyeleriydi. Bağdat, militan hizipler arasındaki iç savaş kargaşasında çökünce, Büveyhiler 945'te şehre kolayca girdiler. Bu muzaffer orduyu, İran'daki başarılı fetihleri sayesinde ihtişam düşkünü aşiret üyelerini ve serüvencileri peşinden sürükleyen üç erkek kardeş yönetiyordu. Gerçi bunlar, son zamanlarda ateşli Şii misyonerleri[3] sayesinde İslam'a dönmüş olsalar da, doktrin tartışmaları Büveyhileri çok da ilgilendirmiyordu. Onlara göre İslam çok genişti; Halife'yi göstermelik olarak korudular ve egemenliklerine karşı gelinmediği sürece, Hıristiyanlık ve Yahudilik de dahil olmak üzere her türlü dini inanışa tolerans gösterdiler.

Büveyhiler ve onların Deylemli müttefikleri, artık bir zamanlar dünyanın en güçlü imparatorluğunun dış yapısını korumuş olsalar da, kolektif liderliğe ve bölgesel özerk-

3 Bunlar Zeydi mezhebine mensuplardı.



Harita 7.1: Onuncu yüzyılda merkezi İslam ülkeleri

liğe dayalı aşiret sistemlerini sürdürdüler. M. A. Shaban, Büveyhilerin yönetim biçimini ve ilkelerini şöyle tanımlar: Diğer beyler Büveyhi liderliği altında yer almış olsalar da, bireycilikleri ve kıskançça sahip çıktıkları dağlardaki bağımsızlıkları hâlâ dikkate alınmalıydı. Kardeşler, kolektif liderlik sistemi altında kendi aralarında eşit oldukları ilkesini kabullenmek suretiyle, aslında bölgede örnek alınacak, hiçbirinin eşitler arasında eşit olmaktan öte bir konuma sahip olmayacağı bir model oluşturuyorlardı.[4] Bu aşiret imparatorluğu, yüzyıllık egemenlikleri içinde sadece bir kez merkezi bir liderlik altında yek vücut oldu; bu da muhtemelen, işgal tehdidiyle karşı karşıya kaldıklarında idi. Bu tehdit karşısında çeşitli kesimler, nüfuz alanı en fazla tehlikede olan beyin liderliği altında birleştiler. Tehdit dağılır dağılmaz, Büveyhilerin birliği de çözüldü.

Büveyhiler, dinde olduğu kadar siyasette de bırakınız yapsınlar (*laissez-faire*) tavrını benimsediler. Onlar için önemli olan, düzeni korumak ve iktidar konumda olmanın semeresini almaktı. İflas etmiş bir imparatorluğu miras almış oldukları için, onu nasıl koruyacaklarına dair her tavsiyeyi dikkate almaya hazırdılar. İranlı idarecileri yeni yetkili pozisyonlara getirdiler; aynı zamanda, askerlere maaş yerine vergiden pay almalarını sağlayan uygulamayı başlattılar; bu uygulama, bundan sonraki tüm yöneticilerin izleyecekleri ve uzun vadede hep tahrip edici olduğunu gösterecek olan bir yeniliktir.

Büveyhi döneminin özelliği, esas olarak aşiret ve askeri sadakat bağlarından oluşmuş ve hami-mevali ilişkileriyle kesişen, sınırları muğlak gruplar içinde kişisel yararın ön planda tutulmuş olmasıdır. Böylesine haris ve belirsiz bir ortamda yandaşların sadakatini korumak en acil sorundu. Roy Mottahedeh'in belirttiği gibi, güçlü akrabalık bağları

4 Shaban (1976: 161).

olmadığında, "bu liderlere kalan tek yol, askerlere sınırsız bir cömertlik göstermek ve yeni fetih alanlarının yağmalanmasında işbirliği yapmalarının kendi çıkarları için gerekli olduğunu açıkça belirtmekti;[5] ki bu, başarısız olmuş Büveyhi generalin, kendisini terk eden birliklerinin kafa yapısını da gösteriyordu. Bu birlikler, liderlerini terk ederken içtenlikle şöyle diyorlardı: "Tekrar iktidara geldiğinizde size yine katılırız."[6]

Büveyhiler, iktidarda kalabilmek ve bu bölünmüş yapıyı birleştirebilmek için, müttefikleri ve emrindekilerle tasarlanmış akrabalık bağları kurmaya giriştiler. Bu, *istina* denilen ve eski, aşiret asabiyyesini ikame etmesi beklenen bir sistemdi, fakat başarısız oldu. Bireysel çıkarcılığın çok güçlü, gruba bağlılığın ise çok zayıf olması, bu kurgulanmış akrabalığın, daha geniş zeminde meşruiyet iddiası olmayan bir yönetime sadakat oluşturmasını olanaksız kılıyordu. Bu koşullarda yerel cemaatler, tümüyle devlete katılmak yerine, tâbi oldukları yabancı liderleri üzerinde etkili olabilmek için, güçlü olanla aralarındaki kişisel bağlara güvenmeyi tercih ettiler. Halk, Büveyhileri destekleyen askerleri olduğu gibi, onlara hizmet eden ulemayı da ahlaki işbirlikçiler addettiler. Motaheddeh'in sözleriyle, Büveyhi toplumu, "bir yandan kendisini yönetimden ve getirdiği yükümlülüklerden sıyırmaya çalışıyor, bir yandan da yönetimlere aşırı güç sağlıyordu."[7] Ancak Büveyhi yöneticiler, halkın yönetimden çekilmesinin kendilerine sağladığı güçten yararlanamadılar. Kendi içlerindeki rekabetler, ticaret yollarının değişmesiyle de birleşince, zaten sallantıdaki ekonomileri hızla çöktü.

Gücünü kaybeden Büveyhilerin yerini, doğunun bir başka aşiret konfederasyonu olan Selçuklular aldı. Bunlar,

5 Mottahedeh (1980: 80).
6 Aktaran Mottahedeh (1980: 144).
7 Mottahedeh (1980: 190).

nüfusu yoğun Orta Asya steplerinden İran ovalarına doğru akan tarihteki devri göç dalgalarından biriyle yavaş yavaş batıya sürüklenmiş olan (İslam'a döndükten sonra Türkmen olarak adlandırılan) Oğuz göçebeleriydi. Halife, aşiret beyleri Tuğrul Bey olan Sünni Oğuzları, gücü zayıflamış Şii Büveyhilerden yönetimi devralmak üzere davet etti ve Oğuzlar 1055'te, Osmanlı İmparatorluğu'nun ortaya çıkışına kadar İslam dünyasındaki en büyük imparatorluğu kurmak üzere Bağdat'a girdiler.

Selçuklular, yönetimlerine kesinlikle manevi yaptırımı karıştırmamaya yemin etmiş ilk Müslüman hanedanlıktı. Dua ve vaaz etme işini Halife'ye bırakarak, kendilerini yöneticilik anlayışları tümüyle "rakipler üzerinde askeri üstünlüğü ellerinde tutmaya"[8] dayalı Sultanlar olarak ilan ettiler. Bu rejimde, Anne Lambton'ın söylediği gibi, "yurtseverlik diye bir erdem yoktu; Sultanın tebaasından tüm beklediği, vergilerini ödemeleri ve onun refahı için dua etmeleriyken, tebaanın Sultan'dan beklentileri, güvenliği ve adaleti sağlamasıydı. Devlet sokaktaki adamın sadakatini ne talep ne de kabul ederdi. Artık aşiret, lonca, mahalle ya da şehir sınırlarını aşmış olan sadakat, devlete değil İslam'a yönlendirildi.[9]

(Genel hatlarıyla İslami pratikleri ve yerel gelenekleri bozulmamış bir şekilde koruma zorunluluğu dışında), hukuki kurumların Sultan'a getirdiği herhangi bir kısıtlama yoktu. Bu durumda, Sultan'la istişarede bulunma ve bölgelerinde özerk olma hakkı talep eden kendi aşiret üyelerinin zaman zaman frene basması, Selçuklu yöneticisinin mutlak iktidarına getirilen başlıca sınırlamaydı. Selçuklu yöneticiler, önceki krallıkları örnek alarak, bu sınırlamalardan kurtulabilmek için, bir yandan orduda ve idari işlerde kölelerin ve kölelikten azat edilmişlerin sayısını artı-

8 Morgan (1988: 36).

9 Lambton (1968: 205).

rıp, bir yandan da istikrarsız Türkmen akrabalarını, fazla zarar veremeyecekleri ve belki de biraz faydalı olabilecekleri, uzak Bizans cephesinde *gazi* olarak savaşmaya yolladı. Yine de Sultanlar, tüm Selçuklu dönemi boyunca kendileri için özel ayrıcalıklar ve kişisel özgürlük talep etmeyi sürdürmüş olan Türkmenlere boyun eğdirmeyi başaramadılar.

Türkmen aşiretleri alttan alta zarar veriyor idilerse de, saltanatı asıl tehdit eden şey içlerinden kaynaklanıyordu. Hami ile mevali ve efendi ile köle arasındaki dikey bağlar eşitler arasındaki akrabalığa ve ittifaka dayalı yatay bağlara egemen olunca, Selçuklu yönetimi hiç olmadığı kadar despot ve keyfi bir yönetim haline geldi. Bu arada, seçkin kesimin çevresindeki mevali grubu, ellerindeki ganimet için kendi aralarında çatışma içindeydiler. Anne Lambton'ın Selçuklu İmparatorluğu'nun geç dönemini tasvir ederken söylediği gibi, saraydaki yaşam, o çok bilinen meşum örüntüyü izliyordu: "Entrika ve güvensizlik, toplumsal yaşamın birlikte var olan yanlarıydı. İktidar ve nüfuz sahipleri, rakiplerinin gelecekte çevirecekleri dolaplara ya da Sultan'ın kayırmalarından yoksun kalma ihtimaline karşı kişisel çıkarlarını koruyabilmek için servet birikimi yaptılar; ayrıca, mevki peşindekiler de bunu satın alabilmek için servet biriktirdiler.[10]

Hiç güvenilir olmayan bu koşullarda Sultan'ın danışmanları, iktidarın çıkarlarına karşı çıkmadan dürüst bir yol (hatta herhangi bir yol) izlemenin mümkün olmadığını anladılar; dolayısıyla çokça ölü verdiler. David Morgan'ın ifade ettiği gibi: "Ortaçağ İranında, sivil çalışanlar arasında birlik ruhu yoktu. Yükselmenin yolu, genellikle vezirin itibarını sarsarak düşmesini sağlamaktı. Vezirin yerinde kalabilmesinin tek yolu, yöneticinin desteğini kay-

10 Lambton (1968: 251).

betmemek ve alt kademelere mümkün olduğunca güvenilir insanlar yerleştirmekti."[11]

Devletin belirlemesi gereken, (üyelerinin servetinin ve gücünü artırmak ve İslami görenekleri genel hatlarıyla korumak dışında) üzerinde genel olarak hemfikir olunmuş merkezi bir idare anlayışı olmadığı ve halkla güçlü bağlar kurulmadığı için Selçuklu yönetimi, istismara dayalı tarım vergisinin (*ikta*),[12] şiddet içeren hizipçiliğin ve yaygın güvensizliğin bir araya gelmesiyle giderek bölündü. Hem taşrada hem merkezin kendi içinde, Selçuklu yönetimine talip olanların iktidar için generalleriyle çatışmalarının yarattığı merkezkaç kuvveti, yüzyıllık sürenin sonunda imparatorluğu parçalamıştı.

Yine de Selçuklu rejimi, hiç değilse, hem hakkaniyetli bir savaşçı ahlakıyla dolu hem de İslami hukuka duyarlı olan ilk sultanların yönetimi ve uzman İranlı idareci kadronun danışmanlığı altında, sonraki hanedanlıklarda görülmeyecek iyi bir örnek teşkil etti. Yönetimlerinin Müslüman cemaate verdiği zarar görece azdı; onlara eşlik eden göçebe Oğuzlar, kullanılmayan arazileri hayvanları için değerlendirerek muhtemelen ekonomiye katkıda bulundular; belli bir terbiyeyi kazanmış olan saray halkı sanatçılara ve alimlere sıcak bakıyordu; ayrıca, bürokrasileri genellikle adil ve işlerlikliydi. Selçuklulardan sonraki yönetimler, çok daha yıkıcı ve zorbaydı; içlerinde en kötüsü, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıl boyunca Ortadoğu'yu kasıp kavuracak olan Moğollar ve onların soyundan gelenlerdi.

11 Morgan (1988: 31).

12 *Ikta*, bir Ortadoğu geleneğiydi, fakat Selçuklu yönetimi döneminde etkili hale geldi. Geniş imparatorluğun mali ve idari işlerine katkı olarak başlatılan iktanın, karşılığında askeri hizmet beklentisiyle toprak bahşetme ("askeri" ikta) ya da sadece vilayet yöneticiliğine atama ("idari" ikta) gibi iki temel biçimi vardı. Sistem, güçlü yönetimlerde verimliydi, fakat Selçuklu Sultanları güç kaybettikçe, ikta sahipleri kısa sürede bağımsız prensleri andırır hale gelmeye başladı.

Fakat daha Moğol istilaları başlamadan önce, iç dayanışma ve tebaaya duyarlılığın Büveyhilerde ve Selçuklulardakinden bile daha az olduğu, tamamen zora dayalı yönetim biçiminin, Ortadoğu'daki tüm yönetim biçimleri arasında en egemen olanı olduğu anlaşılıyordu. H. A. R. Gibb'in söylediği gibi:

> On birinci yüzyılın sonunda Selçuklu sultanlığının dağılmasından sonra Batı Asya, tümü (bir iki uzak emirlik dışında) Türk komutanlar ya da Türkmen beylerince kurulmuş olan ve hepsi de,... siyasi tavırlarını ve ilişkilerini belirleyen kişisel çıkar ve yükselme ruhuyla karakterize olmuş birkaç yerel hanedanlık arasında paylaşılmıştı. Türk prensleri ya da Türkmen beylerinin birbirleriyle olan ilişkilerinde, (aynı aileden bile olsalar) sadakat duygusu ya da birbirlerinin zayıflıklarını istismar etmekten kaçınma tavrı bulmak neredeyse imkânsızdır.[13]

Bu askeri yöneticilere göre, hâkimiyeti meşru kılmanın gerekçesi çok açıktı ve şöyle ifade edilebilirdi: "Biz hükmederiz, çünkü biz güçlüyüz. Dolayısıyla, biz iktidarı hak ediyoruz ve bunu istediğimiz kadar sürdüreceğiz." Seküler otorite, sadece din ve gelenekleri en azından şeklen izlemek ve ordunun isyanını engellemek gerektiği zaman gevşetiliyordu. Sultan'ın otoritesi, artık gözden düşmüş bu şehir yaşamından kurtulmaya çalışan tebaanın geri çekilip, yönetimi vergi koparmak ve isyanları acımasızca cezalandırmak dışında, insanların yaşamına müdahale etmeyen yağmacıların eline teslim etmesiyle daha da arttı.

Dini Seçenek

Ortadoğu'da mehdici ayaklanmalar, seküler tiranlıkları hep sarsmıştır. Meşruiyetini yitirmiş, yırtıcı otoriteye karşı

13 Gibb (1962: 95).

dini direnişler, Abbasi ve muhalifleri olan Karmatilerin izinden gitti; ki bunlar da sonradan, Muhammed'in bizzat Mekkeli kuzenlerinin zulmüne karşı verdiği mücadelede izlediği yöntemi taklit ediyorlardı. Bu liderlerin iddiası şöyle ifade edilebilir: "Ben hükmediyorum, çünkü Tanrı beni meshetti; benim kutsal mesajımı tanıyın ve itaat edin." Bu tavrın avantajı, kişiye, insanları haksızlığa karşı harekete geçirebilme ve iktidarın dayanağını dini otoriteden alarak meşruiyet iddia edebilme olanağı sağlamasıdır. Dahası, anlaşmazlığa düşenler, arabulucunun dini müeyyide uyguladığına inanırsa, arabulucunun uzlaştırma kapasitesi büyük oranda artar.

Bunun dezavantajı ise, İslam siyasi lider kimliğine de sahip bir peygamberin gerçekten gelmiş olmasına dayalı bir din olduğu için, halkın kutsal önder beklentisinin çok yüksek olmasıdır. Bu arka planda, bir yandan hükmetme hakkını dine dayandırırken, bir yandan da gerçek bir siyasi dünyada yaşamak durumunda olan iktidar peşindekilerin vermek zorunda kaldıkları tavizler, yandaşları kolayca hayal kırıklığına uğratabilmektedir. Bunun tersi bir tehlike ise, pratik sınırları kabule yanaşmayan bu asil ruhlu önderlerin gerçeklikten uzak hırsları ve içte yarattıkları hizipçilik nedeniyle devleti parçalayabilmesidir. Otoritenin dayanağı liderin karizmasının halkça kabul görmesi olduğu için, dini yönetimlerde iktidar el değiştirdiğinde de hizipçilik kolayca baş gösterebilmektedir. Bu kabul, prensip olarak tüm akılcı veraset ilkelerinin karşısındadır; ki bu da, sürekliliği sağlama çabaları ile kişisel kutsallık ifadeleri arasında kalıcı bir gerilime yol açar.

Dini yönetimin içerdiği tehlikeler, Cezayir'de karizmatik liderler ile aşiretler arasındaki ittifaktan doğup batıya doğru genişleyen ve sonunda 969'dan 1171'e kadar Mısır'ı yönetecek ve tüm Ortadoğu'yu hâkimiyeti altına almak için Selçuklularla savaşacak olan büyük Fatimi İmparator-

luğu'nun çizgisinde görülebilir. Karmatilerin halefi olan Fatimiler de Şiiliğin eylemci İsmaili koluna mensuptu; fakat Karmatiler kişisel karizmasından etkilenerek sahte bir mehdiye inanma yanılgısına düşüp parçalanırken, Fatimiler İmamlarını sadece İsmail'in soyundan seçtiler ve böylece Mısır'ı fethederken, taşradaki ittifak aşiretlerinden büyük destek alarak güçlü bir birliktelik oluşturabildiler.

Galip gelir gelmez, Avrupa ile Bizanslılarla, kendilerine büyük servet akıtan güçlü ticaret ortaklıkları ve ittifaklar kurdular. Kendi nüfuz alanları içinde dini farklılıklara karşı çok toleranslıydılar, ki bu da onlara Sünni, Yahudi ve Kıptî Hıristiyanlardan uzman ve idareci eleman elde etme olanağı sağladı. Bu faydacı tolerans, insanların manevi aydınlanmışlık derecelerine göre mertebelendikleri yönündeki güçlü inanışla paradoksal bir şekilde ilişkiliydi; şöyle ki: En yüce olanlar İsmail'in soyuna mensup olanlardır, ki bunlar gerçek varlık düzleminin sakinleridir; daha aşağı kesimde ise, kendi gerçekliklerinin farkında olmayan, yanılgı içindeki cahil Sünniler ve diğer dinlere inananlar yer alır. En üst düzeyde, insanlığın günahsız aydınlatıcısı olan İmam'ın kendisi bulunur. Müminler, cahil kesimin anlayamayacağı ya da ulaşamayacağı yükseklikte bir manevi konumda olduklarına inandıkları için, aydınlanmamış gölge varlıklarla birlikte yaşıyor ve onlarla etkileşim içinde olmalarını kolayca rasyonalize edebiliyorlardı.

Fatimiler, dini toleranslarına, mantıksal parlaklıklarına, incelmiş saray kültürlerine ve dahice girişimlerine rağmen, kanalları yenileme işini ciddiye almamaları yüzünden ekonomilerini çökerttiler ve Karmatileri de ele geçiren eskatolojik sıkıntılara maruz kaldılar. Ancak İmametin en büyük oğula geçmesi kuralını bozmadıkları için Karmatilerin yaşadıkları fiyaskoyu yaşamadılar. Bu yönetim tarzı, kimin dini önder olacağı konusunda yıkıcı savaşları önlemiş

olsa da, bizzat İmamların bölücü davranışlarına engel olamadı.

Bunun en iyi örneği, 996'dan 1021'e kadar Fatimileri yönetmiş ve yönetimi boyunca, çeşitli mali güçlükler, ordu ayaklanmaları, aşiret isyanları ve kıtlık tehdidi gibi sorunlarla karşılaşmış olan el-Hakim'dir. Bu baskılar altında, yandaşlarının inanç sınırlarını ciddi biçimde zorlama düzeyinde, bazen son derece mantıksız olabilen, bazen de İsmaili öğretisini altüst eden, genellikle çelişkili ve değişken reformlar ilan etti. Hakim, daha sonraki yıllarda münzevi olunca, İmamlığı reddedince, müminlerin kendi önünde secde etmelerini yasaklayınca ve İmamet'in büyük oğula geçirilme geleneğini ve dolayısıyla hanedan ailesinin bütünlüğünü bozarak, oğlu olmayan birini kendi halefi tayin edince inancın sınırları iyice zorlandı. Bu arada Hakim, yeni bir tebliği destekliyordu, ki bu da, onun kısa sürede insanlık tarihinde son sayfayı açacak olan ve uzun zamandır beklenen mesih olarak kabul edilmesine yol açtı.

Dürzîler olarak bilinen, bu sonraki tebliği izleyenler, egemen çizginin temsilcisi olan Fatimilerden ayrıldılar. Bu mezhep ayaklanmaları Kahire'nin birliğini bozdu. Bu arada, şehir ve şehir dışında, tek başına gece yürüyüşlerine başlamış olan Hakim, esrarengiz bir şekilde ortadan kayboldu; muhtemelen ailesinden birinin suikastına kurban gitti. Fakat Dürzîlere göre, Hakim gönüllü olarak bir yerde saklanmıştı ve ileride kurtuluşu getirmek üzere geri dönecekti. Hakim'in arzusunun aksine, İmamet yeni yetme olan oğluna geçirildi. Böylece İmamet silsilesinin saflığı ciddi bir sorun haline geldi. Fatimiler, bu hizipçi dönemden sonra bir daha hiç toparlanamadı. Sonunda Halife el-Emir, 1130'da arkasında hiç erkek evlat bırakmaksızın ölünce, yönetim dini otorite üzerinde hak iddiasında bulunan en az üç rakip gruba ayrıldı. Dolayısıyla, iyice yoksullaşmış ve

iktidar mücadeleleriyle yıpranmış olan hanedanlık, 1171'de Selâhaddin için kolay bir yem oldu.

Fatimiler, dini imparatorluklar içinde belki en büyük olanıydı, ama sonuncusu değildi. Ortadoğu'da, dönemsel olarak inancın saflığını korumaya ve mesih önderliğinde bir yönetim kurmaya yönelik hareketler hep olagelmiştir. Ira Lapidus'un söylediği gibi, "siyasi hiyerarşiyi kabul etmeyen ve liderlerinin uzlaştırıcı karaktere sahip olması gereken aşiret toplumlarında en yaygın bir araya toplanma biçimi, karizmatik bir dini-siyasi liderin yönetimindeki aşiret şefliğiydi. İktidardaki seçkin dini kadro, birbirlerine dini taahhüt ya da ideolojiyle bağlıydılar. Bu tür hareketlerde, dini ve din-öncesi örgütlenme ilkeleri arasında gerilim vardı;"[14] bu, Muhammed'den bu yana hep var olmuş bir gerilimdir.

On birinci ve on üçüncü yüzyıllar arasında, İspanya ve Kuzey Afrika'daki el-Murabitler ve onların halefi Elmuhadlar, bu tip siyasi örgütlenmeye sahip başlıca ortaçağ hanedanlıklarıdır. Bu hanedanlıklar, İslam'daki yozlaşmaya ve Hıristiyan kâfirlere karşı açılacak cihatta, savaşçı aşiretler ve şehirdeki destek kuvvetler arasında birlik oluşturmak suretiyle İslam'ın ilk misyonuna geri dönmeye çabalayan püriten bir mehdi şahsiyetçe kurulmuştur. Murabıtlar, Sanhaya aşiretinden bir liderin, kendisini Mekke'de karşılayıp halkına eğitmenlik ve hakemlik hizmeti vermesi için geri getirdiği, din bilgini ve mistik bir kişi olan Abdullah b. Yasin'den ilham aldılar. Benzer şekilde, Murabıtların halefi olan Muvahhidler'i de, Mekke ve diğer İslam merkezlerinde öğrenim görmüş ve Kuzey Afrika'daki aşiretler arasından kendisine yandaşlar kazanmış olan Muhammed İbni Abdullah İbni Tumart kurmuştur. İbni Tumart, kendisinin vaat edilmiş kurtarıcı olduğuna inanmıştı ve Berberi yan-

14 Lapidus (1990: 29).

daşlarına şunları söyledi: "Birlik oluşturmanın tek yolu, halkın kaderini otoriteye sahip olan kişinin ellerine teslim etmektir, yani doğrudan asla şaşmayan *İman*, haksızlığa ve zulme maruz kalmaz... Kim ki İmamete inanmaz, o bir *kâfir*, ikiyüzlü, sapkın, mutezil ve ateisttir."[15]

Bu karizmatik hareketlerin her ikisi de kendi zamanları içinde başarılıydı ve İspanya'da Müslüman egemenliğin sağlanması için gerekli olan enerjiyi sağladı; ancak bugün onlardan geriye hiçbir şey kalmadı. Diğer mehdici ayaklanmalarda olduğu gibi, başlangıçtaki selamete erme güdüsü zaman içinde yok olup gitti ve bu dini emirlikler, siyasi gerçeğe uyum sağlamaları sonucunda seküler devletlere dönüştükçe, uyumlarını ve güvenilirliklerini yitirdiler ve kısa sürede çözüldüler.

On sekizinci yüzyıl ortalarında, Orta Arabistan'da patlak veren Vahabilik, İslami cihadın daha yeni bir versiyonudur. Bu, başlangıçta, eski Berberi rejimlere göre daha az başarılı idiyse de, çok daha uzun ömürlü oldu. Vahhabilik, Selefleri olan Muvahhidler ve Murabıtlar gibi, Mekke ve diğer İslam merkezlerinde öğrenim görmüş ve katı bir İslami pratik reformu vazetmiş olan Muhammed b. Abdül Vahab tarafından kurulmuştur. Muhammed'in kendisi de dahil olmak üzere daha önce pek çok kez olduğu gibi, reformcu yandaşlarını Mekke'den değil, artalanından kazanmıştır; bu kez yandaşlar, Orta Kuzey Arabistan'da, İbni Suud'un yönetimi altındaki aşiretin üyeleriydi. Reformcular, Suud'un liderliğinde ve Vahab'ın sade öğretileri doğrultusunda, Müslümanlığın anavatanında pratiklerin yozlaşması olarak gördükleri her şeye karşı cihat açtılar. İbni Vahab'ın ölümünden sonra Suud, din ve aşiret liderliğini birleştirerek bu yeni hareketin başına geçti. Muhammet'in başlangıçtaki misyonunun geleneği doğrultusunda, kendi

15 Aktaran Munson (1993: 49).

aşiret üyelerinin dinlerini değiştirmelerini sağlayıp aralarında birlik oluşturarak, 1812'de Mekke'yi ele geçirdi; burada, tüm mezarları ve dini yerleri, putperestliği ortadan kaldırmak amacıyla yerle bir etti.

Vahabi hareketi, ancak 1818'de bastırılabildi; fakat Suudi önderin kendisini Vahhabilerin İmam'ı ilan etmesi ve tüm Arap yarımadasının kontrolünü ele geçirmesiyle 1902'de tekrar baş gösterdi. Modern Suudi devletin kökenini oluşturan ve dini ideolojiyle meşru kılınan bu yönetim, varlığını pragmatik aşiret ittifaklarıyla sürdürdü ve iktidardakilerin, olası rakiplerinin seslerini yükseltmelerini engellemek ve aşiretleri uzlaştırmak için cömertçe para yardımı yapabilmelerini sağlayan muazzam petrol geliriyle desteklendi. Devletin meşruiyeti, İslamiyet'in en kutsal yerleri üzerindeki kontrolü sayesinde artmaktadır. Yönetimin, göçebe grupları, dini-askeri tarım toplulukları halinde yerleştirmesi (*ihvan*), aşiretlerin özerkliklerini zayıflatmak, dine bağlılığı artırmak, kalıcı, sadık bir ordu oluşturmak ve devletin benimsenmesini sağlamak amacıyla uyguladığı bir politikaydı.

Yine de, Suud yönetimi muazzam servetlerine, güçlü iktidarlarına ve dini statülerindeki iddialarına rağmen otoritesini rasyonalize etmek zorundaydı; nitekim, meşruiyeti sürekli tehdit altındaydı. Örneğin, devletin seküler yönetime uyum sağlamak zorunda olması, en büyük dayanağı olmuş olan ihvan hareketinin muhalefetine yol açtı. Joseph Kostiner'in söylediği gibi, "aşiret asabiyyesi ile aşiretin zor idare edilirliğini yeniden doğmanın coşkusuyla birleştiren"[16] ihvan hareketinin mensupları, hemen Suud ailesine Vahabi öğretisinin geliştirilmesi için daha fazla çaba göstermesi yolunda baskı yapmaya başladı. Bunun üzerine, 1919'da yönetici, saraya bağlı ulema vasıtasıyla Vahabiliğin

16 Kostiner (1990: 231).

ihvan versiyonunun, sıradan bir öğretinin uygulamalarından daha üstün olmadığı düşüncesini yayarak ihvan hareketini zayıflattı. 1979'da, Mekke'deki mabede yapılan saldırı, kendisini Suudi yönetimin yozlaşmasına karşı bir dinsel aşiret isyanı şeklinde ifade eden halk direnişinin daha yeni ve daha endişe verici bir göstergesiydi.

Aşiret ayaklanmalarıyla paralel giden dini yeniden canlanma Batı'da ne denli olağandıysa, Doğu'da da o denli olağandışıydı. Tekrar Lapidus'a gönderme yaparsak, "liderliğin en yaygın biçimi bir sülale, klan ya da *commitatis* -savaşçılardan oluşmuş bir grup, ki bu grup sonradan kendisi gibi diğer savaşçı birimlerin sadakatini de kazanarak tebaaya hükmetmiştir- tarafından desteklenen aşiret reisliğiydi."[17] Büveyhiler ve Selçuklular bu yönetim biçiminin en iyi örnekleridir. Bunun en büyük istisnası, yakın zamana kadar, Doğu'da en son, büyük bir militan din rejimi uygulama girişiminde bulunmuş olan İran ve Doğu Anadolu'daki Şii Safevîleridir.

Muhammed'in soyundan geldiklerine ilişkin şüpheli iddialarıyla kendilerini cazip kılmış, Sufi pirlerinden bir sülalenin karizmatik önderliğiyle ortay çıkan Safevîler, kısa ömürlü ve baskıcı zorba hükümdarların yönetimindeki hanedanlıkların sürdürdüğü bitmek bilmeyen savaşlardan ve zulümden yılmış olan İranlı köylü ve şehirlilere çok cazip geldi. Ancak Safevîlerin askeri gücü artalanlardaki Türkmen aşiretlerden sağlanmıştı. Kendilerinden önceki Abbasiler gibi, Safevîler de, ateşli müridlerden -*kızılbaş*lardan- oluşan bir ordu kurdular. Bunlar, Abbasi Horasanlıları gibi, geldikleri sülalelere göre değil de, geldikleri bölgeye göre tanımlanırlardı, ki bu da savundukları hareketin senkretik doğasına vurgu yaptıklarını göstermektedir. Kızılbaşların sadakati, Ali'nin yedinci halefinden gelen Fatimiler ve

17 Lapidus (1990: 29).

Karmatiler gibi, kendi soyunun yedincisi, gizli İmam olduğunu söyleyen Şah İsmail Safevî'nin dini kişiliğine yöneltilmişti. Mümkün olduğunca geniş bir kesime hitap edebilmek amacıyla imajdan yararlanarak (yine Abbasilerin propaganda tarzından esinlenilerek), kendisini hem mesih hem de Şah ilan edip yandaşlarının kendisine mutlak bir itaat içinde olmaları gerektiğini söyledi. Onlara da bunun karşılığında kurşun işlemeyecekti ya da kazara onları düşmanın ateş gücüne karşı koruyan tılsım etkisiz kalırsa doğrudan cennete gideceklerdi.



Resim 7.1: Bir Kızılbaş

Hareket hızla yayıldı. Şah İsmail 1501'de Tebriz'i ele geçirdi ve kendisini İran Şahı ilan etti. Bir yandan da, önceden Sünni olan İranlılara On İki İmam Şiiliğini zorla kabul ettirmeye çalışıyordu.[18] İktidarının temelini, aşiret komutanları ile fanatik Kızılbaşların istikrarsız koalisyonu oluşturduğu için, o da daha önce gördüğümüz, kendi otoritesini artırmaya yönelik, yüksek statüdekilerin güçlerini karşılayabilmek için alt kademelerdekileri daha yüksek mevkilere getirmek ve orduya köleleri almak -gerçi Orta Asya'daki köle rezervi artık tükenmişti ve Ermenistan'dan ve Kafkasya'dan yeni kaynaklar bulunması gerekiyordu- gibi teknikleri kullandı. Tamamen hanedanlığın desteğine bel bağlamış olan, ithal on ikiler ulemâsı, hâkim, idareci, hatta askeri komutan olarak yönetimin içinde de yer aldılar; bu arada, Şiiliği yerleştirmek ve hanedanlığın misyonuna olan inancı kuvvetlendirmek üzere, Sünnilere zulüm yapılmaya başlandı.

Hatta mesihçi Şah İsmail'in devrinde, en çok benzeştikleri Abbasiler gibi Safevîler de, kendilerini içinde buldukları istikrarsız koşullar ve mesihlik iddialarındaki belirsizliklerle kısıtlanmışlardı. 1514'te Osmanlı ordusunun ezici galibiyeti kurtuluşun yakın gelecekte kesinlikle mümkün olamayacağını gösterince, Kızılbaşların hararetli bekleyişleri de ertelenmek zorunda kaldı.[19] Safevîler, bu şaşkınlığa düşüren gerçeklik karşısında ve bir yandan pek güvenilir olmayan Kızılbaşlara fazla bel bağlamama, bir yandan da rejimi İran halkına daha cazip kılma çabası içinde, giderek en son İmamların kendileri olduğu iddiasını bir

18 Tarikatının kurucu atası kesinlikle bir Sünni olduğu ve onun Kızılbaş yandaşları Şii olmadığı için, bunun nedenleri çok açık değil. Şah İsmail'in kendisi bir Şii ortamında yetişmişti ve muhtemelen bu mirastan etkilenmişti.

19 Gerçi seyyahların anlatıları, Kızılbaşların Şah'a adanmışlıklarının 1540'lara kadar güçlü bir şekilde sürmüş olduğunu göstermektedir. Bkz. Morgan (1988: 118).

yana bırakıp, inancın "koruyucuları" gibi daha seküler bir rolü üstlenmeyi tercih ettiler. I. Tahmasp'ın (1533-76) devriyle, Şah'ın son İmam tanımlamasına yapılan vurgu, daha seküler olan *Şahsevani*, yani Şah sevgisi (şahseven) ideolojisine kaydı.

Bu arada, din değiştiren ve sarayda eğitim alan Kafkasyalı kölelerin, Şahın özel muhafızları ve bağımsız ordunun elemanları olarak gittikçe daha önemli mevkilere sahip olmalarıyla, aşiret liderlerinin ve Kızılbaşların nüfuzu dengelenmiş oluyordu. Bu eğilim, kararlı bir şekilde Kızılbaş beylerince toplanan toprak gelirlerinin çoğunu kendisine transfer ederek askerlerin maaşlarını doğrudan kendisinin ödeyebileceği ve böylece onların sadakatini koruyabileceği bir havuz oluşturmak suretiyle sarayı iktidar merkezi kılan Şah Abbas'ın (1587-1629) parlak yönetimi altında başat hale geldi. Onun önderliğinde, son derece merkezileşmiş idaresinin sembolü olacak şekilde planlanan (Bağdat gibi) daire biçiminde yeni başkent İsfahan inşa edildi. Burada, İran'ın aristokrat terbiyesi olan *âdâb* geleneği izlenmek suretiyle, gösterişli ve artistik bir saray gelişti. Bu saray çok seküler, lüks ve estetik odaklıydı, ki bu da köylü için daha fazla vergi yükü, dolayısıyla daha fazla hoşnutsuzluk demekti.

Artık fazla dini itibarları kalmayan Safevîler için, eyaletler üzerindeki kontrollerini kaybetmeme, aşiret sadakatini koruma ve askerlere paralarını ödeme gibi sorunlarla baş etmek gittikçe zor geliyordu. Yine de, bu sorunlara ve sonraki Safevî yöneticilerin "alkol, uyuşturucu ve aşırı seks düşkünlüğü"[20] gibi bağımlılıklarına rağmen, Şah Abbas tarafından başlatılan merkezileşme ve idari reformlar, bir yüzyıl boyunca imparatorluğun istikrarını görece korumuştur.

20 Morgan (1988: 147).

İronik bir şekilde, son Safevî Şahlarının disiplinsiz davranışları, büyük ölçüde Şah Abbas'ın kendi siyasetinin bir sonucuydu. Şah Abbas isyan korkusuyla geleceği en parlak görünen oğlunu öldürtüp diğer ikisini de kör etti; böylece haleflik sırasını da bozmuş oldu. Daha kötüsü, Safevî prenslerine eyalet yönettirerek otoriteyi tecrübe etmelerine imkân tanımak yerine, onları haremde tutmaya başladı. Sonuç olarak, David Morgan'ın söylediği gibi, müstakbel Şahlar, "yönetime, idari işlere ve genel olarak yaşama ilişkin deneyimden tamamen yoksun bir şekilde kötü eğitim alarak ve kadınların ve haremağalarının etkisinde kalarak yetiştiler."[21] Öz-disiplinsizliğe olan eğilimler, sarayda yayılan, Şah'ın İslam'ın yasalarına tâbi olmadığı inancıyla pekişti. İmparatorluk, bu ilahi sefahat düşkünlerinin (II. Şah Abbas, kısmen istisna sayılabilir) yetersiz yönetimleri altında giderek zayıfladı ve aşiret konfederasyonları ile zorba hükümdarların rekabet kargaşası içinde parçalandı. Şii ulema da Şah'tan desteğini çekti. Birinin Fransız tüccar Chardin'e söylediği gibi, "bizim şahlarımız hem dine saygısızlar hem de adaletsizler; onların yönetimi, Peygamber'in yasal halefinin dünyasından ayrılmamızla Tanrı'nın ceza olarak bizi mahkûm ettiği zorbalık yönetimidir. Dünyanın en yüce tahtı, sadece *müctehide*, yani kutsallığa ve harcıâlem yönetimin çok üstünde bir bilgiye sahip olan kişiye aittir."[22]

Sonunda Safevîler, 1736'da, daha sonra Zend aşiretince kovulacak olan eski tipte Türk kumandanı Nadir Şah tarafından tahttan indirildiler. Zend aşireti, Safevîlerin eski komutanları Kaçarlarla savaşa başladı, ki bunları da 1924'te Pehlevi'nin askeri yönetimi azletti. Bu rejimlerin hiçbiri dini meşruiyet iddiasında bulunmadı. Şiilerin eski

21 Morgan (1988: 142). Benzer bir politika, genellikle sonraki Osmanlı sultanlarının düşük nitelikli olmasının temel nedeni olarak gösterilmiştir.

22 Aktaran Morgan (1988: 147).

mesih ruhunu canlandırmak Ayetullah Humeyni'ye kaldı; bu kez ulema artık kendileriydi.[23]

Şu çok açık ki, Humeyni devrimine kadar Ortadoğu'daki (ister batıda ister doğuda ortaya çıkmış) tüm dini hanedanlıklar, seleflerinin de yıkıma uğradığı aynı çatlaklardan dağıldılar. Güçlü rakip aşiretlerin ve diğer çıkar gruplarının bulunduğu bir ortamda iktidarı sürdürebilmenin zorluğu, uzlaşma sağlama gereği, gerçeğin dayatmaları ve rasyonalizasyon süreçleriyle bir araya gelince, tüm yönetimlerin dini meşruiyetleri kaçınılmaz olarak sarsıldı. Bu yönetimler, vaat edilmiş kurtuluşu getiremeyince, sadece iktidarı ellerinde tutmakla yetinmek zorunda kaldılar. Eğer kurtuluş coşkusunu sürdürmeye çabalasalardı, Hakim gibi, muhtemelen, yönetimin istikrarını sarsan ve cemaati bölen, kişisel karizmatik kültlerin odağı haline gelirlerdi. Dolayısıyla, arada Şah Abbas gibi önemli kişiler olduysa da bu, daha sonraki yöneticileri, sadece manipülatif yetenekleri ve birlikler üzerindeki kontrolleri -ki bu birlikler kendilerine dini inançla değil, parayla bağlanmışlardı- sayesinde iktidarda kalabilmiş olan seküler Sultanlardan ayırmak oldukça güçtü. Sonuç olarak dini yönetimler, monarşik yönetimden daha istikrarlı ya da adil olmadıklarını gösterdi.

23 Humeyni ve genel olarak Şiilik üzerine daha fazla bilgi için, 11. bölüme bkz.

VIII. BÖLÜM

Yenilikler ve Süreklilikler

Osmanlı İstisnası

Ortadoğu'da hızla yıkılan devletlerin istisnası olan Osmanlı İmparatorluğu, kozmopolit Sultanlıkların en sonuncusu ve bazı bakımlardan en başarılı olanıydı. Osmanlı ailesi Anadolu'daki üslerinden, tüm Arabistan'ı, Mağrip'in büyük bölümünü ve ayrıca Avrupa'nın güneydoğusu da dahil olmak üzere Ortadoğu'nun batı bölgesinin büyük kısmını yönetti. İmparatorluk 1300'den 1699'a kadar sürekli genişledi ve yakın zamanlara kadar muazzam genişlikteki toprağı üzerinde egemenliğini korudu; bu, eşi benzeri görülmemiş bir süreyi, tutarlılığı ve gücü kapsayan bir egemenlikti. Abbasi Halifeliği ise, bunun tersine, geçmişin en güçlü imparatorluğu olarak tanınmış ve 750'den 945'e kadar yönetimde kalmış olmasına rağmen, son seksen yıl boyunca eyaletleri üzerindeki kontrolünü neredeyse tamamen kaybetmiş bir gölge yönetim olmaktan öteye geçememiştir.

Osmanlının gücü ve uzun ömürlülüğü, buraya kadar çizdiğim Halduncu portreye oldukça ters düşüyor. Eğer yaygın eşitlikçilik ve rekabetçi bireycilik *ethos*u, seküler ve dini imparatorlukları aynı şekilde parçalama eğilimine sahipse, Osmanlılar nasıl oldu da bu gerileyiş ve çöküş sürecine direnebildiler? Bu soruya cevap verebilmek için, imparatorluğun tarihini, maddi koşulları ve toplumsal örgütlenmesi çerçevesinde düşünmek gerekir.

Osmanlılar, Selçukluların Bizans İmparatorluğu'yla mücadele etmek üzere batıya yolladığı, Orta Asya'nın sorun yaratıcı Oğuz aşiretlerinin soyundan geliyorlardı. Bu aşiretler ve serüvenciler, Bizans sınırı boyunca askeri emirlikler oluşturdular. Bunların arasında en başarılı olanı, Osmanlının kurucusu olan Osman'ın yönettiği emirlikti. Bu küçük askeri devlet, savaş alanının en ön cephesinde bulunuyordu. Burada, oldukça merkezi bir Bizans İmparatorluğu'na karşı sürekli askeri hareketlilik içinde olmanın yarattığı baskı altında, Bizans yapısını taklit ettiği, aynı zamanda Osmanlının kendine özgü coğrafi konumuna ve aşiret yapısına dayandırdığı, Morton Friedle'ın terminolojisiyle,[1] bir merkezi "ikincil devlet" oluşturdu. Bu devlet, önceki Sultanlıklardan oldukça farklıydı.

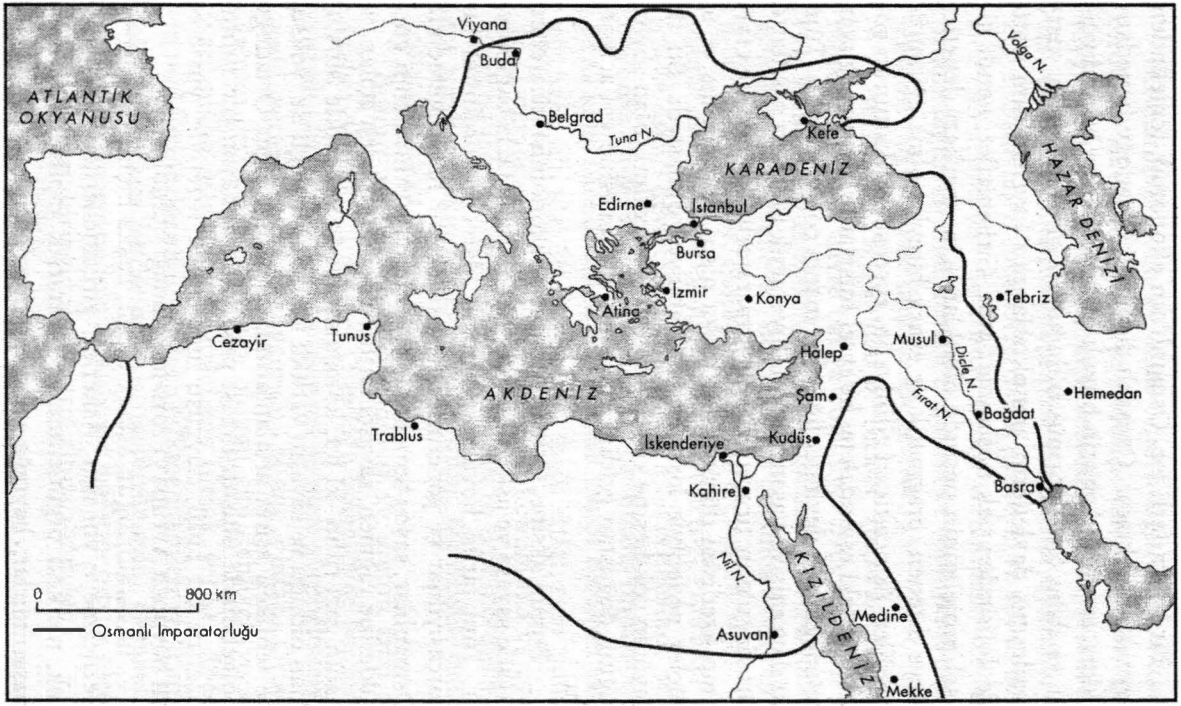
Bunun nedeni, kısmen, ekolojisi ve üretim tarzı açısından Anadolu'nun diğer Ortadoğu bölgelerine benzemeyişiydi. Türkiye'nin sulak tarımsal alanları göçebelikten ziyade yerleşik yaşama uygundu. Sonuç olarak, Ortadoğu'nun geri kalan kısmında olduğu gibi, tehlikeli ve seyyar, silahlı aşiretlerle çevrelenmiş olmak yerine, Anadolu'nun büyük kısmını, kolayca hükmedilebilen ve tarımsal olarak üretken köylü nüfusu oluşturuyordu. Osmanlılar gelmeden önce Anadolu'da bulunan aşiretler büyük ölçüde Bizans İmparatorluğu'nca kontrol altına alınmıştı.

1 Fried (1960).

Bir başka fark ise, Osmanlı'nın ekonomik temelinden kaynaklanmaktadır. Osmanlı dışındaki Ortadoğu hanedanlıkları, artı ürünleri için büyük ölçüde ticarete bağımlıydılar ve daha önce görmüş olduğumuz gibi, tüccarlar, merkezileşmiş devletlerin aristokratlarınca kayrılan dini statü ideolojisinden pek hoşlanmazlardı. Girişimciler, kendi kişisel projelerinin peşinde oldukları için, merkezi denetlemeye direnen, pragmatik ve esnek bireyler olma eğilimindeydiler. Ayrıca ticari zihniyetin, evrensel bir kanunun gözetimindeki eşit adalete, bireysel inisiyatife, uyum sağlama yeteneğine ve devingenliğe olan inancı çok güçlüydü. Tüm bu davranış ve yaşam biçimi, hiyerarşik iddiaları zayıflattı. Ortadoğu'nun ticarete dayalı imparatorluklarında hiyerarşinin kredisini düşüren bir başka olgu, ticaretin dış ve iç güçler nedeniyle kolayca bozulabiliyor olmasıydı. Bu da devletin çökmesine ve seçkin kesime atfedilmiş olan soyluluğun, doğuştan geldiği iddiasının çürümesine yol açıyordu.

Bunun aksine, Osmanlı rejimi ve ekonomisi, ticaretten ziyade savaşa ve askeri büyümeye çok daha fazla bağımlıydı. Tüm tarihi boyunca Osmanlı idareciler ordunun bir parçasıydılar ve yönetimde hep askeri bir hava egemendi. Osmanlılar, savaş-temelli bir ekonomiyi sürdürmenin güçlüklerine rağmen, savaşçı tarihleri ve kâfire karşı açılan cihadın gazi ruhu -ki bu, komşularının da genellikle Müslüman olduğu ve savaşın varlıklı kesimlerde değil de, yoksul ve tehlikeli aşiret artalanlarında yapıldığı diğer Ortadoğu bölgelerinde oluşturulması pek kolay olmayan bir ruhtu- üzerine bir birlik duygusu inşa etmek suretiyle, yüzlerce yıl boyunca Avrupa'yı zorlama olanağı bulduldular.

İmparatorluğun askeri yapısı, başka biçimde bir merkezileşmeye yol açtı. Askerler, girişimcilerden farklı olarak, merkezi örgütlenme ve hiyerarşik yapılanmada daha başarılıdırlar; bayrağa ve savaş meydanında onları şevke



Harita 8.1: On yedinci yüzyılın sonuna doğru Osmanlı İmparatorluğu

getirebilen liderlere kendilerini adarlar. Tüccarın erdemi uyum sağlayabilme yeteneğiyse, askerinki itaattir. Bu askeri değerler, müttefik aşiretlerin yaratacağı olası tehlikeleri karşılayabilmek üzere Sultanlığın oluşturduğu olağanüstü etkili *yeniçeri* ordusuyla yükselen güçlü özdeşleşimi daha da pekiştirdi.

Osmanlılar, ordularının düzenini ve sadakatini, diğer hiçbir Ortadoğu rejiminde olmadığı kadar başarılı bir şekilde kontrol ettiler ve korudular. Yeniçeriler izole bir şekilde yaşarlar ve emekli oluncaya kadar evlenmezlerdi; bunlar, aynı zamanda, muhtemelen eski ahi tarikatına bağlı olan Sufi disipliniyle eğitildiler; daha sonra da Sünni İslam'la çatışık Bektaşi Sufilerine bağlandılar, ki bunların Ortodoks olmamaları, yeniçerileri cemaatten daha da uzaklaştırdı. Seçkin asker ve bürokratlar *devşirme* kurumuyla askere alınmıştı; bunlar çocukken Hıristiyan ailelerinin ellerinden zorla askere alınır, İslam'a döndürülür ve saray mensubu, savaşçı ve yüksek kademede idareci olmak üzere özenle yetiştirilirlerdi. Tüm devlet görevlileri arasında, yalnızca ulema bağımsız kesimdendi; geri kalan herkes *kul*, yani Sultan'ın köleleriydi; Sultan'ın tüm yönetimi, kendi hanesinin bir uzantısı olarak kavramlaştırılmıştı, ki bu hanede, diğer insanlardan arka planları ve pratikleriyle ayrılmış bir kapıkulu ordusunun koruduğu kendisi ve maiyetindekiler bulunurdu.

Tüm eski yönetimler de, az ya da çok köle kullanmışlardı; fakat Osmanlıların Hıristiyan Avrupa'ya yakın olmaları (imparatorluğun sınırları dahilindeki kalabalık Hıristiyan nüfusu saymasak bile) hazır, sadık asker ve idareci köle bulabilmeleri açısından onlara bir avantaj sağlamıştı. Karşılaştırırsak, diğer Ortadoğu devletleri ihtiyaç duydukları Müslüman olmayan köleleri, Orta Asya'nın uzak bölgelerinden, Avrupa'dan ve Afrika'dan, bunların her an temin edilememe riskini göze alarak (ki bu da devletin temelini sarsabilirdi) ithal etmek zorundaydılar.

Dolayısıyla, Osmanlılarda, güçlü hiyerarşik yapıya sahip bir toplumun gelişmesini sağlayan etkenler şunlardı: Çevrelerindeki artalanlarda, kendilerine tehdit oluşturabilecek silahlı ve seyyar grupların görece az olması; kolayca kontrol edilebilen köylü nüfusu ve yeterli miktarda besin; oldukça merkezileşmiş bir Bizans devleti örneği ve mirası; gittikçe büyüyen ve başarılı bir savaş ekonomisi, buna karşılık girişimcilik açısından zayıf bir cemaat; komşu Hıristiyan toplumlara karşı verilen mücadeleyi coşkuyla destekleyen gazi zihniyeti; sadık asker ve idareci olarak yetiştirilebilen kölelerin kolaylıkla elde edilebilir olması.

Bütün bunlar yeterince açıklayıcı olmakla birlikte, pek dikkat çekilmemiş, ancak oldukça önemli bir olgu daha var ki, o da Türk akrabalık ve evlilik sisteminin, Ortadoğu'nun diğer tüm bölgelerinde görülen tipik örüntüyü izlemiyor olmasıdır. Akrabalık terminolojisindeki ve tercih edilen evlilik biçimindeki farklılıklar, siyasi güç tartışmasına içrek görünse de, aslında öyle değildir. 4. bölümde gördüğümüz gibi, Ortadoğu'nun asabiyye duygusu, akrabalık söylemiyle ifade edilir, ki bu, hem kadına ve erkeğe birbirleriyle olan ilişkilerini nasıl telakki edeceklerini gösterir hem de ittifak ve parçalılığı içeren çok eşitlikçi bir esnek yapıyı öne çıkarır. Oysa Türk sistemi böyle değildir.

Ortadoğu ve Türk akrabalık sistemlerinin her ikisi de baba soyuna dayalıdır ve her ikisi de akrabalık bağlarının sıkılığını, şecere içinde baba tarafından ortak bir ataya olan mesafeye göre ölçer. Ortadoğu'daki örneklere bakarken gördüğümüz gibi, şecere içindeki mesafe ya da parçalılık, kabullenilmiş hiyerarşinin olmadığı bir ortamda bireyleri, örüntülendirilmiş ittifak ve düşmanlık ilişkilerine yönlendirme yoludur. Bu, bireyler arasındaki ilişkileri geçerli kılan temel bir söylem olup, ayrıca babasoylu aşiret üyelerini piramit şeklindeki yapı içinde örgütlemeye yarar.

Ortadoğu'nun toplumsal örgütlenmesinde görülen bu piramit yapı, müttefik sülalelerin ortak ataya dayandığı bir yapıdır. Bu sistemde, hiçbir sülale, aşiret ya da hiç kimse bir diğerinden daha üstün olduğunu iddia edemez ve bu tür iddialara hep karşı çıkılır.

Fakat Jean Cuisenier'in ileri sürdüğü gibi, Türk akrabalık sistemi, bu basit yapının üstüne iki usûl daha ekler. Bunlardan "birisi, kuşak mesafesi, yani ortak atayla ilişkili olarak kuşağa göre mertebelenme; diğeri ise erkek kardeşler arasındaki mertebelenmede doğum sırasının gözetilmesidir."[2] Bunların her ikisi de mertebeyi ve kendi içlerindeki farklılaşmayı belirler; şöyle ki, yaşça büyük erkek kardeşlerin ve yaşça büyük olan erkek kardeşin soyundan gelenlerin daha üst mertebede oldukları terminolojide belirtilir. Bu bakımdan Türk akrabalık sistemi, genel olarak Ortadoğu'da görülen sistemle çarpıcı bir tezat teşkil etmektedir. Türk sistemi iktidara, mevkiye ve soyluluğa göre sınıflanmış, tutunumlu ve sınırları belli aşiretlere uygunken, Ortadoğu sistemi, baba tarafından akraba olan birbirine denk rakipler arasında "tamamlayıcı karşıtlığın" akışkan ilişkileri içindeki tercihler ve manipülasyonlarla bağdaşmaktadır."[3]

Ortadoğu'nun esnek, eşitlikçi ve bireyci akrabalık yapısı ile daha katı, hiyerarşik ve gruba dönük Türk akrabalık sistemi arasındaki fark, bu iki toplumun uyguladığı evlilik biçimlerine de yansır. Ortadoğu'da tercih edilen evlilik biçimi amca kızı evliliğidir (teknik olarak ifade edilirse, baba yanlı paralel kuzen evliliği). Bu, Türkiye'de kesinlikle yasaklanmış bir evlilik biçimidir. Amca kızı evliliği, soy içi evliliği idealleştirerek (Arapların deyişiyle "soya yakın") baba soyunu öne çıkarır. Fakat aynı zamanda, soy içindeki gerilimleri artırmak gibi paradoksal bir etkisi de vardır;

2 Cuisenier (1975: 67, çeviri bana ait).

3 Cuisenier (1975: 480).

çünkü babayanlı evli kuzenlerin ilişkilerinde çıkan ihtilaflar, birbirlerinin hem en yakın müttefikleri hem de en yakın düşmanları olan erkek kardeşler arasında bölünmeye yol açabilir. Amca kızı evliliği, ne olduğu tam belli olmayan bir toplumsal düzenin hem arazı hem de nedenidir; ki Robert Murphy ve Leonard Kasdan bunu, "bir yandan babayanlı birimlerin büyük bir yığın oluşturacak şekilde bir araya gelme potansiyelini taşıma, bir yandan da atomize bireycilik özelliklerine sahip bir yapı" olarak tanımlar.[4]

Orta Asya modelini izleyen Türkiye'deki akrabalık terminolojisi ve uygulaması, oldukça farklı bir tarihsel örüntüyü gösterir: Bu örüntü, toplumun teknik diliyle genelleştirilmiş mübadele olarak bilinen (yani erkeklerin dayı kızlarıyla evlendirilmesi) kurala göre aralarında evlilik ilişkileri kuran, karakteristik ve sınırları belli üstün ve aşağı aşiretler halinde eklemlenmesidir. Okuyucuyu, bu sistemin teknik açıklamalarıyla yormayacağım,[5] çünkü mevalinin, müttefiklerin ve kölelerin yerini, imparatorluğun idari işlerinde çalışan madun akrabaların almasıyla, Türkler arasında genelleştirilmiş mübadeleye göre yapılanmış olan evlilik ilişkileri çoktan önemini kaybetti. Fakat terminoloji, hâlâ eski, mertebeli aşiret yapısını göstermektedir ve Türkler hâlâ diğer Ortadoğuluların tercih ettikleri, yakın ve soy birliğini bozucu nitelikteki amca kızı evliliğini yasaklamaktadırlar.

Bütün bunlar, Osmanlıların kültürel olarak dini temele dayanmayan ve kuşaktan kuşağa aktarılabilen şecereye bağlı yükselme iddialarının kabulünü sağlayacak hazır araçlara sahip oldukları anlamına gelmektedir. Kıdemli sülalenin ilk oğlunun ilk oğlu, kabul edilmiş bir önceliğe sahipti; ki böylece tüm Osmanlılar, Osman'ın doğrudan soyundan gelenlerin doğal yönetme hakkını sorgusuz sualsiz

4 Murphy ve Kasdan (1959: 23).

5 Daha ayrıntılı bir tartışma için, bkz. Lindholm (1986).

kabul ettiler, tıpkı daha yüksek mertebedeki yerel sülalelerin otorite haklarını kabul ettikleri gibi. Türklerin, Osmanlı ailesinin Sultanlığı doğal olarak hak ettiğini kabul etmesi sonucunda, rakip iktidar grupları arasındaki hizip çekişmeleri azalmış, toplumsal dayanışma büyük oranda artmıştı. Bu durum, Osmanlı yönetimi altında bulunan Anadolu dışındaki bölgelerle oldukça tezat teşkil etmektedir. H. A. R. Gibb ve Harold Bowen'ın belirttikleri gibi, "Arap bölgelerinin idari ve toplumsal yaşamlarının her alanında ailelerin, grupların ve aşiret çekişmelerinin oynadığı rolün büyüklüğü için ne söylense azdır. En derin tutkuları coşturan da işte bunlardı."[6]

Kuşkusuz, Osmanlı'nın merkezi idaresindeki siyasi mertebeyi belirleyen yalnızca soyun kıdemi değildi; bu savaşçı toplumda askeri yetenek ve liderlik kapasitesi de çok önemliydi. Sultan'ın oğulları, birbirleriyle taht için şiddetli mücadeleler verirlerdi ve galip gelen, rakip erkek kardeşlerini ölüme gönderirdi. Ancak 1617'den sonra çıkarılan kanunla, yaşayan en büyük oğul tahtın otomatik olarak mirasçısı olabiliyordu, pek çoklarının, sarayın hayatiyetinin sona erdiğinin işareti olarak gördükleri bir kanun.

Bununla beraber, halef olma hakkı için verilen iç mücadelelere rağmen, kimse Osmanlı ailesinin doğal egemenlik kurma hakkından şüphe etmedi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi boyunca soya göre mertebelenme, idari ve askeri otoritenin üst pozisyonlarında yer alabilmenin önkoşulu olarak kaldı. Norman Itzkowitz'in ileri sürdüğü gibi, "egemenliğin, Tanrı tarafından yöneticiliğin yükünü taşımak üzere seçilmiş tek bir ailenin ayrıcalığı olduğu görüşüne dayanan step ideali, İslam'ın, seçimle lider olma ilkesinin ayağını kaydırdı."[7] Diğer 'Türki' halklar da, daha ön-

6 Gibb ve Bowen (1963: 206).

7 Itzkowitz (1972: 38).

ce bu iddiada bulunmuşlardı; fakat sadece Osmanlılar bu konuda bu kadar başarılı olabildiler; büyük ölçüde, yukarıda belirtmiş olduğumuz, merkezileşmeyi ve hiyerarşiyi öne çıkaran koşulların bir araya gelmesine bağlı olarak.

Sultan'ın ailesinin ve askeri maiyetinin üstünlüğü, *askeri* ile *reaya* arasındaki kalıcı ve kast benzeri toplumsal ayrımla örtüşürdü. Reaya askeri sınıftan, gider kısıtlaması uygulamalarıyla ayrılırdı ve reayanın silah taşıma ve at binme hakkı yoktu. Bu kast ayrımı o denli mutlak bir ayrımdı ki, Sultan bile bir reayanın statüsünü, ancak olağanüstü koşullarda yükseltebilirdi.

Bu sistemin ideolojik desteği, Ortadoğu'nun hiçbir yerinde olmadığı kadar devletle bütünleşmiş olan ulemadır. Bunlar devlet okullarında eğitim görürler, devlet görevlisi olurlar ve vergiden muaf tutulurlardı. Daha da önemlisi, ulemanın pozisyonu, Osmanlı toplumundaki statünün atfedilerek elde edilmesi eğilimlerine uygun olarak kısa sürede kalıtsal hale geldi. Bunun karşılığında, Osmanlı uleması, Osman ailesinin hükümdarlık otoritesinin meşruiyetini tanıdılar ve devletçe talep edilen mertebelemeyi kabul ettiler.

Fakat Anadolu yarımadasının dışında, rekabetçi bireyciliğin tipik eşitlikçi idealleri hâlâ işlerlikteydi ve Osmanlı sistemi, imparatorluğun anavatanında hüküm sürmekte olandan çok daha fazla çalkantılı ve iç çekişmeli koşullara kendisini uyarlamak zorundaydı. Ancak "kendi üstünlüklerine olan köklü inançları" nedeniyle kendilerini yerli halktan uzak tutan Osmanlı idareciler sınıfı, eşitlikçi toplumların sürekli bölünmelerine neden olan hizip kavgalarında arabuluculuk yapma açısından avantajlı bir konumdaydı. "Bölgesi içinde yer alan yerel kan davaları ve kişisel husumetler karşısında tarafsız davranmak suretiyle halkın güvenliğini sağlayıp özel mülkiyeti koruyabildi; ki hiç

kimse rakip taraflar arasındaki çatışmaları kendi amaçlarına böylesine uygun hale getirmeyi başaramamıştı."[8]

Yukarıdaki alıntının gösterdiği gibi, Osmanlılar parçalı, birbirleriyle rekabet halinde ve eşitlikçi Arap ve Berberi tebaasını, genellikle baskıyla değil, arabuluculuk yoluyla yönettiler. Yerel grupların özerkliğine saygı gösterildiği ve halk günlük işlerini devletin fazla müdahalesi olmadan sürdürebildiği sürece, Ortadoğu'nun rekabetçi eşitlikçiliği bölgenin bu şekilde yönetilebilmesini olanaklı kılıyordu. Çok daha zor olanı ise, tıpkı yerel hizipler arasındaki birliktelik gibi bir birlikteliğin oluşmasına neden olacak olan, baskıya dayalı yönetimdi; ki bu da, Osmanlıların kaçındığı bir şeydi. Dolayısıyla imparatorluk, Anadolu dışındaki bölgelerde despot bir yönetim uygulamak yerine, "neredeyse özerk sayılabilecek, çok sayıda küçük toplumsal gruplardan" oluşuyordu.[9] Bu özerk birimler, imparatorluğun düşmesiyle ortaya çıkabilecek olan kaostan korkmaları, adaletin kaynağı olarak gördükleri Sultan'a ve onun oluşturduğu askeri güce saygı duymaları ve ayrıca, taşradaki husumetleri dengeleme mekanizması olarak, bölgenin ileri gelenlerinin merkezi idareden yararlanmaları nedenleriyle Osmanlı yönetimini kabul ettiler.

Bu koşullar altında Sultanlık, daha önce hiçbir Müslüman yöneticinin elde edemediği bir otorite kazandı; bu otorite, Türklerin, sahip oldukları asaletin doğuştan gelen bir ayrıcalık olduğuna duydukları güçlü inançla destekleniyordu. Tüm bölgede halk, Osmanlının çok istilacı olmayan, hatta faydalı olabilen yönetim tarzına alışmıştı. Ortadoğu'nun eski siyasi kaos korkusu, (Kuran'da, "fitne katledilmekten daha kötüdür" şeklinde ifade edilmiştir)[10] hukukçuların "hüküm sürmekte olan iktidara itaat edilmeli-

8 Gibb ve Bowen (1963: 207).

9 Gibb ve Bowen (1963: 211).

10 Kuran 2: 191.

dir"[11] şeklindeki iddialarına yol açmış ve halkı Osmanlı rejimine (sadık olmasa bile) boyun eğmeye teşvik etmiştir. Fakat kapıkulları giderek kayıtsızlaştılar, geriledi ve yozlaştılar; sarayın lüksü ve entrikalarıyla yetişen Sultan kararlı bir yönetim sürdürme kapasitesini yitirdi; kolay kontrol altına alınamayan taşra bölgeleri bağımsızlık iddialarında bulunmaya başladı; ağır vergiler kargaşalara yol açtı; nüfus azaldı ve hoşnutsuzluk egemen oldu.

Fakat Osmanlıların yıkımına neden olan, iç çöküş değil, asıl Avrupa etkisi karşısında imparatorluğun eski *laissez-faire* yolunda gitmeyi sürdürememiş olmasıydı. Avrupa'daki fetihlerin kesilmesi, daha sonra Avrupa'nın askeri üstünlük kurması ve bunları takiben, artık ürünün tükenmesi sonucunda askeri bir devlet olarak imparatorluk, iktisadi ve toplumsal açıdan geriledi. Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna gelindiğinde Sultanlık etkisini yitirmişti ve yeni bir 'Batılılaşma' sürecine girmiş seküler toplum yoldaydı. Bu yeni toplumun öncüleri, hilafetin kozmopolit varisleri oldukları iddiasındaki Osmanlıyı reddedip, Mustafa Kemal'in geniş çaplı ulusal reform hareketini destekleyen "Genç Türkler" olarak bilinen subaylardı. Fakat Osmanlının ihtişamı, hiyerarşik bir toplumun hiyerarşik yapıyı reddeden bir kültür üzerinde çok uzun yıllar egemenlik kurabileceğini kanıtlamış oldu.

Diğer Girişimler: Şövalyeler ve Haşhaşinler

Osmanlı İmparatorluğu'nun tuhaf fakat muazzam başarısının yanı sıra, Ortadoğu hanedanlıklarının yükseliş ve çöküş döngüsünden birkaç kopma denemesi daha oldu. Bunlar arasında dikkate değer bir tanesi, kırk beş yıl saltanat sürmüş ve MS 1225 yılında ölmüş olan Halife el-Nasır'ın

11 Maliki fıkıhçılarının bir tabiri, aktaran Lewis (1988: 102).

çabasıydı. El-Nasır, hizipçiliğin ve gelir sıkıntısının yarattığı sorunlar yüzünden Selçuklu iktidarının çökmeye başladığını görerek, Halifeliği İslamiyet'in törel merkezi haline getirmeyi umuyordu.

Sufi danışmanı Ömer Suhreverdi'den etkilenen el-Nasır, ne yeniden güçlenen ordusunun ne de dini meşruiyetini büyük ölçüde yitirmiş olan Halifeliğin bu iş için yeterli olduğunu anladı. Dolayısıyla, yeni bir yaklaşım denedi; bu, şehirlerdeki sivil yaşamın büyük kısmını oluşturan erkek örgütlenmelerinin yeniden düzenlenmesiydi. Arapçada *fütüvvet*, Farsçada *civanmerdî* olarak adlandırılan bu dernekler toplumun her tabakasına açıktı; gerçi bunlar, özellikle işçi sınıfının çıkarlarına ve hedeflerine hizmet ederdi. Fütüvvet ve civanmerdî, kelime anlamı itibariyle genç erkekler birliği demekse de, 'efendi kişi'yi ya da 'mert insan'ı ima eder ve bu derneklerin spor, karşılıklı yardımlaşma, ticari birlik gibi çok çeşitli işlevleri olduğu bilinmektedir. Bunlar, aynı zamanda yerel milis kuvvetlerinin, şehirde devriye gezerek cemaatin huzurunu ve güvenliğini sağlayan gönüllü grupları olarak çalışırlardı. El-Nasır'ın dönemine kadar bu dernekler, yarı dini örgütler haline gelmişti ve erginlenme süreçleri Sufî tarikatının erginlenme süreçlerini hatırlatırdı (gerçi Sufilere misyonlarının sembolü olarak yamalı bir giysi verilirken, fütüvvet derneğinde savaşçı pantolonu verilirdi. Üyeler saflıktan uzaklaşmayacak, namuslu olacak, yoksulu koruyacak ve kendisini, kardeşleri ve cemaati için feda edecek şekilde, yani bir şövalye şerefine yakışan biçimde yaşamaya ant içerlerdi. Bazen derneğe katılanlardan, dernek bağları uğruna aile bağlarını koparmaları beklenirdi. Her şehirde, belli mahallelerle bağlantılı rakip fütüvvet grupları vardı ve bu gruplar, şehirde çok sık görülen hizip çatışmalarında komşularının şerefi için birbirleriyle savaşırlardı.

Fütüvvet, haraç yoluyla varlıklarını sürdüren mafyavari örgütlenmelere kolayca dönüşebiliyordu (günümüz Arabistan'ı ve İranında fütüvvet ve civanmerdî ve bunların *kabadayı* olarak bilinen ardılları, zorba ve gangsterle eşanlamlıdır); fakat bunlar, aynı zamanda zengini soyup yoksulu besleyerek, mahalleyi yönetimin müdahalesine karşı koruyarak, yerel şerefi muhafaza ederek ve kurumsallaşmış otoritenin her türüne karşı eşitlikçi mücadeleler vererek, bir anlamda Robin Hoodlar gibi de hareket ediyorlardı. Gerçekte fütüvvet, Bedevilerin şehirdeki dengiydi. Birbirlerine yemin ve törenlerle bağlanarak, aşiretin akrabalık temelli grup dayanışmasını yeniden yakaladılar. Bağımsızlığa, insana açık olmaya, sadakate, mertliğe ve eşitliğe itibar ederlerdi; yönetime karşı koyarlar ve zenginlere sıkıntı verirlerdi, fakat hiç bitmeyen iç çekişmeleri nedeniyle parçalandılar. Onlar için liderlikte kişisel yetenek kesinlikle önemliydi ve onlar siyasi açıdan anarşisttiler.

El-Nasır'ın selefleri bu çete hareketlerini durdurmaya çalışmış, fakat başarılı olamamışlardı. Herbert Mason'ın söylediği gibi, el-Nasır'ın benimsediği yol ise, şehirdeki erkekler birliğini devletin düşmanı olarak değil de, "makrokozmik ümmet içinde mikrokozmik bir Müslüman cemaat olarak" düşünmekti; bunların kanundışılıklarını, şövalye ahlakıyla verdikleri hizmetleri ve cemaate karşı özverili tutumlarını Halifeliğin bütününe (kendisini merkeze alarak) yönelecek şekilde genişleterek yok etmek istedi.[12] Bu nedenle, Bağdat'taki fütüvvet derneğinin bir üyesi oldu. Yirmi beş yıllık fütüvvet üyeliğinden sonra, 1207'de kendisini, yeniden yorumlanmış fütüvvet hareketinin merkezi desteği, yani *kıble* ilan etti ve diğer tüm fütüvvet derneklerinin, kendi 'otantik' örgütüne bağlı unsurlar olduğunu bildirdi. Buna razı olmayanlar aforoz edildi. Bundan son-

12 Mason (1972b: 120). Fütüvvet ve zanaat loncaları arasındaki ilişki için, bkz. Massignon (1963).

ra, dernek kardeşlerinin izlemeleri gereken şövalye davranış biçiminin kurallarını resmen ilan etti. Bu kurallar İslam'a bağlılığı, zayıfları korumayı, dini kurallara itaati, kardeşliği ve adaleti içeriyordu. Bu dernekler birleşikti ve çekişmelerine izin verilmezdi. Kısaca fütüvvet, bizzat Halife'nin otoritesi altında ve onun kişiliğinde birleşmiş, tek bir İslam ümmetinin yeni, şehirli biçimi olmak durumundaydı.

El-Nasır, şehir derneklerini kendi yönetimi altında toplamaya devam etti. Aynı zamanda, Gazne Sultanı ve Suriye Emiri de dahil olmak üzere diğer yöneticileri de kendi kardeşlik birliğinin üyeleri yaptı. Böylelikle, bu yöneticilerin saray mensupları da kuruculuk, dini liderlik ve törel model rollerini kendinde toplayan Halife'nin en üstte olduğu, şövalye meşruiyetinin hiyerarşik sistemine sahip derneğe kabul edilebildiler. El-Nasır, şövalyelerin, bu dine ve kardeşliğe dayalı hiyerarşik yapısında şef pozisyonuna sahip olması, özellikle de birliğin üyeleri arasındaki uyumun bozulmamasını sağlayan arabulucu rolü sayesinde, diğer soylu üyeler üzerinde de etkili olabildi.

El-Nasır'ın desteklediği bu birleştirici ve münzevi hareket, ümmeti yeni bir liderlik ideali etrafında toplayan olağanüstü bir çabaydı. El-Nasır, siyasi ademi merkeziyetçilik, yerel özerklik ve toplumsal ayrım gibi olguların farkına varıp birliği, tümüyle iktidara dayalı bir yöntemle ya da mehdilik iddialarıyla değil de, temelinde, erginlenmenin mahrem bağlarıyla yapılanmış ve Halife'nin sembolik merkezi olduğu fütüvvet şövalyesinin fedakârlık ideolojisi bulunan ve karşılıklı yardımlaşmayı ve saygıyı içeren gönüllü sözleşmeye dayalı bir cemaate ortak katılım yoluyla oluşturmaya çalıştı. Bu çaba, bir yandan sosyal dayanışmayı sağlamanın araçları olarak törel itikada, şövalyece bir şerefe ve kişisel arabuluculuğa bel bağlarken, bir yandan da ortak

etiğe dayalı bir cemaate duyulan tarihsel özlemi olduğu kadar Ortadoğu'nun bireyciliğini ve eşitlikçiliğini de dikkate alan çok yaratıcı bir çabaydı. El-Nasır'ın giriştiği, Halife'nin etik otoritesi altında birleşmiş çok hükümdarlı bu deneme bir sonraki kuşağa kadar dayanabildi. Fakat bu girişim, önce doğudaki Harzemşahların isyanlarıyla engellenmeye çalışıldı; daha sonra da, 1258'de Bağdat'ı yağmalayıp yenilenmiş bir Halifelik umutlarını kelle yığınları altına gömen Moğol istilasıyla kesin olarak sona erdirildi.[13]

El-Nasır'ın şövalye şerefi temelinde Halifeliği yeniden bütünleştirme girişimine paralel, en az onun kadar çarpıcı (ve daha başarılı) bir, dini yönetimi pekiştirme ve sürdürme çabası daha vardı. Bu, Selçuklu İmparatorluğu'nun sınırlarındaki küçük dağ kuşaklarında egemen olan İsmailî Şiiliğinin Nizarî kolunun ("Haşhaşinler" hikâyesi) giriştiği bir çabaydı.[14] Nizarîler, ateşli tavırları ve izole yaşamları nedeniyle, haklarında gizemli pirlerinin bir sözüyle ölebilen, haşhaş kullanan deliler ve gizemli sefa düşkünleri gibi söylencelerin gelişmesine neden oldular. Bu söylenceler çok daha çarpıcı bir şeyi gizliyordu. Bu, temel misyonlarını her türlü kişisel arzunun -hatta yaşama arzusunun- üstünde tutan din ruhuyla dolu, katı bir disipline sahip karizmatik bir cemaat olmalarıydı.

Hareket, "Şeyhülcebel" olarak bilinen, teolog ve gizemli Hasan el-Sabbah'ın karizmatik önderliğinde başladı. Hasan, Hodgson'ın, "*kendisinin başlı başına kanıt* olduğunu iddia eden yegâne kişi; dolayısıyla yerine geçebilecek mantıken ikna edici herhangi biri olmadığından kabul edilmesi gereken kişi"[15] olarak özetlediği Fatimî İmam'ının önceliğini, çok katı bir diyalektik döngüsellikle savundu.

13 Açıklama için, bkz. Bartold (1968).

14 Haşhaşinlerin hikâyesi için, bkz. Lewis (1980), Hodgson (1955), Daftary (1990).

15 Hodgson (1955:56).

Hasan, İmam'ın otoritesini, karizmatik misyonu onun kabulüyle tanımlanan ve geçerli kılınan cemaat içine yerleştirerek bu savını en son noktaya kadar taşıdı. Gaip İmam'ın gerçekliğini gösterebilmek için cemaatin kendisini tümüyle ve fedakârca, onun yeryüzündeki egemenliğini sağlamaya adaması gerekir. Bu amaca ulaşabilmek için her türlü yöntem kullanılabilirdi. Bunlara, gizli fanatik ajanların, senelerce gerekli görülen kişileri öldürmeleri için bekletildikleri el altından sürdürülen operasyonlar da dahildi. En meşhur kurbanları, büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk[16] idi. Söylenene göre Nizamülmülk'ten, öldürülmüş olan bir Nizarî marangozun intikamı alınmıştı; ki bu, hareketin mesihi eşitlikçiliğinin göstergesiydi.

Fakat Nizarîler, Fatimîlerin çöküşü, yaşayan İmam'ın yok olması ve Hasan'ın ölümüyle başa çıkmak zorundaydılar. Hasan'ın halefi II. Hasan, yenilginin ve moral çöküntüsünün yarattığı sıkıntılar karşısında, görünüşe aldanılmaması gerektiğini, kutsal savaşın aslında kazanılmış olduğunu ve kendisinin, müminleri kurtarması beklenen mehdi olduğunu ilan etti. Bunun, zamanın devrinin sonuna gelindiği, ölülerin dirildiği ve kendi Nizarî yandaşlarının sonsuza dek kurtarılmış oldukları anlamına geldiğini söyledi. Ayrıca, gerçek müminlerin, artık çok daha yüksek bir manevi düzeyde yaşıyor olmaları ve ölümlüler için gerekli olan harici din uygulamalarına ihtiyaçları olmaması nedeniyle, İslam'ın kurallarının bundan sonra geçerli olmadığı anlamına da geldiğini bildirdi. Sonsuzluğun kazanılması, Ramazan orucunun feshedilip yerine bir şölenin konulduğu, dehşete düşürücü bir hareketle sembolleştirildi.

Gerçekte bu bildiri Nizarîlere, tüm mehdici mezheplerin de karşısına çıkan, dünyayı fethetme hedeflerine ulaşamamış oldukları gerçeğinden aşkın bir kaçış imkânı sunu-

16 Söylenceye göre, Nizam da, şair Ömer Hayyam gibi Hasan'ın okul arkadaşıymış.

yordu. Bu, genellikle tedrici bir sekülerleşme anlamına gelir; Nizariler ise, güç kaybettiklerinde ve tecrit olduklarında, manevi statünün ve yaşayan Tanrı'yla birleşmenin diğer tüm ayrımların yerine geçtiği hermetik bir dünyaya çekilirlerdi; belki de bu, tüm bir cemaat tarihinde Şiiliğin gizemli görüsünü sonuna kadar yaşayan en uç örnekti.

Ne yazık ki, yeryüzünde cenneti sürdürmenin çok zor olduğu ortaya çıktı ve Hasan'ın oğlu Muhammed'in ölümünden sonra halefi III. Hasan, zamanın sonunun sona erdiğini duyurdu; tarih yeniden başlamıştı. 1210'da ilahiliğini reddetti ve halkının artık Ortodoks Sünni olmaları gerektiğini bildirdi. Mümin, liderinin, kendi hükmetme hakkının reddedilmesi buyruğuna derhal itaat etti ve hemen Sünni pratikleri izlemeye başladı; bir yandan da doktrinde oluşacak bir sonraki değişmeyi bekliyordu. Bu arada III. Hasan Halife el-Nasır'la ittifak kurdu ve Nizarîler siyasi üslerini yavaş yavaş yeniden kurmaya başladılar. El-Nasır'ın girişimi gibi bu çaba da, 1256'da Moğolların, Nizarîlerin Alamut Kalesi'ni fethedip sakinlerini katlettikleri işgalle yarıda kesildi.

Moğolların saldırısı el-Nasır'ın Halifeliği yeniden canlandırma girişimini sona erdirdiyse de bu, Nizarîlerin sonu olmadı. Mezhepten geride kalanların çoğu Hindistan'a göç etti; şimdi *Hocalar* olarak bilinen Nizarîler burada ticaretle uğraşmaya başladılar. Dindarlar hâlâ İmamlarının sorgusuz sualsiz itaat edilmesi gereken insanüstü varlıklar olduğunu düşünüyorlardı. O sıradaki İmam Ağa Han, kırk dokuzuncu İmam olarak kabul edilir. Ağa Han, cemaatini son derece etkin ve yenilikçi bir kadroyla örgütledi; bu kadro, değişime kolayca uyum sağlayabilme ve mezhebin çok zengin olduğu milletler arası pazarda başarılı bir şekilde rekabet edebilme yeteneğine sahipti.

Nizarî mezhebinin istikrarsız tarihi, bir yandan mehdinin gelmesi için yanıp tutuşan, bir yandan da mehdi gel-

diğinde oluşan hayal kırıklığına ve muhalefete kendini bir şekilde alıştırmak zorunda olan mehdici dünya görüşü için var olan potansiyelleri izah etmektedir. Bu tür hareketler, genellikle ya çöker ya da daha dünyevi bir dünya görüşüne çekilir. Fakat Nizarî mezhebi, gerçek müminler için manevi esrime duygusunun, marjinallik, yenilgi ve parçalanma gibi deneyimlerden bağımsız olarak (belki de bu nedenlerle) sürdürülebileceğini gösterir. Sadece her kuşakta tam ve yeni bir gerçeklik üretebilme kapasitesine sahip olan tek bir dini lidere tapınılmasına odaklanmak suretiyle, içe dönük Nizarîler, günümüze dek cemaatlerini ve inançlarını sürdürmeyi başardılar.

Halihazırdaki bedenlenmiş halleriyle Nizarîler, ekonomik başarının peşine düşmek için Tanrı ile insan arasında Kalvinist/Müslüman Ortodoks uçurumunun olması gerekmediğini de göstermektedir. Açıkça görülmekte ki, Weber'in iddiasının aksine, kişinin yeryüzünde ilahi yolla tayin edilmiş manevi bir rehberinin olmasında farklı kapitalist avantajlar bulunmaktadır. Kuşkusuz, eğer bu rehber Harvard mezunu iyi bir işadamı ise çok daha faydalı olur.

Özet: Yönetimin Kullanımı ve Kötüye Kullanımı

O halde, Ortadoğu kültüründe devletin yeri nedir? Osmanlı İmparatorluğu, eşitlikçi bireylere kast benzeri, merkezileşmiş bir hiyerarşinin dayatılmasıydı; el-Nasır'ın fütüvvet ideolojisini kendine mal etmesi, Halifeliği, şövalye nosyonlarını kullanarak meşrulaştırma çabasıydı; Nizarî dönüşümler, karizmatik bir dini azınlığın aşırı baskılara verdiği tepkilerdi. Fakat gördüğümüz gibi, Ortadoğulu yöneticilerin büyük çoğunluğu, genellikle halkın sadakatini korumayı başaramadılar. Devletin yozlaşmışlığından ve rüşvetçiliğinden bıkmış olan Müslümanların yönetime tahammül edebilmelerinin yegâne sebebi, anarşinin oluşma-

sına müsait bir dünyada az da olsa düzeni koruyor olmasıydı. Hizip savaşlarına, arkasından Osman'ın suikasta kurban gitmesiyle ortaya çıkan feci kavgalara ve daha sonra da hanedanlıkların çöküşüyle somutlaşmış kan dökümüne şahit olan Ortadoğulular, barışı koruyacak her türlü rejimi tanımaya razıydılar.

Sarayın barışı muhafaza etmesinin yanı sıra, bir başka önemli işlevi daha vardı ki, bu, yerel düşmanların aralarındaki anlaşmazlıkları çözmesi için bazı dış müdahalelere gerek duyduğu, rekabetçi eşitlikçi bireyciliğin genel ilkelerinden türeyen arabuluculuktu. Dini bütün kişiler, bilgili insanlar ya da yaşlılar, her zaman bu tür pozisyonların asıl adaylarıydı. Bu kişiler, uygun koşullarda, özellikle yerel törelerin ve İslami pratiklerin (genellikle bu ikisi tek ve aynı addedilir) maruz kaldıkları dış tehditlere karşı direnme gösterildiği dönemlerde siyasi lider olabiliyorlardı. Muhammed bunun örnek vakasıdır ve pek çok dini iktidar talipleri, kendi meşruiyetlerini sağlamak için onun örneğinden yararlanmıştır.

Ancak devlet aygıtının yerel halkın karşısına tarafsız bir dış hakem olarak çıkması ve onlar tarafından, vergilerini ödemeyi hâlâ reddediyor olsalar bile, kabul görmesiyle ters bir yörünge de oluşabilir. Yine de, aksi iddialara rağmen, devletin yerel meselelerde kesinlikle çıkarı söz konusudur; bu da, devletin hakem olarak konumunu, bir ihtilaf durumunda zayıf tarafın yanında olup ana muhalif grubu zayıflatmak suretiyle iktidar gücü kazanmak için kullanmasıdır. Bu açıdan Ortadoğu'nun sultanları, genellikle mutlak despotlar gibi yansıtılmış olmalarının aksine, yerel rakip gruplar arasında çok hassas bir denge sürdürerek yöneticilik yaparlardı.

Hükümdarın koşulsuz iktidarı, esas olarak kendisine en yakın, en bağımlı ve kendisinden kurtulması en zor olanlara uygulanırdı; yani mevalisine, danışmanlarına, ve-

killerine, yardakçılarına ve bürokratlara. Bunların refahı ve gücü, tamamen hükümdarın keyfi tutumuyla belirlenirdi ve bu refah ve güç her an ellerinden geri alınabilirdi; sonuçta, bütün varlıklarını, vergi toplama haklarını, başkalarına hükmetme kapasitelerini ve belki de yaşamlarını bile kaybedebilirlerdi. Saray yaşamının entrikaları ve şiddeti ise, sıradan insanları genellikle doğrudan etkilemezdi. Hatta bu insanlar, önemli kişilerin ayağa düşmelerini, aşağılanmalarını ve yıkılmalarını görmekten zevk alırlardı.

Yönetimin sağladığı yarar ne olursa olsun şu değişmez ki, genellikle Ortadoğu'da iktidar, otoritesi halkça fazla desteklenmeyen yöneticilerin ellerindeydi. Gördüğümüz üzere, dini hanedanlıklar bile, katıksız seküler rejimler gibi, kısa sürede askeri gücü kontrol edebilme yeteneklerine bel bağlama durumuna geldiler; onlar da hızla törel kimliklerini yitirdiler, lükse teslim oldular, rakip hiziplere bölündüler, halka aşırı vergi yüklediler ve aynı döngüye girecek olan yeni fetihçilere yenik düştüler.

Doğal olarak, hırslı yöneticiler, yönetimlerine meşruiyet kazandırmaya çalışarak hep bu kaderden kaçma arayışındaydılar. İlk hanedanlar kendilerini, soy bağıyla aktarılan doğuştan gelme soyluluğa ve Peygamber'e olan tarihsel 'yakınlığa' bağlı olarak, belli Arap sülalelerinin sahip olduğu varsayılan törel üstünlükle temellendirdiler. Halifeliğin düşmesinden sonra yönetimin çoğunlukla, sonradan İslam'a dönmüş, dolayısıyla otoritelerini meşru kılmak için bu tür iddialarda bulunamayan yabancıların eline geçmesi nedeniyle bu yöntemi izlemek daha da zorlaştı. Arapça konuşulan ülkeler arasında sadece birkaç modern rejim, iktidarlarını hâlâ şecere ilişkisine ve tarihsel temellere dayandırmaya çalışmaktadırlar (Ürdün ve Fas bunun başlıca örnekleridir).

Abbasiler, bir yandan tüm rakip sülalelerin gücünü azaltıp, bir yandan da oldukça merkezileşmiş otoritelerini

pekiştirmek amacıyla, hiyerarşiyi meşrulaştırıcı yeni bir yöntem benimsediler. Bu yöntem, saray halkını pleplerden açıkça farklı kılmak üzere belli bir konuşma ve davranış tarzına sahip olmaları için eğitmekti. Bu tarz yükselme kozmopolit imparatorluklarca hep tercih edilmiştir ve günümüzde, soydan olmaya ya da Müslüman kimliğine dayanarak değil de, kendilerine özgü becerileri ve teknik uzmanlıklarıyla yükselmeyi arzu eden, kendi kendini yetiştirmiş entelektüeller ve bürokratların izledikleri bir yol haline gelmiştir. Cezayir ve Mısır, bu tip seküler otorite iddialarının günümüzdeki en iyi örnekleridir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bu özel terbiye görmüş seçkinlerin yönetimi, her zaman vatandaşlık haklarından yoksun bir halk ve despot bir merkezi rejimle örtüşür.

Sivil otoriteyi yetkili kılmanın bir başka yolu, Büveyhiler gibi, dayanağını cemaatin hamisi olduğu iddiasından almaktır. Bu yol, özellikle soylu olmayan ve aristokrat terbiyeye sahip olma iddiası taşımayan askeri yöneticiler arasında popülerdir. Bunlar, soyluluk iddiası yerine, milleti korumak uğruna kendilerini feda ettikleri için, aslında sadece ülkenin yararını düşünen bir ebeveyn figürüyle ortaya çıkmayı tercih ederler. Bugün Irak'ı ve Suriye'yi yöneten milliyetçi askeri rejimler, genellikle iç muhalefeti bastırmak için bu tip propaganda kullanırlar; fakat Ortaçağdaki ataları gibi, onlar da kitlelerin kalbini ve zihinlerini kazanma konusunda pek de başarılı olamadılar.

Son bir seçenek ise, yönetmeye kutsal hak sahipliği iddiasında bulunmaktır; ki bu, İslam'ın ilk günlerinden beri Şiilerin hep tercih ettikleri bir seçenekti. Geçmişin büyük hanedanları başlangıçtaki başarılarını, kutsal temele dayandıkları iddiasıyla elde ettiler; tıpkı günümüz İranının mukaddes kaderini ayetullahların yönetimine bırakması ve Libya'nın kendi içinde, karizmatik Albay Kaddafi'nin Yeşil Kitap'ına göre örgütlenmesi gibi. Bu arada, Suudi Arabis-

tan'da Vahabîler hâlâ kendi İslam devletlerinin manevi üstünlüğünü iddia etmektedirler. Fakat otorite üzerinde ilahi hakkı tasdik eden tüm yönetimler, başlangıçtaki ümmetle karşılaştırılmanın sıkıntısını çekmek zorundadır. Dini yönetim, aklileştirmeye ve parçalanmaya karşı dayanıksızdır ve hareketin yaratmış olduğu büyük umutlar nedeniyle halkın uğradığı hayal kırıklığı daha da acı olur.



Resim 8.1: Demir tasma içinde bir mahkûm

Kısaca, eski ya da yeni, seküler ya da dini, yönetimlere meşruiyet kazandırma yöntemlerinin tümü temelde bütün insanların eşit olduğuna dair köklü Ortadoğu inancının kayasına çarparak parçalanmaya mahkûmdur. Bu etik için-

de soylu sülaleler, sivil 'uzmanlar', askeri 'hamiler' ve vaizler yönetme hakkına sahip olduklarını otoritelerini otomatik olarak geçerli kılacak doğal kapasiteye sahip oldukları iddiasıyla değil, yapıp ettikleriyle kanıtlamak zorundadırlar, ki bunları da cemaatin onaylamış olması gerekir. Aksi takdirde, iktidarları sadece korumaya ve baskıya dayalı olacaktır. Zaten geçmişte olduğu kadar günümüzde de Fas, Cezayir, Mısır, İran ve Irak'ta genellikle böyle olmaktadır.

Öyle görünüyor ki Ortadoğulular, tarihi savaşçı Sümer kralları ile komünal tapınaklar arasındaki mücadeleye kadar giden eski bir ikileme takılıp kalmışlar. Seçenekler, pragmatizm ve Mesihçilikten ibaret gibi görünmekte, siyasete katılanlar için ise bu seçim, kişisel avantajının peşinde, Hobbescu manipülatörler gibi davranmak ya da peygamberlik anını yeniden canlandırmaya yönelik kahramanca girişimleri başarısızlığa mahkûm olan evliya figürleri olmak arasında yapılacak bir seçim olarak belirmektedir. Bu bağlamda devlet, en kötü halde mümkünse kaçınılması, zorunluysa çekilmesi gereken bir faciadır; en iyi halde ise, asayişin koruyucusu ve yerel anlaşmazlıklarda dengeleyici bir unsur olarak yararlı bir hakem olmasıdır; gerçi herkes yerel anlaşmazlıklarda iktidarın kendi çıkarı doğrultusunda karar verdiğini bilir. O halde, kendilerini siyaset yerine dinde daha korunaklı hisseden Müslümanlara, siyasi alanın neden hitap etmediğini anlamak çok da zor olmamalı. Ancak bu sığınak da, bundan sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, eşitlikçi bir toplumsal düzenin gerilimlerini ve çelişkilerini yansıtmaktadır.

IV. KISIM

DİNİ İKTİDAR: MUHADDİSLER KADILAR, BEDENLENME VE EVLİYALAR

IX. BÖLÜM

İslam'ın Şartları



Kuran'ın Otoritesi ve Pratik Zorunluluğu

Bundan sonraki bölümlerde, Peygamber'in ölümünden ve ilk cemaatin dağılmasından sonra İslam cemaatinin otorite sorununu nasıl hallettiği üzerinde durmak istiyorum. Daha önce gördüğümüz gibi, Sünni İslam, "tüm Müslümanların, Tanrı'nın itaatkâr kulları olarak yasalar karşısındaki temel eşitliği ve her bir Müslüman'ın, Tanrı'nın inayetiyle selâmete erme arayışındaki özgürlüğüyle karakterize" olur.[1] Bu, Sünni Müslümanlarda, ne öğretiyi yorumlayacak yetkili bir merciinin ne dini bir heyetin ne Hıristiyanlık'taki gibi bir Papa'nın, ne Yahudilikteki gibi bir Başhaham'ın ve ne de Şiilikteki gibi icazetli bir İmam'ın olduğu anlamına gelmektedir. İslam'da aynı zamanda, ne resmi rahipler ne de resmi bir kilise ya da kilise hiyerarşisi bulunmaktadır.

1 Makdisi (1983: 85).

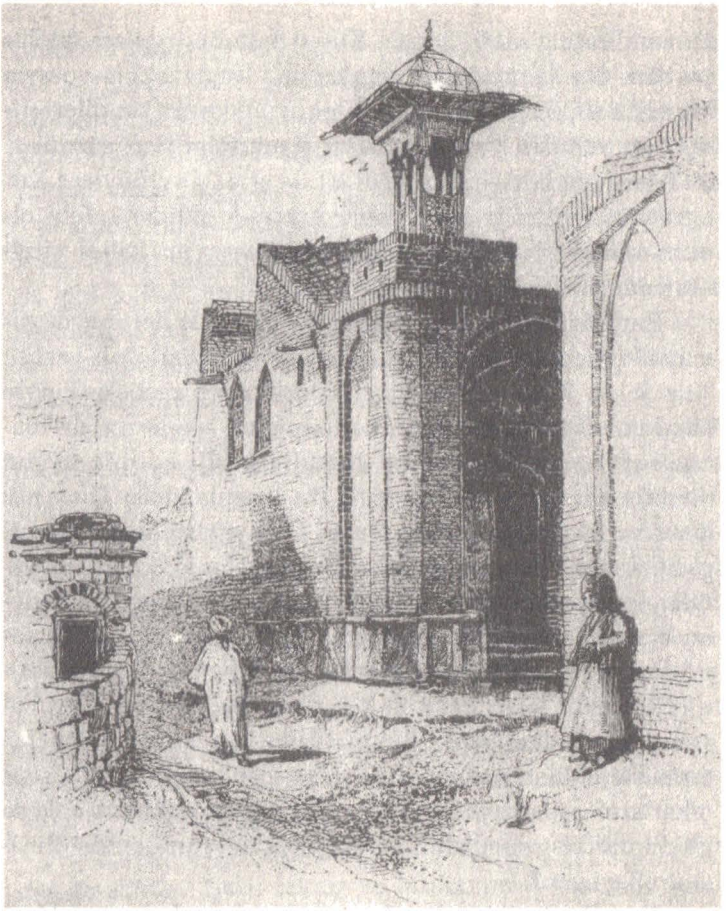
Prensip olarak, tilavet edebilen (Kuran'ı usulünce okuyabilen) ve usulünü bilen herkes camide Cuma namazını kıldırabilir; tıpkı okuyabilen (ya da okunanı işitebilen) herkesin Kuran'ı yorumlayabileceği gibi. Hatta Batı'daki gibi belli bir topluluğun oluşması da gerekmez. Her mümin ibadet edeceği camiyi, izleyeceği hocayı, şeriatı yorumlayan herhangi bir fıkıh okulunu (ki bu okul, ana babasının ya da arkadaşlarınınkinden farklı bir okul olabilir) seçebilir. Hatta inançsız biri İslam'ı tümden reddetmeyi de seçebilir; çünkü Kuran'da, "Bu hak (kitap) Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen kâfir olsun!"[2] denilmektedir.

Müslümanların kişisel inançlarında özgür bırakılmaları, doğal olarak aralarında kopukluk oluşma potansiyelini de artırmaktadır. Müminin, Kuran'ın mutlak otoritesine güvenle bel bağlamış olması bu tehlikeyi kısmen bertaraf etmektedir. Louis Massignon'un söylediği gibi, "Tüm İslami öğretilerin (hatta en heterodoks görünenin bile) inceliklerinde Kuran'ın ne denli merkezi konumda olduğunu kimse yeterince vurgulayamaz; daha çocukluktan itibaren Kuran'ın, tüm olayların tecrübesini, yorumunu ve değerlendirmesini ayarlayan, gerçek ve ifşa edilmiş bir 'dünya planı' olduğu ezbere öğrenilir."[3]

En yüksek otorite, tüm insan edimlerini düzenleyen ve değerlendiren kuralları yeryüzüne gönderdiğine göre, ideal olarak insanın inisiyatifini kullanmasını gerektirecek bir durum olmamalıdır. Bu kutsal emirleri ortaya çıkarabilmek için gereken tek şey, Kitap'ın bilgisine haiz olmaktır. Fakat mukaddes metinde kolayca bulunabilecek ve yeryüzünde izlenebilecek, tam ve mükemmel açıklıkta bir ilahi yolun (*Şeriat*'ın) ütopik görüsünde hem teolojik hem de pratik açıdan güçlükler olduğu ortaya çıktı. Kuran sonlu olduğu için tüm durumları açıkça kapsamaz ve kapsaya-

2 Kuran 18: 29.

3 Massignon (1982 c. III: 4).



Resim 9.1: Küçük cami ve minaresi

maz. Metinde atlanmış pek çok davranış biçimi vardır; bazı sorular cevaplanmamıştır, diğer kaideler belirsizdir; ayrıca bazı çelişkiler ya da apaçık imkânsız olan şeyler de bulunmaktadır. Yunan düşüncesinden etkilenmiş olan Müs-

lüman din bilginleri, hemen Kuran'daki bu hatalara dikkat çektiler. Bu ilahiyatçılar, mukaddes kitabı aklın yoluyla bağdaştırabilmek için, eğitimli okuyucuların (kendileri gibi) onu yeniden yorumlamaları gerektiğini ileri sürdüler. Bu öğreti, işi bilenleri kontrol altına almayı ve böylece Kuran'ı yeniden tefsir etme hakkı üzerinde iktidar sahibi olmayı umut eden Abbasi Halifesi Memun'un kabul ettiği Mutezile öğretisidir.

İbni Hanbel'in önderliğindeki 'gelenekçiler' bu duruma şiddetle karşı koydular. Bunların iddiaları çok basitti: "Biz Senin Kitabının belirsizlik taşımayan ayetlerine göre hareket ediyoruz ve Onun belirsiz olan ayetlerine de inanıyoruz; ayrıca Seni, Senin Kendini tasvir edişine uygun bir biçimde tasvir ediyoruz."[4] Bu insanlar için Tanrı'nın her şeye kâdir olmasının anlamı, Ona ya da Onun herhangi bir sözüne sınırlama getirilmesinin -bu akli olana dayanılarak getirilmiş sınırlamalar olsa bile- putperestlik demek olacağıydı. İslam'ın sadece metne bağlı bu görüsü sonunda zafere ulaştı; bu zaferde, kısmen Abbasi yönetiminin Kuran'ın tefsir hakkını kendisine mal etmeye çalışmasına karşı halkın tepki duymasının; kısmen de gelenekçi tepkinin, Müslümanların tecrübeyle öğrendikleri, kişisel çıkarların aşılamayacağı, dolayısıyla insan aklının çok da güçlü olmadığına ilişkin genel görüşle uyum içinde olmasının payı vardı.

İbni Hanbel'in ve yandaşlarının zaferinden sonra Müslüman din bilginleri, Tanrı'nın sözlerini analitik mantığın testinden geçirmeye artık daha fazla cesaret edemediler; ayrıca, Kuran'ın tefsirinde benzeşim ve mecazlardan da yararlanılamayacaktı; ne söyleniyorsa o denmek isteniyordur, ne bir eksik ne bir fazla. Eğer Kuran'da Allah elini günahkâra doğru uzatmış olarak resmediliyorsa, yardım eli,

4 Zahabi'den aktaran Makdisi (1962: 70).

Tanrı'nın bağışlayıcılığının sembolü olarak görülmemeli; *bilâ keyf*, yani neye işaret ettiği bizce belirtilmeksizin kabul edilmelidir. Mantık dışlanmamıştı -aslında analitik sav İslam irfanı içinde gelişmiştir-, fakat artık kutsal metindeki hukuki imaların izahına sıkı sıkıya bağlı kılınmıştı ve Tanrı'ya sınırlama getirecek noktaya kadar asla götürülemeyecekti. Mümin, sade olmak bakımından, ilahi kelamı olduğu gibi kabul etmek zorundadır. Bu öğretide saçma gibi görünen şeyler, insanın, Allah'ın her şeye kadirliğinin sonsuz potansiyelini kavramaktaki yetersizliğinin göstergesi olarak kabul ediliyordu.

Sünni İslam mümine, artık Tanrı'nın doğasının teolojisi yerine, selamete ermek için bir yaşam süresi boyunca izlemesi gereken doğru yolu insanlığa göstermiş olan Allah'ın emrettiği farzların ve yasakların teolojisini sunuyordu. Önemli olan, bireysel ibadet pratiği ve İlahi Kelamın kabul edilmesidir; yoksa düşünce ya da aklileştirme değil. Uygulamaya verdiği önem açısından İslam, Ortodoks bir din olmaktan ziyade, inancı açığa çıkarmak ve kuvvetlendirmek için ritüel davranışlara gereksinim duyan doğru amelli (*orthopraxy*) bir din olarak tanımlanmıştır.[5] "İslam" sözcük olarak bir *edim*'i anlatır: En başta Tanrı'ya teslim olma ve boyun eğme edimi.

Müslümanlığın beş şartı vardır. Bunlar, kelime-i şahadet getirmek (Tanrı tekdir ve Muhammed onun Peygamberi'dir), namaz kılmak, hacca gitmek, zekât vermek ve oruç tutmak.[6] Bu ortak pratikler basit, doğrudan ve manevi açıdan zorlayıcıdır. Her birinin kendine özgü ve karakteristik biçimi ve içeriği vardır. Her birinin hedefi, inanan-

5 Bu formül için, bkz. Smith ((1957).

6 Bazı Müslüman radikaller, cihadın zorunlu kabul edilmesi gerektiğini söylerler. Bazı 'Harici' inancına göre bu, çoğunlukla dinden çıkmış Müslümanlar olabilen kâfirlere karşı fiziksel bir savaş olarak görülebilir. Diğerlerine göre cihad, kişinin kendi iç mücadelesi olarak anlaşılabilir.



Resim 9.2: Muhammed Peygamber'in yakarışı, yaklaşık 1838'de Osmanlı Sultanı II. Mahmut tarafından yazılmıştır.

lara, Müslüman cemaatin emrine kendi iradeleriyle girme zorunluluğunu aşılamaktır. Karşılığında mümin, yaşarken ödüllendirilecek, yaşamdan sonra da kurtuluşa erecektir. Bu, dolayımsız ve vaat edilmiş bir telafinin izleyeceği etkin bir kendinden vazgeçme ritmidir; bir tür kutsal davranışçılık. Bu, aynı zamanda sürekli olarak eşitlikçi cemaatin taleplerini bireysel arzularla uzlaştırmaya çalışan bir ritimdir.

Örnek olarak namaz (*salat*) pratiğini düşünelim. Müslümanların, sabah erken saatte başlayıp akşam sona erecek şekilde günde beş kez namaz kılmaları gerekir; namaz kılmak, sık sık secde edilen ve uzun uzun ezberden standartlaşmış dualar okunan, zaman alıcı ve zor bir ritüeldir. Bu, disiplinli bir özdenetim hareketi ve Tanrı'ya boyun eğmişliğin ifadesidir. Fakat her birey etkin bir biçimde bu teslimiyet içine girdikçe eşit müminler cemaatiyle birleşmiş oluyor, çünkü tüm Müslümanlar, her yerde yüzleri Mekke'nin aynı noktasına dönük bir şekilde, günün aynı saatlerinde, yaklaşık aynı tarzda ve hemen hemen aynı sözcüklerle namaz kılarlar. Müslümanlar için zaman tecrübesi, namaz kılma devirleriyle yapılanmış ve kutsanmıştır.

Ancak cemaate katılım gösteriliyorsa da, ibadet eden namazını yalnız kılabilir ve genellikle de öyle yapar. Hatta camide kılınan zorunlu Cuma namazında bile İmam, sadece cemaatin önünde, ayakta duran bir kişidir. O da namaz kılar ve vaazını daha sonra verir, fakat kesinlikle ritüelin denetiminde değildir ve cami kesinlikle dini otoritenin kaynağı olan bir mabet değildir. Cami daha çok halkın toplandığı bir yerdir; bir agora, fakat tapınak değil. Cami sözcüğünün Arapçası olan *mescid*, İngilizcede "Tanrı'nın evi" demek olan "kilise" sözcüğünün tersine, sadece secde edilen yer anlamına gelir.

Namaz kılmanın, ibadet edenler arasında güçlü bir dayanışma duygusu oluşturan etkisinin yanı sıra, her bireye zindelik ve derin bir huzur veren etkisi de vardır. Bu ruhsal bir durumdur, fakat bunun aynı zamanda, kısmen de olsa fiziksel boyutu da vardır; bu da, belirli düzenlilik içinde nefes alıp vermelerin, dualarla terennüm etmelerin ve ritmik secde etmelerin sonucunda oluşan durumdur, ki bunların güçlü fizyolojik etkisi olduğunu kopma halleri üzerine çalışmış olan herkes bilir. Namaz kılmak bireye, cemaatin disiplinli birlikteliğine karışma imkânını ve Tanrı'ya olan teslimiyetini göstererek kişisel manevi erdem kazanma şansını verir ve güçlü bir fiziksel ve zihinsel iyi hissetme hali sağlar.

İslam'ın diğer direği, son yıllarda ortalama bir Müslüman için daha olanaklı hale gelmesiyle giderek çok daha fazla önem kazanmış bir ritüel olan *hacca* gitmektir. Hacca gitmek de namaz kılmak gibi hem eşitlikçi hem de komünal bir ritüeldir; erkek ve kadın hacı adayları basit giysiler giyerler ve hepsi birlikte, bir grup karmaşık ritüellere ve İbrahim'in yaşamındaki kıssaların tekrar yaşanması gibi gördükleri kurban kesme olaylarına katılırlar; fakat hac ritüeli de bireysel yapılır; ritüelde bir lider yoktur ve her Müslüman, hem kendilerine hem de tüm cemaate yarar

sağlayacağı düşünülen bir ritüeli yerine getirerek aynı derecede işin içine karışmış katılımcılardan oluşan cemaatle sarılı olmasına rağmen ritüeli tek başına yürütür.

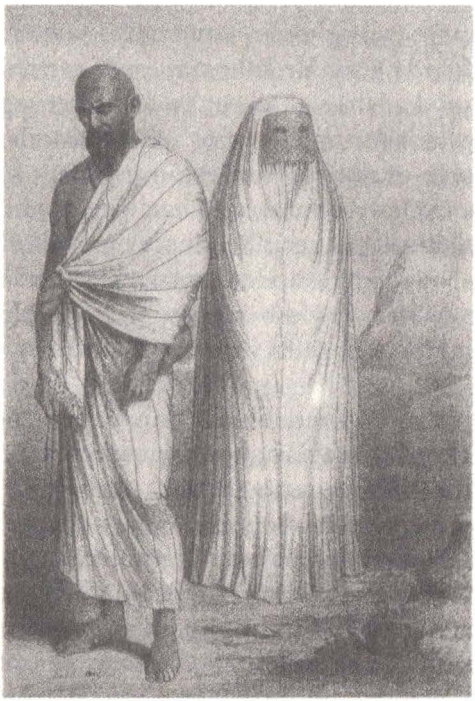
Namaz kılmak gibi, hacca gitmek de büyük özveri ister; özellikle bu yolculuk, çöl boyunca karadan yapılan uzun ve tehlikeli bir seferi gerektiriyorsa. Fakat ödülü de o oranda büyüktür, çünkü tüm müminler seferin doruk noktasına ulaşıldığı, İbrahim ve tektanrıcı geçmiş ile eşit düzeye gelinilen ve özdeşleşilen büyük ve devingen bir ritüele hep beraber iştirak ederler; böylece memleketlerine, kendilerine *hacı* olarak hitap edilecek saygın statüyü kazanmış olarak dönerler.

Yine Müslüman halkın vericiliğini gerektiren bir uygulama olması nedeniyle, *zekât* vermekte de benzer örüntü vardır. Hac gibi, zekât vermekte de dünyevi statü hemen yükselir, hatta cennette bunun yüz misli karşılığının alınacağı vaat edilir. Zekât vermek de, kişinin anlayışına göre, isteğe bağlı olarak, fakat cemaat genelinin yararı için yapılan, tamamıyla kişisel bir edimdir ve cemaatin onayıyla ödüllendirilir.

İslami pratiğin örüntüsü en açık şekilde, İslami ay takviminin dokuzuncusu olan Ramazan ayında tutulan oruç pratiğinde görülür.[7] Oruç, yeni ayın görünmesine kadar süren tüm ayı kapsar. Bu dönemde, gündoğumundan günbatımına kadar yemek, içmek, sigara içmek, tütün çiğnemek ya da vücuda herhangi bir şeyin alınması yasaktır. Hatta daha koyu dindarlara göre, tükürüğün bile yutulmaması ve herhangi bir kokunun teneffüs edilmemesi gerekir. Cinsel ilişki kesin olarak yasaklanmıştır. Ayrıca, zorla

7 Ay takvimi güneş takviminden on bir gün daha kısadır; bu da, Müslüman bayramlarının otuz iki yıllık devirlere sahip olduğu anlamına gelmektedir. Muhammed'in dehasının bir göstergesi, tüm Müslüman bayramlarının önceki mevsimsel kutlamalarla bağını kesin olarak koparacak şekilde yeni bir zaman ölçme biçimi yaratmış olmasıydı.

istifra edilemez ve normal olarak vücuttan atılacak herhangi bir şey vücutta tutulamaz. Oruç, sadece yemek yemeye değil, bedenin sınırlarına getirilen radikal bir kısıtlamadır ve bozulmamış bir saflığın sürdürülmesiyle alakalıdır.



Resim 9.3: Hacı kıyafeti

Bu zahmetli yasaklar, İslam'daki oruç pratiğinin, diğer dinlerdekinden farklı olarak, sadece gündoğumundan günbatımına kadar sürdürülüyor olmasıyla yumuşatılır. Gün boyu süren oruç her şeyi kısıtlıyorsa da, güneş batar batmaz, "tan vaktinde ak iplik kara iplikten ayırt edilinceye kadar" tüm kısıtlamalar kalkar. Bu süre içinde Kuran mü-

minlere "karılarına yanaşmayı ... ve yemeyi ve içmeyi" emreder.[8] Aslında çoğu Müslüman oruç süresince kilo alır. Kahire'de örneğin, Ramazan ayında yapılan yiyecek alışverişinin faturasının, senenin diğer zamanlarında yapılan yiyecek alışverişinin faturasından üç ile beş misli daha fazla olduğu tahmin edilmektedir. Ramazan akşamlarında, sadece çok miktarda yemekle kalınmaz, aynı zamanda yemeklerin kalitesi de daha yüksektir; bu yemekler genellikle ziyafet yemeklerinden ve sadece çok özel durumlarda tüketilen tatlılardan oluşur.[9] Ayrıca akşamın büyük kısmı, arkadaş ve aile üyeleriyle beraber cemaat dayanışmasının neşe içinde kutlanmasıyla geçirilir. Benzer şekilde, kazanç sahipleri ve hali vakti yerinde olanlar yoksullara yardım ve yiyecek dağıtırlar; böylece herkes, sadece oruç tutmakla kalmayıp arkasından gelen bayramı da kutlama imkânı bulabilir.

Oruç tutmak, Yahudi-Hıristiyan geleneğinde olduğu gibi, acı çekerek günahlarını bağışlatma yolu değildir. Kuran'da oruca ilişkin sure şöyle der: "Allah size kolaylık diler; güçlük istemez. Bu kolaylığı, sayıyı tamamlamanız ve size yol gösterdiğinden dolayı Allah'ı büyük tanımanız için meşru kılmıştır. Umulur ki şükredersiniz."[10] Müslümanlar oruç tutarak, kendilerini disiplin altına sokan bu edimleri vasıtasıyla tüm cemaat için şefkatli Tanrı'nın merhametini kazanmayı umarlar. Bir Ortodoks tefsircinin söylediği gibi, "Müslümanların belirli bir zamanda, belirli bir şeye uyum içinde yönelmeleri ve tüm insanların tek bir şeye odaklanmaları, teşvik edici ve oruç tutmayı kolaylaştırıcı bir fak-

8 Kuran 2: 187.

9 Daha abartısız olanlar kendilerini bırakmazlar ve doğru kabul edilen de, Ramazan süresince, normalde kişinin yediği miktarın üzerine çıkmamasıdır. Fakat şunu belirtmekte yarar var ki, herkes orucu bozmaya ve en az oruç tutmadığı zamanlarda yediği kadar yemeye mecbur edilir.

10 Kuran 2: 185.

tördür... Bu gaye birliği, Tanrı'nın lütfunun hem üst kesimin hem de alt kesimin üstünde olmasının nedenidir."[11]

Her gece ziyafet sofralarıyla sürdürülen toplu eğlencenin de açıkça gösterdiği gibi, lütuf beklentisinin altında Tanrı'nın inayetine olan inanç yatmaktadır. Gayretlerinin karşılığını hemen alabildiğini gören mümin, oruç esnasında çekilen acıların, oruç tutanların önünde özel bir kapının açıldığı cennette bin katıyla telafi edileceğine inanır; bu, kadın ve erkek tüm Müslümanlar için aynı derecede erişilebilir bir kapıdır, çünkü hepsi de kendilerine fazla yüklenmeden orucu tamamlayabilirler.

İslam'daki güçlü eşitlikçilik, orucu Ramazan ayından sonra da sürdürmek isteyen heveslilere engel olan kısıtlamalarda da açıkça görülmektedir; gerçi Kuran'da, başka günlerde de oruç tutulabileceği belirtilir.[12] Ramazan boyunca tutulan oruç, her akşam sağlığı koruyabilecek ölçüde yenilip içilerek mutlaka *bozulmalıdır*. Bazı koyu dindarlar için zorunlu görülen münzeviliğin cazibesine, dengeyi korumak adına karşı çıkılır. Oruç tutmak, kişinin özel münzevi yeteneğini gösterme yolu olmaktan ziyade, ortalama bir insanın kendisini sınırlamayı, daha mütevazı ve erdemli bir biçimde yaşamayı öğrenmesine yardımcı olma yoludur.

Bu sıkma ve gevşetme, tek başınalık ve topluluk ritmi, büyük *Iyd-i fıtr** (kelime anlamı küçük bayram, fakat aslında yılın en büyük kutlaması olan) bayramıyla son bulur.[13]

11 Şah Valiullah, aktaran Nadwi (1972: 195-6).

12 Bu oruçların hiçbiri Ramazan orucu gibi zorunlu değildir, ancak tutulmaları, ruhen ve fiziksel olarak faydalı görülür. Fakat her halükârda (Ramazan süresi ve bayramdan hemen sonraki altı gün haricinde) dört günden fazla oruç tutmak, tefsirciler tarafından yanlış addedilir (bkz. Gibb ve Kramers 1965: 504-7).

* Şeker (Ramazan) Bayramı [ç.n.]

13 Daha büyük bir bayram olan ve büyük bir toplumsal ziyafeti kapsayan *Iyd-i adhâ* (Kurban Bayramı ç.n.) da, bir anma ve fedakârlığın yeniden uygulandığı

Bu kutlama, her yerde Müslümanların yeni giysiler giymeleri, birbirlerini ziyaret etmeleri, kucaklaşmaları, bayram yemeğini paylaşmaları ve birbirlerini orucu başarıyla tamamladıkları için tebrik etmeleriyle, katılımın ve yenilenmenin onaylanmasıdır. Bu, zekâtın verildiği ve halka açık bir yerde, tercihen yakındaki bir camide değil de, yerel ayrılıkların o gün için göz ardı edilebilmesi açısından şehrin dışında bir açık alanda, namaz kılmak üzere tüm halkın toplandığı bir gündür. Erkekler Ramazan kutlamasına ayrı ayrı giderler, dünyevi/gündelik yaşamdan sıyrılırlar ve Tanrı'ya itaatin erdemini anlatan vaazı dinlemek üzere dini bir topluluk halinde bir araya gelirler. Tüm hakaretlerin ve husumetin affedilmesi buyrulur; borçlar iptal edilir ve eski düşmanlar birbirlerini kucaklayarak yeniden kardeş olduklarını gösterirler. Tüm aya damgasını vuran müzik ve kutlamalar yoğunlaşır ve aile büyüklerinin kabirleri ziyaret edilir, ki böylece, dini mirasını koruyan cemaatin sürekliliği yeniden onaylanmış olur.[14]

Iyd-i fıtr, geçmişte ve günümüzde, ailenin ve caminin ötesinde tüm Müslümanları kapsayacak şekilde toplum genelinde kutlanan bir bayramdır. Varlığın yeniden dağıtımı yapılır, atalar saygıyla anılır, kardeşlik ve cemaate katılım vurgulanır. Oruç tutarak gösterilen bireysel fedakârlık, topluca paylaşılan ödüllerle (ki bunlar bireysel özdenetimin önemini pekiştirir) telafi edilir. Bireysel münzeviliğin karşılığının hemen verildiği ve eşit müminler ümmetiyle olan bağların sembolik olarak yenilendiği *Iyd* (bayram) kutlaması, orucun tüm devir örüntüsünü tekrarlamış olur.

---

bir bayramdır. Oruç tutmuş bir kişi tarafından temizlenmiş genellikle bir koyun kesilir ve bu kurbanı aile, yakın çevre ve yoksullar arasında paylaştırılır.

14 Bu bayramın, on dokuzuncu yüzyıl ortalarında Kahire'de uygulandığı biçiminin ayrıntılı tasviri için, bkz. Lane (1871, c. II: 238); aynı bayramın daha sonra nasıl görüldüğüne ilişkin bilgi için, bkz. Jomier ve Corbin (1956), oruç üzerine genel bir açıklama için, bkz. Goitein (1966).

O halde, İslam'daki Ramazan ayı ve diğer zamanlarda oruç tutmanın, bireysel selametin yanı sıra pragmatik, eşitlikçi ve cemaatin birliğine yönelik olduğu da anlaşılmaktadır. Müminin gün boyunca gösterdiği bireysel özdenetim ve erdemlilik, hem bu dünyadaki toplu kutlamalarla hem de yaşamdan sonra ereceği selametle ödüllendirilir. Zekâtın verilmesiyle zengin ve yoksul eşitlenmiş olur; açlığın paylaşılması da, zengine, sahip olduğu varlığın tesadüfi olduğu ve diğer tüm Müslümanlar gibi oruca ve bayrama katılan yoksullarla kardeş oldukları duygusunu kazandırır. Toplumsal ve manevi olarak ödüllendirilen fedakârlık edimlerinin yerine getirilmesinde birlik oluşturan bireyler, bu dünyada yapıp ettikleri sayesinde selamete kavuşabilirler.

Selamet Sorunu

Pratiğin bu teolojisine göre, ilk günah diye bir şey yoktur. İnsanlık gideceği yola yerleştirilmiş ve ona yön verilmiştir; onun bütün yapması gereken, dikkatle dinlemek ve itaat etmektir. Kuran, mahşer gününe ulaşmak üzere, yeryüzünün karanlık yolunda giden yolculara ışık tutan bir rehberdir. Tövbe, kefaret, tövbe kabul etmez içsel şer duygusu; Hıristiyan dogmasının bu yönleri, yoldan sapmanın cezasının yalın, ancak korkunç olduğu İslam'da bir kenara bırakılmıştır. (Bu ceza, ç.n.) Tanrı'nın kendini çekip bireyi ahlaken vahşi bir dünyada fenersiz, başıboş bırakmasıdır.

Ancak ilk günahın olmamasına ve pratiğe önem verilmesine rağmen İslam, bir pozitif düşünce dini değildir; yani William James'ın sözleriyle, "hayata bir kere gelinir" dini değil. Aksine, Kuran'a göre, "Rablerinden korkanların derileri ondan ürperir."[15] Kuran onları hesaba çektiğinde, "ağlayarak yüzleri üstü secdeye kapanıyorlar."[16] Mümin

15 Kuran 39: 23.
16 Kuran 17: 109.

anlar ki, hayır ve şer Allah'tandır; O anlaşılamaz, ikna edilemez, hiçbir şeye mecbur edilemez ve Ondan yardım dilenemez; O istediği gibi hareket eder. Tanrı, şerri ve ıstırabı insanın cesaretini sınamak için verir, fakat kurtarılmışlar mertebesine seçilenlerin, mutlaka İslami pratikleri yerine getirenler ya da iyi işler yapmış olanlar olduğu *düşünülmemelidir*; selamete erme, hikmetinden sual olunmaz Tanrı'nın inayetinin sonucudur. Gazali, Muhammed'in bile "yaptığım kötülüklere ve eksik bıraktığım şeylere karşı" diyerek, ruhunu kurtarmak için dua ettiğini söyler.[17]

Tanrı'nın mutlak gücüne ve bilinmezliğine duyulan korku, sadece Onun olumlu niteliklerine bel bağlamak suretiyle hafifletilebilir. Kuran'da Allah, kendisini hep merhametli ve şefkatli olarak tanımlamıştır ve Müslümanlar, kendilerini kurtaramayacakları ya da bu dünyada kutsal kanunlara harfiyen uyarak yaşamalarının bile mümkün olamayacağı için Onun bağışlayıcılığına sığınırlar.[18] Müminler için 7. surenin 172. ayeti umut vericidir. Tanrı'nın, Ademin kaburgasından çıkacak olan geleceğin tüm ruhlarını çağırarak, yaradılıştan önce insanlıkla yaptığı anlaşmadan söz edilen bu surede, Tanrı ruhlara şunu sorar: "Ben sizin Tanrınız mıyım?" ve şu cevabı alır: "Evet! Şahadet ediyoruz!" İşte bu an, zamanın yaratıldığı ve insanlıkla Tanrı arasındaki sonsuz uçurumun kurulduğu andır. Namaz kılmak ve ibadet etmek, insanın bu uçuruma vereceği en uygun tepkilerdir, çünkü tüm insanlık, akitlerine bağlı kalanları, Kıyamet Günü'nde Kendisiyle ilksel tevhide kavuşturacak olan Yaratıcı'nın mutlak kudretinin tanığıdır.

Tanrı'nın sevecenliğine ve yaptığı anlaşmaya rağmen, Kuran, Allah'ı, insanların inancını kanıtlamak ve mümin-

17 Aktaran Gazali (1963: 130).

18 Müslümanlar, Tanrı'nın bağışlayıcılığına yaptıkları vurgu açısından, fundamentalist Hıristiyanlardan ziyade, Luteryenlere ya da Pentekostal Hıristiyanlara benzerler.

lerin vicdanını sınamak üzere onları yanıltan ifadelerde de bulunan, tutarsız ve bazen sinsi olarak tanımlar;[19] aynı zamanda, insanın kötü sandığı şeyin Tanrı'nın gözünde iyi bir şey ya da bunun tersi gibi de davranır.[20] Böylesi değişken bir Tanrı'ya yaklaşabilmek ve Onu memnun edebilmek hiç de kolay bir iş değildir. Bir Sufi metninde yazdığı gibi:

> O'nu anlıyormuş gibi davranmak cahilliktir; O'na hizmet etmekte ısrarlı davranmak hürmetsizliktir; O'nunla mücadele etmekten kaçınmak deliliktir; O'nun sağladığı huzura aldanmak aptallıktır; O'nun vasıfları üzerine söyleme girmek konu dışına çıkmaktır; O'nu doğrulamamak gözü karalıktır ve O'ndan uzaklaşmaya rıza göstermek alçaklıktır ... Tanrı'nın ne seni aldatmasına ne de seni umutsuzluğa düşürmesine izin ver. Ne O'nun aşkını ara ne de O'nun aşkından vazgeç. Ne O'nu doğrulamak için daha fazla uğraş ne de O'nu inkâr etme eğilimi göster. Özellikle O'nun birliğini açıklamaya dikkat et.[21]

Bu, çatışkısal bir tarikattan paradoksal bir bildiridir; fakat mutlak aşkın, emsalsiz ve ne yapacağı kestirilemeyen bir Tanrı'yı hoşnut etmenin olanaksızlığı, tüm Ortodoks Müslümanları, ruhlarının akıbeti açısından endişe ve şaşkınlığa düşürmüştür. Bu, Gazali'nin şu sözleriyle de doğrulanmıştır: "Kim ki 'Ben müminim' der, o bir kâfirdir ve kim ki 'Ben bilgiliyim' der, o bir cahildir" ve "İkiyüzlülükten en uzak olanlar, ondan sürekli korkanlardır; kendisini ikiyüz-

19 Kuran 74: 31.

20 Tanrı'nın kıyamet günü için, 39. surenin 47. ve 48. ayetindeki, "Hiç hesap etmedikleri şeyler, Allah'tan karşılarına çıkmıştır. (Dünyada) yaptıkları işlerin kötülükleri, (kıyamette) açığa çıkmış ve alay ettikleri şey, kendilerini sarıp kuşatmıştır" sözleri, tefsirlerde, iyi olduğu zannedilmiş şeyler son hesapta kötü çıkabilir anlamına geldiği şeklinde yorumlanmıştır.

21 Ekber el-Hallac, aktaran Massignon (1982, c. II: 87).

lülükten kurtulmuş sayanlar ise ona en yakın olanlardır."[22] İslam'da insanın ruhunun akıbetini sadece Tanrı bilir; Allah'a küfreden bir ayyaş kurtarılmışlar arasına girebilirken, namaz kılmayı, oruç tutmayı ve zekât vermeyi hiç ihmal etmeyen bir hacı lanetlenebilir.

Peygamber'in Karizması

Yanılabilme ve ikiyüzlü davranabilme ihtimallerini bilerek acı çeken ve Tanrı'nın kestirilemeyen gazabından korkan Müslümanlar, doğal olarak selamete erebilmek için Kuran'ın ve zorunlu kıldığı pratiklerin gerçek anlamını kavramanın ötesinde yollar aramaya başladılar. Bu arayış içinde, dikkatlerini Peygamber'in üzerinde topladılar ve onun mukaddes bir varlık ve günahsız, saf ve hatasız mükemmel bir insan olduğunu ilan ettiler; bu, eğer onun ilahi doğasını görebilirlerse, insanlar için bir sembol olacaktı.[23] Zaman içinde, giderek Muhammed'in mucizeler yaratabilme, geleceği görebilme, düşmanlarını lanetleyebilme ve ayı çatlatabilme yetisine sahip olduğuna daha fazla inanıldı.[24] Fiziksel yetenekleri de olağanüstü addedilmeye başlandı. On üçüncü yüzyıla ait bir metinde, Muhammed'in "sadece ileriyi değil geçmişi de görebildiği; Tanrı vergisi bir karanlıkta görme yetisine sahip olduğu; kendisinden daha uzun boylu birisiyle yan yana yürürken, kendisinin de onunla aynı uzunluğa eriştiği; otururken omuzlarının, her zaman yanında oturanlarınkinden daha yüksekte olduğu ve kendisi bütünüyle ışık olduğu için, bedeniyle asla gölge yap-

22 Aktaran Gazali (1963: 134,128).

23 Bu dönüşümün tarihsel malzemesi için, bkz. Andrea (1936). İleride göreceğimiz gibi bu ideoloji, özellikle İbni Arabi olmak üzere, Sufi teorisinde temellenmiştir.

24 Osmanlı'nın, uçları arasında yıldız bulunan hilal sembolünün ikonografisi bu mucizeden kaynaklanır.

madığı" ifade edilir.[25] Onun, yaşarken Tanrı katına çıkıp Allah'ın yüzünü gördüğüne de inanıldı; bu mucizevi olay (*leylât ül-mirac*), tüm İslam dünyasında, başlıca dini bayramlardan biri olarak kutlanır. Müminler, özellikle de, Mahşer Gününde Muhammed'in kendileri için mutlaka aracılık edeceğine inanmışlardı.[26]

Hiç şüphe yok ki, Muhammed'in ruhani kapasitesine olan inanç, müminin, İslam'daki mutlak aşkın Tanrı öncülüne dayanan endişesinin azalmasına yardımcı oldu. Fakat sahnede, Weber'in dinin doğası paradigmasına dönmek suretiyle izah edilebilecek bir başka faktör daha vardır. Weber'e göre, tüm tebliğlerin -hem misyoner hem model- görgül gerçekliği, "sıradan insanlardan ayrı tutulan ve doğaüstü, insanüstü ya da en azından, belli olağanüstü Allah vergisi güçlere ve vasıflara sahip addedilen"[27] karizma sahibi bireylerin açıklanamayan varlıklarının toplum tarafından kabul görmesiyle başlar.

Buradaki karizma, liderin onu izleyenler üzerindeki otoritesinin karşılıklı çıkara dayanmaması, ortak değerlerin ve liderin hükmetme hakkının olmaması bakımından, liderliğin diğer, daha işe vuruk ya da geleneksel biçimlerinden ayrılır. Peygambere inananların bakış açısına göre, karizması olan hükmeder, çünkü o, doğuştan gelme 'Allah vergisi bir lütfa' sahiptir; bu, "gelenek ve akli yönetim gibi kurumsallaşmış tüm usullerin tersi", gizemli fakat duygusal olarak zorlayıcı bir iktidardır. Oysa Weber'in söylediği gibi, "yönetilenler, belli bir *kişinin* olağanüstü vasıflarına olan inançları nedeniyle boyun eğerler."[28] Peygamberin

25 El-Şarani'den aktaran Goldziher (1981: 189).

26 Evliya arabulucuların, mutlak bir her şeye kadir ve aşkın Tanrı'ya bir tepki olduğu teorisi, ilk kez David Hume (1976) tarafından ortaya atılmıştır ve İslam'a Ernest Gellner (1981) tarafından uygulanmıştır.

27 Weber (1946: 47-8).

28 Weber (1946: 52, 295).

her söylediğine, *o* söylemiş olduğu için inanılması gerekir, çünkü bu, müminin din yaşantısını *belirleyen kişi olarak*, onun uyguladığı duygusal zorlamadır. Muhammed'in durumu da böyleydi; önce sevildi, sonra itaat edildi; kendisine ilk inananlar için tebliğinin içeriği, kişisel varlığının ilham verici duygusal etkisi yanında ikincil kalıyordu.



Resim 9.4: Bir Türk hattatı (yirminci yüzyıl başları) tarafından dekoratif waw (ve) ile yazılmış, Kelime-i Şahadetin açık şekli: 'Tanrı'ya VE Onun meleklerine VE Onun kitaplarına VE Onun elçilerine VE Mahşer Gününe VE hayır VE şerrin Tanrı'dan geldiğine ve dirilişe inanırım. Tanrı'dan ve O'nun kulu ve O'nun elçisi olan Muhammed'den başka bir ilahi varlık olmadığına şahadet ederim.

Daha önce gördüğümüz gibi, Muhammed'in sunduğu mesaj, onun karizmatik rolünü mütevazı bir şekilde geri plana alan, eşi görülmemiş saflıkta bir misyoner tebliğdir. Açık ki, kendisini, tevazu göstererek sadece Tanrı'nın "uyarısını ileten" kişi olarak duyuran törel misyonerin mesajı ile inananın, Peygamber'in varlığında bizzat yaşantıladığı aşkınlık ve aşırı coşku arasında bir gerilim vardır. İşte Müslümanları, peygambere model niteliği ve akıldışı doğaüstülük ve selamete erdirme güçleri atfetmeye yönelten öznel gerçeklik, bu, müminin aşkınlık ve aşırı coşku yaşantı-

sıdır; başka bir deyişle, mümin, misyoner peygamber olarak bildirilmiş olanı, karizma sahibi model olana dönüştürmüştür. Daha sonra, İslam'ın siyasi yaşamı giderek itibar kaybedince, müminlerin, belirsizliğin ve düşmanlığın egemen olduğu bir dünyada güvenebilecekleri bir kurtarıcı arayışına girmeleriyle, halkın Muhammed'in yarattığı mucizelere ve olağanüstü kişiliğine çevrilen dikkatleri daha da merkezileşti.

Muhammed'in karizması, Ortadoğu bağlamındaki eşitlikçi bireyciliğin toplumsal gerçekliğine bir tepki olarak anlaşılabilir. Bu rekabetçi ahlak anlayışının oluşturduğu baskılar, endişe içindeki halkta, savaş halindeki ve kişisel çıkar peşinde koşan, birbirlerinin dengi rakip gruplar arasında uyumlu bir birliktelik oluşturabilecek otoriter bir ses duyma arzusu yarattı. Müslümanlar için Muhammed, kendisine tüm inananları, çok sevgili model figürlerine ortak adanmışlıkla birleşmiş tek bir törel cemaat oluşturacak şekilde toplamak suretiyle, henüz başlangıç aşamasında olan ve tehdit dolu ortama şekil veren ve manevi tutunum sağlayan sesin sahibi oldu. Muhammed'in cemaatinin düşmanlarına galip gelmesini sağlayan askeri taktiklerdeki değişim, bu yön değişiminin sembolü oldu. İslam öncesinin ideal savaşçısı, karşısındaki düşmanlara tek başına meydan okuyan kişiydi ve savaşın kendisi, kahramanlar arasındaki bireysel mücadele meselesiydi. Muhammed buna son verdi; adamlarının ona itaat etmeleri ve saflarda kalıp hep birlikte, bir bütün halinde savaşmaları gerekiyordu.

Muhammed, kişisel karizması sayesinde muhalif bireysel farklılıkların üstesinden gelebildiği için, onun tarihi bir kişilik olarak yaşamı Müslümanlar için önemli bir manevi mesele haline geldi. Muhammed'e duyulan sevgi ve hayranlık, onu en ince ayrıntısına kadar her şeyiyle taklit etme şeklinde ifade edilebilirdi; öyle ki, bazı dindarlar, Muhammed kızıl olarak bilindiği için hâlâ sakallarını kızı-

la boyarlar. Bu, Muhammed'in pratikleri, yani *sünnet*tir ve tipik Ortadoğu özellikleri olarak kabul edilen pek çok özellik (giyim, sakal, davranış biçimleri vs.), Muhammed'in bilinçli olarak taklit edilmesiyle ortaya çıkan özelliklerdir. Muhammed'le kurulan bu özdeşleşim, İslam'ın ilk yüzyıllarında görülmeye başlayan, isimlerdeki dönüşümlerde de kendisini çarpıcı bir biçimde gösterir. Goitein'in ortaya koyduğu gibi, bir zamanlar Ortadoğu'ya özgü olan isimlerdeki büyük çeşitlilikte ani bir azalma oldu. Birkaç yıl içinde bu eski isimler, genellikle Tanrı'nın vasıflarına gönderme yapan mecazi isimlerle birleşmiş, Muhammed'in ve ona yakın olanların isimleriyle yer değiştirdi.[29]

Muhammed'le özdeşleşim kurmak suretiyle (ve biraz da, onun çevresindekilere ve ailesine besledikleri) Müslümanlar, Kuran'ın ve cemaatin zorunlu kıldığı kurallara ve pratiklere onun kadar itaat edebilmeyi arzu ediyorlardı. Bu şekilde, Tanrı'yı hoşnut etmeyi ve yine Muhammed'i örnek alan eşit müminlerin maneviyata boğulmuş cemaatine katılmayı umuyorlardı. Fakat duygusal açıdan bakarsak asıl önemli olan, Muhammed'le kurulan kişisel karizmatik duygu bağını yaşamaktı. Bu bağ, Müslümanları müminler cemaatinin içine çeken ve aynı zamanda onlara karizmatik müridliğin en belirgin göstergesi olan, kişisel manevi yükselme duygusu veren bir bağdı; Muhammed gibi olmak suretiyle, onlar da Muhammed'in mükemmeliyetine ulaşıyorlardı.

Peygamber'in kişisel karizmasına katılmakla cemaat ile birey arasındaki gerilimlerin büyük kısmı giderilmişse de, örnek alma ve eskiyi yeniden kazanma projesi, özellik-

29 Goitein (1977). Fakat bu, bireyin baskı altına alınması olarak görülmemelidir; günlük yaşamda çok kişisel, betimsel ve genellikle aşağılayıcı takma isimler hâlâ kullanılmaktaydı. Takma isim çeşitliliği ve yerel bağlamda, aşağılayıcı takma isimlerin eşitliği öne sürecek şekilde kullanılma tarzı için, bkz. Antoun (1968).

le Muhammed'in ölümünden sonra, tefsir uzmanlarının (ulemanın) Muhammed'i ve onun yaşam biçimini daha iyi anladıklarını ve böylece onunla daha güçlü bir özdeşleşim kurabildiklerini iddia etmeleriyle, kendi çelişkilerini de beraberinde getirdi. Bu da, ümmet içinde yeni bir ayrım oluşmasına ve aynı zamanda, bu iddialara karşı yeni direnme biçimlerinin gelişmesine yol açıyordu.

X. BÖLÜM

Kutsal Geçmişi Yeniden Ele Geçirmek: Bilginin Gücü



Tarihin Nüfuzu

Tebliğinin doğası gereği İslam, tarihe ve tarihin yeniden kazanılmasına saplanıp kalmış bir dindir. Sıradan Müslümanlar, hep hem Peygamber'in hem de onun yakınındakilerin hayatları, âdetleri ve sözleri hakkında mümkün olduğunca çok bilgi edinmeye çalıştılar ve zamanlarının büyük kısmını mehdici geçmişi olabildiğince keşfetmek ve korumakla geçirdiler. Bu anılar Kuran'la birlikte Müslümanların törel bilincinin temel kaynağı oldu.[1]

Dolayısıyla, diğer dinler, kutsal kitaplarını, yetkin yasama heyetlerinin kararları doğrultusunda ya da genel ilkelerden çıkarım yapmak suretiyle yorumlarken, İslam'da

1 Hodgson (1974, c. II) buna, esas olanın, tarihe yazılmış törel olaylarda arandığı, dini tecrübenin kerigmatik tarzı adını verir. Bu tarihsel keşfi hatırlamak, kişiye kendi yaşamını, tarihsel dini oyun içinde yeniden tahayyül etme olanağı sağlar.

etik normlar ve otorite, "Tanrı'nın tasvip ettiği bireysel edimlerin ampirik gözleminden"[2] elde edilen bulgulara dayanmaktaydı. Bu edimlerin neler olacağı, ancak Peygamber'in ve ona yakın olanların yaptıkları işlerin ve onlara ait sözlerin tarihi kayıtlarının bir araya toplanmasıyla bilinebilirdi. Bu, *ehl-i hadis*, yani, 'hadis' sözcüleri olarak bilinen, kutsal tarihin muhafızlarının ve muhaddislerinin işiydi.[3]

Başlangıçta kutsal geleneğin değerlendirmesi, Muhammed'le Mekke'de ve Medine'de birlikte olmuş ve işgalci Arap ordularıyla dünyayı fethetmek üzere yollara düşmüş herhangi birinin hafızasında kalan hikâyelere göre gelişi güzel bir şekilde yapılıyordu. Muhammed'in yakınlarının bu anıları, doğal olarak kendi deneyimlerini ve kişisel karakterlerini yansıtıyordu; dolayısıyla, farklı coğrafi bölgelerde, ilk olarak o bölgeye yerleşmiş olan Müslümanların bilgilerine bağlı olarak farklı hadis külliyatları ortaya çıktı. Önemli olan bir başka husus ise, Müslüman'ın doğru davranış biçimi konusundaki sorunlarını eski geleneğin taşıyıcılarına danışan, o bölgedeki İslam'ı sonradan kabul edenlerin talepleriydi. Örneğin, Richard Bulliet'ın gösterdiği gibi, eski İran hadisi, aşırı derecede kirlilik sorunlarıyla uğraşıyordu; bu da, İslam öncesi İran anlayışını yansıtıyordu.[4]

Müslümanlar, bizzat Peygamber'in sesini duymuş olan birinin sesini duyabilmek için kilometrelerce uzaktan gel-

2 Hodgson (1974, c. I: 321).

3 Bu 'hadisler' (İngilizcede gelenekler anlamına gelen '*traditions*' sözcüğüyle karşılanıyor, ç.n.), İngilizcedeki genel kullanımı gibi, yazılı olmayan âdetler olarak anlaşılmamalıdır. Bunlar zaman içinde, titiz bir şekilde sistemli olarak metinler içinde toplanmış ve sıklıkla, olağan kullanımı açıkça reddedilmiştir. Hadis yazarları kendilerini, Muhammed tarafından tebliğ edilmiş olan gerçek hadisin koruyucuları olarak görürlerdi. Bkz. Hodgson (1974, c. I: 63-7).

4 Bkz. Bulliet (1994).

meye hazırdılar. Bu yakın temas, Peygamber ve onun yaşam biçimiyle ilgili duyduklarını ve gördüklerini anlatanların ölümünden sonra kayboldu. Artık müminler, ilk elden deneyimleri değil, başkalarından duyduklarını aktaranları dinleyebiliyorlardı. Bu koşullar altında, okuma ve anma, eskisi kadar gayri resmi olmaktan çıktı ve muhaddisler, kendilerinden öncekilerden duyduklarını, yorum katmadan, fikir yürütmeden, işlemeden ve kısaltmadan, harfi harfine aktarabilmek için, kendi anılarını geliştirmeye ve kişisel önyargıları ortadan kaldırmaya yoğunlaştılar.

İslami geleneğin sözlü aktarımı, yazıdan çok daha fazla ayrıcalıklıydı. Bu, kısmen sesli harflerin atlandığı, dolayısıyla metnin yoruma açık olduğu Arapça yazı dilinden kaynaklanıyordu.[5] Eski bir âlim öğrencilere "hadisleri elde etmek için yılmadan çabalamalarını ve metnin bozulmuş olması endişesiyle, hadislerin yazılı tutanaklardan değil de, bizzat kişilerin kendilerinden almalarını" tembih eder.[6] Sözellik, Ortadoğu'nun geleneksel şiir kültüründe de yer etmiştir ve İslam'ın, herkes için aynı derecede özelleşmiş kültüründeki itibarını sürdürmüştür; nitekim, Kuran da, meleğin Muhammed'e "Oku!" emriyle başlar ve Kutsal Kitabı sesli okumanın, manevi açıdan başlı başına hep daha etkili olduğu düşünülmüştür, çünkü okumanın (recitation) ilk sözcüyle ruhani bir bağ oluşturduğuna ina-

5 Aslında, çok eskiden beri Müslüman dilbilimciler ve etnograflar, Kuran'a ve hadislere açıklama getirebilmek için, öz Arapça gramerini ve pratiğini yeniden kazanmak üzere Arabistan'ın çok uzak bölgelerine kadar seyahat etmişlerdir. Makdisi (1985) bu hareketin, Batı'daki Rönesans hümanizmasından doğrudan esinlenmiş olduğunu ileri sürer. Gramerin, şiirin, retoriğin, tarihin ve törel felsefenin hümanist kuralları da, kültürel tarihlerini aydınlatmaya çalışan ilk Müslüman araştırmacıların çalışma konuları arasındaydı. Skolastik tarzdan etkilenen, ancak yine de Müslümanların Arapçaya olan ilgilerine tepki duyan Batılılar, dikkatlerini antik Yunanca ve Latinceye çevirdiler.

6 Aktaran Messick (1993: 23).

nılır.[7] Aynı şekilde, hadisleri de sesli olarak okumak, kişiyi Muhammed'le ve onun yakınlarıyla geçici bir süre birleştiren kutsal bir edimdir. Öğrenmiş oldukları hadisleri aktarırken, hem aktaranlar kendilerini hem de diğerleri aktaranları, sürekli olarak eskiyi yeniden toparlamaları ve Muhammed'in sözlerini ve yapıp ettiklerini tekrarlamaları sayesinde bir parça karizma elde edebilmiş, model tarihe yol açan araçlar olarak görüyor ve görülüyorlardı.

Muhaddislik her Müslüman'a açık olmakla birlikte, bu pek kolay bir iş değildi; doğru okuma yapabilmek için, iyi bir klasik Arapça bilgisine sahip olmak gerekiyordu, ki metinler doğru telaffuz edilebilsin; en ufak bir yanlışlık, Allah'a karşı yapılmış büyük bir hata olurdu.[8] Ayrıca muhaddislerin, anlatılanları biriktirmek ve ezberlemek yönünde yüksek bir kapasiteye sahip olmaları da gerekiyordu, çünkü daha fazla bilgi kişinin geçmişle bağının daha güçlü olması demekti. İslamiyet yayıldıkça, bu birikimi yapanlar arasında en hırslı olanlar, nadir bulunan ya da hadisleri daha eskilere dayanan, yani ilk kaynağına en yakın hadislere sahip yaşlı muhaddislerin izini sürebilmek için çok uzak mesafelere seyahat ettiler. Nadir bulunan ve daha fazla önem arz eden hadisler toplamış olan erkekler

7 Kuran tilaveti, Muhammed'in gerçekleştirdiğini iddia ettiği yegâne mucizeydi ve Müslümanlar, Kuran'ın duygusal ve estetik olarak eşsiz yükseltici niteliğinin, onun ilahi kökeninin kesin kanıtı olduğunu söylerler. Günümüze gelindiğinde, sıradan Müslümanın başlıca dini ve estetik deneyimi, uzmanların, *Mücevved* tarzında, yani dinleyicilerin "kalbine ulaşacak" şekilde melodi, tekrarlama, süsleme, dolgun ses ve yoğunluk kullanarak ayetleri tilavet etmelerini dinlemektir (bkz. Nelson 1986).

8 Arapların dil konusundaki muhafazakârlıkları, sözlü Kuran'ın kutsallığına ilişkin duygularıyla ilişkilidir. Modern Ortadoğu'da, nerdeyse bütün yazılı Arapça klasik tarzdadır; ki bu, günlük konuşma dilinden kesinlikle farklıdır. Eğer gazetelerimiz Chaucher İngilizcesiyle yazılsaydı, bu, onun Batı'daki karşılığı olurdu.

(ve kadınlar)[9] müminler arasında en fazla prestije sahip oldular. Onların isimleri de, *isnad*'a ya da hadisin her söylenişinde (bilmem kimin bilmem kimden, onun da bilmem kimden, onun da bilmem kimden duyduğuna göre, Peygamber dedi ki ...) okunan, aktaranlar "zinciri"ne girecekti, böylece bir anlamda ölümsüzleşmiş olacaklardı. Bu her biri ehil toplayıcılar, hadisleri aktaranların en ehliyetlileri ve en bilgilileri olarak itibar kazandıkça, komşularına nasihat veren ve hocalık yapan bireyler gibi de hareket etmeye başladılar. Bir anlamda, kendisi de Tanrı'nın sözlerini aktaran kişi ve aynı zamanda ahlaki bir model olan Muhammed'in yaşam öyküsünü kopyaladılar.

Muhaddisin törel tutumu, aktardığı hadislerin güvenilirliğinde belirleyici rol oynuyordu. Doğal olarak hadis, tarih konusunda mutabık olma, anakronizmin olmaması, anlatılanların başka kaynaklardan da kontrol edilmesi gibi tarihi kriterlere dayanarak muhakeme edilirdi. Fakat hepsinden önemlisi, bu hadisler, taşıyıcısının *kişisel* şöhretine bakılarak kabul edilir ve düzenlenirdi. Ortadoğululara göre okuma, öğrenme ve ezberleme yetenekleri âlim olmak için yeterli değildi. Karakterin öğrenmeye eşlik etmesi, ezberlemenin ve okumanın kalbin en derinlerine işlemesi ve bu bilgileri haiz olan kişilerin kusursuz bir yaşam öyküsüne sahip olmaları gerekir. Tıpkı sülalesinden ciddi olarak şüphe edilen bir aşiret üyesine olduğu gibi, güvenilir ya da dini olmayan bir kaynaktan elde edilmiş bilgiye de, ne denli göz kamaştırıcı olursa olsun, *a priori* itimat edilemez.

9 Hem erkek hem de kadın Müslümanın rolünü yerine getirip getirmemesi, hadis aktaranın kategorisinin doğasının bir göstergesidir; çünkü tek gereken, kişinin hayattaki mevkisine göre dürüst, güvenilir ve saygın bir tarzda hareket etmesiydi. İlk hadis aktaranlar arasında en ünlü olanı, Muhammed'in en sevdiği eşi Ayşe'ydi.

Bu demek ki, her hadis, aktaranlar "zinciri"nin üyelerinin güvenilirliğine, yani törel şeceresine göre sınanmalıdır. Makul gibi görünen, ancak isnadı şüpheli şöhrete sahip bir hadis kuşku uyandırıcıdır; oysa hadisin içeriği ne olursa olsun, eğer dindar ve doğru aktaranların isnadına sahip ise, o hadis güvenilir kabul edilir. Bu törel hükümleri verebilmek için, muhaddislerin törel şecerelerini tespit etmek üzere geniş bir biyografik tarihsel yazın kullanan, "insan bilimi" (*ilm-i rical*) denilen bir merkez oluştu. Bu şecereler, törel otoritenin iddialarını, soylu aşiret sülaleleri gibi, kişinin atalarına gönderme yapmak suretiyle geçerli kılıyordu. Ancak aşiret üyesi, "Ben büyük bir insanım, çünkü büyük bir insanın büyük bir insan olan oğlunun oğluyum" derken, ehl-i hadis, "Ben, Peygamber'in bizzat sözlerini duymuş, onun en yakın arkadaşına kadar uzanan güvenilir şöhretliler silsilesinin sonuncusundan duyduklarımı aktaran güvenilir bir kişiyim" demiştir.

Kişisel şöhrete, yaşam öyküsüne ve şecere tarihine duyulan bu büyük ilgi, Goitein'in, Ortadoğu'nun "özdeşleşme tutkusu" dediği şeyle, yani "bir parça bilgelik, bir pratik, biyografik ayrıntılarla karakterize olmuş nam sahibi belli bir kişiye ait herhangi bir şey nasiplenebilme eğilimi"yle örtüşür.[10] Sadece karakterin ve kişisel şöhretin kişileri kitlelerden ayırdığı eşitlikçi bir toplumda böylesi bir ilgi çok anlaşılır bir şeydir; bunun karşılığında, kişiye özel her şey, konumu izleyicilerine kan bağı ya da dini geçişimle aktarılan tikel bir kişinin başarılarıyla (ya da başarısızlıklarıyla) ilişkilendirilir.

Kuşkusuz, hadis aktaranlar için şöhretin anlamı, kahramanlık statüsünü, yakınlarıyla savaşırken kendisini kararlı bir şekilde ortaya koyarak kazanan aşiret üyeleri için olan anlamdan farklıydı. Hadis aktaranın şöhreti, bunun

10 Goitein (1977: 15).

aksine, onun yaşam öyküsünden, hocalarının ve ailesinin sağlam karakterlerinden de anlaşıldığı gibi, kibirlilikten uzak ve cemaat içinde yalın bir saygınlığa sahip olmakla ilişkiliydi. Özellikle güven duyulan bir aktarıcının, "davranışlarını, akranları ve hemşehrileri arasındaki en saygın kişiye... bireylere, koşullara ve mekâna göre biçimlendiren"[11] törel bir konformist olması gerekir. Hadis aktaranlara göre, kahraman kişiliğiyle öne çıkan savaşçılar, *ipso facto*, gerçeğin aracısı olamayacak denli kendilerini arındırma yeteneğinden yoksundurlar.

Bir süre, yerel muhaddisler, her biri diğerlerinden ayrı, her biri kutsal sözlerin ve Peygamber'e ait bilgilerin muhafızı oldukları iddiasını taşıyan, fakat aynı zamanda aralarında herhangi bir hiyerarşik örgütlenmeyi reddeden, dini töre bilgisinin ve modelinin yegâne birimleri olarak hizmet vermeyi sürdürdü. Ehl-i hadisin bu çok gayri resmi, fırsatçı, dağınık ve bireyselci bilgi biçimi, imparatorluğun daha geniş alanlara yayılmasıyla İslam konusundaki fikir birliğinin giderek erozyona uğramasına çok uygun düşüyordu. Bilginin yayımı ve dağıtımı üzerinde hiçbir dini otorite ya da devlet kontrolü olmadığı için, hadis aktarımı giderek daha fazla yerelleşiyor ve dini hizipleşme ortaya çıkıyordu. Gerçek ya da sahte hadisi müminin nasıl ayıracağı ve farklı hadislerin nasıl ayıklanıp düzenleneceği hususlarında sorular uyanmaya başladı.

Bu sorunları halledebilmek için gezici âlimler, hadis eğitimini daha tekbiçimli ve daha az kişisel hale getirecek ortamı hazırlamak ve yerel muhaddislerin etkisini ve özerkliğini azaltmak üzere kabul edilebilir hadisleri toplamaya, geçerli kılmaya ve yayımlamaya başladılar. Yerel muhaddisin türemiş karizması, ilk tebliğ anından zamansal ve uzamsal uzaklığı nedeniyle giderek daha çok zayıf-

11 Fıkıh uzmanı el-Navavi, aktaran Messick (1993: 161-62).

ladıkça eski, sözlü eğitim yöntemlerini sürdüren, fakat artık kaynak olarak insan yerine sözlü tebliğleri yazılı külliyattan alınmış, kitap kullanan profesyonel eğitmenler tarafından, genelde kabul görmüş hadislerin öğretildiği resmi okullar oluşuyordu. 1300'e kadar, profesyonel eğitim almış fakülte hocaları büyük oranda bu bireysel aktarıcıların yerini almıştı.

Bireysel hadis aktarıcılarının etkisinin azalması, Sünni geleneğin, "hadis" külliyatı denilen altı adet yayınıyla simgeleşti. Bu hadisler, isnadın kaynağı olan kişiye göre (yani eski formata göre) düzenlenmek yerine, konuya göre organize edildi, ki bu özellikle, örnek bulmaya çalışan fıkıh uzmanlarının yararlanabilmesi için oluşturulmuş daha az biyografik bir yaklaşımdı. Bu külliyat sonuncu olarak kabul edilmedi ve İslam âlimleri, belli bir hadisin geçerliliği üzerine hâlâ ateşli tartışmalar yapabilmektedirler. Fakat bu külliyat, hadisleri fıkıh pratiğine dahil ettikleri için, standart kaynak olarak benimsendi. Bu külliyatın yayımlanması ve kabul görmesi, artık fıkıh âliminin muhaddise galebe çaldığının açık bir göstergesiydi.

İslam'da Fıkıh

Fıkıh âlimlerinin otoritesi de, tıpkı hadis ilmine bel bağlamaya yol açan koşullarda ortaya çıktı, yani ilk ümmet karizmasının zayıflamasıyla. Bu süreç, adaletin resmi mahkemelerde karşılanmadığı anlamına gelen, siyasi yaşamın giderek meşruiyetini kaybetmesiyle örtüşüyordu. Bu arada fetihler, Muhammed'in ve yakınlarının uygulamış oldukları pratiklere yabancı olan pek çok yeni Müslüman'ı ortaya çıkardı. Cemaat törel tutunumunu ve siyasi yaşam da dini özelliğini kaybettikçe, yeni sorular ortaya atılmaya ve yeni durumlarla karşılaşılmaya başlandı. Yalnızca hadislerin anlatılması birliğin sağlanmasına yetmedi. Sürekli olarak da-

ğınık haldeki Müslüman cemaat için, bu sorulara yanıt verebilecek karar verici konumda bir kesime ihtiyaç vardı. Tüm bölgede dindar kişiler, eğitimlerini çevrelerindekiler için aktif rehber olacak şekilde kullanma anlayışından hareketle, kendilerini İslam ilmini çalışmaya adadılar. Bunlar, *fakihler* ya da *fıkıh* adamlarıydı.

Başlangıçta fakihler, neredeyse tümüyle ehl-i hadisle örtüşüyordu. Hadis âlimleri gibi, bu ilk fakihlerde de resmi bir örgütlenme yoktu, fakat evlerinde ya da camide, ya parasız olarak ya da bir miktar ücret karşılığında istişarede bulunuyorlardı. Kısa süre içinde, benzer ilgilere sahip olanlarla fıkıh ve öğreti üzerine münazarada bulunacakları gayri resmi çalışma grupları oluşturdular ve hadis âlimleri gibi, kendilerini arayıp bulan ve bu ayrıcalıklı eğitimden yararlandıkları için para ödeyen çömezlere ders vermeye başladılar. Ne okul ne 'derece' ve ne de kimsenin resmi bir kimliği vardı. Bilgiyi kazanmış olanlar, yerel cemaatleri ve daha geniş âlimler cemaati tarafından da artık bilgili oldukları kabul edilmiş olanlardı. Bu kabulün ölçütlerini, fakihin öğrenci sayısı, münazara için kendisine yapılan başvuruların sayısı ve halktan ve akranlarından gördüğü saygının derecesi oluştururdu.

Fakihlerin ve hadis âlimlerinin toplumsal konumlarının örtüşmesi, bilgilerinin içeriğiyle uyumluydu, çünkü her ikisi de, Kuran'ın ve sünnetin okunma zorunluluğuyla birlikte, kendilerini hadis çalışmalarına adamışlardı. Prensipte tüm insan edimlerini kapsaması beklenen şeriata uygun kararları verebilmek için fakihin bu bilgiye ihtiyacı vardı. Fakat kısa bir süre sonra, hadis âlimlerinden farklı olarak mal aktarımının tam içeriği gibi, kutsal metinlerde çok açık olmayan sorunlar için düzenlemeler getirmeleri gerektiğini fark ettiler. Belli bir düşturun ağırlığını da aydınlığa kavuşturmak zorundaydılar. Örneğin, bir pratik zorunlu muydu, sadece tavsiye mi ediliyordu yoksa ortada

mı bırakılmıştı; eğer zorunlu ise, bunu yerine getirmeyen insanlar tarafından cezalandırılmalı mı yoksa Allah'ın takdirine mi bırakılmalı?

Hadisleri inceleyerek ulaştığı bilgileri uygulama arzusundaki fakih, muhaddisin yaptığı gibi, sadece ezberleyip onları tekrarlamakla yetinemezdi; onun yapması gereken, başkalarının görüşlerine güvenmek yerine, tekrar tekrar kutsal metin incelemesine dönerek iyice anlamak ve uygulamaya koymaktı. George Makdisi'nin yazdığı gibi "gerçekte" fakihin, "aynı ya da benzer meselede kendisinin daha önce oluşmuş fikrini kullanmak yerine, yeni araştırma çabasının, yani yeni *içtihad* çabasının sonucunda oluşan yeni bir fikre ulaşması gerekir."[12] İçtihadın kelime anlamı, en son raddeye kadar çaba göstermektir; burada ise, kutsal metnin taşıdığı potansiyeli ve örtük anlamı kavramaya yönelik kişisel yorumun ilkeli çabası anlamına gelmektedir.

Bireysel çaba ve açıklamaların bu ilk dönemindeki serbest din âlimliği -fıkıh âlimliğinde de olduğu gibi- olağan üstü derecede iyi gelişmişti. Goldziher'ın söylediği gibi, "İslam ilahiyat tarihinde, kimseye mecbur ve sorumlu olmama bilinci genellikle çok barizdir."[13] Bu serbestlik mümkündü, çünkü insan aklının yanılabilir olması nedeniyle, Kuran'ın mutlak otoritesi herkesçe kabul edilmişti. Âlimler birbirleriyle ateşli tartışmalar yapabiliyorlardı, fakat bu tartışmalarda temel prensiplerde uzlaşma duygularını hiçbir zaman kaybetmiyorlardı. Bu söylem katı şeref kurallarıyla yönetilirdi ve fikirlerini yazanlar, kendi yargılarını başkalarınınkinden ayırırken oldukça dürüst davranırlardı; karşıt iddiaları titizlikle sunarlar ve toplumun büyük çoğunluğunun bilimsel olarak kendi ve karşıtlarının görüşlerini ne derece kabul ya da reddettiklerini belirtir-

12 Makdisi ((1985: 82).

13 Goldziher (1981: 164).

lerdi. Tartışmalarda, sessizliğin kabulü gösterdiği inancı teşvik ediciydi. Bu tartışmalar, mutlaka galibiyetle ya da yenilgiyle sonuçlanmazdı. Brinkley Messick'in söylediği gibi, "tartışmalarda, çoğunlukla olduğu gibi, herkes son tavrını almış olup, ancak sorun hâlâ netleştirilememişse, bu durum el kitaplarında ya da diğer çalışmalarda, 've Tanrı her şeyin en doğrusunu bilir' reçetesiyle yer alabilirdi."[14] Güçlü otoritelerce duyurulmuş zıt fikirler, mümin için eşit derecede geçerliydi.

Koyu konformist bir ehl-i hadisle karşılaştırma yapmak daha açıklayıcı olacaktır. Hadis aktarıcıları, hadislerin cisimleşmiş araçları olarak hizmet verdikleri ve nüfuzlarını daha akılcı biçimde derlenmiş metinlere ve zaman ve mekân uzaklaşmasına bağlı olarak karizma kaybına terk ettikleri sürece prestij kazanırlardı. Fıkıh âlimleri ise, bunun aksine, Kelam'ın entelektüel yorumcuları olarak kişisel yetenekleri sayesinde nüfuz elde ederlerdi. Profesyonel âlimliğin bu çok rekabetçi ortamı, onlar üzerinde, algılarını önemsiz spekülatif ayrıntılarda ve becerilerini de gizemli tartışmalarda göstermeleri yönünde baskı oluşturdu; bazen bu durum, onları, cemaatin gerçek törel meselelerine yabancılaştırıyordu.

Çepeçevre kuşatılmış durumdaki hadis âlimlerine göre, fıkıh uzmanlarının, kutsal metinlerdeki boşlukları doldurmak ve görünürdeki çelişkilere çözüm getirmek üzere akıl ve analojiden yararlanmaları lanetlenme tehlikesini içeriyordu. Gelenekçiler, aktardıkları kutsal hadislerin, yöntemlerinde dine saygısızlık hissedilen fıkıh uzmanlarınca keyfi ve bazen saçma bir şekilde kullanılmasına çok öfkeleniyorlardı. Muhaddislere göre hayat, tümüyle, Kitabın bilgisine, Peygamber'in ve yakınlarının yapıp ettiklerine ve sözlerine göre düzenlenmeliydi. Yoruma ve bireysel

14 Messick (1993: 34).

hükme yer yoktu; sadece kelam, sünnet ve hadis vardı ve bunun dışındaki her şey en iyisinden ciddiyetsizlik, en kötüsünden de putperestlikti.



Resim 10.1: Genç bir Molla

Bu kin dolu tartışmalar, İslam'daki tutunumu tehdit ediciydi, fakat sorun, el-Şafi'nin (öl. 820) uzlaşım önerisiyle çözüldü. El-Şafi, belirsiz durumların nasıl yorumlanacağına karar verebilmek için *icma*'ya, yani bilgili âlimlerin

konu üzerinde hemfikir olmaları gerektiğini ileri sürdü. Pratikte bu, müzakere ve oy kullanma yoluyla ulaşılan genel muvafakate karar verecek resmi bir organizasyonun ve dini hiyerarşinin yokluğunda, Müslüman cemaatin, kuşaklar boyunca, âlimlerin/fıkıh uzmanlarının bulgularını bazen onaylanıp bazen onaylamayarak kutsal metnin ve hadisin en uygun yorumlanma biçimini belirledikleri anlamına geliyordu. Gerçekte ise, bu uzlaşım hiçbir zaman son uzlaşım olmaz, çünkü nüfuzlu bir karşı çıkış, eğer bu karşı çıkış halkın onayını ve ilmi yaptırım gücünü kazanırsa, prensip olarak yeni bir tartışmanın açılmasına neden olabilir.

Şafi'nin müdahalesi, İslam'daki eşitlikçiliğin ve popülizmin korunmasına olanak sağlarken, fıkıh bilgisi de hadisler konusunda otorite olarak kabul edilmişti. Ortak uzlaşımın sürmesi, yeni içtihad için kuramsal olanak sağlıyordu; bu olanak, aynı dönemi paylaşan Müslümanlar arasında yoğun tartışmaların kaynağı olan bir olanaktı. Şafi uzlaşım önerisiyle, aslında din bilgisini kullanmanın ve önemini belirlemenin sorumluluğunu fıkıh âlimine veriyordu. Fakat fakihin yorum yapma özgürlüğü de, her öğreti için halkın onayını kazanmış olması zorunluluğu ve Kuran ve hadisler alanındaki bilgisinin zorunlu dağarcığıyla sınırlıydı. Şafi'nin reformları sonucunda oluşan fıkıh anlayış ve iddialarındaki karışıklık kaosa yol açmadı, çünkü muhaddisler kendilerini çok güçlü hissetmiyorlardı; fakat kısa süre içinde bu karışıklık, meşru din otoritesinin bağımsız birimleri olarak dağınık ve düzensiz haldeki hadis âlimlerinin yerini alan fıkıh okulları ve eğitim kurumlarıyla düzene sokuldu.

Şafi'nin reformları ve İbni Hanbel'in hadisleri şiddetle onaylaması, ünlü İslam hukuk okullarından ya da (kelime anlamı "seçilmiş yol" olan) *mezhep*lerden ikisinin oluşmasına ilham kaynağı oldu. İslam'ın ilk zamanlarında, bu tür okullardan yüzlerce vardı; bunların her biri, metinlere ve

hadislere kendi kişisel yorumlarını getiren fıkıh danışmanlarının çevresinde toplanmışlardı. Fakat tıpkı hadis âlimliğinin İslam'ın dağılma tehlikesine tepki olarak ortaya çıkması gibi, fıkıh okulları da aynı endişeyle birleştirildi. 1075'e kadar Sünni mezheplerin sayısı dörde düşmüştü, ki bu dört mezhep, günümüzde şecere tespitinin nesep zincir usulünü taklit ederek, kurucuları olduğu düşünülen kişilerin isimlerini aldı. Bunlar: el-Şafi, İbni Hanbel, Malik bin Anas ve Ebu Hanife'dir.

Başlangıçta bu okullar, herkes tarafından, çatışmalı hiziplerin yeni kimlikleri olarak algılandı ve bu mezheplerin yerel temsilcileri ve yandaşları arasında, şiddetli siyasi ve ideolojik egemenlik mücadeleleri sürüyordu.[15] Ancak on ikinci yüzyıla gelindiğinde, bu okulların hiçbirinin diğerleri üstünde egemenlik kuramayacağı anlaşıldı ve ateşkese gidildi. Bundan sonra, her okul eşit derecede doğru kabul edilmeliydi, çünkü gerçeği "yalnızca Tanrı bilir"di. İdeal olarak herkes istediği okulu seçebilse de, çoğu Müslüman, kendi bölgelerinde yaygın olan mezhebi seçti. Merkezi Ortadoğu'da Hanefiler ya da Şafiler, Kuzey Afrika'da Malikiler yaygındı; Hanbeliler ise oldukça küçük bir grup olmakla birlikte, entelektüel açıdan nüfuz sahibiydiler.

Tam bu dönemde pek çok Müslüman (Hanbeli okulu hariç), fıkıh temelinde cemaatin genel bir fikir birliğine ulaşmış olduğunda anlaştılar ve fakihler seçmiş oldukları mezhebin kurallarına uymak zorundaydılar. Yeni mezhepler oluşamazdı, çünkü fıkıh sağlamlaşmıştı; fıkıh "otoriteye bürünmüştü" (*taklid*). Bu, fıkıh danışmanlarının artık bağımsız yorumlarda bulunmamaları gerektiği anlamına geliyordu; fıkıh bir sisteme bağlanmış ve rasyonel hale getirilmişti; teknik uzmanlık ve standartlaştırılmış eğitim, tö-

15 Bu münakaşalar ölümle sonuçlanabilirdi. Örneğin, Nişabur'daki Hanefi ile Şafi hizipleri arasındaki iç savaş, kentin terk edilmesine yol açmıştır. Bkz. Bulliet (1972, 1976).

rel tahayyülün ve içtihada bağlı kişisel yorumlamanın yerine geçmişti. Moğol işgallerinden sonra parçalanmış haldeki cemaat, her okulun standartlaşmış metinlerinin derlenmesi yoluyla taklidi uzatarak yeniden bütünleşme arayışına girdiğinde, bu süreç daha da katı hale getirildi.

Fakat kuralları uygulamaya sokan merkezi bir örgütlenmenin, bir medeni hukukun ya da daha yüksek mercie müracaat edebilmek için gereken standart bir yöntemin eksikliğinin sürüyor olması, fıkıh danışmanlarının hâlâ oldukça önemli ölçüde tefsir özgürlüklerinin olduğu anlamına geliyordu; gerçi kararlarını hep yürürlükteki kanuna gönderme yaparak doğrulamak zorundaydılar. Ayrıca, İngiliz örf ve adet hukukunu yöneten hâkimler gibi, *müftü*nün de (*fetva* veren kişi), kararlarında başvurabileceği büyük bir seçenekler aralığı sunan, hem müzakere edilebilecek geniş bir ikircikli, hatta çelişkili hadisler aralığına hem de istişarede bulunmaya elverişli, büyük bir vaka repertuarına sahip el kitapları vardı. Müftü aynı zamanda, İslam hukukunda yer almayan durumlar için bağımsız bulgulara da varabilirdi.

Müftünün devletçe görevlendirilmiş olmaması, kendisinden başka kimseye karşı sorumluluğunun bulunmaması ve kararlarını uygulamaya koyacak güce sahip olmaması, yani karşı fikirde olanların bu kararları kabul edip etmemekte serbest olmaları onun yorum özgürlüğünü daha da artırmıştı. Eğer müftülerden birinin kararını beğenmezlerse, her zaman başka bir müftüyü deneme şansları vardı. Müftünün bütün işi, belli bir sorun karşısında, bu sorun kimin sorunu olursa olsun, olgulara bakmak ve kutsal metnin, hadisin, sünnetin, hukuki vakanın ve sağ duyunun nasıl kullanılacağına ilişkin bulunabileceği en iyi kestirimde bulunarak bir hükme varmaktı. Hatta prensip olarak tüm davacılara eşit muamele yapabilmek için, kimin hangi taraftan olduğunu bilmemesi gerekiyordu.

Bu eşitlikçi ideal, en uç noktaya kadar götürülmüştü. Bir yorumcuya göre, zenginliklerine ya da mertebelerine bakılmaksızın ihtilaflı tarafların, müftünün önünde aynı hizada oturtulması, kendilerine aynı şekilde hitap edilmesi ve eşit derecede söz söyleme ve dinleme hakkı tanınması gerekmektedir. Hatta müftünün, hem davalıya hem de davacıya aynı süreyi ayırması ve onları aynı şekilde dinlemesi gerekir. Bir başka yorumcu ise, müftünün çatışmalı taraflara, bu taraflardan birisi içeri girdiğinde ayağa kalkıp kalkmamak ve verdikleri selamı karşılama biçimi gibi hususlarda bile eşit davranmak zorunda olduğunu belirtir.[16]

Müftü, bu hakkaniyetliliği ve adilliği karşılığında kendisine gelenlerden büyük saygı görürdü. Elinin öpülmesi ve kendisine saygın sözcüklerle hitap edilmesi, yüksek pozisyonunun göstergeleriydi. Fakat onu çevresindekilerce aranan bir kişi yapan, devlet bürokrasisindeki yeri değil hakkaniyetliliği, bilgisi ve dürüstlüğüyle yapmış olduğu kişisel şöhretiydi. Davaları kendi evinde, kapısının önünde görmesi ve statüsüne bakmaksızın, herkesin sorunuyla ilgili olarak bir hükme varması, onun devletle mesafeli oluşunun göstergesiydi. Güçlü ya da zayıf, herkes rahatça müftünün yanına gelebilirdi; parasını kendi cebinden ödediği kâtibin dışında, gelenleri müftüden uzak tutacak hiçbir muhafız ya da görevli yoktu.

Âlim Seçkinlerin Eğitimi

Eğer müftü, devletle ilişkisi sayesinde insanlar üzerinde bir otorite kuramadıysa, onları sadece kişiliğiyle de etkileyemez ya da babasının müftü olmasına dayanarak kendisini müftü ilan edemezdi. Konumunu kendisinin kazanmış olması gerekiyordu ve bunun da tek bir yolu vardı, o da fı-

16 Ebu Şuca ve el-Navavi, aktaran Messick (1993).

kıh eğitimi almaktı. Başlangıçta fıkıh eğitimi gayri resmi bir biçimde yapılıyordu. Fıkıh danışmanları, ehl-i hadis gibi, fıkıhı öğretmelerin evlerinde öğrenmişlerdi. Fakat on birinci yüzyıla gelindiğinde fıkıh okulları (*medreseler*) çok yaygınlaşmıştı.[17] Bu kurumlar, dindar ve zengin bir tüccarın ya da kendi mezhebini güçlendirmeye ve iktidarı uğruna işlediği suçların kefaretini ödemeye çalışan bir devlet görevlisinin özel bağışlarından (*vakıf*) destekleniyordu. Her medreseyi, öğrencilere kendi mezhebinin kurallarını öğreten, okulun para işlerini idare eden ve okula çömez öğretmenler alan, kalıcı kadroya sahip bir fıkıh hocası yönetirdi.

Makdisi'nin yorumuna göre Medrese eğitimi, Ortadoğu *ethos*una yakışır biçimde, "özel, bireyci ve kişisel bir eğitimdi."[18] Başlangıçta medreseler, zengin kişilerin kendi iradeleriyle yaptıkları bağışlardan para sağlayan bağımsız örgütlenmelerdi ve yönetimin etkisinden oldukça uzaktı. Hiçbirinde standart sınav ya da sertifika için bürokratik hiyerarşi yoktu. Bunların yerine, "fıkıh hocası, bireysel olarak resmi tartışma içinde tatmin edici tez savunması veren adaya kişisel bir lisans verirdi ve bu lisansı verirken tamamen kişisel otoritesini kullanırdı. Başka hiçbir otorite (ne merkezi bir güç ne de dini bir merci bile) fıkıh hocasını lisans vermesi için zorlayamazdı."[19]

Hoca istediği eğitim yöntemini seçer, kendisini başvuran herhangi bir *tâlibi* herhangi bir kritere göre kabul eder ve eğer öğrenci lisansını almaya hazırsa, nerede ve ne zaman lisansın verileceğine karar verirdi. Kendisinden sonra gelecek kişiyi tayin edebilir ve hatta başka bir mezhebin âlimi olmaya karar verebilirdi. Öğrencinin de hareket alanı

17 İslam'daki diğer pek çok kurumlar gibi, muhtemelen bu kurumlar da İran'daki ve özellikle Horasan'daki yeniliklerin bir sonucudur.

18 Makdisi (1983: 81).

19 Makdisi (1983: 82).

oldukça genişti. Hangi mezhebi izleyeceğine ve hangi hocayla çalışacağına karar verebilir, ders programını değiştirebilir, konuları istediği sırayla izleyebilir ve istediği kadar ders takip edebilirdi. Sadece seçtiği okulun temel fıkıh öğretisinde uzmanlaşma zorunluluğu vardı.[20]

Başka bir deyişle, fıkıh sisteminde olduğu gibi, eğitim 'sistem'inde de hiçbir resmi örgütlenme, bürokratik hiyerarşi, standart bir sertifikalandırma ya da devlet müdahalesi yoktu. Hocaların kıdemi, akranlarının onayı ve halkın genel takdiriyle belirlenirdi (bir öğrenci, en çok aranan öğretmenlerin, "din bilimlerinde Tanrı'nın lütfuna sahip olanlar ve Tanrı'dan en çok korkanlar; ayrıca daha yaşlı, daha güçlü ve sokakta elleri sürekli öpülenler" olduğunu söyler).[21]

Muhaddislerin olduğu gibi, fıkıh uzmanlarının da prestijleri, sadece akademik yeteneklerinden kaynaklanmıyordu. Âlimlerden, kutsal metinlerin derin bilgisini haiz olmalarının yanı sıra, temiz bir kişilik sergilemeleri de beklenirdi. Muhaddis için bu, çok zor değildi. Sadece iyi bir şöhrete sahip olması ve cemaatinin standartlarıyla uyum içinde olması yeterliydi. Sahip olduğu statüyü, sadece kendisini otomatik olarak Muhammed'e ve ilk cemaate yakın kılan, sürekli 'aktarma' edimiyle kazanırdı.

İlk hadisçiler Kelam'ın pasif aracıları olarak hizmet vererek üzerlerine düşeni yapmaktan hoşnutlarken, fıkıh uzmanları daha farklı bir görev üstlenmişlerdi. Onlar kendilerini, gayri ahlaki bir dünyada şeriatın aktif yorumcuları ve uygulayıcıları olarak görüyorlardı. Bu da fakihe, metin-

20 Makdisi (1981), akademik özgürlüğe, doktora çalışmasının özgün olmasına, tez savunmasına ve bilimsel oybirliğiyle Ortodoksluğun kazanılmasına yaptığı vurguyla, yüksek eğitimin klasik Müslüman sisteminin Batı üniversitesinin müjdecisi olduğunu şiddetle savunmuştur. Ayrıca, Müslüman bilimi ile Batı hümanizması arasındaki ilişki için, bkz. Makdisi (1990).

21 Aktaran Eickelman (1992:117).

deki saklı anlamları bulup çıkarabilmesi için bir içgörü kazandıracak ve kendisinin, sıradan insanlara göre kişisel bir ahlaki üstünlüğe sahip olduğu iddiasında bulunmasını sağlayacak olan katı bir ahlak eğitimini gerektiriyordu. Bu hedefe ulaşabilmek için eğitimin, öğrenciye sadece belli bir mezhebi entelektüel olarak kavrama yetisi kazandırması değil, aynı zamanda öğrencinin karakterini de tümüyle dönüştürebilmesi gerekiyordu, ki böylece, fıkıhı kişisel çıkarlarına yönelik değil de, dinin daha yüce hedeflerine uygun biçimde yorumlayabilecekti.

Verici olmak, işinde katı disiplin uygulayan bir pire tamamıyla boyun eğmekle mümkün olabilirdi. Dale Eickelman'ın gözlemine göre, "bir baba oğlunu fakihe teslim ederken, fakihin oğlunu dövebileceğini anlatan kalıplaşmış bir deyim kullanırdı."[22] Fıkıh eğitimindeki şiddet uygulaması, talibin kibrini kırmak için kullanılan yöntemlerden sadece biriydi. Kişiliğin her türlü dışavurumu yasaklanmıştı, ki böylece, tipik kendini beğenmiş bir erkek çocuğu kısa sürede mütevazı ve sessiz olmayı öğrenebiliyordu. Eski bir öğrenci bunu şöyle anlatır: "Benim ve diğer tüm çocuklar için Kuran okuluna gitmek mezbahaya alınmak gibiydi."[23]

İlk eğitimden sonra parlak öğrenciler fakih olacakları medreselere gönderilirlerdi. Burada, hayatları yatakhane, cami ve okul arasındaki dar alanda geçen ve tüm akranları erkek olan bir grup içinde yaşarlardı. Öğrenciler, geçiş ve ölümle ilişkili bir tür eşiksel (*liminal*) kişiliklerdi. Şurası önemli ki, cenazelerde okuyucu olarak hizmet vermeleri, dışarıya açıldıkları en temel alanlardan biriydi ve bunlar,

22 Eickelman (1992: 105). Özellikle ezberlemenin vurgulandığı Eickelman'ın değerlendirmeleri Fas'ın yirminci yüzyıl başlarına aittir. Fakat öğretmenlere bahşedilmiş olan mutlak otorite çok tipiktir. Diğer örnekler için, bkz. Makdisi (1981), Fischer (1980).

23 M. El-Akva, aktaran Messick (1993: 75).

en azından Yemen'de, *muhacirin*, yani ayrılmış ve uzaklaşmış kişiler olarak bilinirlerdi; bu terim, Muhammed'in Medine'ye yolculuğu sırasında ona eşlik edenler için de kullanılmıştır.[24]

İleri seviyedeki okullarda eğitim, yorumu ve tartışmayı da içeren, genellikle oldukça kalıplaşmış sorular ve cevaplar biçiminde sürdürülürdü. Gerçi tartışmaya ne ölçüde izin verildiği yerine göre değişirdi. Zamanlarının büyük kısmı, kendilerine dikte edilen metinleri ezberlemek ve ileride standart referansları olarak kullanacakları fıkıh kitaplarını kopya etmekle geçerdi; tefsir sorunlarının tartışması, daha çok akranlardan oluşan çalışma grubuyla sınırlıydı. Eğitim, mekanik tekrarlamalarla başlayıp ezberleme ve yazmayla devam eder ve daha sonra, en başarılı öğrencilerin yükümlü oldukları, metin çözümleyicisi ve ilk yazarla bağlantı kuran insan olma sıfatına sahip bir müderris vasıtasıyla aktarılmış olan belli fıkıh metinlerinin diyalektik kavranmasıyla son bulurdu.

Tıpkı muhaddisler gibi fıkıh âlimleri de, bilgiyi kimden edindiklerini ve tam olarak hangi metinleri hatmettiklerini kaydetmek konusunda çok titiz davranıyorlardı, çünkü törel şecerelerini ve fıkıh uzmanı ya da öğretmen olarak ne denli güçlü bir kimliğe sahip olduklarını kanıtlayabilmek için hem hocalarıyla kişisel bağ kurmuş hem de metinleri ezberlemiş olmaları gerekiyordu. Pirine ve kutsal metne disiplinli bir şekilde itaat etmesi sayesinde hem âlimin kendisi hem de halk, onun kutsal iktidarın açıldığı bir yol olduğuna inanırdı. Avamın saygısını hak etmesinin nedeni sadece bilgili olması değil, onun dönüşmüş ruhuydu; ki bu ruh, eğitim yoluyla, arınmış ve sıradan yaşamdan kopuk, kendisini dini cemaatin hizmetine adamış bir ruh haline geliyordu.

24 Bkz. Mesick (1983: 81, 83). Ayrıca, Mısır'da, Kuran öğrencilerinin yerine getirdiği ritüellerin tasviri için, bkz. Lane (1871).

İdeal biçimiyle geleneksel İslam'ın fıkhi/dini eğitim sistemi, otoriteye giden siyasi yolla hem paralel hem de bu yola eleştirel yorum getirme işlevini gören, dikey hareketliliğe açılan bir yoldu. Her iki halde de, güçlü bir zihin yapısına ve kapasiteye sahip her Müslüman'ın, teorik olarak başarıya ulaşması mümkündü; ancak otoriteyi elde etme tarzları, birbirine taban tabana zıt kişilik farklılıklarını gösteriyordu. Bir savaşçı iktidarını, denkleriyle olan mücadelelerinde sergilediği, kendi iç ve kişisel kapasitesinin erkek gücüne dayalı *ifadesi* dolayımıyla elde ederdi; kimseye boyun eğmezdi, fakat bağımsızlığını ortaya koyduğu ve kişisel arzuları için mücadele ettiği dünya erkekler dünyasıydı. Bunun aksine bir din görevlisi -muhaddis ya da fakih-âlim statüsünü, kendisini bir aracı gibi kullanan ve kutsal bir hiyerarşi içine yerleştiren ilahi bir güce edilgen biçimde boyun eğerek elde ederdi. Ehl-i hadis bu statüyü, hadisleri kelimesi kelimesine doğru bir şekilde aktarmak suretiyle elde ederken, fakih medresenin manastır benzeri ortamında kendisini pirlerinin ve kutsal metnin hizmetine sokarak egosunu şiddetle bastırmayı öğrenirlerdi.

Ulema Otoritesine Karşı Koyuş

Ulemaya büyük saygı duyulmakla birlikte, bunların ahlak üzerindeki otorite iddiaları, geniş Müslüman kitlelerce hiçbir zaman tamamıyla kabul görmemiştir. Fakihten duyulan kuşku, dünyevi liderlerle yapılan karşılaştırmada kullanılan popüler söylem içinde mecazi bir şekilde ifade edilirdi. Sultanlar ve emirler, iktidarı ele geçirmek ve onu koruyabilmek için verdikleri sonsuz mücadelelerinde kişisel yeteneklerine bel bağlamış, açıkça kendi çıkarlarını kollayan bireyler olarak görülürler. Bu bireylerin değerleri, cesaret, cömertlik, şeref, özerklik ve güç gibi mert savaşçı değerle-

ridir. Dini şahsiyetlerin kendilerini sunuş biçimleri ise bunların tam tersi, yani kişisel hırslardan arınmış, Tanrı'nın hizmetindeki kişiler biçimindedir. Fakat bu mert savaşçının tam tersi olmak, onların kadınsılık, korkaklık, hasislik ve şerefsizlik gibi halk arasında popüler âlim stereotipleri olarak yerini koruyan bazı bakımlardan da suçlanmalarına neden olabilmektedir. Ulema kesimi için de sık sık dünyevi açgözlülüklerini ve hırslarını sakallarının, sarıklarının ve en dürüst insanlar retoriğinin arkasına gizleyen ikiyüzlüler oldukları söylenirdi. Bu suçlamalar, dünyevi bir liderle karşılaştırma yapıldığında daha da inandırıcı hale geliyor; şöyle ki, dünyevi liderin kendi gücünden ve kişisel niteliklerinden kaynaklanan hükmetme yeteneği çok açık ve kandırılamayacak bir şekilde gerçek ve anında görülebilirken, dindar olduklarını iddia edenlerin kendileriyle ilgili olarak ileri sürdükleri nitelikler çok kolay tespit edilememektedir. Bir Peştu'nun da söylediği gibi, "bir aptal bile sakal uzatabilir".

Ulemaya duyulan bu yaygın kuşku, pek çok fıkıh uzmanının, insanları kutsal metindeki koşullara harfiyen uyma zorunluluğundan kurtaran klasik vaka hukukundaki "müsaade" (*hiyal*) uzmanları haline gelmeleriyle daha da artmıştı. Ünlü bir fakihin dediği gibi: "Bilgi, sizin bir müsaade bahşedebilmeniz ve bunu güvenilir bir hadisçinin otoritesine dayandırabilmeniz demektir. Yoksa herkes kolayca bir sınırlama getirebilir."[25]

Güçlü ve prestijli fıkıh uzmanları, sosyalleşmeye ve yörenin seçkin tüccar ve yönetici asker kesimiyle evlilik ilişkilerine de girmeye başlamışlardı. Dünyevi yaşam içinde bu âlimlerin nüfuzları arttıkça, cemaat de yavaş yavaş açık olma özelliğini yitirdi ve sonunda, kazançlı adli görevlere atanabilmek için gereken eğitimin gerçekleşmesini

25 Sufyan al-Thawri (öl. 778), aktaran Goldziher (1981: 56).

sağlayan bağlantılara ve imkânlara sadece okumuş seçkin aileler ulaşabilir hale geldi. Hatta Abbasilerin düşmesiyle iktidar boşluğu oluşunca, bu okumuş seçkin ailelerin bazıları, artık otoritenin yerel yönetimlere dağıldığı, parçalanmış haldeki Doğu imparatorluğu içinde, geçici süreyle yerel siyasi otorite mevkilerini elde ettiler.[26] Gittikçe daha kapalı hale gelmiş olan seçkin kesimin sahip olduğu bu profesyonellik, varlık ve güç, fıkıh uzmanlarının avama karşı kendilerini tarafsız ve güvenilir arabulucular olarak gösterebilmelerini giderek daha da zorlaştırdı.

Fıkıh uzmanlarının toplumsal konumlarındaki bu değişimler, devletin bunları giderek daha çok içine çekmesiyle çakışıyordu. Makdisi'nin söylediği gibi, "Merkezi iktidarın, Müslüman din âlimlerinin ayrıcalıklarını sinsice ele geçirmesi aralıksız bir şekilde sürdü. Bu, kadılıktan fakihliğe, oradan da medreseye doğru uzanmaktaydı; öyle ki, Osmanlığı İmparatorluğu'nda Müslüman âlimlerin kurumsal tasarımları, merkezi iktidarın her şeyi kapsayan yörüngesine tabi kılınmıştı."[27]

Ulemanın devletin içine çekilmesi, 1067'de başkent Bağdat'ta kendi okulunu, yani ünlü Nizamiye'yi kuran Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün medrese sisteminde yaptığı yeniliklerle başladı. Nizam, âdet olduğu üzere okulun kontrolünü kalıcı kadroya atanmış tek bir bağımsız hocanın eline bırakmak yerine, idarenin kontrolünü tümüyle kendi eline aldı ve hocaları dilediği gibi işe alıp işten çıkarabiliyordu. Bunun yanı sıra, öğrencilere burs verilmesini ve daha alt düzeydeki eğitmenlere ödenek tahsis edilmesini sağladı. Bu değişikliklerle, bir seferde hem hocaların

26 Buhara'da, bir ulema ailesi, on birinci yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar kente hükmetmişken, Semerkant'ta, 1098'de kısa bir isyana önderlik etmiş bir başka âlimin kafasına "egemen yönetimin iblisi yumurtasını bırakmıştır". Bkz. Bulliet (1994: 143).

27 Makdisi (1985: 87).

özerkliği azaltılmış hem de öğrencilerin ve hocaların yeni, merkezden kontrollü sistemi zorlamadan kabul etmeleri sağlanmış oldu. On üçüncü yüzyıla gelindiğinde, Ortadoğu'nun her yerinde medrese hocaları ve öğrencileri büyük ölçüde devlete bağımlı hale gelmişlerdi.

Devlet eğitimi almış ulema için resmi görevler yaratılması, devletin eğitime müdahale etmesiyle çakışıyordu. hiçbir resmi zorlama olmaksızın, bağımsız bir şekilde fikir beyan eden ve kazancını sadece kendisine danışanlardan ya da bağışta bulunan dindar kişilerden sağlayan müftü, daha on birinci yüzyılda, hizmetleri para karşılığı olmayan ve kararları uygulanabilen devlet görevlisi *kadı*nın gerisinde kalmaya başlamıştı. İkisi arasında karşılaştırma yapmak farkını daha iyi gösterecektir: Müftü, ahlaki nitelikleri ve entelektüel kapasitesi sayesinde insanları kendisine çekerken, kadı, makamını halktan değil de devletten elde ettiği için hem gayri ahlaki hem de bilgisiz olabilirdi. Her ikisi de şeriatı kullanırdı, fakat müftü vakayı, öğretiyi yorumlamak için hareket noktası olarak alırken, kadı hükümlerini ifadelere, kanıtlara, yeminlere ve diğer pratik bilgilere dayandırır ve öğretiyi referans noktası olarak kullanırdı. Müftü görevini evde, medresede ya da camide gayri resmi olarak yerine getirirken, kadının, devlet gücünün ve debdebesinin göstergeleri olan muhafızlar ve diğer aksesuarlarla çevrili, resmi bir makamda bulunması gerekirdi.

Âlimlerin devlete katılımlarını sağlamak çok kolay değildi, çünkü hem okumuş kesim hem de "Üç kadıdan ikisi cehennemliktir" ve "Kim ki kadı olmayı kabul eder, kendi boğazını bıçaksız kesmiş olur" gibi atasözlerinin sahibi olan kitleler buna şiddetle karşı çıkıyorlardı.[28] Bu karşı çıkışlar pek çok biçimde olabiliyordu; bir sekizinci yüzyıl el-

28 Aktaran Messick (1993: 143).

yazmasında, askeri vali tarafından kadı olarak tayin edilmek istenen yörenin okumuşlarından birinin tepkisi şöyle anlatılmaktadır: "Önce hamama gitti ve hamam otu kullandı, kafasını kazıttı... kefenine büründü ve tahnit kremi sürdü... Ondan sonra, Hüseyin'in (valinin) önünde diz çöktü ve dedi ki: 'Allah'tan başka Tanrı olmadığına yemin ederim ki, ne sizin ne de bir başkası için asla idarecilik yapmayacağım. Bana dilediğinizi yapabilirsiniz.'" Vali bundan çok etkilendi ve onu bu görevden azat etti.[29] Devlet mevkiini kabul edenler ise, çoğunlukla bundan utanç duyarlardı. Örneğin, on birinci yüzyılda bir Şafi fıkıh uzmanı, resmi kadılık görevini ancak kendisine devlet tarafından maaş verilmemesi ve halkın önünde yapılan resmi geçitlere katılmaması koşuluyla kabul etmişti.[30]

Bu direnişler günümüzde de sürmektedir. Örneğin, Ortadoğu'nun en önemli yüksek öğretim kurumu olan, Kahire'deki el-Ezher Üniversitesi (970'te Fatimîlerin kurmuş oldukları bu üniversite, dünyanın en eski üniversitesidir), geleneksel olarak Mısırlı mollalar ve öğretmenler için temel eğitim kurumu kabul edilmiştir. On dokuzuncu yüzyılda Muhammed Ali, tüm vakıf üniversitelerine el koyup hocaları devlet görevlilerine dönüştürdüğü ve rektörü çok yüksek maaşla başbakanlık mertebesine getirdiğinde, bu üniversiteyi de devletleştirmişti. 1961'de Ezher, şöhretini borçlu olduğu din bilimlerinin yanı sıra seküler eğitim de sunan bir devlet üniversitesi haline geldiğinde bu süreç tamamlanmıştı.

Üniversite devlete tabi kılındıktan sonra, halkın gözündeki itibarını büyük ölçüde kaybetti. Bu yeni sistemden mezun olanların ahlaki niteliklerine duyulan kuşku nedeniyle yerli halk, kendilerini din temelinde eğitebilmek için camilerde kendi gayri resmi okullarını açtılar. Mısır

29 Aktaran Bulliet (1994: 58).

30 Alıntılayan Makdisi (1983).

devleti, yeşermekte olan bu yerel din merkezleriyle mücadele edebilmek için, onları doğrudan kendi otoriteleri altına almaya çalıştı. En büyük camiler devlete dahil edildi ve imamları da devlet görevlileri haline getirildi. Ancak uygun vaiz sayısının azlığı ve yerel düzeydeki bu yoğun müdahaleyi destekleyecek yeterli fonun olmaması nedeniyle, camilerin ancak % 16'sı devlet kontrolü altına alınabildi ve geri kalan büyük kısmı, en azından kısmen devlet kontrolünden bağımsızdı. Bu arada, kendi kendilerini yetiştirmiş dini liderlerin, etik ve toplumsal meseleleri tartışmak ve tartışılanlar doğrultusunda harekete geçebilmek üzere bir araya gelmeleriyle, hem cami hem de devlet kontrolünden tümüyle bağımsız pek çok popüler, eşitlikçi ve gayri resmi "gönüllü hayır dernekleri" aynı anda ortaya çıkmaya başladı.[31]

Devletin eğitim ve hukuk üzerindeki iktidarına karşı benzer halk direniş hareketlerini, derecesi değişmekle birlikte tüm Ortadoğu'da görmek mümkündür, çünkü devletin gayri meşruluğu, onun için çalışmaya razı olan din hocalarının ve fakihlerin güvenilirliklerine gölge düşürmektedir. Bu nedenle avam ve ıslahatçılar, hep başka lekelenmemiş yollarla İslam'a ulaşmaya çalıştılar; nitekim şeriatı kaçınılmaz olarak daha eşitlikçi ve adaletli bir şekilde uygulayacak olan kendi lider ve öğretmenlerini oluşturmuşlardır.[32] Ancak günümüz İranında, devlete bağlı olarak çalışan ulema kesime duyulan güvensizlik o denli büyük ki, devlete 'İslamcı' eleştiri getirenler, geleneksel din eğitimi almış olup, devlet okullarından mezun olmakla kirlenen sınıftan kendilerini bilinçli olarak uzak tutarak kendi kendilerini yetiştirenlerdir.[33] Bu tepki, yeni bir tepki değildir;

31 Gaffney'nin (1987) hesabına göre, bu tür kırk bin dernek vardır. Hükümet, bunlar arasında en güçlü altı binini kontrol eder ve düzenler.

32 Bkz. Gaffney (1987), Antoun (1989), Mullaney (1992).

33 Bu terminoloji için, bkz. Roy (1994). Roy'un belgelediği gibi, kendi kendini eğiten İslami âlimlerin yerini, günümüzde görünüşte devletten bağımsız,

gerçi son zamanlarda, modern devletin eğitim üzerindeki muazzam etkisi nedeniyle radikal bir biçim almış olsa da, aslında çok eskiden beri kültürel olarak otoritenin her türüne karşı duyulun kuşkuların bir yansımasıdır.[34]

Devlete tabi olmasına rağmen saflığını koruyan ulema bile halkın kinizminden kendilerini kurtaramamaktadırlar. Halk, hem okumuş kesimin hem de devletin gücünden duyduğu hoşnutsuzluğu, hukuki meselelerinde devlete ve aynı zamanda müftülere başvurmaktan hep kaçınmakla ifade etmiştir. Bunun yerine yerel halk, meselelerini aşiretin ya da köyün yaşlıları, ileri gelenleri ve arkadaşlarının gözetiminde geleneksel arabuluculuk yöntemiyle halletmeyi tercih ederlerdi; gerçi ulema komşular, bilge ve saygın kişiler olarak diğerlerinin yanı sıra, kendileri de fikirlerini belirtmek suretiyle meselelerin çözümünde rol oynarlardı.

Bu tip eşitlikçi ve resmi olmayan arabuluculuk yöntemi, haklıyı haksızı ayırabilmek için kutsal metinlerin mutlak söylediklerine ya da bürokratik kurallara değil de, arabulucunun ihtilaflı taraflar hakkındaki kişisel bilgisine, komşularla ve arkadaşlarla yapılan uzun tartışmalara ve birbirlerine denk muarızların yavaş yavaş sürdürdükleri uzlaşma pazarlığına dayanmaktadır. Davalar, çoğu kez fakihin evinde ya da devletin mahkeme salonunda ya da camide değil de, tarafların evlerinde görülür. Arabulucular, bir yandan herkesin şerefini korumak ve dışarıdan bir otoritenin müdahalesini önlemek, bir yandan da cemaatin huzurunun ve birliğinin bozulmasını engellemek amacıyla tarafları vaziyeti kurtaracak bir anlaşmaya razı etmeye çalış-

---

Müslüman Birliği ya da Vahabiler gibi grupların parasal olarak desteklediği yeni köktenci okullarda eğitim gören yeni bir ulema almaktadır. Pek çok Ortadoğu hükümeti, bu, hem siyasi olarak muhafazakâr hem de toplumsal olarak püriten olan yeni din âlimliği biçimine kucak açmıştır. Modern İslami hareketler üzerine daha fazla bilgi için, bkz. 13. bölüm.

34 On sekizinci yüzyıldaki bir 'köktenci' yükseliş örneği için, bkz. Peters (1987).

tıkları için, davalar görülürken yüzleşme yerine sakınma eğilimi vardır. İhtilaflı tarafları uzlaşmaya ikna edebilmek için metinlere ya da kanunlara değil, aşiret geleneklerine başvurulur.

Ancak bu eşitler arasındaki geleneksel pragmatik pazarlık yöntemi, sadık güvenin cemaati hiç bozulmayacak şekilde bir arada tutmasına yetecek aşkın bir çerçeve sunamamaktadır. Aksine, yerel rakipler arasındaki uzlaşmazlık ve çekememezlik, arabulucuların tüm çabalarına rağmen yıkıcı kan davalarına ve kan dökülmelerine yol açabilir. Daha önce gördüğümüz gibi ulema, bu tür gerilimlerin üstesinden gelmeye ve kutsal metinleri yeniden öne çıkarmak ve yorumlamak suretiyle Müslümanlar arasındaki din birliğini alevlendirmeye çalışmıştı. Fakat halk, bu okumuş kesimin dindarlık ve âlimlik kisvesi altında, ikiyüzlülükle dünyevi tutkularını gizlemiş olduklarından kuşku duymaktadır. Bunun yanı sıra, muhaddislerin Peygamberle kurdukları bağın zayıflaması, fıkıh bilgisinin kişisel olmaktan çıkıp bürokratikleşmesi ve fıkıh uzmanlarının giderek meşruiyetini yitirmiş devlete bağımlı kılınması da ulemanın dini statüsünün düşmesine yol açmıştır. Okumuş kesimin ahlaki dürüstlüğüne şüpheyle yaklaşılması ve daha güçlü bir dini komünyon duygusunun arzu edilmesi, daha duygusal ve bireysel dini otorite biçimlerinin gelişmesine olanak tanıdı. Bunlar gelecek bölümlerin konularıdır.

XI. BÖLÜM

Ali'nin Yandaşları



Ali'nin Karizması

Oldukça bürokratikleşmiş egemen Sünniliğe karşı en istikrarlı ve etkili alternatifi, ümmetin gerçek çıkarlarının tam tersi bir gayri ahlaki siyasi otorite uygulayanlar olarak gördükleri ilk Arap Müslümanlara karşı protesto hareketiyle ortaya çıkan, Ali'nin[1] "yandaşları", yani Şiiler sunmuştur. Günümüzde, Ortadoğu'nun her yerinde Şiiliği uygulayanları görmek mümkündür. Şiiler İran nüfusunun hemen hemen tümünü, Irak'ın % 55'ini, Bahreyn'in % 70'ini ve Lübnan'ın üçte birini oluşturur. Şiilerin tüm Müslümanların % 11'ini oluşturduğu tahmin edilmektedir; bu da onları, bugüne kadar en büyük Ortodoks olmayan mezhep kılmaktadır.

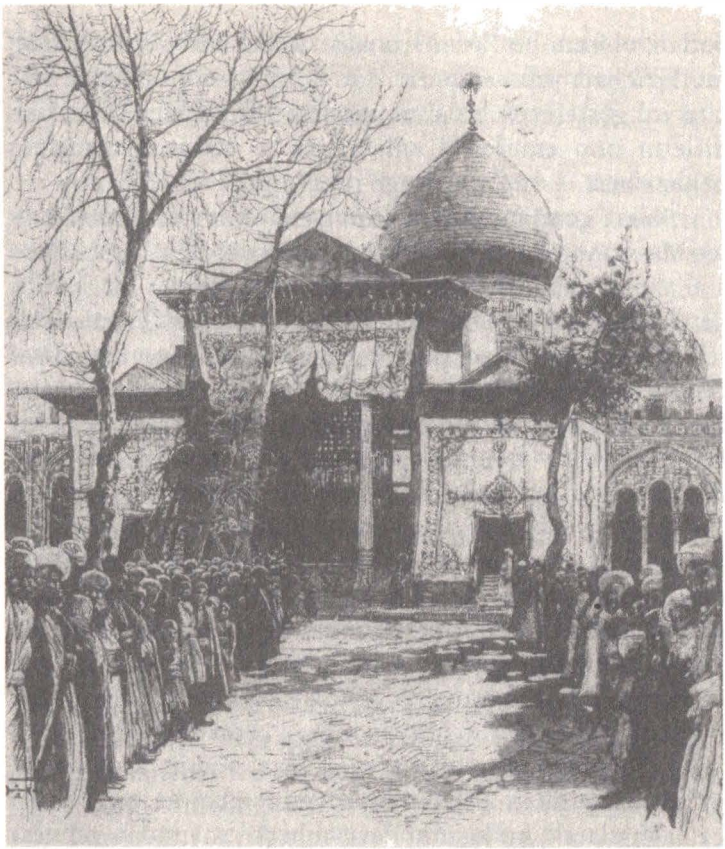
1 *Şia*, yandaşlar ya da Ali'nin taraftarları varsayımından hareketle, taraf anlamına gelmektedir. Bu bölümde, bu tarafın yandaşları olarak, daha doğru olabilecek Şii genel kullanımını tercih ediyorum. Şii siyasi hareketleri üzerine daha fazla bilgi için, bkz. 6. ve 7. bölümler.

Şiiler birçok bakımdan Sünni kardeşlerinden ayırt edilemezler. Onların da Sünniler gibi Kuran'a ilave edilmiş hadisleri vardır. Onlar da, İslam'ın temel şartları olan kelime-i şahadet getirme, namaz kılma, oruç tutma, zekât verme ve hacca gitme pratiklerini yerine getirirler. Hukuk açısından en önemli farkları, miras konusundadır. Sünni Müslümanlardan farklı olarak Şiiler, kadına da eğer erkek kardeşi yoksa babasının tüm mirasından yararlanma hakkı tanırlar. Şiiler, *muta*'ya, yani kadının belli bir süre, pazarlıkla tespit edilmiş para karşılığında cinsel ilişkiye girebildiği geçici bir keyfi evlilik yapmasına da izin verirler.[2] Ancak tanınan bu yasal hakların hiçbirinin Sünni ve Şii inançları arasındaki asli ayrımlarla fazla bir ilişkisi yoktur.

Ritüele dayalı uyuşmazlıklar Sünni ve Şii inançları arasındaki farkı daha iyi gösterir. Şii ezanlarına, "Ali'nin Tanrı'nın *veli*'si (dostu) olduğuna şahadet ederim" cümlesini de eklerler; aynı zamanda, Mekke'ye yapılan hac ziyaretlerine ilaveten, geçmişteki büyük dini liderlerinin (İmamlarının) kabir ziyaretlerini kapsayan, daha az öneme sahip hac ziyaretleri de yer alır. Bunlar arasında en önemlileri Necef, Kerbelâ, Samarra, Meşhed, Kazımeyn ve Kum ziyaretleridir. Şiiler bu "kutsal eşikler"de de, tıpkı Mekke'de yürütülen hac törenlerinde olduğu gibi, kutsal mekânın etrafını dolaşırlar, dua ederler ve mezardaki İmam'ın ruhuna yakın olmakla onun lütfunu kazanmış olurlar.

Ali'nin ve onun soyundan gelenlerin kutsallığına odaklanmış olan bu pratikler, ölmüş oldukları halde mümin için ilahi olana giden kişisel kapıyı açabilecek olan kurtarıcı kişilerin karizmatik soyuna ilişkin Şiileri ayırt edici öncüllerinin sembolik ifadeleridir. Şii inancının mantığı basittir. Hayatta olduğu sürece Peygamber, insanların zorunlu olarak izleyecekleri Rehber idi. Sorun, Peygamber'in ölümünden sonra insanların ne yapacağıydı. Hariciler gibi

2 Bu konudaki son bir çalışma için, bkz. Haeri (1989).



Resim 11.1: Bir Şii velisinin kabri

Şiiler de, Muhammed'in ölümünden sonra Sünnilerin pragmatik bir yaklaşımla otoritenin giderek meşruiyetini yitirmesini kabullenişlerine karşı çıktılar. Haricilerden farklı olarak, dürüst bir liderin, Müslüman cemaatin büyük kesimince ve onların arasından seçilemeyeceği konusunda ısrarlıydılar; çünkü bu kesim, yanılgıya düşmeye açık insan-

lardan oluşan bir kesim olması nedeniyle seçimlerinde mutlaka hata yapacaklardır. Ayrıca, sıradan insanların, onlara yol gösterecek birisi olmaksızın Kutsal kitabın ve hadislerin tüm emirlerini anlamaları ve yerine getirmeleri beklenemez.

Şiilere göre, insanlığın beşeriyeti Tanrı'ya çekecek, Louis Massignon'un "mutlak kanıt" adını verdiği (Farsça *hüccet*, yani, "yalanlanamaz sav" anlamına gelen) bir kanıta gereksinimi vardı. Muhammed insanlığa Allah'ın mesajını tebliğ ederken, karizmasıyla bu amaca hizmet etmişti. Böylesi bir yadsınamaz ışık olmazsa, insanlar kısa sürede Muhammed'in kendilerine gösterdiği gerçeği unutabilirler ve İslam'ın doğru yolundan sapabilirlerdi. İnsanın zayıflığı, Peygamber'in ölümünden sonra patlak veren savaşlarla ve Halifeliğin yozlaşmasıyla açıkça kanıtlanmıştır. Hatta Muhammed'in ortaya çıkışından sonra bile insanlar kendilerini selamete erdirecek yolda onlara önderlik edecek, cennetten çıkma bir lidere gereksinim duyuyorlardı ve adil bir Tanrı insanların bu ihtiyaçlarını göz ardı edemezdi. Bu nedenle, insanları doğru yola çekecek, karizması kendinden menkul yaşayan bir Rehber'in olması gerekmektedir.

O halde soru, "bu vazgeçilemez liderin kim olacağı"ydı. Çoğunluk, asil kanın erdemine olan kültürel inanca bağlı olarak, bu kişinin Peygamber'in soyundan gelmesi gerektiği konusunda hemfikirdi. Muhammed'in hiç oğlu olmadığı için, en uygun aday, Muhammed'in amcası ve koruyucusu olan Ebu Talip'in oğlu Ali'ydi. Muhammed'le birlikte yetişmiş olduğu için onun ağabeyi gibi olan Ali, Muhammed'in en büyük kızı olan Fatma'yla evlendi. Sonunda Ali, Muhammed'in ilk ve en sadık muhtedilerinden biri olmuştu ve inancın en yürekli savunucusuydu. Bu yakın bağ nedeniyle tüm Müslümanlar, hâlâ Ali'nin oğlu Hasan'ın torunlarını *şerif*, yani soyluluk unvanıyla taltif ederlerken, Ali'nin diğer oğlu Hüseyin'in torunlarını da *seyyid*

unvanıyla şereflendirirler. Sünniler de, bu torunlardan bazılarının (tümünü değil) özel ruhani vasıflar sergileyebildiklerine, dolayısıyla müminin sadakasını ve saygısını hak ettiklerine inanırlar.

Ancak Şiiler bunun daha da ötesine gittiler. Onlara göre Ali'nin, ona dayanılmaz bir karizma sağlayan insanüstü özellikleri vardı. Bir gnostik [irfani] Şii metninde Ali'nin şöyle duyuru yaptığını yazar: "Ben En Güçlünün Alâmetiyim, Ben İlk ve Sonuncuyum. Ben hem Açık hem de Gizli olanım. Ben Tanrı'nın Yüzüyüm. Ben Tanrı'nın eliyim. Ben Tanrı'nın Tarafıyım... Ben Tanrı'nın habercisinin sırrını saklayanım."[3] Şiiler, Ali'nin kendine özgü karizmasının, tüm devirlere çok yüce öze sahip bir İmam'ı miras bırakacak şekilde, onun her nesil torunlarından birine geçmiş olduğuna inanırlar. Massignon'un söylediği gibi, bu ilahi kişi, "*a priori* ilahi kılınır. Onun kendi yüreğini yoklamasına gerek yoktur; onun niyetlerinin de sorgulanmaması gerekir. Ağzından çıkan her söz kutsaldır... Vahiy almış olanın tuhaf davranışları, Yaratıcının anlaşılamaz keyfiliğinin görülebildiği kişisel bir maske olarak saygıyla karşılanır."[4]

Şiilere göre, Peygamber'in hırkasının doğrudan mirasçısı ve İmamlar soyunun atası olarak Ali'nin sahip olduğu kutsal statü, Muhammed bizzat, Medine yakınındaki Müslüman kalabalıktan damadını "en büyük otorite" olarak tanımalarını istediğinde ilan edilmişti.[5] Bunun yanı sıra Şiiler, Ali ve Fatma'nın, oğulları Hasan ve Hüseyin'le birlikte, Peygamber'in 632'de Hıristiyan cemaate karşı verdiği çetin

3 Aktaran Corbin (1971-2, c. I: 96).

4 Massignon (1982, c. III: 35). Hilafetin İmamet'e benzetildiği karşı bir tartışma için, bkz. Crone ve Hinds (1986). Ancak burada, Tanrı'nın vekiline itaat etme ile Tanrı'nın ilahi bedenlenmesine tapınma arasında bir ayrım yapılması gerektiğini düşünüyorum.

5 Doğal olarak bu iddialar, hadislerin gerçekliğini reddeden ya da Muhammed'in, sadece yerel bir tartışmada yeğenini koruduğunu söyleyen Sünni Müslümanlarca kabul edilmemektedir.

sınavda, onun hırkası altında içtenliğine teslim olan kişiler olarak toplanmış olmalarını da kanıt gösterirler. Peygamber'in hukuki ikameleri gibi hareket ettiklerinden, Peygamber'in en yakın kan akrabaları olarak kabul edildiler. Aşiretin babasoylu akrabalar arasındaki kan borcuna bağlı suç ortaklığı geleneğine göre bunun pek çok Müslüman için anlamı, açıkça Ali'nin, Fatma'nın ve oğullarının Peygamber'le ortak sorumluluğa sahip olduğuydu. Ancak Ali'nin yandaşları bu kisveyi, Muhammed'in peygamberlik gizemlerine erginlenişine katılan "beşli"yi (*pence-i âl-i aba*) işaret etmek üzere kullanırlar. Bunlar, sıradan insanlar tarafından cehaletleri nedeniyle yıkıcı amaçlar doğrultusunda kullanılma ihtimali olan ve bu nedenle gizli tutulması gereken bilginin (*nass*) muhafızları olarak, İslam'ın, özel gizemli güçlerle donanmış doğaüstü "kutsal ailesi" oldular.[6]

Ali'nin ve onun soyundan gelenlerin kutsallığına ilişkin bu iddialar, Peygamber'in ölümünden sonra karizmatik otoritenin nasıl sürdürülebileceği konusundaki endişeleri gidermişti. 7. Bölümde belirtildiği gibi, Ali ve ailesinin mutlak egemenliğine boyun eğmenin, bir de aşiret içi bağlarına, Peygamber'e yakınlıklarına, savaşçı tarihlerine ya da siyasi güçlerine ve zenginliklerine bakılmaksızın, tüm müminlerin temelde eşit olduklarını yeniden doğrulayan paradoksal bir etkisi vardı. Sadece İmam'ın dini otoritesi şerefe layıktı; diğer tüm otorite iddiaları geçersizdi. Bu ilkeyi Ali, Deve Savaşı'nda elde ettiği zaferden sonra, ganimeti ilk Müslümanlar ile sonradan Müslüman olanlar ya da Araplarla İranlılar arasında ayrım gözetmeden bölüştürmek suretiyle bizzat oluşturmuştu.[7] Kendi kutsal İmam'larının onları yönetme hakkından başka hiçbir ayrıcalığı kabul et-

6 Bkz. Massignon (1982, c. I: 299-303); Amir-Moezzi (1994, 1983).

7 Başka Şii kahramanlar da benzer örnekler ortaya koymuşlardır. Örneğin, Peygamber'in ilk yoldaşlarından Abuzer el-Gifari, lüksten kaçınmış, tüm ganimetin dağıtılmasını talep etmiş ve bu inanışları yüzünden sürgüne gönderilmiştir.

meyen ilkeleri nedeniyle Ali ülküsü, hep Şiilerin sadece belli birine itaat etmek suretiyle kazanılmış, herkesin eşit olduğunu bağıran savaşına destek veren avam kesime hitap etmiştir.

Şiiliğin İki Yüzü

Fakat Ali'nin yandaşları için ne acıdır ki, heyecanlı savaş naraları onları nadiren zafere götürmüştür. Ali, henüz genç yaşındayken, bir Harici asinin zehirli kılıcıyla suikasta kurban gitti. 6. bölümde gördüğümüz gibi, Halifeliğin ve Ali'nin karizmasının mirasçıları kabul edilen Ali'nin oğulları bu makamı kabul etmeyince, makam Emevi Hanedanlığını kuran Ali'nin eski rakibi Muaviye'nin eline geçti. En yakın vâris olan Hasan, taht için mücadele etmek yerine, din disiplini kazanmak ve tefekkür etmek üzere Medine'ye çekilmeyi tercih etti. Hasan'ın ölümünden sonra kardeşi Hüseyin, garnizon şehri Kûfe'deki müttefiklerinin teşvikiyle, Muaviye'nin oğlu Yezid'e karşı isyan başlattı. Fakat Emevi ordusu saldırıya geçtiğinde, Kûfeli müttefikler Hüseyin'i hemen terk ettiler. Susuz çölde düşmanın önünü kestiği Hüseyin ve yetmiş iki arkadaşı, 680'de Kerbelâ'da acımasızca katledildiler. Biri dingin gizemci, diğeri trajik asi bu iki kardeşin tarihi müminin örnek alabileceği alternatif modeller olarak Şii teolojisinin derinlerine nüfuz etti.

Hasan'ın gizemciliğinin Şiilere hitap etmesinin nedeni oldukça açıktır. Şiilerin, karizmatik İmamlara kendilerini adayarak Allah'la aralarında özel bir bağ kurmuş oldukları-na olan inançları, bir yandan onları evrenin merkezine koyacakmış gibi görünürken, bir yandan da marjinal olmanın ve baskı altında kalmanın gerçekliğinin ıstırabını çekiyorlardı. Şiiler, kendilerini korumak için, Hasan'ın döneminden bu yana hep yüksek dini statülerini gerçek yaşamdaki yenilgileriyle uzlaştırmaya çalıştılar. Bunu, dış görü-

nüşün (*zâhir*'in) sahte olduğunu ileri sürerek yaptılar. Hakiki gerçeklik, ancak gizemli içrek bilgi (*batın*) vasıtasıyla bilinebilirdi; zaten manen erginlenmiş bir kişi, maddiyat maskesinin arkasındakini algılayabilirdi. Bu gerçek iç dünyada insanların, Allah'ın ve O'nu temsil eden İmamların sevgisini tecrübe etme kapasitelerine göre mertebelendikleri ileri sürüldü; diğer her türlü ayrım bir tuzak ve yanılsamaydı. Dolayısıyla, Ali'nin halkı maddi dünyayı yönetmiyorsa bile, yönetilmeye değer olan dünyayı, yani görünmeyen dünyayı yönetmektedir.

Bu konumu sürdürebilmek için Şii gizemcileri, üç farklı ilişki yoluyla aktarılan dini mertebeyi elde etme konusunda karmaşık teoriler geliştirdiler. Bu ilişkiler, Ali ve ailesiyle olan kan akrabalığı, manevi erginlenme ve gizli bilginin (*nass*) aktarımıydı. Bâtınî bilgi, ilk kez Haricilerin, zulümden kaçınmak üzere başvurdukları *takiyye*, yani gerçeği gizleme yöntemiyle korundu. Daha sonra bu kendini koruma yöntemi, Şii cemaatince kendi içinde bir değer taşıyan, gizemin disiplini olarak benimsendi. Bu disipline göre, saklı gerçeği bilenlerin bunu hak etmeyenlere ifşa etmemeleri gerekir, nasıl ki Muhammed *nass*'ı Ali'den başka kimseye vermediyse. Erginlenmeyi hak edebilmek için bu yolda çaba gösteren kişinin, görünenin altına bakması ve öğrencilerine hep yukarıdan bir dini aydınlanma sağlayabilecek aydın bir pir araştırıp bulması gerekiyordu. Sosyologlar bunu, sırrın içeriğinden ziyade, o sırrın, sırrı paylaşanları, kendi içlerinde içsel gizemlere kabul edilme derecelerine göre mertebelendikleri muhalif bir cemaat içinde birleştirecek şekilde sahip olunmasının önemli olduğu, gizli örgütlerde hep var olan bir örüntü olarak kabul edeceklerdir.[8]

8 Bu mekanizmanın işleyebildiği iyi bir yöntem örneği için, bkz. Bainridge ve Stark (1980).

Bu gizli hiyerarşik âlemi koruyabilmek için erginlenme tecrübesi, sadece belli kişilerin haiz oldukları, anlaşılması güç ve mecazi bir dille ifade edilebilirdi. Örneğin, farklı aydınlanma düzeylerine tekabül eden bir ruhsal durumlar psikolojisi, ruhun Batı'nın karanlık maddiyatı içinde sürdürülen sürgün yaşamdan, Doğu'nun ışığında bulunan Tanrı'yla birleşmeye yaptığı yolculuk esnasındaki simyasal dönüşümüyle şiirsel bir biçimde anlatılmıştır. Bu yolculuğu kolaylaştırmak için orijinal biçimler (*berzah*), ayna ya da durgun su ya da rüyalar ve fanteziler gibi "tecelliler"de görünür. Tanrı'ya ulaşma arayışındakiler "ruhların bedenleştiği, bedenlerin ruhlaştığı" bu yükselmiş görsel anlarda, var olmanın yükselmiş düzlemini bizzat yaşadıkları gizemli komünyonun gerçekliğini hissederlerdi.[9]

Şii tarihinin önemli dönüm noktası olan -Hıristiyanlar için İsa'nın çarmıha gerilişine denk düşen- Hüseyin'in öldürülmesi de, Şii gizemciliğine damgasını vurmuştur; fakat bu olayda müminler, kurtarıcılarının davasını desteklemekten korktukları için onun öldürülmesine göz yumdular. Şiiler, işte o zamandan beri, *Muharrem* (Kerbelâ'nın topluca canlandırılması ve topluca yapılan ağlama ve bedenlerini kanatma derecesinde yaralama ayinleri) süresince şehitler için gözyaşı dökerek ve onların çektikleri acıyı yaşıyormuş gibi yaparak, Hüseyin'in siyasi-dini katline yapmış oldukları suç ortaklığının bedelini ödemeye çalışmışlardır.

Ancak ağlama ve kendini kırbaçlama, sadece acı çekilen değil, aynı zamanda gizemli bir özdeşleşim edimidir. Ayine katılanlar, ağlayarak ve kendilerine işkence ederek Tanrı'nın hemen yakınında duran şehitlerle bütünleşmiş olurlar. Hüseyin nasıl yaptıysa, diğer sıradan dindarlar da, onları reddeden cahil ve yozlaşmış cemaatin günahını af-

9 Daha fazla bilgi için, Corbin'deki (1977) çevirilere ve onun dört ciltlik çalışmasına (Corbin 1971-2) bkz.

fettirmek için, adaletsizliğin ve zulmün acısını kahramanca çekmek zorundadırlar. Bu feda sınavında şehitlik, Allah'ın kullarını sınaması olarak telakki edilir; şöyle ki, bu kullar, acıya sabırla katlanarak İslam'ı arındırmakla görevlendirilmişlerdir, tıpkı Ali'nin düşmanlarının çevirdikleri tüm dolaplara rağmen sabırla halifeliğe aday gösterilmesini beklediği gibi. Ali'nin yandaşları mukaddes dava uğruna ölen Hüseyin ve diğer şehitler için ıstırap çekip dövündükçe,[10] maruz kaldıkları aşağılanmalar ve çektikleri acılar sayesinde adaletin egemen olacağına inanırlar; Tanrı sevgili kullarını terk etmez.

Mehdinin, yani kâfirin burnunun sürtüldüğü ve inançlı olanın yüceltildiği Son Günlerde gerçek müminlere haklarını teslim etmek üzere dönecek olan son İmam'ın varışıyla Kıyamet gelmiş olacaktır. Kurtarıcı kavramı Kuran'a ait bir kavram değildir; bu kavram, Hıristiyanlığın apokaliptik inançlarından ve Ali'nin suikasta uğramasından sonra Müslümanlar arasında oluşan söylenceden ortaya çıkmıştır ve Ali'ye bağlanan umutların önce yükseldiği sonra da kırıldığı Abbasi Halifeliği döneminde çok ayrıntılı bir proje haline gelmiştir.[11] Bu söylenceye göre, kurtarıcı inancın parçalanması, sahte Mesihlerin ortaya çıkması, iç savaş, depremler, güneşin batıdan doğması ve İsa'nın dirilmesi gibi kötülüklerin baş göstermesiyle ortaya çıkacaktır. Gerçek müminler ve kâfirler dirilecekler, aralarında son bir savaş olacak ve ölümden sonra sonsuz adalet sağlanmadan önce, ödüller ve cezalar burada, yeryüzünde verilecektir.

Bu inanç sisteminde, yozlaşmış toplumsal yaşam, inançlarından hiç ödün vermemiş olanları selamete erdire-

10 Şii inanışına göre tüm İmamları, Sünni düşmanları tarafından genellikle zehirlenerek haince öldürülmüşlerdir.

11 Sünni Müslümanlarda da, meşru dini ayaklanmalar için Mehdi'ye başvurma fikri vardır; fakat bu, Şiilerdeki kadar gelişmiş değildir. Daha fazla bilgi için, bkz. Madelung (1986).

cek olan kurtarıcının gelmesiyle yıkılacak, geçici ve riskli bir yaşamdır. Dolayısıyla Şii müminler, kurtarıcının gelişini müjdeleyecek olan dünyevi olaylara karşı uyanık olmak ve son İmam'ın gelmesini, adaletsizliğin mahkûm edilmesini ve zamanın sona ermesini hızlandırmaya hazır olmak zorundaydılar. Özellikle kaos dönemleri, istikrarsızlık ve İslam karşıtı yönetimler, son günlere gelindiğinin müjdecisi olan olayların en başta gelenleriydi ve bunlar, Şiilerin selamete erme umutlarını körükleyebilirdi. O halde, Şii suskunluğunun arkasında, her an yeni bir Hüseyin ortaya çıkabileceği için -bu kez müminin onu mutlaka desteklemesi gerekecektir- sürekli bir radikal, milenarist hareket potansiyeli gizlidir.

Bu çelişik duygu, kendine işkence etmelerin, gözyaşlarının ve şehitliğin, ziyafetle, şerbet içmelerle, coşkulu müziklerle ve diğer sevinç gösterileriyle tipik bir şekilde birbirine karıştığı Muharrem'in simgesinde açıkça görülür.[12] Topluca ahenk içinde hareket ederek ve kendilerini kırbaçlayarak ya da alınlarını keserek kendi kendilerini yaralayan dindarların bu gösterisi görülmeye değer, unutulmayacak bir manzaradır. Bu, sadece geçmişte çekilen acılarla empati kurulduğu toplu bir kendini feda etme kapasitesini değil, aynı zamanda dindarların muazzam disiplinini, birliğini ve gücünü göstermektedir. Daha da etkileyici olan, insanüstülüğü ve hayran kitlesinin önünde, omuzlarında büyük, süslü, ağır metallerle hızla dönerek ölümü alt eden kontrole sahip olduklarını gösteren erkeklerdir. Bu gösteriler, Şiilerin ıstırabını ve dayanıklılığını göstermek üzere yapılmakla birlikte, aynı zamanda müminlerin gücünü ve atalarının korkaklıklarının bedelini ödemeye ve zaman geldiğinde kaçmadan savaşmaya hazır olduklarını da ifade etmektedir.

12 Bu yegâne bayramla ilgili daha fazla bilgi için, Chelkowski'nin (1979) derlemesine bkz.

Muharrem'in bu iki yüzü Şiiliğin iki cihetini yansıtmaktadır. Biri, dünyevilikten uzaklaşıp maneviyata yaklaşmış, bir yandan şehitliğin acısını hatırlarken; bir yandan da gelecekteki gizemli aracılarına kavuşma umudu içinde şehitlerle aşk dolu bir komünyon oluşturmaya çalışan dingin ve yakaran yüzüdür. Bugün çektikleri ıstırap ve maruz kaldıkları aşağılanma, yarın kavuşacakları selametin bedeli olarak kabul edilmektedir. Diğeri ise, eylemci ve Son Günlerin bir an önce gelmesini sağlayıp, Şiilerin acı çekmesine neden olanları ve onları Kuran'da vaat edilen hakkaniyetten mahrum edenleri cezalandırmak için ayaklanmaya her an hazır olan yüzüdür. İşte, Şii kültürünün tarihsel sürecine yön veren, bu gizemli olan ile eylemci olanın baskı ve adaletsizlikle ilişkileri arasındaki diyalektiktir.[13]

Şii Tarihi: Boyun Eğiş ve İsyan

Hüseyin'in feci yenilgisinden sonra, ardından gelen ilk kuşak tedbirli bir şekilde sessiz kaldı. İsyan ruhu, İmamet'in otomatik olarak ilk oğula geçmeyip, nass'ın aktarımı yoluyla doğrudan soyun izlenmesi kuralından sapılabilindiğini ileri süren ön isyancılar tarafından canlı tutuldu.[14] Bu isyancıların bir kısmı, nass'ın, Ali'nin oğullarından birine ve Ali'nin, Fatma'nın ölümünden sonra evlendiği el-Hanefiyye'ye (Hanef aşiretine mensup bir kadın) verildiğine inanırlardı. Bu adam, yani Muhammed el-Hanefiyye, "Peygamber ailesine yardım ve kanlarının öcünü alma"[15] çağrısıyla destekçilerini toparlayan serüvenci Muhtar tarafından kurtarıcı ilan edildi. Muhtar'ın ayaklanması, 687'de güçlükle bastırılabil-

13 Günümüz İranındaki bu iki farklı Muharrem anlayışı arasındaki gerilimlerin tasviri için, bkz. Mary Hegland (1983). Ayrıca bkz. Richard (1995), Chelkowski (1979).

14 Watt (1973).

15 Alıntılayan Goitein (1966: 195).

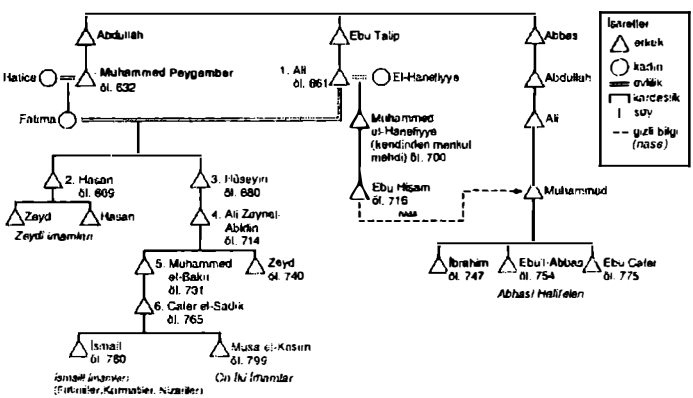
di; fakat daha sonra Abbasiler, nass'ı Muhammed el-Hanefiyye'nin oğlundan devraldıklarını iddia edip, bunu iktidarlarının dini meşruiyeti olarak kullandılar.

Ali'nin yandaşlarının çoğu bu meşruiyeti kabul etmedi ve Fatma'nın çocuklarını kurtarıcı olarak görmeye devam ettiler. Ancak Hüseyin'in soyunu sürdürenler arasında, egemen görüşün aday gösterdikleri kişilerin pasif olmaları nedeniyle hayal kırıklığına uğrayan Ali yanlılarının bir kısmı, Hüseyin'in ailesinin daha eylemci üyelerine bağlandılar. Zeydîler olarak bilinen bu grup, İmam'ın sadece Fatma'nın soyundan gelmesi değil, aynı zamanda olağanüstü keskinlikte bir siyasi, akademik ve manevi zekâ sergileyerek yönetme kabiliyetinin tanınmasını sağlamak zorunda olduğunu ileri sürüp Şii cemaatinden ayrıldılar. Eğer bu nitelikte biri çıkmadıysa, o zaman o devrin İmamı olmazdı. Zeydîler, yeteneğin kanıtlanmasına vurgu yapmaları bakımından Haricilerle benzeşseler de, onlar için lider, hâlâ Ali'nin soyundan biri olmalıydı. Hariciler gibi Zeydîler de fazla genişleyemediler ve ancak Taberistan ve Kuzey Yemen'de egemenlik kurabildiler.[16]

Daha ciddi bir kopuş, Şiilerin temel soy hattının altıncı İmam'ı, büyük gizemci ve simyacı, aynı zamanda Şii fıkıh okulunun kurucusu olan Cafer el-Sadık'ın (öl. 765) ölümünden sonra gerçekleşti. Cafer ölünce bazı Şiilerin, Cafer'in nass'ı, kendisinden önce ölmüş olan oğlu İsmail'e devretmiş olduğunu iddia ettiler. Böylece, sadakatlerini İsmail'in oğluna yönelttiler ve onun ve onun soyundan gelenler için aktif bir mücadeleye girdiler. Genel hatları önceki bölümlerde verildiği gibi, İsmailî soyunun bu dik başlı yandaşları iki gruba ayrıldılar; her biri kendilerini, kendi İmamet adaylarına adadılar ve İmamet silsilesinin nasıl izleneceği üzerine çeşitli stratejiler geliştirdiler. Devrimci

16 Yemen ve İmamet'le ilgili daha fazla bilgi için, bkz. Dresch (1989), Caton (1990), Crone ve Cook (1977).

Karmatî, manevi benimsemenin İmamet'i Ali'nin soyundan tamamen uzaklaştırabileceğini iddia edecek denli ileri gitti. Seçilmiş olan İmamlarının sahte olduğu anlaşılınca parçalandılar. Fatımî hanedanlığı büyük oğlu lider kabul etmeyi sürdürdüler, fakat İmamlardan biri kendi tanrısallığını reddedip sonrakinin de hiç oğlu olmayınca ayrılmalar başladı. Bunun aksine, bastırılmış ve çeperde kalmış olan Nizarîler, kendi yaşayan İmamlar soyunu yüzyıllar boyunca sürdürmeyi başardılar.[17]



Çizim 11.1: Ali ve haleflleri

İsmailî ve Zeydî mezhepleri kendi yaşayan İmamlarını izlerken, çoğu Şii, liderlik karizmasını sürdürme sorununa farklı bir çözüm getirmeyi tercih etti. Bunlar, Cafer'in manevi bilgiyi oğlu Musa el-Kasım'a ve onun soyunu sürdü-

17 Nizarî, yegâne deneyim değildi. Diğer dışlanmış Şii gruplar da, egemen Müslümanlık içinde mehdilik ve batın üzerindeki hiyerarşik kontrol etrafında merkezileşmiş, karizmatik bâtınîliğin muhalif araçlarını kullanmayı sürdürmüşlerdir. Bunlardan, Dürzî ve Yezidîler gibi bazılarına aktif olarak zulmedilmiştir. Suriye ve Lübnan Alevileri gibi diğerleri ise, ciddi düzeyde siyasi güç elde edebilmişlerdir.

renlere verdiğine inandılar. Bu soy hattındaki on birinci İmam (muhtemelen çocuksuz) 873'te ölünce, müminler ikileme düştüler. Hem bunu hem de haleflik sorununu, görünene karşın, yaşayan ancak görünmeyen bir İmam olması gerektiği iddiasıyla çözdüler. Bu İmam gaip olmuştu, fakat Son Günlerde yandaşlarını zafere ulaştırmak üzere mehdi olarak dönecekti. İmam'ın gizli oluşu, ortada İmamlık iddia eden birkaç rakip varken, nass'ı kimin miras almış olduğuna karar verme hususundaki güçlükleri bertaraf etti. Şiiliğin bu mezhebi, dışarıdakiler için, soylarındaki kabul edilmiş İmam sayısına ithafen, "on ikiler" olarak bilinir. Bunlar, günümüzde İran'da egemen olan ve dünyada da Ali'nin yandaşlarının büyük çoğunluğunu oluşturan insanlardır.

Fakat eğer İmamlar soyu gaip olmuşsa, bu on ikiler de Sünni rakiplerinin yaşadığı sorunla karşılaşmış oluyordu. Dini liderleri ortada yokken, müminler meşru otoriteye nasıl erişebileceklerdi? Sünni dindaşları gibi, Şiiler de bu sorunun çözümü için (kendi durumlarında, İmamlarından elde edilen benzer malzemeler ilave edilmiş olan), Hadis külliyatını dayanak edindiler ve onlar da, hem hadisleri aktaran bir okumuş ulema kadrosu hem de kutsal metinleri ve hadisleri, fıkıhı formüle etmek ve eğitimin temeli olarak kullanmak üzere yüksek eğitim almış bir çevre oluşturdular. Sünni benzerleri gibi, Şii âlimler de devletle ilişkili olma hususunda tedbirli davranıyorlardı ve prestijlerini, halkın da takdir ettiği erdemlilikleri ve bilgileri sayesinde kazanıyorlardı. Yine Sünni Ortodokslukta olduğu gibi, Şiiler de hadis bilgisinin yeterli olduğunu ileri sürenler (*ahbarî* okulu; ahbar, sahih hadislerin "bildirimleri"dir)[18]

18 Hadis ile ahbar arasındaki teknik ayrım, hadis Peygamberlik otoritesine belli bir öğreti getirirken, ahbarın, geçmişteki belli bir olayla ilgili bilgi veriyor ve sadece gerektiği zaman törel rehberlik vazifesi görüyor olmasıdır. Bkz. Humphreys (1991: 83).

ile yoruma ve uyarlamaya daha fazla yer vermeyi tercih eden fıkıh âlimleri (*usulî* okulu) arasında muhalefet vardı.

Şimdi benzerliklerin bittiği yere geldik. Sünnilerde fıkıh âlimleri ile hadisçiler, Şafi'nin genel muvafakat nosyonuyla uzlaştırılırlardı. Bu genel muvafakate göre, hoş görülebilir yorum aralığı, yetkili âlimlerin fıkıh metinlerinde yazılı olan görüşlerinde ifade edildiği gibi, *icma*, yani cemaatin mutabakatıyla sınırlıydı. Oysa Şii usuli fıkıh âlimleri, şeriatı geçerli kılmanın yolu olarak, cemaatin muvafakatini hiçbir zaman kabul etmediler. İmam'ın gerekliliğine dayanan Şii savını tekrarlayarak, cemaatin hatalı kararlar verebilecek, yanılmaya müsait insanlarla dolu olduğunu iddia ediyorlardı. Aynı zamanda, gaip İmam'ın, görünmese bile hâlâ yaşıyor olması nedeniyle, imanın henüz tamamlanmamış olduğu görüşünü de sürdürüyorlardı. Daha doğrusu İmam, herhangi bir anda, bir rüya ya da görü halinde hukukçu-bilgeye görünüp onu *irşad* edebilir, o da bununla yandaşlarına ve genelde tüm insanlara yol gösterebilirdi.[19] Sonunda, fıkıhın, "ölüyü izlemek" yerine, yaşayan fıkıh uzmanlarının aklına ve sezgilerine açık olması gerektiğini ilan ettiler.[20] Âlimliği içgörü yeteneğiyle birleştirebilenlerin revizyonuna açık olan bir fıkıh ideali, Şiiliğin Safevîler devrinde resmi din oluşundan bu yana, İran'da hep egemen olmuştur.

Bu, herkesin fıkıhı kendisine göre yorumlamayabileceği anlamına gelmiyordu; tam aksineydi. Yann Richard, Şiiliğin, "kendilerine yön verecek insanların yetenekleri konusunda hem çok seçkinci hem de çok karamsar" olduğu-

19 Usulî inancına göre, kişinin gerçeğe, ya gizemsel içgörü ya da fıkıh metinlerindeki becerisiyle ulaşması gerekir. Molla Muhsin el-Fayd el-Kahani (öl. 1680) muhtemelen gizemsel içgörü yolunu seçmişti. Bkz. Kohlberg (1987).

20 Şiiler yoruma izin vererek, aklın Tanrı'nın taleplerini anlamaya yardımcı olabileceğine yönelik Mutezilî konumunu yeniden benimsemeye yakınlaştılar. Fakat Şiiler için aklın manevi otoriteyle birleşmesi gerekiyordu.

nu belirtir.[21] On İki İmam âlimleri, avamın öğretiyi öğrenme ve uygulama yeteneğine kesinlikle sahip olmadıklarını iddia ediyorlardı. Eğitimin, cahil kitlelere metinleri okuyabilen ve yorumlayabilen âlimlerin ellerine bırakılması da yeterli değildi. İnsanların, sözleriyle ve manevi haleleriyle kendilerine yol gösterebilecek model kişilere ihtiyaçları vardır. Avamın vazifesi ise, sorulara cevap verebilecek ve ideal bir yaşam için bireysel model olabilecek, ilim sahibi bir pir ("örnek alınacak bir Rehber" *merci-i taklid*) aramaktır. Böylesi bir esinlenmiş manevi Rehber, hem zâhir hem de batın bilgisine sahip olabilirdi; akıl yoluyla ikna karizmatik mevcudiyetle cezbedebilirdi.

Açıkça görülüyor ki, On İki İmam Şiiliğinin, müridin mürşidle arasındaki kişisel bağa ve ona gösterdiği itaate yaptığı vurgu, mürşidin ya da yandaşlarının ya da her ikisinin, Nizarî örneğini izlemeye karar verebileceği ve Gaip İmam'ın bedenlendiği ve insanları kurtarmak üzere hazır bulunduğunu iddia edebileceği karizmatik hareketleri tutuşturacak şiddetli bir potansiyele sahiptir. Ancak bu devrimci potansiyel, her manevi önder adayının aynı zamanda bir müctehid olması gereğiyle sınırlıydı; bu da, Sünnilerdeki, özel bilgiye ve icazete sahip, fıkıh okuluna gitmiş ve meşru kararlar verebilme yetisine sahip olduğu hocaları ve akranları tarafından resmi olarak onaylanmış bir kişi olan fakihe denk geliyordu. Böyle bir insan olabilmek, çok katı bir eğitime uzun süreli teslimiyeti gerektiriyordu; tıpkı öğrencilere, geleneğe ve muhafazakârlığa saygı duymayı aşılayan Sünni fıkıh uzmanlarından beklendiği gibi.

Kendileri itaatle terbiye edilmiş On İki İmam ruhbanı, genel olarak dünyevi zorbalığa en uygun tepkinin suskunluk olduğuna inanıyorlardı. Bu bakımdan Sünni kardeşleriyle benzerlik gösteriyorlardı; gerçi onların suskunluğu

21 Richard (1995: 91).

biraz daha farklı, belki de biraz daha edilgin bir suskunluktu. Daha önce gördüğümüz gibi, bir kere Şiilikte acı çekmenin kendi başına bir değeri vardır, çünkü acı çekmek, kişinin şehit olmuş İmamlarla daha fazla özdeşleşmesini sağlar; bu boyun eğişin karşılığı, zamanın sonunda, yani kurtarıcının gelmesiyle her şeyin düzene girdiği zaman verilecektir. Aynı zamanda, eğer tüm yöneticiler prensip olarak, aslında Gaip İmam'a ait olan hükmetme hakkına el koyuyorlarsa, o zaman başta kimin olduğunun hiçbir önemi yoktur, çünkü hiçbiri esasen yönetme fermanına sahip değildir. Henry Munson'a göre, "imamlar dışındaki tüm yönetimlerin gayri meşru olduğu fikri boyun eğmeye olduğu kadar devrime de yol açabilir."[22]

Ancak bu suskunluk, On İki İmam din biliminde, âlimin kendi içgörüsüne ve bilgisine göre metinleri kişisel olarak yorumlayabilme yeteneğine yapılan vurguyla dengelenmişti. Bireyin yorum yetisinin akranlarınca onaylanmış olması, bir âlimin mertebesini belirlemedeki en önemli faktör olarak görülürdü. Bu, (Seyyid Arjomand'ın tabiriyle)[23] kurumlaşmış, fakat karizmatik skolastik bir teolojik "kutsalın yönetimi (*hierocracy*)" çerçevesinde yorum yapabileceği kabul görmüş olan müctehid, öğretme ve hüküm vermeyle yetkili kılınmıştı. Bunlara *hüccet-ül İslam*, yani "İslam'ın kanıtı" adı verilmişti ve aralarında en yetenekli olanlar (ki bunlar meslektaşlarının genel muvafakatıyla gayriresmi bir biçimde seçilirdi), *ayetullahlar*, yani "Tanrı'nın mucize emareleri"ydi. Demek ki genel muvafakat nosyonu Şiilikte yok olmuyor, fakat fıkıh okulunun kurallarını meşrulaştırmak yerine, âlim akranları tarafından seçilen karizmatik manevi önderlerin yükselmesinde uygulanmak üzere bulunuyor.

22 Munson (1988: 28).

23 Arjomand (1984).

Kitleler için en uygun Mürşid adayları sadece ayetullahlardı. Sadece onlar, müridlerinin sorularını cevaplayan kendi bağımsız görüşlerini yazabilir ve kanunları kendi teolojik bilgilerine ve manevi içgörülerine göre özgürce yorumlayabilirlerdi. Ayrıca, müridlerini bağlayan idari kurallar belirlediler. Ayetullahların bazıları diğerleriyle hemfikir olmayabilirdi; fakat yorum kapısı açıktı ve tıpkı bir Sünni'nin izleyeceği fıkıh okuluna karar vermede özgür olması gibi, aklıyla ve kalbiyle hangi mürşidi izleyeceğine karar vermek de müride kalmıştı.

Seçkin Şii ruhbanının teolojik bağımsızlığı fiziksel bağımsızlığıyla örtüşüyordu. Sünni din görevlileri zaman içinde devlete daha fazla hizmet verir hale gelerek kirlenirken, İranlı âlimler, kendi özel statülerini ve gayri resmi iç hiyerarşilerini korumuşlardı. Bunu sağlayan birkaç faktör vardı. Bunlardan biri, Safevî hanedanlığının ulemanın devlete katılımını sağlamaktaki tarihsel başarısızlığıdır; bu başarısızlık, hanedanlığın Mehdici vaadini yerine getirememesi nedeniyle ulemayı hayal kırıklığına uğratmış olmasından kaynaklanıyordu. Safevîlerden sonraki görece zayıf askeri rejimler, din âlimlerini kontrol altına almada daha da yetersiz kaldılar; bu nedenle onları karşılarına almak yerine, manevi mürid ağlarını güçlendirmelerine ve büyük vakıfların idarecileri olarak varlıklarını korumalarına olanak tanımak suretiyle sorun çıkarmalarına engel olmak zorundaydılar. Günümüzde bile, İran'da en varlıklı kesim ulemadır. Bunların varlıkları, Mürşidlerine zekât veren müridlerin katkılarıyla desteklenirdi. Tüm bunlar ulemaya, müridlerini sürekli kılmak, cami ve hastane inşa etmek ve davalarına destek sağlamak için kullanabilecekleri, önemli miktarda bir ihtiyat sermayesi sağladı.[24]

24 Bkz. Keddie (1972).

Bağımsız hüküm verme yetilerine, kişisel karizmalarının etkisine güçlü ve hiyerarşik dini örgütlenmelerine, Mehdici eskatologyalarına ve ileri düzeydeki mali ve siyasi özerkliklerine bağlı olarak On İki İmam uleması, devlete karşı koyabilecek düzeyde bir örgütlenemeye, bağımsızlığa ve halk desteğine sahiptiler. Bu koşullar, on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında, neden sadece İran'da din âlimlerinin halkı devlet politikalarına karşı ayaklanmaya teşvik edebildiğini açıklamaktadır.[25] Osmanlı din âlimleri ise, tümüyle devlete katılıp maaşlı devlet görevlisi haline gelmişler ve halkla bağlantılarını kaybetmişlerdi. Böylece, imparatorluk çöktüğünde onlar da beraberinde çöktüler.

Yirminci yüzyılda Şah, İran'ın bu bağımsız ve varlıklı din âlimlerinin kendi iktidarı için en büyük tehdidi oluşturduğu gerçeğini fark etti. Bunları, hocalık ve fıkıh uzmanlığı görevlerinden alıp devlet görevlileri olarak tayin etti. Pek çoğu sürgüne gönderildi, işkence gördü ve hatta öldürüldü. Fakat ulema, dini ağlarını ve bağımsız vaiz ve ilahiyatçı olarak mevkilerini koruyabildiler. Bu kutsal sığınakta güven içinde bulunan âlimlerin devletten dışlanması, aslında onları giderek dünyevileşen ve kendilerine yabancılaşan bir ortamda kendilerine manevi rehberlik edecek kişiler olarak gören kitlenin gözünde daha da değerli kıldı.[26] Bu arada Şah, bir yandan Hıristiyan Batı'yı hem model hem de koruyucusu olarak görüp, bir yandan da İslam-öncesi dönemlerle yapay olarak kurulmuş bağlarda meşruiyet bulmaya çalışarak İslam'dan tümüyle uzaklaşma arayışına girdi.

25 En ünlüleri, fetvanın başarılı bir şekilde İngiliz tekeline meydan okuduğu 1890'daki tütün boykotu ve çoğu bir halk ayaklanması korkusuna kapılmış olsa da, bazı ulemanın direnişi harekete geçirmede başat rol oynadığı 1906-1909 anayasa isyanıdır.

26 Bkz. Kohlberg (1988).

Bu koşullar altında Ayetullah Humeyni'nin yükselişi hiç de sürpriz değildi, en azından geçmişe bakıldığında. O, kendisinin oynaması için hazırlanmış role çok uygun, doğru zamandaki doğru kişiydi; parlak bir âlim, gizemli bir model ve karizmatik bir lider olarak maddi açıdan hoşnutsuz, kültürel açıdan yoksun olanları kendisine çekti ve bu yolda ilerledikçe, kurtarıcının tezahürü olduğuna ilişkin dile getirmediği iddiası onaylandı. Humeyni, Şiiliğin edilgin ve boyun eğici tutumunu reddedip, ondaki eylemci ve dönüşümcü potansiyele yöneldi; böylece müminler, maneviyatlarını Humeyni'nin ilahi önderliğindeki, geçmişin yozlaşmasını ve kahredici çarpıtmalarını ortadan kaldıracak ve kutsal cemaati yeniden canlandıracak kozmik bir devrim sayesinde ifade edebileceklerdi; hiçbir fedakârlığın esirgenemeyeceği eskatolojik bir olay. Bu değişim, Şah'la savaşırken ölen gençlerin tabutlarının Muharrem ayı boyunca caddelerde sergilenmesi ve bunlarla Kerbelâ'daki şehitler arasında benzerlik kurulmasıyla simgeleşti. Bu arada Şah, önce modern Yezid, sonra Hüseyin'in katili ve şimdi de Batı'daki kapitalist Deccal'ın kuklası olarak tanımlanıyordu.[27]

Humeyni'nin esas iddiası, kaybedilmiş ilahi düzeni tekrar bulacağıydı; Arjomand bu mesaja, "devrimci gelenekçilik" demektedir.[28] Onun keşfettiği 'gelenek', ironik bir şekilde hiçbir zaman var olmamıştır; Humeyni ve yandaşları buna, Sünnilerin ihaneti nedeniyle tarihin tayin edilmiş rotasından çıkarılmış olmasının sebep olduğunu ileri sürdüler. Onlara göre İslam, seküler liderlerin iktidarı, gizli olmakla birlikte din âlimlerinin ve fıkıh uzmanlarının gaip (*in absentia*) olarak temsil ettikleri Ali'nin ailesinden zorla almalarıyla yanlış yöne sapmıştı. Bu tarihsel hatayı

27 Devrimin simgeciliği üzerine daha fazla bilgi için, bkz. Fischer (1980), Beeman (1983).

28 Arjomand (1988).

düzeltebilmek için Peygamber'in varisleri, hukukun yorumlayıcıları ve İmam'ın vekilleri olarak ulemanın, sonunda bu seküler gaspçıların kendilerinden gasp ettikleri otoriteyi ele geçirmeleri, böylece devleti ve inancı birleştirmeleri gerekmektedir. Ulemanın yüceltilmesine paralel olarak, Humeyni'nin kendisine *veli-yi fakih* (en yüksek fakih) unvanı atfedildi ve bugün İran okullarındaki resmi öğreti, *vilâyet-i fakih*, yani okumuşların yönetimi öğretisidir.

Bu, geleneği yeniden ele geçirmek adına yapılmışsa da, kendi içinde büyük bir yenilikti. Etan Kohlberg'in söylediği gibi, Humeyni'nin uleması, kendi sınıflarının siyasi ve dini egemenliğini ilan ederek, "ayırt edici özelliği, dünyevi yönetimin sekülerleştirilmesi ve siyasi düzenin kutsallıktan çıkartılması olan Şiiliğin siyasi *ethos*unu kökten değiştirdi. İran'ın ruhban yöneticileri, yeni otorite kavramlarını yerleştirmek ve yaymak için, sürekli olarak tüm otoritelerin kutsallığı ve siyasi düzenin tam anlamıyla kutsallaştırılması konusunda ısrarlı oldular."[29]

Bu yeni kutsal yönetim biçimi altında fıkıh uzmanlarının bulguları, artık koşullara bağlı ya da arızi değildir ve insanlar ortaya çıkıp kendi tercihlerine en çok uyan manevi liderlerini arayamayacaklardır. Artık müridlerin, açık maneviyat pazarında kendilerini seçmeleri için bulunan dini liderler arasındaki eski gayri resmi rekabetin yerini, halkın seçtiği yetmiş fakihten oluşan yeni bir merkezi örgütlenmenin alması gerekiyordu ve bu meclis de, en nitelikli ulema arasında mutlak mürşidi seçecekti. Humeyni'ye göre, mutlak doğru mürşid, "namaz kılmak, oruç tutmak ve hacca gitmek gibi ikincil bile sayılabilecek tüm kurumlaşmalardan önceliklidir."[30]

İdealde Şii mutlakıyetçiliğinin törel otoritesi, manevi liderlere yönetme hakkını veren karizmatik meşruiyetin

29 Kohlberg (1987: 123).

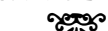
30 Ayetullah Humeyni, aktaran Richard (1995: 86).

halk tarafından kabulüne bağlıdır; bu kabul de, ilim sahipleri arasında en iyi ve en aydın olanın, kutsal sayılan önderlerine ortak itaatle birleşmiş bir eşitler cemaatinin Mürşidi olduğuna ilişkin uzlaşmaya dayanmaktaydı. Ancak ideal ve gerçek, iktidar kanallarında nadiren buluşmaktadır ve 1989'da İran devletinin Mürşidi olarak seçilmiş kişinin, akranları tarafından demokratikçe tanınmış ve yandaş toplamış olan ayetullahlardan biri değil de, Humeyni'yi şiddetle destekleyen bir alt düzey din görevlisi olması hiç de şaşırtıcı değildir. Bu usulsüzlüğü açıklayabilmek için anayasanın değiştirilmesi gerekiyordu. Bu arada, ünlü ayetullah Kâzım Şeriatmedari, hemen Humeyni karşıtı eğilimler nedeniyle "örnek alınacak Mürşid" makamından azledildi, tıpkı Humeyni'nin halefi Hüseyin Ali Muntezari'ye olduğu gibi. Bu koşullar altında, pek çok mümin ve yüksek ruhban, Humeyni'yi destekleyenlerin yönetimi icazetlendirmek yerine, yönetimin onları ayartmış olduğunu düşünüyordu.

Ruhban kesim içindeki bu kinizm, kendisini kurumsallaşmaya ve iktidarın zorunluluklarına uyarlamak zorunda kalan dini devrim hareketinin kaçınılmaz biçimde halkın gözünde itibar kaybetme sürecinin göstergesidir. Cami, resmi propagandanın yapıldığı, ganimetin dağıtıldığı ve baskının uygulandığı bir merkez haline geldiğinde, onun, seküler eşitsizlik karşısındaki manevi muhalefet konumu temelden sarsılır; iktidara karşı direndiği için halkın desteğini kazanmış olan fakih, kendisi tahakküm etmek zorunda kaldığında erkinin sınırlarını keşfeder; eskatolojik ebedi selamete erme umudu gerçek zamanın içinde tezahür ettiğinde hayal kırıklığı kaçınılmaz olur. Bunlar, Humeyni'nin karizmatik devrim hareketinin üstesinden gelmek için uğraştığı demir yasalardır; fakat bağlayıcılıkları hâlâ sürmektedir.

XII. BÖLÜM

Tasavvuf Pratiği



Habib'in Peşinde

Tasavvuf (Sufilik) ve Şiilik, gerçekte ilk Müslüman cemaatin bozulmasına karşı gösterilen birbirine paralel manevi tepkilerdi. Gördüğümüz gibi, Şiiler kaybettikleri cennetlerini, Ali'nin ve onun soyunun yanılmaz ve sonsuz karizmasına sorgusuz sualsiz itaat etmekle yeniden elde etmeye çalıştılar. Sünni Müslümanlar ise, Ali'nin dolayımsız egemenliği iddiasını, hem gerçekçi olmadığı hem de zalimane olduğu gerekçeleriyle reddettiler; fakat bu durumda da, gittikçe gayri meşru hale gelen bir seküler devletin hâkimiyeti altına girmiş oldular. Bu ahlaken yozlaşan ortamda bazı dindar Müslümanlar, Peygamber'in yaşamını ve sözlerini (hadisler) yoğun bir şekilde inceleyerek kendileri için sağlam bir manevi temel bulmaya çalıştılar. Louis Massignon'a göre, sekizinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde ilk muhaddislerden birkaçı Tasavvuf'un yolunu açmıştı.[1]

1 Massignon (1954).

Bu çok özel âlimler, kişisel manevi dönüşümü hedeflemişlerdi. Aralarında daha tutkulu ve münzevi olanlar, ilk ümmetin kanaatkâr sadeliğine ve Muhammed'in özverili yapısına benzer bir yaşam sürdürdükleri uzak yerlere çekildiler. Aynı zamanda, bu misyonerlerin sadeliklerine, kendilerini adamışlıklarına ve bilgilerine kapılan kırsal halka dini öğütler veriyorlardı. Bazılarına göre, bu ilk evliya vaizlerin/münzevilerin üniformaları kaba, yün (*sûf, sof*) bir giysiydi ve *Sufi* terimi de buradan gelmekteydi.

Bu münzevi törelciler, kozmopolit kültürü bilerek reddetseler de, aslında pek de alçak gönüllü değillerdi. Massignon'un söylediği gibi, bunlar kendilerini, Muhammed'den sonra ortaya çıkacak olan geleneğin kendilerine vahyedildiği "koruyucu evliya" olarak takdim ettiler. Şii İmam'ı gibi, bu veliler ya da "Allah dostları" da, inancı güçlendirmek ve zamanın kötülüklerini yok etmekle yükümlü kılındıklarına inanıyorlardı. İlk Sufilerin en nüfuzlularından birisi ve temsilcisi, Tanrı'nın insanla arasına mesafe girmesinden ve içinde bulunduğu karanlık çağdan derin üzüntü duymuş olan Basralı Hasan (öl. 728) idi. Bu duruma tepki olarak, kendisini münzevi pratiklere ve şeriata sıkı sıkıya bağlı kalmaya adadı. Hasan, aynı zamanda, şeriatı aşan ve kendisine "Tanrı adına birinci tekil şahıs" olarak konuşma olanağı sağlayan, kişisel ve özel "ilahi tebliği" savunan ilk kişiydi.[2]

Hasan ve beraberindekiler, "durmaksızın gözyaşı dökenler" olarak bilinirlerdi. Onların bu bedbahtlıkları, tam da dönemin hayal kırıklığına olan temayülünü yansıtmakla birlikte, içinde bulundukları tahammülü zor koşullardan kurtulma yolu sunamadıkları için kitlelere fazla hitap edemediler. Sufizmi popüler bir hareket haline getirebilmek için daha pozitif bir mesaj gerekiyordu. Bu yaklaşım,

2 Massignon (1982, c. I: 383).

eski bir köle olan ve Basra sokaklarında bir elinde meşale, diğerinde bir ibrik suyla dolaşmasıyla ünlü, Rabia-yı Adeviyye'den (öl. 801) geldi. Rabia amacının, cenneti yakıp cehennemin ateşini söndürmek olduğunu, ki böylece insanların Tanrı'ya, artık kendilerini düşünerek, yani cennete gidebilmek ya da lanetlenmekten korktukları için değil, sadece Tanrı'ya duydukları büyük aşk nedeniyle ibadet etmelerini sağlamak olduğunu söyledi.[3] Kendini ilahi aşk için feda etmenin, Müslümanlar için en iyi son olacağını gösterdi. Tanrı onu kucakladığında, artık kendisinin var olmadığını, Tanrı'yla bir bütün haline geldiğini hissetmişti.[4]

Kedere yapılan vurgunun yerini aşkla kendini feda etme değeri aldıkça, Rabia'nın Habib'i Tanrı yerine kullanarak yaptığı mecaz, sonraki tüm Sufi teori ve pratiği için başat mecaz haline geldi. Bundan böyle Sufiler, içinde bulundukları dönem için gözyaşı dökmek ve kıyametin gelmesi için dua etmek yerine, dünyevi görünümlerin arkasında gizlenmiş olan Habib'in yüzüne sezgiyle vâkıf (*marifet*) olmaya çalışacaklardı. Bu, kitaplardan çalışılarak başarılabilecek bir şey değildi. Bunun için kişinin, *nefs*ini yönlendirebilmek ve kontrol edebilmek üzere sıkı bir disiplin içine girmesi gerekiyordu; aksi takdirde, vahşi bir atın binicisini sürüklediği gibi, nefis de kişiyi hedefe giden yoldan saptırabilirdi. Aydınlanmaya giden yolda, kişinin kendini insanlığın olağan meşguliyetlerinden de koparması gerekiyordu. İranlı mutasavvıf, Mevlâna Celaleddin Rumi (öl. 1273) şöyle önermektedir: "Kârlı görünen ne varsa ondan hemen uzaklaş; zehir iç ve yaşam suyunu tükür; seni yü-

3 Bkz. Smith (1984). Tüm kamusal İslam dünyası içinde kadınlar, evli olmama koşuluyla, Sufi çevrelerde çok daha kolayca kabul görmüşlerdir. Bunun aksine, erkeklerin de genellikle, gizemsel arayış ile ev ve aile yaşamını birleştirmeleri beklenir.

4 Aşk hayaline bel bağlayan tek gizemci Rabia değildi. Schimmel'in (1975) işaret ettiği gibi, altıncı İmam Cafer, daha önce aynı kavramdan yararlanmıştı.

celten şeyleri reddet; servetini yoksullara dağıt! Mezhebini terk et ve nefretin öznesi ol; namı, şöhreti bir kenara at ve itibarsızlığı ara."[5]

İlk Sufilerin bu münzevi ve dünyevi yaşamı reddeden ruhu, müridleri çok uç noktalara sürükleyebiliyordu. Örneğin, Ebu Said Ebul Hayr'ın (öl. 1049) uzun işrak arayışı süresince, sadece tek bir gömlek giymiş olduğu, hiç uzanmadığı, kapıya ya da duvara yaslanmadığı ya da yumuşak bir şey üzerinde dinlenmediği ve duvarın kazılmış bir yerinde ayakta durarak nadiren uyuduğu söylenir. Sadece geceleri olmak üzere kuru ekmek yedi ve gerçekten zorunlu olmadıkça hiç konuşmadı. Meleklerin Tanrı'ya baş aşağı ibadet ettiklerini duymasıyla, geceleri kendisini bağlayarak bir kuyudan baş aşağı sarkıtıp Kuran'ı hatmetti ve Tanrı'ya şöyle yalvardı: "Allah'ım, ben kendimi istemiyorum; benim kendimden kurtulmama izin ver."[6] Gelip geçen dervişlere hizmet vermek, pisliklerini temizlemek ve onlar için dua etmek suretiyle kendini küçültmeye çalıştı. Sonunda, kırk yaşına geldiğinde, *fenâ*'ya erebildi, yani benliğini yok etti. Bundan sonra kendisinden, üçüncü şahıs ya da "hiçin oğlu hiç" olarak söz etti. Sonra, münzeviliğin de bir tür egoizm göstergesi olduğunu ileri sürerek bundan vazgeçti ve zevke düşkün olmakla ünlendi.

On ikinci yüzyıla gelindiğinde, bireysel aydınlanma çabası iyice kurumsallaşmıştı. Ebu Said gibi Sufi evliyalar, *müridl*erle (kendi iradesiyle bu yola girmiş, *sâlik* olarak da bilinir) çevrelenmiş olan *tarikat*ları kurdular.[7] Bu tarikatlarda pirler öğrencilerine, ezeli ve ebedi olan ve gittikçe açılan bir potansiyeli gösteren Tanrı'nın sonsuz rahmetini

5 Rumi (1975: 90-1).

6 Aktaran Nicholson (1921: 16).

7 İlk tarikatı kuran belki de Ebu Said'dir, fakat olasılıkla, kurumlaşmış tekkeler, aslında Horasan'daki çok istikrarsız toplumsal koşullara tepki olarak bölgenin daha doğusunda başladı.

öğretirlerdi. Bu nedenle, Massignon'un açıkladığı gibi, bu gizemli yolculukta nihai bir hedef arayışı olamaz; ancak "birbirini takip eden her durumda kalbin biçim verilebilirliğini korumasıyla neticelenir, ... kişi, ne kendisine layık görülen erdemleri kıyaslamakla vakit harcamalı ne de hedefe ulaşmış gibi bu inayet araçlarından birine takılıp kalmalıdır."[8]

Bu demekti ki, kendilerine belli davranış yollarını gösteren fıkıh külliyatına sahip fıkıh âlimlerinden farklı olarak, mutasavvıfın arayış yolunda hiçbir işaret levhası yoktu. Hatta kutsal metinler bile güvenilir bir rehber değildi; çünkü, bâtınî Sufi eğitimine göre, hukukun yanlış bulduğu bir şey, çerçevesinde kural ötesi bir ilahın bulunduğu sezgisel komünyondaki Sufi evliya için doğru olabilmektedir. Benzer şekilde, ritüellerin de, eğer uygulayıcıların "yüreğini" yansıtabiliyorsa bir önemi vardır; hatta dindarlık gösterileri bile aydınlanmaya giden yoldaki engeller olarak yorumlanabilmektedir. Bu koşullar altında *mürid*, kendisini aldatmadığından, yani kendi arzularını Tanrınınkilerle karıştırarak coşkunun kendisini inançsızlığa ya da deliliğe sürüklemediğinden nasıl emin olabilirdi?

Müridin, komünist bir topluluk içinde tüm dünyalıklarını akranlarıyla paylaşıp, onlarla birlikte yiyip içip birlikte uyuyarak artık sürekli olarak yaşadığı ve varlığa, bilgiye ve güce dayalı her türlü ayrımın önüne geçildiği ve "benim" sözcüğünün aforoz edildiği koruyucu bir *biraderâna* karışmasıyla bu belirsizlik ve solipsizm potansiyeli (en azından kısmen) hafifletilmişti. Bu manevi 'kardeşler topluluğu', koşulsuz bir şekilde itaat edilmesi gereken ve Tanrı'nın yeryüzündeki yaşayan temsilcisi olarak kavramlaştırılmış olan *pir*lerinin (manevi rehber - *mürşid* ya da *şeyh*) mutlak otoritesi altında birleşmişlerdi; Sünni hoca-

8 Massignon (1982, c. III: 25).

öğrenci ilişkisini aşkınlaştırmış ve Şii'nin İmam'ına mecburiyetini küçük ve kişiselleşmiş bir ortamda toplamış olan bir ilişki.

Pir, salikliğe değer kabul edilenlere mavi yamalı "dervişlik hırkasını" ve dervişlik külâhını bizzat giydirebilirdi. Derviş adayının manevi mertebesini göstermek üzere bezenmiş bu simgesel alametler, onun Allah'ın inayetinden (*bereket*) nasiplenmiş olduğunun işaretiydi. Biat ritüeli, sâlikin herkesin önünde pirine sadakat yemini etmesini de gerektiriyordu; tıpkı Sultanların iktidarlarının onaylanması için ulemadan yemin talep etmeleri gibi. Sonra salik, elini pirinin elinin üstüne koyarak pirinin bereketinin (inayetinin) bir kısmından resmi olarak nasiplenmiş olurdu. Bundan böyle de, yeni öğrencilerine aydınlanma tekniklerini, pirinin okulunu temsil edecek şekilde öğretmek üzere manevi rehberlik yapma lisansını kazanmış olurdu.



Şekil 12.1: Hüvel Allah - 'O Tanrı'dır' - kûfi yazıyla

Mürid hedefine ulaşabilmek için, mutlak bir güvenle boyun eğme ilişkisi (*tevekkül*) içinde, hocasına fıkıh öğrencisinden bile daha fazla köle olmak zorundaydı. Gazali tevekkülü üç düzeyde tanımlamıştı. Buna göre birincisi insanın avukatına duyduğu güvene; ikincisi çocuğun annesine olan güvenine; en güçlü ve en zor olan üçüncüsü ise öğrencinin, ölü yıkayıcısının elinde tepkisiz bir beden hali-

ne geldiği, "kadavra itaatine" benzer.[9] Bu ilişkinin ölçek ve derinliği, Sufi kitaplarında şöyle belirtilir: "Öğrenci şeyhle, asla ne tartışmalı ne de kendisine emrettiği ya da yaptırdığı şeyler için delil göstermesini istemeli, çünkü şeyhler Tanrı'nın eminleridir... Şeyhe hep itaat etmeli ve tüm yaşamı ve varlığıyla ona hizmet etmelidir... Mürşidin söylediği ya da yaptığı hiçbir şeye itiraz etmemelidir... Bilmelidir ki, şeyhin hatası kendi erdeminden daha iyidir."

Her şeyden önce müride, "şeyh aşkı olmadan hiçbir şeyin elde edilemeyeceği ve bu aşkın göstergesinin itaat olduğu" öğretilirdi.[10] Öğrenci, pirine aşkla itaat etmek suretiyle, kendini tümüyle Tanrı aşkına adamayı öğrenebilirdi, "çünkü aşk, herkesin kabul ettiği gibi, maşukun seçiminin kabulüyle, âşığın seçiminin inkarıdır."[11] Koşulsuz sevgiye yapılan bu vurgu, müridi, hocasına itaat etmeye mecbur olan, ancak onu taparcasına sevmek zorunda olmayan ilim öğrencisinden ayırmaktadır.

Müridin ilahi aşka kavuşma çabası, kişisel dürtülerin ve bireysel karakterin şiddetle bastırılmasını zorunlu kılıyordu; "insanlıktan Tanrı aşkı uğruna kopması gerekiyordu" ve davranışları, "duygunun kişisel özelliğe dayalı akıldışı dışavurumlarını bertaraf eden, tebliğ edilmiş doğru biçimlere yönlendiriliyordu".[12] Bu eğitimi tamamlayabilmesi için mürid, günlük yaşamdan uzaklaştırılıp tüm gündüzünü ve gecesini dolduran, eksiksiz çetin bir sisteme tabi kılınıyordu. Kişisel arzuları ve içebakışı pekiştirdiği için tembelliğe ve boş zamana karşı önlem alınması gerekiyordu. Kazmak ve sonra çukurları doldurmak gibi yararsız işler öğrencileri meşgul ediyor ve yoruyordu, fakat aynı za-

9 Bkz. Watt (1953). Aynı, "kadavra itaati" benzetmesi, Cizvitler ve daha sonra Nazi SS'lerince de kullanılmıştır. Kimlik dönüştürme tekniklerinin iyiye ve kötüye kullanılmasının tartışması için, bkz. Lindholm (1990).

10 Aktaran Gilsenan (1973: 75), Ajmal (1984: 241).

11 El-Hucviri, aktaran Lapidus (1988: 197).

12 Lapidus (1984: 57).

manda, onlara dünyevi çabaların ne denli boş olduğunu gösteriyordu. Hizmet etmek ve yalvarmak, müridin kibrinin kırılmasına yardımcı oluyordu; ayrıca az gıda, az uyku ve az söz gibi temel münzevi disiplinler, ideal bir ayna benzeri boşluk haline yaklaştırdığı müridin kimlik duygusunu yok ediyor ve kişiliğini kötü yanlarından arındırıyordu. En önemlisi, salikin kefene bürünerek mezar gibi karanlık bir odada inzivaya çekilip nefsini öldürdüğü kırk günlük meditasyondu.

Şiddet ve pirin keyfi davranışları da pir-mürid ilişkisinde olması beklenen şeylerdi ve bunlar, Habib'le bütünleşme gayretinin âşık için ıstıraplı olacağı savıyla gerekçelendirilirdi, nasıl ki doktorun iyileştirebilmesi için bazen hastayı yaralaması gerekirse öyle... Mevlâna Celaleddin Rumi'nin söylediği gibi, "acı bir hazinedir, çünkü içinde merhamet vardır, nasıl ki kabuğun altı yumuşaksa."[13] Öğrencinin hocasına en derindeki düşüncelerini ve hayallerini de söylemesi gerekiyordu; böylece, hocası bu bilgiyi öğrencinin dünyevi kimliğinin parçalanmasını ve Habib'e duyduğu büyük aşk içinde nefsini yok edebilme kapasitesinin ortaya çıkmasını sağlamak üzere onun zayıflığını, egoizmini, cehaletini ve iktidarsızlığını teşhir etmek için kullanabilecekti.

Vecd ve Zikir

Pirinin disiplinine aşkla boyun eğen sâlik, artık vecd ya da arayışla egosundan kurtulmaya hazır hale gelmişti; bu, Tanrı'nın tezahürünün yaşantılanmak üzere beklediği, ruhun derinliklerine kadar giden bir iç âlem yolculuğu olarak kavramlaştırılmıştı.[14] Bu fırtınalı bir olay olmalıydı. Bir mutasavvıf kendi ışrakını şöyle anlatır: "Çanların çaldığını

13 Rumi (1975: 90).

14 Bu nedenle Schimmel (1975), vecdi esriklik yerine "anlık" olarak tanımlar

duydum. Bedenim çözüldü, adım yerle bir oldu ve benden iz kalmadı. Yaşadığım olayın şiddetiyle, yüksek bir ağaçta asılı ve şiddetli bir patlamayla parça parça sürüklenen bir paçavra haline geldim."[15] Bazı anlatılanlara göre, vecdin şoku kişinin bir yıl boyunca şuursuz halde kalmasına neden olabiliyordu.

Yine, bu yıkım potansiyeline sahip kendini yok etme deneyimi, pirin sâlikini sürekli gözlemesi, diğer sufi kardeşlerin desteği ve müridin kendi beklentileriyle kontrol altında tutulurdu. İlahi yolun yolcusu ve hocası, bu manevi yolculuğun işaretleri olarak görülen bir dizi psişik aşamalar (*makam*) beklentisi içinde olurlardı. Sufi tarikatlarının giderek rasyonelleşmeleri ve merkezileşmeleriyle uyumlu bir biçimde gelişen bu mertebelendirilmiş aşamalar (yoksulluk, pişmanlık, Tanrı'ya duyulan itimat, sabır, minnettarlık vs.), müridin, dengesini kaybedip deliliğe kaymasını ya da inancından sapmasını önlemek için tutunabilmesini sağlayan dal işlevini görürdü. Bunların yanı sıra, yolcu için her zaman açık bir alan bulundurulur ve yol, zaman zaman ortaya çıkan geçici en üst esriklik, yani hal anlarıyla aydınlatılırdı; bu da yolcunun meşakkatli seferini sürdürebilmesi için ona güç verirdi.

Hegel tarzı aydınlanma aşamaları, sarmal hareketlerle Tanrı'yla nihai kavuşmaya giden ruhun genişleyip daralmasını yansıttığı şeklinde düşünülürdü. Şöyle ki, umudu korku, cezb halini ayıklık, varlığı yokluk, birliği ayrılık izlerdi. Sonuncu ve en üst aşamalar, yok olma (*fenâ*), yani Tanrı'yla bir olma aşamalarıydı, ki bu, kişinin dönüşmüş olan özünü korumasıyla birlikte, Tanrı'yla bilinçli bir kalış anlamına gelen *beka*'yla dengelenirdi. Sufi sâlikleri, geçirdikleri aşamalara göre değerlendirilirlerdi, gerçi seçeneklerin ağırlıkları, hatta sırası konusunda bile anlaşmazlıklar olurdu.

15 El-Cili, aktaran Nicholson (1921: 129). Grim (1983) ve I. M. Lewis (1971) tarafından kaydedilmiş olan şamanların ifadelerini karşılaştırınız.

Örneğin, aralarında en ünlüsü el-Cüneyd (öl. 910) olan bazı pirler, cezb halinden (*sekr*) ziyade ayıklığa (*sahv*) ve fenâ yerine bekâya önem verirlerdi. Hucvirî, "cezb hali çocukların oyun alanıdır; oysa ayıklık, erkeklerin ölüm tarlasıdır" der.[16] Diğerleri ise, muhtemelen Beyazıt Bestami'den (öl. 874) itibaren, bunların karşıtlarına değer verirlerdi. O zamandan beri Sufilik, vecd halini arayanlar ("esrikler" okulu) ile her ne kadar içten bir dönüşüm olmuşsa da, bu halden sonra normale dönülmesi gerektiğini söyleyenler ("ayıklar" okulu) arasında ikiye bölünmüştür.

Vecd okulu büyük ölçüde *zikir* pratiğine dayalıydı; bu pratik kısa süre içinde Sufi tarikatlarının merkezi ve tanımlayıcı liturjik ritüeli[17] haline gelmişti. Bu pratik, ilk münzevilerin, Tanrı'nın vericiliğini unutmaktan korkup, yalnızlıklarını ve münzeviliklerini desteklemek için, sessizce veya yüksek sesle ibadet sözlerini hararetle tekrar etmeleriyle ortaya çıkmış olabilir.[18] Bir örnek verecek olursak, Ebu Said'in zikri şöyleydi: "Ey Habib, sensiz ben huzur bulamam; senin bana yaptığın iyilikleri saymam mümkün değildir. Bedenimdeki her bir kıl dile gelse bile, sana şükranım eksik kalır."[19] Bu sözleri, kendisinin "Tanrı'yla konuşmasına" olanak verdiğini söyleyerek, tüm hayatı boyunca düzenli olarak zikri sürdürdü.

Zikir, Kuran'daki "Allah'ı hep an"[20] tembihiyle gerekçelendirilirdi. Farklı aydınlanmış tasavvuf yolcuları ve çevresindeki müridler, kendilerine özgü nefes alıp verme biçimleri ve buna eşlik eden ritmik beden hareketleriyle, kendi zikirlerini geliştirirlerdi. Örneğin Hallaciye tarikatı,

16 Aktaran Schimmel (1975: 129).

17 Bu terim Gilsenan'a (1973) aittir ve izleyen tartışma, onun analizine çok şey borçludur.

18 Bildirilene göre Muhammed Ebu Bekir'e sessiz zikri öğretmiştir, oysa Ali'ye zikrin yüksek sesle yapılması öğretilmiştir.

19 Aktaran Nicholson (1921: 5).

20 Kuran 33: 21.

baştaki "al" hecesinin yutulduğu "Allah" sözcüğüne dayalı zikri kullanır; bu zikirde, baş sağa eğilirken "laha", sola eğilirken "lahi" ve kalbe doğru eğilirken de "lahu" sözcükleri terennüm edilir.[21] Bu ayinler bazen müzik (*sema*) ve dansla da zenginleştirilirdi; ancak daha katı olanlar, müzik ve dansın dünyevi zevkler olduğunu ileri sürerek uygun bulmazlardı. Bu zikir ayinleri, hem yalnız olarak hem de halkın önünde bir grupla yapılırdı. Halkın önünde yaptıkları ayinlerde zikir kardeşleri, parçalanmış dünyevi yaşamda ya da akademik alanda, hatta sıradan ibadetler esnasında kazanılması mümkün olmayan öznel bir kutsala dayanan manevi bir zemini elde ederek, Tanrı aşkında boğulurlar ve bilinçlerini kaybederlerdi. Halkın önünde yapılan bu dramatik zikir ayinleri, gösteriden aşırı heyecan duyan ve ilham alan ve çoğunlukla para ve destek vererek zikir kardeşlerinin zahitleri haline gelen kalabalık bir seyirci kitlesini çekerdi.

Cuma namazları zikir ayinleriyle karşılaştırıldığında, Sünni Ortodokslukla Sufilik arasındaki tezat açıkça görülür.[22] Cuma namazlarında topluluk, cemaati temsil etmekten başka sıfatı olmayan imamın arkasında gelişigüzel sıralanır; her biri, dinin törel taleplerine kendi özgür iradeleriyle teslim olduklarını göstermek üzere, ciddi bir şekilde Mekke'ye doğru secde ederek namaz duaları okurlar. Topluluk ile bağımsız bireyler arasındaki temel gerginlik, her bir zahitin, secdeyle simgeleşmiş olan cemaat kurallarına ciddi ve gönüllü olarak boyun eğmeleriyle giderilir.

Zikir ayininde de grup ve birey birlik halindedir; ancak zikir esnasındaki esrik birey, ayrı ve şuurlu olmak yerine, benliğinden sıyrılıp aktif haldeki karizmatik grup içinde kaybolmaktadır. Ayine katılanlar, bazen liderleri

21 Massignon'un (182, c. II: 29) yazdığı üzere. Bu, özellikle çok iyi eğitim almış olanların, özel olarak yaptıkları güçlü bir zikirdir.

22 Kuşkusuz Sufiler de namazlarını diğer tüm Müslümanlar gibi kılarlar.

aralarındayken el ele tutuşup, yüzleri birbirlerine dönük olacak şekilde eşit paralel sıralar ya da liderin etrafında daire oluştururlar veya liderin önünde ayakta dururlar. Daha yoksul ve yabancılaşmış grupların ayinleri daha düzensiz ve daha esrik olma eğilimi göstermekte ve katılımcılar transa geçebilmek için müzik ve dansın yanı sıra bazen uyuşturucu da kullanabilmektedirler. Ayrıca, kendilerini fiziksel olarak yaralayacak (cam yemek, ateş yutmak, kömürlerin üzerinde yürümek, atların kendilerini çiğnemelerine izin vermek, gözlerini oymak gibi) akıl almaz şeyler de yapabilmekte ve ayinlerini, pirlerinin talimatı doğrultusunda hastalıkları tedavi ederek son noktasına ulaştırabilmektedirler. Tüm bunlar, Victor Turner'ın "zayıfın esrik dini" adını verdiği, güçsüzün kendisini anlık olarak güçlü olduğu ve hayatını kontrol edebildiği hissini sağlayan şeylerdir. Öte yandan, orta sınıf ya da seçkin kesimin Sufi mezheplerinin ayinleri daha incelikli olabilmektedir; esrik hallerden ziyade bir konser ya da müzikli bir eğilence gibi. Buradaki fark, muğlak bir biçimde, *Pentecost*cularla ile *Unitarian*'ların dini hizmetleri arasındaki farka benzetilebilir.[23]

Biçimsel çeşitliliklere rağmen, tüm Sufi zikir ayinlerinde gruplar arasındaki farklar en aza indirgenir, ancak grubun lideri bariz bir şekilde gruptan ayrı ve onun karşısında durur. Bu lider, gruptakilerin eşiti gibi değil, onlardan mutlak üstünlüğü olan biri olarak, daha yukarıda durup katılımcıları yöneten manevi bir önder konumundadır. Önderin vazifesi, ilham vermek ve katılımcıların müziklerini, ritmik hareketlerini ve birağızdan nağmelerini denetleyerek grubun heyecan doruğunu kontrol etmektir. Sufi kardeşler, tek tek ve gönüllü olarak Tanrı'ya ve Onun cemaatine teslim olduklarını secde ederek iletmek yerine, or-

23 Bazı Sufi mezheplerinin zikirlerinin karşılaştırması ve tartışması için, bkz. Gilsenan (1973), Massignon (1954) ve Lane (1871). "Zayıfların dini" kavramı için, bkz. Turner (1982), Lewis (1871).

tak transa geçerek, toplu halde Tanrı'yla birleşmeye sürüklenirler. Kendi yaptıklarını yapan herhangi sembolik bir kişinin arkasında ayrı ayrı durmak yerine, kendilerinden ayrı duran ve onları esrik bir aşkın duruma sürükleyecek olan bir kişiliğin karşısında yer alırlar.

Bu her iki dini deneyim de, ayrı ve eşit bireyler kültüründe kutsal otoriteyi kurumsallaştırma sorununa özgü deneyimler ve alternatif çözümlerdir. Ortodoksluk, insanların Tanrı'dan ve birbirlerinden ayrı olduklarını kabul edip müminin, kutsal kitaba ortak inançları etrafında birleşmiş olan cemaate kendi iradesiyle bireysel olarak boyun eğmesini vurgularken; Sufilik, Sufi kardeşlerin, kendilerine benliğin esrik aşkınlığının zorunlu deneyimini sunan karizmatik modellere ortak adanmışlıkları yoluyla insanlar arasındaki farklılıkların üstesinden gelmeye çabalar. Müridler, doğaüstü rehberleriyle özdeşleşim kurarak, en azından öznel olarak güç kazanırlar ve sonunda kendileri de, gündelik yaşamın dışında kalabilen ve coşkulu müridler grubuna hükmedebilen, model manevi şahsiyetler haline gelebilirler.

Kozmik Düzen

Karizmatik, model pir ile mürid arasındaki bu kişisel ilişki, kısa sürede karmaşık ve hiyerarşik, büyük bir manevi yapı haline geldi. Bu süreç, pirlerinden eğitim almak, grup disiplinini hayata geçirmek, toplu ritüelleri üstlenmek ve yerel cemaate katılmak üzere müridlerin bir (*hangâh*, Kuzey Afrika'da ise *zaviye* denilen) tekkede toplanmalarıyla başlamıştır. Kurucunun ölümünden sonra evliyanın türbesi, secde edilecek yeni ibadet kültlerinin merkezi haline geldi. Çoğunlukla her yeni kült, gerçekliğini dokuzuncu yüzyılın büyük Bağdatlı Sufisi el-Cüneyd aracılığıyla, o da Cafer'den Ali'ye ya da Ebu Bekir'e giden manevi soy bağına

sahip dini kurucuya kadar uzanan bir *silsile* ya da manevi şecere (bu şecere bir hadisin isnadı ya da Şii imamlarına verilen nass ile karşılaştırılabilir) izleyerek geçerli kılıyordu.[24] Tarikatlar, halihazırdaki gerçekliklerini, kendilerini, bizzat İslam'ın kurucularının, oradan da geçmiş yılların büyük velilerinin manevi soy hattına yerleştirmek suretiyle geçerli kıldılar ve kurucu pir ile müridleri arasındaki ilk karizmatik ilişkinin daha sönümlenmiş ve rasyonelleşmiş bir biçimiyle varlıklarını sürdürdüler. Aynı zamanda, potansiyel olarak müridlerin pirin kişisel karizmasıyla birleşmesinden çıkan, olağanüstü derecede hiyerarşik bir dallanıp budaklanma gösterdiler.

Şiilerin babadan oğula aktarılan İmam iddialarından tümüyle farklı olarak, Sufilerde herkes, tarihe ya da aileye bakılmaksızın pir olabilirdi; tek ölçüt, kişinin kardeşliğe erginlenişi, kendi hocasının manevi bereketi bahşetmesi ve müridler grubunun şaşmaz inancıydı. Pirler de, giderek kendileri için resmi din eğitimini tekeline alarak kast benzeri statü grupları oluşturmuş olan Ortodoks ulemayla tezat teşkil ediyordu. Gerçi Sufiler de, akraba grupları içinde otoriteleri kuşaktan kuşağa aktarma eğilimi gösteriyorduysalar da, pirler, genellikle âlim seçkinlerin çocukları değil, çoğunlukla alt kesimdendi. Bunlar, dış bilgiyle değil de, insanın iç dünyasına dönük arayışıyla güç kazanmış kişilerden çıkardı ve ulaşılan mertebelerden, resmi şeref payelerinden ve yayınlardan ziyade, kendi kişisel, karizmatik maneviyatlarıyla takdir edilirlerdi.

Sufiler ile ulema arasındaki fark, fiziksel olarak Sufi tarikatlarının tekkelerde barınıyor olmalarıyla simgeleşiyordu. Bu tekkeler özel bağışlarla desteklenen kurumlarken (önceleri buraları, tasavvuf yolcularına yemek ve barınak sunulan yerlerdi), camide yerine getirilen resmi ibadet, vaizin vazifeleri arasında dönemin yöneticisinin adına

24 Bkz. Trimingham (1971).

hutbe okumanın da bulunduğu, tanımlanmış bir devlet görevidir.[25] Daha önce de belirttiğimiz gibi, ulemanın devletçe benimsenmesi Selçuklu döneminden sonra hız kazanmış ve Osmanlı İmparatorluğu döneminde, ulemanın devlet bürokrasisiyle tam olarak bütünleşmesiyle doruğuna ulaşmıştır.[26]

Sufiler ise bunun aksine, kendilerini çoğunlukla devletin alternatifi olarak sunmuşlardır. Mürşidin müridlerini kendisine çeken kişisel karizması, devlet destekli fıkıh uzmanının idari ve hukuki gücü gibi değil de, daha çok birbirleriyle rekabet halindeki eşitlerin seküler âleminde, mert karakteri sayesinde maiyetindekilerin sadakatini kazanmış olan aşiret savaşçısının duygusal cazibesi gibidir; bu, Sufiliğin askeri sınıflara hitap etmesini kısmen açıklayabilir. Fakat savaşçı, gücünü kişisel kudretinden ve asil soyuyla olan bağından alıyorken, pirin gücünü çok daha yüksek bir kaynaktan, yani hocaları ve onların vasıtasıyla da Tanrı'yla olan manevi bağından aldığı düşünülürdü.

Kutsal merkezden yayılan güç imajı, Sufilerce, görünen ve görünmeyen evliyaların, 'dostluk' ve 'karakter' gibi popülist ve eşitlikçi ilkelere dayalı, toplayıcı bir hiyerarşisine dönüştü. Evliyaların gizli yönetimlerine duyulan inancın arkasındaki kuram şu şekilde sürdü: Muhammed, sadece son Peygamber olmakla kalmayıp o, aynı zamanda evrenin düzenini koruması için Tanrı tarafından gönderilmiş Mükemmel İnsan idi. Bâtınî dilde o, dünyayı mükemmeliyete erdiren *Kutb*, yani kozmik bir eksendi. Ayrıca, On İki İmam Şiilerinin, gaip bile olsa her kuşağın mutlaka bir İmamının olması gerektiğini iddia etmeleri gibi, Sufiler de,

25 Bu nedenle Gellner (1981), "doktoralı" ile "evliya" arasında mutlak bir ayrım yapmıştır.

26 Ancak bu tezat çok da abartılmamalıdır. Bazı Sufi tarikatları da, dinsiz devletlere hizmet ederek kendilerini küçük düşürmüşlerdir.

"Tanrı'nın gelini" olarak sıradan erkekler için yüzü peçeli olup sadece arınmış bir seçkin grupça sezilebiliyorduysa bile, bir Kutb'un olması gerektiğini iddia ederlerdi.[27]

Pek çok Sufi otoritesine göre, zamanın dünya ekseninin hukuki yetkisi, Muhammed'in kendi devrindeki yetkisiyle eşit düzeydeydi, çünkü her ikisi de gücünü aynı kaynaktan alıyordu. Bu kaynak Tanrı'nın kendisiydi. Daha bâtınî öğretiye göre, bir peygamber dönüşüme uğramaksızın inayet dağıtırken, evliya inayet dağıtmaksızın dönüşüme uğrar. Dolayısıyla, evliya daha üstün durumdadır, çünkü o Tanrı'yla birleşmeye yakındır, oysa peygamber sadece Tanrı'nın elçisidir. Kuşkusuz Muhammed, her iki rolü de üstlenmede biricikti. Her halükârda Kutb, Şii İslamında, Ali'nin soyundan gelmek zorunluluğu olmaksızın ve bunun gerçekte bilinmesi halinde ortaya çıkabilecek sadakat çatışmaları olmaksızın İmamın yerini alırdı.

Evrenin ekseni etrafında dönüyor olmak, Macdonald'ın, "dünyanın görünmez idaresinin uhdesinde bulunduğu, idari evliya kurulu"[28] olarak tanımladığı, halifelerinin karmaşık bir statü düzenidir. Bu daha önemsiz evliyaların, aynı anda iki ya da daha fazla yerde bulunabilmek, müridin kalbini görebilmek, ikiyüzlülükleri bulup çıkarabilmek, nesneleri istenildiği gibi gösterebilmek, lanetlemek ve kutsamak ve özellikle de kıyamet gününde müridleri için aracılık yapma kapasitesi gibi insanüstü güçleri vardı. "Allah dostları"nın gizli düzeni, yerel tarikatlarda somut hale geldi. Bu tarikatlarda mukim pir, daha büyük bir pirin halifesiydi. Bu daha büyük pirin de, daha da büyük bir pirin otoritesi altında olduğu varsayılırdı ve bu

27 Bunlar hiç kuşkusuz Muhammed'in Peygamberlik Mührü (*Hâtem-ül-enbiya*) olduğunu, fakat son Kutb olmadığını iddia ediyorlardı. Muhammed'in vazifesi tebliğ etmek ve dünyayı bir arada tutan ilahi inayet olmaktı. Onu izleyen Kutbların tek sorumluluğu ise ikincisiydi.

28 Mcdonald (1909: 163).

böylece, hem yaşayan *hatem'ül-evliya*nın kendisine hem Muhammed'in zamanına hem de daha yolun başındaki en aciz müride kadar uzanırdı.

Evliyaların hiyerarşisi, Sufi biraderânın kurumsallaşmış cemaatlerinde dünyevi ifadesini bulan kutsal iktidarın ideolojisi olarak, dünyevi iktidarın yozlaşmış ve şimdiye kadar parçalanmış hiyerarşisinin (en azından tasavvur düzeyinde) üstüne çıkmış, gizlice işleyen sonsuz bir kutsal düzen resmi çizerek popüler imgelem sağladı. Hodgson bunu şöyle ifade eder: "Artık bilinen siyasi anlamda iktidar sahibi bir Halife olmayabilirdi. Fakat herhangi bir dış Halife'den çok daha esaslı bir nüfuzu haiz, Tanrı'nın en yakın temsilcisi olan, gerçek bir manevi Halife vardı."[29]

Manevi İşbölümü

Modernlik öncesi Ortadoğu'da karizmatik pirler, İslam'ın kişisel, mitos-kurucu, tecrübeyle onaylanmış, hiyerarşik, anlamlı ve heterodoks olan tasavvufi yanını denetlerken, ulema ise İslam'ın daha çok kamusal, uygulamalı-hukuki, tarihe yönelik eşitlikçi, soyut ve bilimsel yanını idare ederdi. Pek çok Sünni Müslüman için bu iki dünya, paranın iki yüzü gibiydi; her bir yüz, aydınlanma arayışındaki kişiye içgörünün farklı ve tamamlayıcı biçimlerini sunuyordu. İsmailî terminolojisinden hareketle, çoğunlukla gerek Sufiler gerekse âlimler şeriat kurallarının ve metinlerin, Tanrı'nın aklı disipline etmeye yönelik dış mesajı (*zâhir*) olduğunu ileri sürerlerdi; oysa Sufilik, gönüle dokunan, Onun gizli mesajını (*bâtın*) sunmaktaydılar. Halk ritüelleri ve İslam'ın düzenlemeleri, içinde Tanrı'yla kişisel ilişkinin gönül yoluyla farkına varılmasının yattığı dış kabuktu.[30]

29 Hodgson (1974, c. II: 228).

30 Bu, On İki İmam Şiiliğinin karizma ile Mürşid'den alınan eğitiminin birleştirilmesi idealiyle taban tabana zıttır.

Dolayısıyla, İslam tarihinin uzunca bir bölümü süresince, bir Ortodoks âliminin aynı zamanda bir Sufi gizemcisi olması pekâlâ mümkündü. Bir yandan, tüm popüler evliya ibadet biçimlerinin şiddetle karşısında olan, ünlü on dördüncü yüzyıl püriten reformcu İbni Teymiye[31] gibi pek çok Sufi âlimi varken, diğer yandan da çoğunlukla Sufi şeyhlerinin bizzat kendileri fıkıh mezheplerinin saygın üyeleriydi. Örneğin, Hanbelilerin Sufiliğin düşmanı oldukları varsayılmasına rağmen, bir Hanbeli âlimi olan Abdülkadir Geylâni (öl. 1160), sonraki müridlerince zamanının Kutb'u olarak tanınırdı. Hatta Makdisi'nin göstermiş olduğu gibi, Hanbelilik ve ilk Sufilik biçimleri, manevi aydınlanmaya giden yol olarak metinler üzerinde tefekkür konusundaki ısrarlı vurguyu paylaştılar.

Bâtın ile zâhir arasındaki işbölümü, olağanüstü derecede iyi işlemişti. Ulema geleneği koruyup halka ve saraya resmi hukuki ve idari beceriler sağlıyordu. Sufilerin ise daha yaygın bir yeraltı nüfuzu vardı. Bunlar tüm Ortadoğu'ya yayıldıkça, kardeşler ağı evrenselci ve daha çok şehirli ulemanın dolduramadığı, önemli ideolojik ve örgütsel rolleri işgal ediyordu. Örneğin Sufiler, dıştakinden çok içtekinin ve 'metin'den çok 'kalb'in önemini vurguladıkları için, yerel farklılaşmaları hoşgörmek konusunda resmi ulemadan daha fazla rıza gösteriyorlardı; bu da onları doğal misyonerler yapıyordu ve İslam'ı çepere götüren de genellikle onlardı. Sufilerin zikir ayinleri, dini tecrübeyi şehirde ve taşradaki cahil kitlelere ulaştırdı ve bu kitlelerin inancını, kutsal metni çalışmanın başaramadığı biçimde teşvik etti.

Sufiler, şehirlerde de, loncalar ve fütüvvet derneklerinde kendilerine açık kesimler buldular. İnisiasyon töreniyle girilen bu kapalı gruplarda gizlilik uygulanır, kişiselleşmiş yükümlülük bağları tercih edilir ve üyelerin uzman-

31 Bkz. Makdisi (1974).

lık merdivenindeki hiyerarşik yükselme hareketleri temeline dayanırdı; bu grupların Sufi kardeşliğiyle pek çok paralel yanı olduğundan, zaten var olan hiyerarşik kişisel ilişkiler örüntüsünü aşkınlaştıran, kendi seçenek dinleri olarak Sufiliği kolayca benimsediler. Modern devre kadar, hatta modern devirde bile Sufi kardeşliği, yerel yaşamın bütünlüğünün sürmesini sağlayan ayrı, kültvari cepler oluşturdukları lonca ve derneklerle sıkı bir bütünlük içindeydiler. Sufiliğin etkisiyle lonca ve dernekler, meşru olmayan merkezi idareye karşıt ve bazen ona karşı ayaklanan şehirli halka dinsel bir toplumsal yaşam sundu.

Anlaşmazlıklarını çözebilecek icazetlendirilmiş araçlara sahip olmayan rakip akraba gruplarında, barışın koruyucuları ve dinsel arabulucular olarak tekke kardeşlerinden yararlanıldığı kabile bölgelerinde de Sufiliğin büyük etkisi vardı. Tekkeler, genellikle stratejik açıdan ticaret ve arabuluculuk merkezleri olarak işlev görebilecekleri, aşiret grupları arasındaki açık alanlarda bulunurdu. Buralarda ihtilaflı aşiret üyeleri güven içinde buluşabilirler, mallarını takas edebilirler ve anlaşmazlıklarını o sırada çözümleyebilirlerdi. Tekkelerin verdiği bu hizmetler nedeniyle, Sultan'ın dünyevi yönetimini reddeden aşiretler, çoğunlukla kendi yerel şeyhlerinin dini otoritesini kabul ederler ve onlara bağışta bulunup, kendilerini korumaları için insan gücü sağlarlardı; tıpkı Evs ve Hazrec aşiretlerinin Medine'de Muhammed'i destekledikleri gibi.

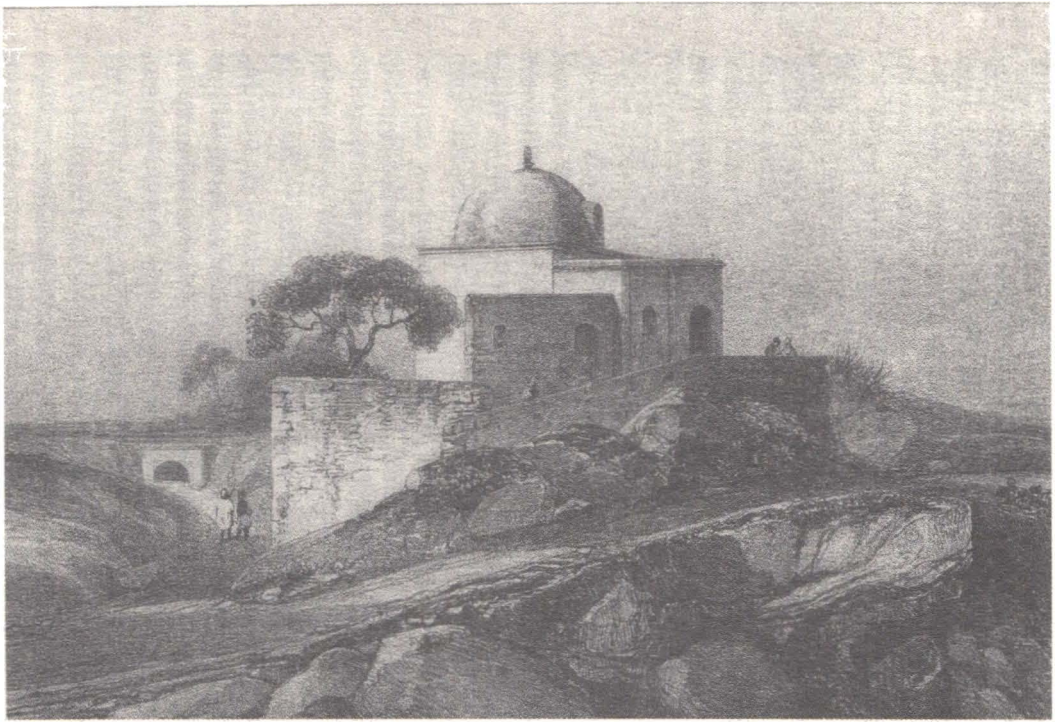
Kırsal Sufi biraderânı, bu düşmanca ortama bir nebze de olsa istikrar getirdi ve şebekeleri, ticari ayrıcalıkları ve şehirlerle bağlantıları vasıtasıyla, hem aşiretler arasında hem de aşiretler ile dışında kalan dünya arasında bağlar oluşturdu. Hatta bazı başarılı biraderân dahil oldukları seküler devlet içinde, merkezileşmiş bir idari örgütlenmesi, bereket bahşedilmiş bir lideri, gönüllü bağışlar altında toplanan vergileri ve aşiretin askeri gücüne erişim olanağı

olan kendi küçük dini imparatorluklarını bile kurabildiler. Seküler merkezi otoriteye alternatif oluşturan bu dini cepler zaman zaman devletin adaletsizliğini ve yozlaşmasını da protesto edebilirlerdi.

Özellikle Kuzey Afrika'daki durum böyleydi; örneğin, Derkâviyye biraderânı, 1804'te Kabile aşiretlerinin Bey'e karşı ayaklanmalarında onlara önderlik etmişken, on dokuzuncu yüzyılın sonunda, Marakeş yakınındaki Şararda'ların dini lideri, hükümetin şeriata uygun biçimde vergi almadığı gerekçesiyle, onlarca yıl Fas devletine karşı isyan çıkarmıştır.

Bozulmaya yol açma potansiyellerine rağmen, genelde Sufiler yatıştırıcı bir güçtü. Sufiler, hem aşiretler arasındaki törel sınırlara hem de loncalara ve şehirdeki mahalle derneklerine girebildikleri için, genişlemekte olan karmaşık bir dünyada, ulemanın hukuka ve soyut metne dayalı âlimliğinin sağlayamadığı, yerel tutunumu ve dini komünyon duygusunu sağlayabildiler. Müminlerine zikir ayinlerinde gerçek bir dini vecd deneyimi sunan kişisel karizmatik önderleri aracılığıyla, sıradan insanlara günlük yaşamın kutsallıktan uzaklaşmış ve parçalanmış dünyasından kaçma olanağı sağladılar. Hodgson'ın belirttiği gibi bunlar, "toplumsal düzenin dini çimentosuydu".[32] Ancak bu, gelecek bölümde anlatılan nedenlerden dolayı çok sürmeyecekti.

32 Hodgson (1974, c. II: 230).



Resim 12.2: Bir Kuzey Afrika tekkesi

XIII. BÖLÜM

Evliya Otoritesinin Çelişkileri

Evliya Kültü

Sufi etkisinde görülen aşınma, Cüneyd'in özel komünyon ve kamusal sadelik örneğinin, tanrıyla bütünleşmiş kişinin vahyi deneyimlerine dayalı Sufiliğin daha büyüsel ve esrik biçimlerine yenik düşmesi sonucunda vurgunun gizemci geleneğe kaymasıyla ilişkiliydi. Bu mucizevi velilerin muhtemelen ilki, dokuzuncu yüzyılda, vecde gelip kendinden geçmişken "azamet ve şan bana olsun" diye bağıran Bayezid Bistâmi'ydi; müridleri kendilerini kaybedip ona saldırdığında, attıkları yumrukların mucizevi bir şekilde kendilerine döndüğünü gördüler, bu da Bistâmi'nin Tanrı'nın saf bir yansıması haline gelmiş olduğunu gösteriyordu.

Huşu içindeki müridler için bu dönüşüme uğrayan evliya, koşulsuz aşkı hak etmiş olan, yeryüzündeki ilahın tezahürüydü. Mevlâna Celaleddin Rumi, ilahi olanın görün-

tüsünü pejmürde bir halde dolaşan Tebrizli derviş Şemseddin'de bulmuştu. Rumi'ye göre, "Tebriz'in güneşi (şems) mükemmel bir ışık, bir güneş, Tanrı'nın nurlarından biridir!"[1] Rumi, vecde geldiğinde daha ileri gidip şöyle demiştir: "Benim pirim ve benim şeyhim, benim sancım ve benim ilacım; bunları açıkça söylüyorum ki, benim Şems'im ve Benim Tanrım!"[2] Şems, Rumi'nin bu ilâmını reddetmemiş, kendisinin gerçekten tüm geleneğin ve şeriatın ötesinde bir Mükemmel İnsan olduğunu doğrulamıştı. Rumi, habibinin etkisi altında kendisinin de zamanın ve mekanın sınırlarını aştığını hissedip şöyle bağırmıştı: "Ben şarabı kendinden geçirdim, şarap beni değil! Dünya varlığını benden aldı, ben ondan değil!"[3]

Bu tür mucizevi gösterilere ve kendinden geçen evliyanın hulûl iddialarına rağmen, esrik Sufiler, ulemadan ya da dünyevi otoritelerden fazla müdahale görmeden, senelerce kendi bâtınî anlayışlarını sürdürebildiler. Bunun nedeni, kısmen Şiilerin inançlarını gerçeği gizleyerek saklamaları gibi, Sufilerin de, Cüneyd'in tavsiyesine uyarak, Allah'a vasıl olmaktan üstü örtülü telmihlerle gizli bir biçimde söz etmeleriydi. Rumi şöyle yazar: "İlahi hakikatin gelinleri yüzünü sana gösterdiğinde ve sırlar ifşa edildiğinde, bunu yabancılara söylememeye ve başkalarına tarif etmemeye çok dikkat et." Ayrıca Rumi, pragmatik olarak en iyisinin sessiz kalmak olduğunu, çünkü eğer bir Sufi hakikati söylerse, "onun yalnız bırakılacağını ya da kimsenin ona Müslüman selamı vermeyeceğini söyler."[4]

Şeriat kamusal alanda uygulandığı sürece, Sufilerin öğretilerine ve pratiklerine verdikleri kişisel anlamların kimseyi ilgilendirmemesi gerektiğini düşünen ulema, Sufi-

1 Rumi (1975: 6).
2 *Divân-ı- Şems*'den, aktaran Arasteh (1965: 64).
3 Rumi (1975: 32-3).
4 Rumi (1972: 81, 141).

ler ile âlimler arasındaki işbölümünden kendi adına memnundu; çünkü Sünni öğretiye göre, bir kişinin kalbinin içini sadece Tanrı bilebilirdi. Ortodoksluk, herkesin önünde tek gerçek Tanrı'nın Allah, Muhammed'in de onun Peygamber'i olduğunu söylemeye razı olan bir kişiyi, bunun aksini göstermediği sürece Sünni Müslüman olarak kabul ederdi. Ancak gizemci birliğin "sırrını" kontrol altında tutmayı başaramadığında Ortodoksluğun ve dünyevi otoritenin gazabını üstüne çekmiş olurdu, çünkü böylesi bir ifşa, iktidarlarına doğrudan bir meydan okuma anlamına gelirdi.

Bu meydan okuyucular arasında en şöhretli ve en köktenci olanı, Hallac-ı Mansur'du. İsminden de anlaşılacağı gibi alt kesime mensup bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş olan Hallac, Cüneyd'in ve "ayıklar" ekolündeki diğer hocaların öğrencisi olmuştu. Fakat o da, hocalarının sessiz kalma uyarılarını dikkate alamayacak kadar Allah aşkıyla sarhoş olmuştu ve sessiz kalmak yerine, *Ene'l-Hakk* diye ilan etti, yani "Ben Hakikatım" ya da "bendeki ben Allah'tır" ve gizemli vuslatı ona ezgili bir şiirsellik esinliyordu: "Senin ruhun benim ruhumla karışıyor, tıpkı şarabın saf suyla karışması gibi; bir şey Sana dokunuyorsa o bana da dokunuyordur. Artık, 'Sen' her şeydeki 'ben'sin."[5] Vecd halindeyken, Sufi ehlinin ihtiyatlı sessizliğine karşı çıktı ve Allah'a vasıl olmanın sırrının eşitçe paylaşılmasını istedi. Tarafsızlığı ve tedbirliliği reddeden Hallac, Sufi alametlerini atıp kitlelere asaleti olduğu kadar ilahi aşkı vaaz ederek, mucizeler göstererek ve insanları Mesih beklentisine sokup, rejimin baskılarına ve ruhbanın seçkinciliğine karşı çıkmaya teşvik ederek tüm İslam dünyasını dolaştı.

Hallac'ın zulme maruz kalmasının, yargılanmasının, hapse atılmasının ve sonunda ağır işkencelere tabi tutulup,

5 Hallac, aktaran Massignon (1982, c. III: 41).

922'de idam edilmesinin nedeni, zamanın hem manevi hem dünyevi düzenine meydan okumuş olmasıydı (İslam içindeki pek az şehitten biridir). Hallac'ın ölümünden yana olanlar arasında, halk ayaklanmasından endişe eden Abbasi yönetimi, iddialarını tahammül edilemez bulan Ortodoks ulema ve kurtarıcı olarak Ali'nin soyundan birine bağladıkları umutlarına bir tehdit gibi gördükleri Şiiler vardı. Pek çok Sufi de, öğretilerini buna değmeyecek kitlelere ifşa ederek varlıklarını tehlikeye soktuğu gerekçesiyle Hallac'ı terk etti.

Burada özellikle dikkate değer olan, Hallac'ın kendisine karşı verilen bu hükmü kabul etmiş, hatta memnuniyetle karşılamış olmasıydı. Bunun birkaç nedeni vardı. İlki, Tanrı'yla tam ve son bir birleşme için dayanılmaz arzu duymasıydı. Hallac'ın seslendiği üzere: "Seninle Benim aramda, bir 'ben' var ve bize acı çektiriyor... Ah! Rahmetinle bu 'ben'i aramızdan kaldır."[6]

Söylenceye göre Hallac, gurbete giderken gülüyor, raks ediyor ve şunları terennüm ediyordu: "Beni öldürün, ey benim mümin kardeşlerim, çünkü beni öldürmeniz, beni yaşatmanız demektir; benim yaşamım ölümümde, ölümüm de yaşamımdadır."[7] Elleri ve ayakları kesildiğinde hiç bağırmamıştı ve mümin, yere akan kanın "Allah" yazdığını görmüştü.

Hallac, kendi ölüm arayışının yanı sıra, esrik irfanında Sünni Ortodoksluğun temel değerlerine karşı baskı oluşturduğunu fark etti ve egemen görüşün ciddiyetini ve dogmalarını korumak uğruna kendini feda etmeye karar verdi. Nitekim bir müride şöyle demişti: "Müslümanlar için benim idamımdan daha acil bir şey yok. Şunu anlamaya çalış ki benim idamım, şeriata uygun biçimde yasalaştırılmış yaptırımların korunmasını sağlayacaktır, çünkü kim ki şe-

6 Hallac, aktaran Massignon (1982, c. III: 47).

7 Aktaran Massignon (1982, c. I: 600).

riatı ihlal etmiştir, sonuçlarına katlanmak zorundadır."[8] İdamından sonra Hallac zanaatçıların, yabancıların, dışlanmışların ve yasadışı işler yapanların kahramanı ve koruyucu velisi oldu; aksi takdirde Hüseyin'in Şiilikteki trajedisine sığınacaklardı. Bu insanlar, kendisini feda etmek suretiyle Tanrı'yla onlar için aracılık yapabilecek şehit konumuna gelmiş biri olarak Hallac'a ibadet ederlerdi.

Fakat Hallac'ın, sıradan mümin uğruna şeriat iktidarını ilkeli bir şekilde kabul etmesinin ve şehitlikle kucaklaşmasının Sufiliğin yörüngesi üzerinde pek az bir etkisi oldu. Oysa, *Kalenderiye* gibi esriklik durumuna ulaşmaktan öte hiçbir özel öğretisi olmayan mezhepler, maneviyat arayışındakiler arasında çok daha popüler oldu; aynı zamanda toplumdan kopuk bir biçimde dolaşan dervişler çoğaldı ve Sufi pirleri, duygu arayışındaki halkın sadakatine egemen olma çabası içinde, törelci olmak yerine işi sihirbazlığa dökmeye başladılar. On üçüncü yüzyıla gelindiğinde, başarılı olmuş tarikatlar halkın onayını kazanabilmek ve tarikat dışındaki kardeşlerinden bağış elde edebilmek için, en çok halka verdikleri duygusal vaazlara, servetin hayır şeklinde yeniden dağıtılmasına, görkemli zikir ayinlerine ve mucize gösterilerine bel bağlamışlardı. Artık en önemli Sufi ritüeli, kurucunun türbesi başında her yıl doğum gününün kutlandığı *mevlid* idi; farklı tekkelere mensup kişiler, cömertlik sergileyerek, ziyafet vererek ve dramatik atletik münzevilik ve büyüleyici zikir gösterilerinde bulunarak çok saygın, koruyucu evliyalarına kendilerini ne denli adamış olduklarını göstermek için birbirleriyle yarışmak üzere mevlidde bir araya gelirlerdi.

Törelcilikten uzaklaşma, gittikçe İbni Arabi'nin (öl. 1240) bâtınî öğretilerine kapılmış olan, gizemciliğe eğilimli Sufi aydınlarında da görülmekteydi. İbni Arabi, Hallac'ın

8 Aktaran Massignon (1982, c. I: 289).



Resim 13.1: Derviş ve mürid

etik özveri ve irfanın dolayımsızlığına eşitlikçi katılım mesajı yerine karmaşık, hiyerarşik, kamu-tanrıcı ve temaşacı bir Yeni Eflatuncu gizemli görü oluşturdu. İbni Arabi oku-

lunun ehilleri, vakitlerini, sevecen Kâmil İnsan'dan inen ve ona doğru yükselen kırk mertebe üzerinde tefekkür etmek ve nihai ilahi isimden sudur'un, her biri yetkin Tanrı aşkını yansıtan kendi çeşitli arketipsel biçimlerinden yeşeren yirmi sekiz derecesi üzerine düşünmekle geçiriyorlardı. Kılı kırk yaran akademik fakihlerin Sufi denkleri olan İbni Arabi'nin zahitleri, bu sonsuz derecede dallanıp budaklanan gizemli evrenin anlaşılması güç ayrıntılarında kendilerini yitirmekteydiler. Onlara göre, sadece arketiplerin ve sudürların metafizik soyutluğunu kavrayabilenler Tanrı'yı hakiki anlamda yaşayabilirlerdi; sıradan insanlar ise sadece "bağlantı hayvanları"ydı.[9]

Böylece, hem aydın hem de halk Sufiliği, ilk dönemlerin pratiği olan münzevi törelcilikten uzaklaşıp, Tanrı'nın çeşitli biçimlerinin temaşası ve müridin, dayanılmaz içgüdüsel bir arzuyla yöneldiği -ki zahitler bunu romantik aşka benzetirlerdi- karizmatik bir lidere, yani Kâmil İnsan'a esrik adanmışlık üzerinde yoğunlaştı. Bu açıdan bakıldığında yaşayan seçkinler, müridlerince, onların manevi haleleri -bereketleri- sayesinde otomatikman tanınabilirler. Ebu Said'in dediği gibi, "Bu ruhlar birbirlerini, atlar gibi kokularından tanırlar."[10]

Ancak standart bir mertebelendirme ve sınama sistemi olmadığı için, bireyin sızdırdığı manevi kokunun kalitesi konusunda pek fikir birliği oluşmazdı. Eski hadis toplayıcıları gibi ciddi tasavvuf yolcuları da, sezgisel bir içgörü parıldamasıyla ya da belki de bir rüyada veya görüde farkına varılabilecek, genellikle bir dilenci veya zavallı bir zanaatçı olan bu gizli ve biricik manevi şahsiyeti bulabilmek için çok uzaklara gittiler.

9 Bkz. Massignon (1952).

10 Aktaran Nicholson (1921: 56).

Sufiler, aralarındaki vurgu farklarına rağmen, şehirlerde yoksullara anlık da olsa acılarından uzaklaştıran esrik deneyimler sunarken, aşiretler arasında da arabuluculuk ve liderlik işlevlerini yerine getirmeye devam ettiler. Gizemcilik, maneviyatlarını ve bu arada zevklerini de geliştirebilen şehirdeki üst sınıfa da hitap etmeyi sürdürdü. Fakat yirminci yüzyıla gelindiğinde Sufilik artık Ortadoğu'da itici bir güç olmaktan çıkmış, sadece marjinallerin barınağı haline gelmişti.[11] Bunun nedeni neydi?

Pek çok yorumcuya göre Sufiliğin gerilemesinin arkasındaki suçlu, Batı rasyonalizminin modernleştirici ve hataları teşhir edici etkisiydi. Yeni yüzyıla girerken Batı'nın prestijinden ve teknolojisinden etkilenen Müslüman reformcular, Sufi pratik ve inançlarını ilkel ve pagan bulmaya başladılar. Bu reformcular, Batı ile eşit düzeye gelebilmek için, İslam'ın bu "kalıntıları" kesip atması ve müzakere, kişisel özgürlük, akılcılık ve düşünce özgürlüğü gibi İslam'ın modern yanlarına odaklanması gerektiğini ileri sürdüler.[12]

Bu modernleşmeci akılcı püritenler, 1930'da Kuzey Afrika'da, İslam karşıtı Fransız propagandasına tepki olarak ortaya çıkan Selefiye gibi sonraki muhalif aydın hareketlerini doğurdu. Selefi reformcuları, özgün İslam olarak

11 Ortadoğu'da, Sufiliğin hayati güç olarak kaldığı tek yerin Türkiye olması anlamlıdır. Bana göre bunun nedeni, kısmen Ortodoks eğitimin gözden düşmesine ve bununla ilişkili olarak Sufiliğe duyulan popüler ilgiye -ki bu ilgi, Atatürk'ün, devlet aygıtları ve kabul gören Türk hiyerarşisiyle kontrol edilemeyen her türlü din biçimlerini ezme çabalarının artırdığı bir ilgidir- yol açan, ulema ile Osmanlı devleti arasındaki derin bağdır. İslamiyet'in Türkiye dışında kalan kısmında ise, özellikle Güney Asya ve Güneydoğu Asya'nın daha hiyerarşik toplumlarında Sufilik gücünü korumaktadır. Bu konuda daha fazla bilgi için, bkz. Werbner (1995).

12 Mutezile'yle olan bağlantı nettir ve buna reformcular yol açmıştır.

düşündükleri şeye dönme çağrısında bulundular ve bu süreç içinde Sufiliği, Müslüman karşıtı, ilkel ve işbirlikçi olduğu gerekçeleriyle şiddetle reddettiler. Ernest Gellner'ın işaret ettiği gibi Sufi karşıtlığı, tüm Ortadoğu'da şehrin idari ve teknik sınıfının otoritesinin artmasıyla çakışıyordu. Toplumun, bu büyüyen ve gittikçe kültürel olarak egemen hale gelen kesimi, doğal olarak şehirli ulemanın evrenselci ve soyut İslam'ını, kişiselleşmiş, karizmatik Sufilikten daha cazip buluyordu.[13]

Ancak Gellner'ın bizzat belgelediği gibi,[14] Sufiliğin prensip olarak kendisini modernliğe uyarlayamayacağı çok da belli değildir. Karizmatik bir lider, şeriatın kısıtlamalarını fazla dikkate almadan şartlara göre tek yanlı kararlar alabileceği için, Sufi grupların teorik olarak modern koşullara nispeten hızla uyarlanabilmesi gerekir. 8. bölümde tartışılmış olan Ağa Han'ın günümüzdeki müridleri buna örnek teşkil etmektedir. O halde, öyle görünüyor ki, günümüzün hızla değişen karmaşık ortamı Sufilerin benimsenmesine yol açabilirdi; oysa böyle olmadı.

Diğer yorumcular, Sufilikteki aşınmanın, on sekizinci yüzyılda türbelerdeki ibadetlerin tümden yasaklanması ve zikir gibi Sufi pratiklerin kesilmesi türünden Sufi karşıtı öğretileri yayan Vahabîliğin yeniden canlanmasıyla başladığını kabul ederler. Ancak hareketin manevi lideri el-Vahab, ılımlı bir Sufi olan el-Sindi'yle birlikte eğitim görmüştü ve Vahab'ın vaaz ettiği İslami püritenlik, özellikle kendisi de bir Sufi tarikatının mensubu olan İbni Teymiye (öl. 1328) tarafından beyan edilmiş olan Hanbeli öğretisinin bilinçli bir tekrarıydı. Aslında Vahab, açık gizemciliğini almaksızın standart Sufi tarikat örgütlenmesini benimsemişti.[15]

13 Bu tartışma için, bkz. Gellner (1983).

14 Gellner (1981: 99-113).

15 Voll (1987)

Vahabî hareketinin eylemci törel havası da Sufiliğe yabancı değildi. Nasıriye ve Sanusiye gibi bazı Sufi tarikatlar da, İslam'ın arındırılmasını ve Muhammed'in taklit edilmesini düstur edinerek, zamanın baskılarına tepki vermişlerdi. Fazlur Rahman'ın adını verdiği, bu yeni Sufi hareketler,[16] müridlerin dünyayı dönüştürebilmek için dünyaya karışmalarını gerekli kılıyordu. Modern Müslüman eylemciliğe rengini verenler, ateşli ve püriten Vahabîlerden ziyade bunlardı. Ayrıca, Müslüman Kardeşler'in kurucusu, Hasan el-Benna'nın kariyerine Sufi olarak başlamış olmasını ya da Selefi hareketini başlatan Allal el-Fassi'nin Fez'de, ünlü bir Sufi şeyhi ailesinin mensubu olmasını keşfetmek hiç de şaşırtıcı değildir.

Modern püriten reformculuk ile Sufilik arasında genel olarak kabul edilmiş olumsuz ilişki nasıl açık değilse, tarikatların sömürgeciliğe ya da yerli seküler otoriteye, meşruiyetlerini yitirmelerine yol açan sistemli teslimiyetleri de o denli açık değildir. Bazı Sufi tarikatları kendilerini sömürgeciliğe ya da seküler yönetime uydururken, diğerleri bunu yapmadı. Örneğin, Libya'nın, başlangıçtaki pratiğe dönmeyi şiddetle destekleyen Sanusîleri, İtalya'ya karşı verilen mücadelede başı çektiler. Başka yerlerdeki, kimi reformcu kimi esrik diğer Sufi tarikatları da, Safevîlerin ve Elmuhadların isyanlarının izinden giderek, kendilerine bağlı olanları devlete karşı çıkmaya yönelttiler.[17] Genellikle yönetime kolayca dahil olan şehirli ulemadan farklı olarak Sufiler, çoğunlukla bağımsızlıklarını ve çağımıza dek insanların sözcülüğünü yapma kapasitelerini korudular.

16 Rahman (1982).

17 Örneğin Türkiye'de, 1925'te, Nakşibendi Sufileri Kürdistan'ın özgürlüğüne yönelik isyanın başını çekmiş, Afganistan'da ise, daha yakın zamanlarda aynı tarikat İslami direniş partileriyle birleşmiştir. Sufilerin önderliğindeki ayaklanmalar, Pakistan'ın Kuzey Batı Sınır Eyaleti'inde İngilizlerin ayrılmasından sonra bile sürmüştür. Daha önce, Kuzey Afrika'da Sufilerin liderlik ettiği pek çok isyanın birkaçından söz etmiştim.

Batı etkisinin, daha fazla devlet gücü ile toplumsal değişmenin bir araya gelerek Sufiliğin gizemini yitirmiş türbesine son taşı koyduğu bir gerçek; fakat Sufiliğin zayıflamasının esas nedeni daha derinlerdedir. Bu neden, Ortadoğu'nun eşitlikçi ve çoğulcu toplumsal dünyasında karizmatik, kişisel egemenliğe dayalı bir örgütlenmeyi sürdürme çabasından kaynaklanan iç çelişkilerde yatmaktadır. Bir on sekizinci yüzyıl şairi öfkeyle şunları yazmıştır: "Aklını yitirmiş her delinin, onu izleyenlerce *kutb* kabul edildiği günleri görmez olsaydık. Ulemaları ona sığınıyor, alemin Rabbini unutup onu Rab kabul ediyor. Ve Allah'ı unuttular, 'şu kimse tüm insanlığı acılarından kurtaracak' diyorlar."[18] Yazarların yerdiği kudret abartısının birçok kaynağı vardı.

Karizmanın Abartılması

Sufiliğin, pirlerin dini güçlerini abartmaları, kısmen tekkelerdeki iç otorite mücadelelerinin bir sonucudur. Pirin konumu karizmatik bir konum olduğu için bu, otomatik olarak evliya ailesi içinde aktarılan bir konum olmayıp, evliya ailesinin mensubu olsun ya da olmasın, manevi olarak en nitelikli olana devredilen bir makamdı. Aslında, kutsal statü için birbirleriyle mücadele edenler, sadece kendilerinin görebildikleri görülere dayanarak otoritelerini meşrulaştırmaya çalıştıkça kan bağları ya da maneviyatlarının kabulü, zaman içinde giderek önemini yitirdi. Örneğin, on sekizinci yüzyılın ortalarında, kendi nüfuzlu Sufi kardeşliğini kuran Ahmet el-Ticanî, üstün manevi statüsünü, silsilesinin tek bir soy bağından oluştuğunu ve bunun da, bir müşahede anında, talimat vermek üzere kendisine görünmüş olan Muhammed'den doğrudan gelen soy bağı olduğunu ilan ederek geçerli kılmıştı.

18 El-Bedr'ül-Hicazî, aktaran Arberry (195.: 128).

Bu tür kanıtlanamaz iddialar, hem mürid hem de mürid olmayanların, ölmüş evliyanın bereketi için çekişenler etrafında oluşan hizipçi ittifaklarda kendilerine saf edinmeleriyle ortaya çıkan, tarikat içinde en uygun mirasçının kim olduğuna ilişkin anlaşmazlıklara fazlaca yer açıyordu. Maneviyat meselelerinin yanı sıra, tekkelerin hâkimiyeti altındaki iktisadi ve siyasi kaynakların denetimi de haleflik tartışmalarına neden oluyordu. Yüksek çıkarların söz konusu olduğu dikkate alınırsa, kutsallık iddiasında bulunanlar arasında süren anlaşmazlıkların Sufi kardeşliği içinde en uygun silsileye kendilerinin sahip olduklarını iddia ederek varlıklarını ayrı tekkeler halinde sürdüren ve her biri kendi pirlerinin manevi güçlerine ilişkin olağanüstü iddialarda bulunup, bir yandan da diğer liderlerin erdemlerini hakaret dolu sözlerle alaya alan hiziplere ayrılmalarına yol açacak kadar şiddetli olması hiç de şaşırtıcı değildir.

İlahi güçlerin abartılması, birçok pirin halihazırdaki Kutb olduklarını ya da gizli, kutsal yönetim içinde mertebesi yüksek mevkilere sahip olduklarını iddia etmeleriyle, daha geniş bir mistik cemaat içinde yaygın hale gelen anlaşmazlıklarda da ortaya çıkmaktaydı. Bu iddialaşmalar, aşiretlerin kan davalarının ve böbürlenmelerinin metafizik bir versiyonu olan, evliyaların manevi liderlik yarışına girmeleriyle, sürekli bir metafizik üstünlük tartışmasına yol açtı. "Ayağım her evliyanın boynundadır,"[19] diye böbürlendiği söylenen, en büyük Sufi tarikatı Kadiriye'nin mütevazı ve hoşgörülü kurucusu, Abdülkadir Geylâni bile manevi üstünlük iddiasında bulunmuştu. Ticanî ise, sadece yaşayan tüm evliyaların değil, kendisinden önce yaşamış

19 Aktaran Schimmel (1975: 247). Ticanî aynı tarzda, "ayağım, Adem'in zamanından (öbür dünyada) Sûr üfürülene dek, her şeye kadir Tanrı'nın gelmiş gelecek tüm velilerinin her birinin boynundadır" diyerek daha da ileriye gider. Bkz. Abun Nasr (1965: 39).

tüm evliyaların da hâkimi olarak, kendisini gururla *Kutb ül-Ekteb* (Kutupların Kutbu) ve *hâtem'ül evliya* ilan edip daha da ileri gitmiştir.[20] Benzer şekilde, Arap şair İbn'ül-Ferid (öl. 1235), gizemli aşk üzerine yazdığı muazzam gazelini şu sözlerle bitirir: "Aşiretin yetişkin erkeklerinin (Sufiler de onlardan daha akıllı olmamak üzere) bebek gibi olduklarını gördüm. Çağdaşlarım, ancak benim içmeyip bıraktıklarımı içerler; benden öncekilerin (övündükleri) erdemleri ise benim fazlalıklarımdır."[21]

R. A. Nicholson, evliyaların gittikçe artan kendini beğenmişliklerini şu şekilde açıklar: "Nasıl ki Bedevi şair, kendisini aşiretinin itibarı adına övüyorsa, Müslüman evliyaların Tanrı'nın onlara ihsan ettiği özel yeteneklerle böbürlenmeleri de, kendilerini yüceltmek için değil, 'bütün nimetlerin kendisinden aktığı' Tanrı'ya şükranlarını sunmak içindir."[22] Bu, belki de böyledir; fakat böylesi bir kibirli retorik, hiyerarşinin belirsiz olduğu eşitlikçi bir kültürle de örtüşmektedir. Bireyler, Ortadoğu'nun rekabetçi dünyasında, daha çok başkalarının kendilerinden etkilenmelerini sağlayarak saygınlık kazanırlar. Bunu bazen, sadece, uygun bir şekilde kendisinin ne kadar muazzam biri olduğunu tekrar tekrar söyleyerek yapabilirler. Eğer gücün temelinde, maddiyattan ziyade bireyin kutsallığına duyulan inanç yatıyorsa, abartılı retorik çok daha etkileyici olmaktadır. Mürid ve hürmet arayışındaki veli geçinen kişinin, bereketiyle ve atalarının ve müttefiklerinin manevi güçleriyle, adamlarının desteğini bileğinin hakkıyla kazanmış olan bir savaşçıdan ya da sınavlarını yıldızlı notlarla geçmiş olan bir âlimden daha fazla övünmesi gerekmektedir.

20 Bkz. Gilsenan (1973).
21 Aktaran Nicholson (1921: 264).
22 Nicholson (1921: 173).

Dolayısıyla, evliyanın kendini yüceltişi, aşiret bireyinin yüceltişinden daha hırslı ve daha kuşkulu bir yüceltiştir; çünkü aşiret bireyi, sadece eşitler arasında birinci, insanlar arasında bir insandır; oysa evliya, kesinlikle böyle olmayıp Tanrı'ya vasıl olmasıyla övünen kişidir. Yüksek bir varlıkla kişiselliğin ötesinde bir birleşim sağlamış olmak, hiç kuşkusuz tüm gizemsel deneyimlerin bir özelliğidir ve görkemliliği de beraberinde taşır. Bu tipik abartma, her an her yerde bulunan ve her şeye kadir mutlak bir Tanrı'nın, ilahi yol yolcusuna ilahi olanla birleşmesini hedef gösterdiği bir ilahiyat anlayışına sahip olan İslam'da daha da kuvvetlenir. Rumi bunu şöyle ifade eder: "Kim ki 'ben Tanrı'nın kuluyum' der biri kendisi, diğeri Tanrı olmak üzere iki kişinin varlığını ileri sürmüş olur. Fakat kim ki 'ben Tanrı'yım' der, kendini hiçe saymış ve rüzgârın esintisine bırakmış olur."[23] Sufi evliyası için Tanrı'da "hiçleşmek", düşüncelerinin Tanrı'nın düşünceleri, duygularının Tanrı'nın duyguları olmasını ve yaptığı her şeyin Tanrı'nın isteğiyle yapmasını gerektirmektedir.

Gördüğümüz gibi, "nefislerini öldürmeyi" öğrenirken ve nihai Fenâ hedefine doğru içsel haller basamaklarında tırmanırken Sufiler tam da böyle bir benlik-yitimini yaşamaktaydılar. Zikrin tekrarlanan ibadet pratikleri de ehilleri esrik özgecilik anlarına doğru itiyordu. Hem akıl hem de eylem, Sufi pirini, kendisinin mutlak ilahla birleşmesinin aşkın durumuna güçlü bir şekilde inanmaya sevk ediyordu. Rumi coşkuyla şöyle der: "Ağzım O'nun tadına varınca, görüşüm berraklaştı;[24] ve O'nunla yüz yüze gelebildim" bu, bilinemez Tanrı ile onun, selametleri için Allah'ın merhametine sığınmaktan başka çareleri olmayan günaha yatkın insan yaratıkları arasında kapanamaz bir

23 Rumi (1972: 56).

24 Rumi (1972: 166).

uçurum olduğunu bildiren Ortodoks duyurusuyla taban tabana zıt bir iddiadır.

Çok derinden hissedilse bile gizemli vuslatı kanıtlayabilmek zordur, çünkü bu, fakihin diplomasından farklı olarak tümüyle içsel ve görünmezdir. Dolayısıyla, manevi otoritesini simgeleştirebilmek için evliya, bilerek ayrı durur ve sıradan insanlarla arasına simgesel olarak sınır çizecek tarzda hareket ederdi; yani, çoğunun özel giysileri ve uzun sakalları vardı, ağırbaşlı hareket ederlerdi, güce açık bir ilgi göstermezlerdi, iffetli ve ciddi görünürlerdi, silah taşımazlardı, siyasetten kaçınırlardı ve düşünerek konuşurlardı. Diğerleri, derviş rolüne girerek dilenci çanağı taşırlar ve yamalı giysi giyerlerdi; ayrıca, evsiz barksız dolaşır dururlar ve esrik transta dönüşüme uğrarlardı. Her durumda da gizemci, fiziksel ve manevi olarak kendisini ortalama bir insanın çok ötesinde biri gibi sunmaya çalışırdı.

Fakat pirin statüsü, esas olarak ancak dış görünümü ve hareketleriyle simgeleştirilebilecek olan içsel dönüşümüne dayandığı için, ayrıca büyük şarlatanlık potansiyeli nedeniyle de, zahitlerden, tanrısal niteliklerine ilişkin daha somut kanıtlar göstermesi yönünde baskılar gelirdi. Bu kanıt iki şekilde olurdu: Birincisi, Ebu Said'in belirttiği üzere, pir olduğunu iddia edenin kutsallığının kokusunu alabilecek bir müridler çemberinin oluşmasıydı; ikincisi ise, iddiacının keramet gösterme yeteneğine dayanıyordu. Örneğin müridlerini Rumi'ye çeken şey, onun doğaçlamayla muhteşem şiirler okuyabilme yeteneğiydi, fakat Rumi bu yeteneğini küçümserdi. Bunu şu sözlerinden anlamak mümkündür: "Şiir umurumda değil. O benim için vazife haline geldi, nasıl ki bir kimse misafirinin arzusunu yerine getirebilmek uğruna, elini işkembenin içine daldırıp onu temizliyorsa; çünkü misafirin istediği şey sadece o işkembedir."[25]

25 Rumi (1972: 85-6).

Rumi haklıydı. Müridleri ona çeken şey, onun şiirlerinden aldıkları tattı, tıpkı kısa ömürlü mucizeler gösteren diğer velilere çekildikleri gibi. Onlar açısından ise, pirin etrafında toplanan müridler, kendilerini ve potansiyel müridleri liderlerinin sadakatlerini hak ettiklerine ikna etmeleri gerekiyordu; çünkü o da Ebu Said gibi, Tanrı'da "kaybolmuş" olmanın sonucu olarak her şeye sahip biri olması nedeniyle hiçbir şey istemeyen "hiç kimsenin oğlu hiç kimse" olmuştu. Dolayısıyla zahitlere göre, pir günah işleyemezdi; şarap içen bir evliya, onu otomatik olarak bala dönüştürür.[26] Onun mucizevi güçleri, Habib'le benliğinden vazgeçerek birleşmesinden kaynaklanmaktadır ve bu güçler kendisini, sıradan mümini, zikir ayininde Allah'ın inayetine doğrudan vasıl olmuş muhterem bir cemaatle kaynaştırarak onu selamete erdirme kapasitesinde gösterir.

Pirlerinin kutsiyetine ikna olmuş sadık müridler, onu cennete giden bilinmezliklerle dolu yolda kendilerine yol göstereceği ve aynı şekilde bilinmezliklerle dolu dünyada onlara yardımcı olacağı arşı âlâya yükseltmeye doğal olarak çok hevesliydiler. Sonuç olarak, başlarına gelen her olağanüstü olayı, pirlerinin mucizevi müdahalesine bağlama eğilimindeydiler.[27] Müridler, karizmatik bir şahsiyetle kişisel ilişki kurmak suretiyle arkadaşları arasında daha yüksek bir statü elde ediyorlardı ve ayrıca bu nedenle de pirlerinin gücünü abartma eğilimi gösteriyorlardı.

Mürid bu kaygılarla güdülendiği için, evliyanın etrafına kutsallık halesi yayan varlığı olduğu sürece öğretisinin ya da tavrının gerçekte ne olduğunun pek bir önemi yoktu. Yaşarken kendileri için kesinlikle iddialı taleplerde bu-

26 Bkz. Munson (1993).

27 Gilsenan (1973) daha eğitimli, saygın ve varlıklı tekke üyelerinin okumuşluk ve karakterle bağlantılı olarak keramette bulunduklarını; düşük statüdekilerin ise, daha sihirsel kanıtlar aradıklarını ve pirlerinin gücünün kanıtı olarak rüyalara ve seslere gönderme yaptıklarını belirtir.

lunmayan mütevazı pirlerin ölümlerinden sonra, çoğunlukla sonraki zahitlerce büyük iddialarla donatılmaktaydı. Örneğin müminler, evliya ve manevi arabulucu olarak kutsal saydıkları put kırıcı İbni Hanbel'in türbesi başında, 855'teki ölümünden sadece kırk yıl sonra dua etmeye başlamışlardı; oysa günümüzde İbni Hanbel, put kırıcı Sufi karşıtlığının hamisi olarak kabul edilmektedir. Benzer şekilde, Fas'ın güneyinde bulunan Tamgrut'daki Nasıriye Tekkesi on yedinci yüzyıl başlarında, esrik danslara ve transa müsaade etmeyen, büyüyü kınayan ve namaza sıkı sıkıya uyulması ve Peygamber'in iyice anlaşılıp izlenmesinden yana bir Sufi olan Ben Nasır tarafından kurulmuştur. Ancak ölümünden sonra kendisine gizemli güçler atfedilmiş ve tekkesi türbesinin merkez olduğu standart bir Sufi kültüne dönüşmüştü.[28]

O halde, meşru otoritenin ve kişisel güvenliğin pek sağlanamadığı ortaçağ Ortadoğu kültüründe, dini şöhrete sahip birinin insanları mezarına çekmesi çok anlaşılır görünmektedir.[29] Evliya ibadetine gösterilen eğilim, sıradan insanın cümbüşvari eğlenceler ve mucize vaatleriyle dine yöneltilmesi gerektiğine ikna olmuş pirler sayesinde daha da güçlenmişti. Püriten bir Sufi kendi büyüsel niteliklerine inanmayabilirdi, fakat yine de mucize beklentisiyle etrafına üşüşenleri hoşgörebilir, hatta cesaretlendirebilir ve bereketinden nasiplenmek isteyen heyecanlı hacılara öpmeleri için elini uzatabilirdi.

---

28 Bkz. Hammoudi (1980), Miller ve Bowen (1993). Libya'nın Sanusilerindeki benzer bir örnek için, bkz. Evans-Pritchard (1949).

29 Fas'tan Kuzey Pakistan'a kadar her yerde söylenen bir hikâye konuya açıklık getirmektedir. Aşiret bölgesine girmeye cüret eden mukaddes bir insan kendisine işini soran bir yerli grupla karşılaşır. Cevap olarak, onları kendi manevi bilgisinden faydalandırmak üzere gelmiş olduğunu söyler. Onlar da buna karşılık mezarının bereketini elde edebilmek için onu öldürürler. Bir versiyonu için, bkz. Serjeant (1981b).

Tarikatlar liderlerinin manevi otoritelerine ilişkin böylesi abartılı iddialarda bulunmak suretiyle özerklik ve eşitlik gibi kültürel değerlerini altüst etmiş ve Ortodoksluk içinde kuşku uyandırmıştı. Kinikler, müridlerinin bu denli güvenini kazanmış bir velinin, evliyalık maskesi altında aslında herkesin yaptıklarını yapan bir ikiyüzlü olup olmadığından kuşku duyuyorlardı. Müridleri onun artık herhangi biri olmadığını söyleseler de, o da neticede bir kadın ve bir erkekten dünyaya gelmişti; onun özel evliya rayihası nasıl hissedilirse hissedilsin, o da herkes gibi terleyen ve içtiği şarap hiç de şerbet olmayan biridir.

Bu çelişkili duygular, evliyayı Allah'a vasıl olmuş biri olarak kabul etmiş olanlar için bile geçerliydi; çünkü daha yüksek bir güç uğruna nefsinden feragat etmenin, Ortadoğu kültüründe sıkıntı yaratan yanları vardı. Ulemalarda da gördüğümüz gibi bu nefsinden feragat etme, günlük yaşam içindeki sıradan insanın kendisini etkin bir şekilde ifade etme zorunluluğuyla taban tabana zıttır. Eğitimlerinin çok katı bir eğitim olması, virtüöz statüsünü tamamen kişisel karizmalarından almaları ve Tanrı'yla varoluşsal bütünleşmelerini güçlü ritüellerle ifade etmeleri nedeniyle Sufiler bu çelişkiyi en güçlü biçimiyle ortaya koyarlar. Bu, pirler hem manevi otorite sahibi olduklarını iddia edip hem de her şeye kadir olanın uzantısı olduklarına dayanarak yapıp ettiklerinin kişisel sorumluluğunu almaktan kaçındıklarında özellikle böyledir. Sonuç olarak, pirin müridlerini kendisine çeken işte bu özellikleri, Tanrı dostlarını, bazen tiksintinin eşiğine getirecek derecede korku ve dehşet karışımıyla gören halkın midesini de bulandırıyordu.

Bu tavır, Westermark'ın Fas'ta derlediği halk inanışlarında açıkça görülür:

> Kayalar, mağaralar, kaynaklar ve deniz gibi aynı türden yerler, cinlerin uğrak yeri olmaları nedeniyle velilerle de ilişkilendirilir; bazen belli bir yerin bir evliyayla mı bağlantılı olduğu yoksa sadece cinlerin uğrak yeri mi olduğu konusunda şüphe vardır... Evliya ile cinler arasındaki ilişki, genellikle çok yakındır. Pek çok veli..., kendilerinin *huddâmı* ya da hizmetçileri olarak hareket eden cinlere hükmeder ve cin evliya denilenlerde, evliya ile cin arasındaki sınır neredeyse ortadan kalkmıştır... Kutsallıklarına ilişkin şöhretlerini kaybetmeksizin, büyük suçlar işlemeyi adet edinmiş kötü şöhretli velilerin ve şeriflerin olduğu muhakkaktır.[30]

Halk, genellikle bu tehlikeli velilerin, uçma, telepati, zihin okuma ve şekil değiştirme gibi, onların insani sınırlılıklardan kurtulduklarını ve sıradan insanların özel alanlarına girebildiklerini gösteren sihirli güçleri olduğuna inanırdı. Korkunç ve şaşkınlık verici yeteneklerinin yanı sıra bu veliler iktidara susamış, aşırı kıskanç ve kendilerine manevi yardım arayışıyla gelenleri baştan çıkaracak şekilde baştan ayağa iktidar kaplı, fakat çok biçimli cinselliğe sahip varlıklar olarak da algılanırlardı. Bugün bile Swat'ta, yüzünde doğum lekesi olan erkekler, erotik Sufilerle gayri meşru ilişkiye girmiş olan annelerinin ürünü olarak gösterilirler.

Kor halindeki kömürleri yemek, suyun üstünde yürümek ve hastalıkları iyileştirmek türünden manevi güç gösterileriyle yeteneklerini sergileyen rakip Tanrı dostları arasındaki mucize mücadelelerine önemli yer verildiği velayetnamelere bakarak, pirlerin şiddet de uygulayabildiklerini görürüz. Bu şiddet, veliler aşiretler arasında sürdürülen güç mücadelelerine benzeyen doğaüstü mücadelelerine devam ettikçe açık bir savaşa dönüşebiliyordu. Gerçi bu sa-

30 Westermark (1926: 389, 228, 238).

vaşçıların silahları elle tutulur nesnelerden oluşmuyordu, fakat bunların da mızraklar ve kılıçlar kadar öldürücü olduğuna inanılıyordu ve kaybedilen mürid sayısı yüksek olabiliyordu.

Bu büyülü silahlar, evliyaya gereken saygıyı göstermekte kusur edenleri cezalandırmak için de kullanılıyordu. Hayvanlar bile bundan muaf değildi. Abdülkadir Geylâni'nin başı üzerinden saygısızca uçan bir kuşun, anında havada infilak ettirildiği ve evliyaya ait otlakta otlayan keçilerin ise otomatikman ölebilecekleri söylenir.[31] Diğer kayda geçmiş mucizeler, nadiren Batılıların tasvip edebilecekleri türden davranışlardır. Örneğin, pek çok popüler masalda evliya üçkâğıtçıdır, şöyle ki: Evliyadan ücret talep eden kondüktörler, trenlerinin aniden hareket edemez hale geldiğini ve saatlerinin durduğunu görürler; fakat yalvarırcasına özür dilendiğinde, her şey eski haline döner. Diğer örneklerde evliyanın gücü çok daha ürkütücüdür, şöyle ki: Rumi'nin rehberi Şems dindar bir müridi sihirle sağırlaştırıp, onu halkın içinde "Tanrı'dan başka Tanrı yoktur ve Tebrizli Şems onun Peygamberidir" demeye zorlamıştır. Öğrenci bu imansızlığı nedeniyle saldırıya uğrayınca Şems, saldırganlardan birinin ölümüne neden olacak derecede büyük bir güçle kükremiştir, bu da onun mucizevi kudretini kanıtlamıştır.[32]

Yöneticiler bile şayet bir Tanrı dostuna karşı gelecek olurlarsa, bu doğaüstü cezalandırmalardan muaf tutulmazlardı. Nicholson, (müridlerince "aşk kölesi" olarak bilinen) iyiliksever evliya Ebu Said'e bağışta bulunmayan bir emire, kendi köpekleri tarafından canlı olarak parçalatılma cezası verildiğini anlatır. Bağışlarında hasis davranan tacirler de, kaderlerinin benzer olacağıyla tehdit edilirdi.[33] Bu tür do-

31 Hodgson (1974, c. II: 227); Serjeant (1981b).

32 Alıntılayan Hodgson (1974, c. II: 245).

33 Nicholson (1921).

ğaüstü yollarla intikam alma ve haraca kesmeler, baskıcı otoritelere karşı manevi direncin halk söylenceleri olarak okunabilir;[34] fakat bunlar, aynı zamanda açıkça evliyanın otoriter bir zulüm uygulamak üzere kullandığı korkunç gücünün ifadeleridir, ki bu zulüm, devletinkine eşdeğerde -eğer daha fazla değilse- bir zulümdü; hatta kaçınılamayacak ve maniple edilemeyecek bir zulüm olması nedeniyle daha da korkutucuydu. Folklorik olarak pir, gelişigüzel kaba kuvvet kullanmak suretiyle, bir Sultan kadar saygınlığını koruyabilir.

Tanrı dostlarına ilişkin halk inanışlarının doğru ya da sahte olup olmamasının buradaki iddiayla ilişkisi yoktur; kuşkusuz bazı evliyalar barışçı ve yumuşak karakterliydiler. Burada dikkate değer olan Sufi pirinin, kendisinin yüceltilmiş kişiliğinden kaynaklanan özel bir kutsallığa sahip olduğu iddiasında bulunması nedeniyle, olağanüstü güçler sergilediği sürece, halk tarafından hürmet edilen bir kişi olmasıdır; fakat "Tanrı'nın inayeti evliya ziyaretini kısa tutanlar üzerindedir"[35] şeklindeki Fas atasözünün de kanıtladığı gibi, gösterilen bu hürmetin yanı sıra hep önemli ölçüde belirsizlik, korku ve hoşnutsuzluk duyguları da bulunurdu. Pir manevi etki, esrik deneyim ve çeşitli dünyevi bağlantılar ve hizmetler sunabildiği sürece taraftar toplayan, fakat daha az riskli, daha az değişken ve daha az talepkâr güç kaynakları bulunduğunda terk edilen hep tehlikeli bir şahsiyetti.

O halde Sufiliğin altın çağının, Selçuklu dönemine ve Moğolların bölücü rejimi altında, Halifeliğin çöküp tamamıyla seküler bir otoritenin halka ne manevi kaynaklar ne de meşru otorite açısından fazla bir şey bırakmayacak şekilde ulemayı ayartmaya başladığı ve onu bünyesine dahil

34 Bu tür bir okuma için, bkz. Geertz (1968) ve cevap için, bkz. Munson (1993)

35 Aktaran Westermark (1926: 228).

ettiği döneme denk gelmesi tesadüf değildi. Sufi tekkeleri, karizmatik liderlerinin kozmik hiyerarşisiyle, Müslüman kitlelere hem icazetlendirilmiş liderlik altında birlik olma deneyimini hem de bozulmuş evreni yöneten kurgusal bir evrensel düzeni sundular.

Fakat İslamiyet yavaş yavaş yeniden kenetlendikçe tarikatlar, giderek daha fazla pirlerinin mucizevi güçlerine vurgu yapmak ve esrik trans birleşmesini sağlamak zorunda kaldılar. Sufiliğin hep yaygın olagelmiş bu yanları, Sufi taleplerinin liderin tanrılaştırılması ile bir aracı olarak kendinin reddi arasında gidip gelmek durumunda bıraktığı sıradan insanı rahatsız ediyordu; bu talepler, Ortodoks İslam'ın ayık tavrı ile Sufiliğin kişisel karizma aracılığıyla dönüştürmeye çalıştığı, kültürün hâkim bireyci ve eşitlikçi etiği arasında çelişki yaratıyordu. Sonuç olarak Sufi tekkeleri yavaş yavaş mistik eğilimli entelektüellerin toplanma yerlerine ya da marjinalleşmişlerin kendilerine bir dünya yarattıkları yalıtılmış cemaatlere indirgendi. Yani bugün büyük ölçüde bulundukları yerlere...

İslamcılar ve Sufiler

Fakat pir karizmasının ve tarikat disiplininin cazibesi belirgin özelliklerini tümüyle yitirmedi. Sufilik, Ortadoğu İslamındaki yerinden vazgeçmiş olsa da, inanışlarının ve pratiklerinin pek çoğu, modernleşme, toplumsal dönüşüm ve Batı kültürünün meydan okuması sonucunda İslamiyet içinde oluşan siyasi ve ahlaki krize tepki olarak ortaya çıkan, günümüz radikal İslamcı hareketleri içinde, yeni bir siyasi görünümle yeniden doğdu. Bu olağanüstü baskılar altında bazı dindar ve yabancılaşmış Ortadoğulular, vaatlerini yerine getirememiş Marksizmin ve milliyetçiliğin yarattığı hayal kırıklığıyla, yöneticilerini İslami olmadıkları gerekçesiyle reddettiler, ulemayı devletle suç ortaklığı yap-

makla eleştirdiler ve başlangıçtaki ümmete benzeyen, yani şeriat kuralları altında, erdemli Müslümanların fikir birliğiyle yönetilebilecek yeni bir toplum çağrısında bulundular.

Bu kendinden menkul İslamcılar, Ortodoks ulemanın ahlaki otoritesine karşı çıkmakla kalmayıp popüler Sufiliğe de açık bir biçimde düşmanca tavır aldılar.[36] Bunlar, Sufi pratiklerinin gayri ahlaki yenilikler olduğunu iddia ettiler ve Sufi velilerin yüceltilmesinin ve evliyanın türbesinde ibadet edilmesinin kâfirliğe yaklaşacak denli tehlikeli olduğunu ileri sürdüler. Fakat İslami radikaller, Sufiliğe böylesine sert bir ideolojik suçlama getirmiş olmalarına rağmen, yine de karizmatik şahsiyetler etrafında toplanıyorlar ve kendilerini, geçmişin eylemci Sufi tekkelerine çok benzer biçimde örgütlüyorlardı.

Örneğin, radikal *Tekfir ve'l-hicre* (küfür ve sürgün) grubu -bunların çoğu hapse atılmış ve Mısır'ın Vakıflar Bakanı'na suikastta bulunduktan sonra idam edilmiştir-, şeytani gördükleri Mısır devletine karşı başlatacakları Mehdici ayaklanmalarının hazırlığı içinde, toplumdan tümüyle ayrılmayı savunuyorlardı. Sıkı kontrol altına alınmış ve yalıtılmış birimler halinde birbirine bağlanmış, kendini arındırma tekniklerinin katı eğitimini almış ve kendilerine tam bir itaat buyrulmuş olan mezhep üyeleri sır tutmaya ant içirilmişlerdi. Tümü Kuran'daki her harfin gizli anlamını bildiği iddiasında bulunmuş ve ağzından çıkan her söz kutsal yasa olarak kabul edilmiş, mutlak lider Şükrü Mustafa'nın emri altındaydı.[37] Benzer örüntüler diğer radikal İslam mezheplerinde de bulunmaktadır; hatta, görece ılımlı Müslüman Kardeşler bile, katı bir eğitim ve kendisine Sufi unvanı olan mürşid unvanı verilmiş liderleri Hasan el-Benna'nın manevi üstünlüğüne duyulan güçlü inançla bir

36 Bu terminoloji için, bkz. Roy (1994).

37 Bu ve diğer örnekler için, bkz. Youssef (1985).

arada tutulan, gizli ve (aile denilen) içleyici hücreler oluşturmuştu.[38]

İslam reformcularında görülen gizli, karizmatik kültlere katılma eğilimi, Ortadoğu'nun tüm muhaliflere şiddetle zulmeden, baskıcı siyasi rejimlerinin kısmen öngörülebilir bir sonucudur. Buna karşılık, eylemciler de doğal olarak güvenliği, ortak inanç ve ritüellerle kenetlenmiş, gizli, dayanışmacı gruplar içinde toplanmakta görmektedirler; bu tür gruplar, genellikle ilahi esinli olarak idealize edilmiş bir lidere boyun eğmeye de eğilimlidir. Böylesi, kült benzeri mehdici örgütlenmelerin, Müslüman olsun ya da olmasın, benzer düşmanca koşullara sahip pek çok toplumda ortaya çıktığını görüyoruz. Siyasallaşmış Sufi tarikatleri, bu evrensel protesto şeklinin alt tipleri olarak görülebilir.

Fakat çağdaş İslamcılar da, Ortadoğu'nun ve İslam'ın eşitlikçi ilkeleriyle çok daha açıkça ilişkili nedenlerden dolayı karizmatik liderlerin ve Sufi örgütlenmelerin idealleştirilmesine sürüklendiler. Bu idealler, mantıksal uç noktasına dek götürüldüğünde, Müslüman fanatikleri hep tüm resmi otoriteleri gayri ahlaki dayatmalar olarak mahkûm etmeye ve "kurumsal işlevlerin, sadece onları yerine getirenlerin erdemleri ölçüsünde hayırlı oldukları"nı iddia etmeye sevk etmiştir. Bu nedenle, manevi liderin hiçbir resmi bürokratik ya da şeceresel vasfa ihtiyacı yoktur; sağlıklı ve kusursuz karaktere sahip her yetişkin erkek Müslüman lider olabilir.[39]

Dolayısıyla, meşru otoritenin tek kriteri kişisel erdem olduğu için, adil bir yönetimin ya da dürüst bir örgütün lideri, sadece kişisel nitelikleri için benimsenen, "*index sui*,

38 Müslüman tekkesi için, bkz. Mitchell (1969), diğer örnekler için, bkz. Roy (1994), Abun-Nasr (1985), Youssef (1985), Choueiri (1990).

39 Bu nedenle lider, Halife olarak değil de *emir* ya da *mürşid* olarak adlandırılır, çünkü Halifelik Kureyş soyuyla ilişkilendirilir.

kendi alameti"[40] olmalıdır. İslam, özellikle de Sufi düşüncesinde bu örnek ve esinleyici figürün modeli, Kutb'dur, yani evrenin kutbu, yani Kâmil İnsan, yani onun hükmetme hakkına sahip olduğunu sezgileriyle fark edebilen manevi seçkinlerin itaat etmeleri gereken, Peygamber'in özüdür. İslamcılar da buna uygun olarak, Sufi pirleri gibi, kimlikleriyle değil de, elle tutulamayan haleleriyle -ki bunları ancak seçilmiş olanlar sezebilir- tanınan liderler bulmaya mecbur edilmektedirler.

Lider bir kez keşfedilip tanındıktan sonra, artık onun gibi olmaya çalışmak ve kendi manevi seçkinler grubu içinde Peygamber'in etrafında toplanmış olan ilk ümmetin kopyasını oluşturmak üzere kendilerini çevreleyen yozlaşmış toplumu reddederek, ona mutlak bağlılıklarını sunmak müridlere düşmektedir. O halde bu tarzda örgütlenmiş bir siyasi parti, Sufi tarikatından farksızdır; yani adanmış müridler hiyerarşisinin liderin yazmış olduğu metinler üzerinde yorucu çalışmalar yaparak, halkın önünde günah çıkartarak, mutlak itaat göstererek ve kendini feda etmeyi deneyerek kutsal bilgiye eriştiği, ruhu arındırmanın temel eğitimini verme hizmeti gören kapalı bir toplum. Olivier Roy'un yazdığı gibi, bu koşullar altında "partiye yakın olmanın dereceleri, kişisel değişimin ve psikolojik içselleştirmenin aşamalarına tekabül eder, yoksa sadece bilginin ve tekniğin kazanılmasına değil. Dolayısıyla, militanın kariyeri, bir tür erdem merdivenidir ve öz, merdivenin en tepesinde duranda somutlaşır ... kabul töreninin aşamaları, açık bir şekilde, gizemli bir kabul töreninin aşamalarına benzetilmektedir."[41]

Bu yeni, eylemci gizemci-siyasal kültlerde Müslümanların kadim kişisel kurtarıcı rüyaları, zahitler arasında ye-

40 Roy (1994: 62, 43)

41 Roy (1994: 69). Teknik İslami terimler, çoğunlukla doğrudan İsmaili ve Latini misyonerlerinin sözcük dağarcığından alınır. Bkz. Roy (1994: 101).

niden canlanmıştı; tabii siyaset ile devletin baskıcı gücü arasında oluşacak uzlaşmalarla bir kez daha suya düşmek üzere. Ateşli müridler otoriteleri korkutmayı ve kendi özgeci inançlarını sergileyerek halk direnişi uyandırmayı umdukları için, bazılarına göre bu tepki terörizmin bir tür intihar eylemiydi. Bu açıkça umutsuzluk davranışı, Selçukluların Müslüman dünyasındaki marjinalleşmelerinin nafile milenyum arayışlarında aynı taktiği kullanmaya sevk ettiği Nizarîlerin suikast politikalarının yeniden sahnelenmesidir.[42]

Fakat ilk radikallerin çoğu şiddeti reddetti ve -çoğunlukla Suudi Arabistan'ın parasal destek verdiği- kendi medreseleri ve camileriyle birlikte kendilerini ulemaya dönüştürdüler. Bu yeni-köktendinci denilenlerin çoğu, kaçgöç, oruç ve genel olarak kendini dünyevi zevklerden mahrum etme pratiklerinin uygulanacağı, aksi takdirde, bunların sıradan insanlara polis zoruyla yaptırılacağı "İslam alanları" yaratmaya adanmışlardır. Ateşli dindarları merkeze doğru çekerek İslami coşkunun daha tehlikesiz bir şekilde ifade edilmesini sağlama gereği duyan yönetimler, çoğunlukla bunların inancı sadeleştirme çabalarını teşvik etmiştir. Bu püriten yeni-köktendincilerin sade yaşam dürtüleri, Ortadoğu toplumlarındaki kamusal yaşamın gidişatında zaten önemli bir fark yaratmış olsa da, hareketin kendisi seküler otoriteye meydan okumuyordu; ayrıca bunu yapabilecek gibi de değildir. Bunun yerine, Roy'un söylediği gibi, "İslamcı partilerin kitle hareketlerine dönüşmesi ve gücün sınanması, diğer tüm ideolojilerde ortaya çıkan sonuçların aynılarını doğuracaktır: Sade ya da saf

42 Bkz. 8. bölüm. Kuşkusuz siyasi suikast pek de Müslüman olgusu değildir ve nerede iktidarsız bir grup baskıcı bir otoriteye direniyorsa, orada gerçekleşebilir. Fakat Ortadoğu'daki suikastın, daha geniş toplumun eşitlikçi ve otoriter olmayan ideolojisini yansıtan kendine özgü bir biçimi vardır.

olan bozulacak ya da siyaseti yükselme meraklısı, kariyerci ve vicdansız işadamlarına bırakacaklardır."[43] O halde öyle görünüyor ki, ya şahadet ya da ayak uydurma, karizmatik Müslüman din hareketinin kaçınılmaz sonlarından biri olacaktır; bu, onların yeni İslami kisvelerinde de böyledir.

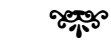
43 Roy (1994: 195).

V. KISIM

BOYUN EĞMENİN AÇMAZLARI

XIV. BÖLÜM

Köleler, Hadımlar ve Siyahlar



İğdiş Edilmiş Savaşçılar: Köleler ve Mevali

Çoğu kez gözlenmiştir ki Müslüman Ortadoğu, kendi sınırları içindeki yayılmışlığı ve kölelilığin önemi açısından dünya tarihinde biricikti. Batı'da olduğu gibi, Ortadoğu'da da köle alınır ve satılırdı; köleler mahkemede şahitlik yapamazdı; cinsel açıdan her an efendisinin emrine amadeydi, vesaire. Fakat Batı'daki, öncelikle ağır işler için kıymet biçilen köleden farklı olarak Ortadoğu'da çoğu köle, evlerde hizmet gören kişi, odalık ve en önemlisi, iktidarın merkezindeki asker ve idareci olarak kullanılıyordu.[1]

Dokuzuncu yüzyıldan itibaren Ortadoğu'da seküler yönetimin evrimi, Orta Asya, Afrika ve Avrupa'daki insan gücü rezervlerinden satın alınan ya da ele geçirilen köle

1 Gerçi Abbasi döneminde köle emeği, tuz madenlerinde ve Irak'ın geniş bataklıklarını kurutmak için kullanılmıştı.

savaşçı ve bürokratların öneminin durmadan arttığını gösterir. Bu, hizmet işlerinde çalıştırılmak üzere akrabalarından ve memleketlerinden koparılıp getirilen *memlûklar*, devletin kolu bacağı haline geldi ve bunlara ülkede Sultan'dan sonraki en güçlü kişiler olarak bakıldı. Hatta Mısır memlûklarından sultan olanlar oldu.

Memlûkların gücü, Halifelerin güçlerini borçlu oldukları Horasan birliklerinin etkisini dengelemek üzere 'Türkleri' işe aldıkları Abbasi dönemi boyunca artmıştır. Köleler ve mevali, özgür insanların asaletlerine yakıştıramadıkları ya da kapasitelerini aşan işleri üstlenerek, Sultanlığın maiyeti olarak da idareye katıldılar. İlk kez bu eğilimi gösterenler, 'alt kesim' aşiretlerine ve akraba gruplarına mensup olanları yönetici ve vali olarak kullanmış olan Emevilerdi. Tüm sadakatlerini hamilerine gösteren ve Bernard Lewis'e göre, daha 776'da emperyal ve metropoliten güçlerin çoğunluğunu oluşturan bu kesim, *mevali*ydi.

Kapitalizm öncesi Ortadoğu'da, bu bağımlı idareci ve askerlerin, koruyucu sülalelere ya da birincil gruplara sahip olmayan, sadece işverenlerinin insafına sığınmak durumunda olan modern ücretli işçilere karşılık geldiğini söyleyen Ernest Gellner, "artık hepimiz birer memlûkuz"[2] diyerek zekice bir sonuca varır. Fakat tam da bir paralellik yoktur, çünkü günümüz çalışanlarından farklı olarak memlûkların ve mevalinin, daha iyi bir iş arama şansları yoktu; ayrıca işten çıkarılamazlar, ancak satılabilir ya da transfer edilebilirlerdi. Bunlar, üzerlerinde mutlak iktidar sahibi olan ve onlara yükselme fırsatını da veren egemenlerine koşulsuz bağımlıydılar.

4. Bölümde genel hatlarıyla verildiği gibi, Ortadoğu'da mevalinin ve kölelerin çoğunlukta olmasının nedenine ilişkin İbni Haldun'un klasik açıklaması, hükümdarın kendi-

2 Gellner (1990: 115).

sine duyulan sadakat üzerinde hak iddia eden ve kendilerinin de aynı derecede güç uygulama yetisine sahip olduklarını düşünen, kendisiyle eşit akrabalarını safdışı bırakma arzusunun doğal bir sonucu olduğuydu. Selçuklu veziri Nizamülmülk de aynı paralelde, "bilge kişiler, değerli bir hizmetkârın ya da kölenin bir oğuldan daha iyi olduğunu söylemişlerdir... İtaatkâr tek bir köle üç yüz oğuldan daha iyidir; çünkü oğullar babalarının ölümünü arzu ederler, köle ise yaşam boyu efendisinin hizmetindedir"[3] diye yazmıştır. Çoğu hükümdar bu tavsiyeyi dikkate almış ve ordularına ve maiyetlerine eleman sağlamada hizmetkârlara ve kölelere bel bağlamışlardı. Kölelik, bireyin eril hükmetme kapasitesini gösteriyordu ve ona, akrabaları ve rakipleriyle olan mücadelesinde yardımcı olmak üzere (en azından teorik olarak) kendisini cömertçe adayan güvenilir müttefikler sağlamış oluyordu.

Ancak, İbni Haldun, köleleri ve hizmetkârları özgür insanlarla ikame etme politikasının, kaçınılmaz olarak ilk fetihçi aşiretleri birbirine bağlayan asabiyyenin yok olmasına yol açtığını ileri sürmüştür. Kölelerin ve bağımlı mevalinin ortak cemaatin önemine ilişkin hiçbir fikri yoktu; onlar sadece, kendi efendilerini diğer herkese karşı desteklerlerdi. Hatta kendilerine daha fazla çıkar sağlamak için, efendiler arasına nifak sokarlardı. İbni Haldun'a göre, grup dayanışmasının (asabiyye) oluşturduğu tutunum ve bağlılık olmayınca, hanedanlık zayıflıyordu ve sonunda, henüz kölelik ve mevalilik kurumlarının kirletmediği daha güçlü akraba aşiret gruplarını ele geçirmenin peşine düşeceklerdi. Fakat bu noktaya gelinceye kadar memlûklar ve mevali, yönetim içinde giderek daha fazla güç elde edeceklerdi; ve burada sayıları ve önemleri rejimin içten içe zayıflamasının açık göstergesi olacaktı.

3 Nizamülmülk (1966: 121).

Patricia Crone, İbni Haldun'un teorisine başka bir boyut daha ekledi. Ona göre, Abbasi döneminden sonra, memlûkların siyasi yaşamdaki üstünlükleri aslında kirlenmiş statülerinin göstergesiydi, çünkü toprak sahibi aristokratlardan, tacirlerden ve âlimlerden oluşan yerel seçkinler, "kamusal normlara son verip" yönetimi, esas olarak kölelerin, paralı askerlerin ve yabancı askeri şeflere/emirlere tabi olanların oluşturduğu hakir bir kadronun eline bırakan devleti terk etmişti.[4]

Bu meşruiyetini yitirmiş devlet içinde köleler ve hizmetkârlar, genellikle özgür insanlardan daha iyi ve daha güçlü durumdaydılar. Yine de, Harun el-Reşid'in, kendi, güçlü Barmekî vezirini katledip, parçalanmış vücudunu halkın önünde teşhir ederek göstermiş olduğu gibi, aralarında en nüfuzlu olanı bile keyfi olarak her an görevinden alınabilir ve öldürülebilirdi. Prensip olarak, kışlaları ve vazife alanları dışında, hükümdarlık kölelerinin ve asaletin bağlı olduğu ne bir sülale ne bir akraba grubu ne de bir cemaat vardı. Hatta evlilikleri bile tabi oldukları kişilerce ayarlanırdı. Babaların, sahip oldukları iktidarı ya da mevkiyi çocuklarına aktarma hakları yoktu.[5] Gerçekte, çocuklarının geleceğini hazırlama olanağından bile men edilmişlerdi.

Böylesi mutlak bir bağımlılık (çok büyük bir otoriteyle çakışsa olsa bile), kişisel şerefin, babasoyluluğun sürekliliğinin, eşitliğin ve bağımsızlığın ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiği -öyle ki, *hürriyet* sözcüğü, aynı zamanda asil, vakur, cömert ve iyi anlamına gelmektedir- Ortadoğu kültürüne çok itici geliyordu. Franz Rosenthal'ın belirttiği gi-

4 Crone (1980: 87).

5 Bu bir idealdir. Aslında, eski köleler ve mevali gruplar yeni güç blokları haline geldikçe, mülklerini ve statülerini oğullarına miras bırakmaya çalışarak kendi çıkarlarını korumaya yönelik hareket ediyorlardı. Bu, Osmanlılar ve Memlûklarda olağan hale geldi ve çoğunlukla bu rejimlerin nihai çöküşünün nedeni olarak buna gönderme yapıldı.

bi, bu anlam birliği, "özgürlük kavramının, bağımsızlık duygusuyla birlikte, ortalama bir Müslüman üzerinde büyük duygusal etkisini göstermektedir."[6] Aynı ideoloji, aşiret üyelerinin ve proletaryanın, benzer şekilde özgürlüğün ve şerefin kişinin sahip olduğu en değerli şeyler olduğu ve hiçbir şeye değişilemeyeceği konusunda hemfikir olması gibi, günümüzde de cazibesini korumaktadır.

Bu *ethos* içinde, bir başkasının boyunduruğu altında olmak, özde şerefsizlik ve alçaklık olarak görülmektedir; Ernest Gellner'ın yazdığı gibi, Ortadoğululara göre, "sadece yönetilmeyi reddedenler yönetmeye uygun olanlardır: Siyasi eğitim, ancak yaban dünyada alınabilir."[7] Pakistan'ın ve Afganistan'ın Peştûlarında bu tür insanlar için kullanılan, *begherata* diye bir sözcük vardır. Bu sözcük, sadece bağımlı kişi değil, aynı zamanda, korkak, boynuzlanmış koca ve pasif homoseksüel anlamına da gelir. Diğer Ortadoğulular için olduğu gibi, Peştûlar için de özgürlükten yoksun olmak ve kulluğu kabul etmek, mecazi olarak erkeklikten yoksun olmak demektir.

Erkeklik ile özgürlük arasındaki bağ sadece mecazi değildi, çünkü dünyanın başka hiçbir yerinde bilinmediği derecede, köleler üzerinde düzenli olarak gerçek anlamıyla hadım uygulanıyordu. Bunun pratik nedenleri vardı. Hadım edilmiş köleye, artık hareme bekçilik etmesi için güvenilebilirdi. Ayrıca, hadım edilen kölenin fiziksel olarak döl verme umudu tamamen yok edilmiş oluyordu; bu durumun da onu, ilkesel olarak efendisi açısından diğer kölelerden daha güvenilir kılması gerekmektedir, çünkü diğer kölelerin gelecekle olan bağları sadece çocuklarına güç ve servet aktarmalarını yasaklayan kurallarla koparılmıştır.

6 Rosenthal (1960: 120).

7 Gellner (1981: 28).

Fakat hadım etmenin önemli bir sembolik işlevi de vardı. Efendi, kölesini iğdiş etmek suretiyle, kişinin doğuştan madun olarak dahil olduğu belli kategorileri aşağılayan ve küçülten 'doğal' ayrımlar ideolojisi çerçevesinde kendi üstünlüğünü kanıtlıyordu. İleride göreceğimiz gibi, Ortadoğu'da kadınlar, bu inanç sisteminin başlıca hedefleriydi. Bu 'doğal olarak' değersiz olan erkek olmama kategorisine köleyi zorla özümseten fiziksel hadım eylemiyle, bunun uzantısı olarak insanlığın aynı değersiz sınıfının mensubu olan tüm kölelerin ve mevalinin doğuştan ikinci sınıf olduğu, sembolik olarak ifade edilmiş olmaktadır; hadım edilen köle, tüm kölelerin psikolojik olarak kendilerini hissetmeleri gerektiğine inanılan duruma fiziksel olarak getirilmiştir, yani kadınsı ve iktidarsız...

Verili hiyerarşinin sorgusuz kabul edildiği toplumlarda, farklılıkların böylesi radikal ölçütlerle dayatılmasına gerek yoktur; çünkü hiyerarşik farklılıklar zaten zorunlu, değişmez ve Tanrı vergisi olarak görülür. Örneğin, Hindistan'ın kast sistemli toplumunda, alt kesime mensup olanlar kişinin önceki yaşamlarında yapıp ettiklerini ödüllendiren ya da cezalandıran *karma*cı bir düzenin işlemesinin sonucu olduğuna inanılan âdetleri ve kalıtsal işleri nedeniyle doğal olarak kirli ve değersiz bilinirlerdi. Kast grupları arasındaki törel farklar herkesçe kabul edilmişti; dolayısıyla, değersizliklerini simgeleştirmek ve damgalamak için tâbilere fiziksel zarar verme yoluna gitmenin gereği yoktu; dahası bu, bilinmeyen bir şey de değildi.

Bunun aksine, üstün olanın kendisini kendinden aşağı olanlardan ayırabilmek için, onları sadece kendisine bağımlı kılmanın yeterli olmayıp, bir de yarı insan konumuna sokma yönünde -en uç ifadesini, kölelerin gerçek anlamda hadım edilmelerinde bulan bir çabadır bu- baskıyı en fazla hissettiği bir toplum, tam da her şeyi kapsayan bir eşitlikçi etiğe sahip olan toplumdur. O halde, Ortadoğu'da

hâkim olan kölelik ve hadımlık, hem sembolik hem pratik olarak 'doğal' erkek üstünlüğüne dayalı bir ideolojik çerçeve içinde meşrulaştırılan, bölgedeki yaygın eşitlikçilik ilkesinin sonuçları olarak görülebilir.

Irk ve Madunluk

Eşitlikçi bireyciler arasında madunları aşağılamanın diğer yolu ırk ideolojisinden geçmektedir. Sembolik bir işaret olarak ırk, cinsiyete benzer şekilde, 'doğal' gibi görünme avantajına sahiptir; ırk fiziksel olarak apaçık ortadır, gizlenmesi güçtür ve ikincillik statüsünü aklileştirmeye yarayan tüm kalıp yargılara dayanak oluşturur. Örneğin Louis Dumont, ırkçılığın, yaygın Amerikan eşitlik *ethos*u içinde ikincillik statüsünün meşrulaştırılma işini gördüğünü ileri sürmüştür. Pek çok beyaz Amerikalı, koyu renk teni biyolojik bir özellik ve buna bağlı olarak da yarı insanlık karakterinin doğru bir işareti olarak algılar; siyah insanlar 'doğal olarak' hayvansı ve insanlar ve eşitler sınıfına dahil olabilecek niteliklere sahip olmayanlar olarak addedilebilir. Siyahların yoksulluğu ve ayrıma tabi tutulmaları organiktir ve bu nedenle de doğrulanmış olmaktadır.[8]

Benzer ırk ideolojisi, ırksal önyargının uzun bir geçmişe sahip olduğu Ortadoğu'da da bulunmaktadır. Bernard Lewis'e[9] göre, ilk Arapların ten rengi ile karakter arasındaki ilişkiye dair hiçbir nosyonları yoktu; fakat koyu ten rengini çirkin bulurlardı, tıpkı kendi güzellik normlarına uymayan herhangi başka bir fiziksel özelliği çirkin buldukları gibi. Ancak Araplar, kendilerini fethetmelerine ramak kalmış olan koyu ten renkli Etiyopyalılara büyük saygı duyarlardı. Ayrıca siyah köle kadınların çocukları, hem kötü arka planlarından hem de kültürel olarak itici görünümle-

8 Dumont (1970).

9 Lewis (1990).

rinden kaynaklanan toplumsal aşağılanmadan çok çekmiş olmalarına rağmen, becerileri sayesinde aralarından ünlü savaşçı ve şairler çıkacak denli başarılı olmuşlardı.



Resim 14.1: Siyah köle

Siyah şair Nusayb (öl. 726) şöyle der: "Bende bu dil ve bu cesur yürek oldukça siyah olmam beni küçültmez. Bazıları soyları sayesinde yükselirler; şiirimin mısraları benim soyumdur." İslam öncesinin büyük şairi ve savaşçısı Antara, "düşmanlarım, derimin rengi siyah olduğu için beni horlarlar; ancak karakterimin beyazlığı derimin siyahlığını siler" diye tasdik ederken, bir başka şair ise "eğer ren-

gim siyahsa karakterim beyazdır" der.[10] Burada 'siyahlık', hem beyazlar hem de siyahlar tarafından, soysuz bir sülaleyle ilişkilendirilen, çirkin bir fiziksel vasıf addedilmektedir; fakat bu, kişinin kendine özgü yetenekleriyle üstesinden gelinebilecek bir şeydir.

Bu durum, Müslümanların tedrici Afrika fetihleri, Arapları ve diğer Ortadoğuluları, ilk Etiyopyalıların gelişmişliğine ya da askeri kapasitesine sahip olmayan siyah kültürlerle temas ettirince değişti. Bu fetihlerden sonra ve (genel olarak *Zenc* denilen) siyah köle akınının sonucunda Afrikalılara yönelik tavırlar kötüleşme yönünde değişim gösterdi. İbni Haldun şöyle yazar: "Zenci kavimler, kural olarak köleliğe boyun eğmeye müsaittirler, çünkü (Zenciler) (temel) insani özelliklere pek sahip olmayıp, budala hayvanlarınkine çok benzeyen vasıflara maliktirler."[11]

İbni Haldun'a göre, Zencilerin hayvansılıklarının kanıtı olarak kabul edilen şey, tam da onların bu uysal özellikleridir. Gerçek insanlar bu kadar yumuşak başlı olamazlardı ve eşit olmak için savaşırlardı. Ne yazık ki, Arap ordusunun muazzam teknik üstünlüğü karşısında, Afrikalıların böylesi kararlı bir direnç gösterebilmeleri pek mümkün değildi; bu durumda, zayıflıkları ve köleliğe yatkın olmaları, onların doğuştan gelen tâbi doğalarının kanıtı olarak yorumlanmıştır. Ayrıca, siyah paganlar ile onları fetheden Müslümanlar arasındaki bu büyük kültürel uçurum da, Arapların Afrikalı köleleri yarı insan gibi görmelerini kolaylaştırmıştı, çünkü inanç ve kültür açısından pek bir şey paylaşamıyorlar gibi geliyordu.

Kahverengi ten rengine sahip Araplar, beyazlara karşı da önyargılıydılar ve açık ten rengine sahip toplumlara fetihlerde bulunuyorlardı; örneğin Kafkasyalılar da siyah kö-

10 Nusayb, aktaran Lewis (1990: 29); Antara, aktaran Lewis (1990: 24); Suheym, aktaran Rosenthal (1960: 91).

11 İbni Haldun (1967: 117).

leler gibi tâbiyet damgasından çok çekmişlerdi. Ancak genellikle daha karmaşık, okuryazar ve askeri toplumlardan gelen ve aynı zamanda, çoğunlukla tektanrılı din inancına sahip olan beyaz köleler, Ortadoğu kültürüne daha kolay içeriliyorlardı. Bu beyazlar, askeri ve idari kadrolardaki güvenilir memlûklardı; oysa, çoğunlukla bekçilik, rençberlik, ve ev hizmetçiliği gibi adi işlerde istihdam edilen siyahlar, sadece *abd*, yani "köleler" olarak bilinirlerdi; Lewis'in bizi haberdar ettiği bu terim, bazı Arap diyalektlerinde siyahlar için kullanılan genel bir sözcük haline gelmiştir.

Çok az siyah, beyaz memlûğun ulaşabildiği toplumsal konuma yükselmişti ve bunu başardıklarında da kötü niyetli, alaycı eleştirilere yol açılmış oluyordu, çünkü siyah olmak ile kölelik arasında çok güçlü bir bağ olduğu halkın zihninde yer etmişti; ev içi hizmetlerde çalışan siyahların yaygın olarak hadım edilmeleri, bu bağın daha da güçlü hissedilmesine neden olmuştu. Dolayısıyla, onuncu yüzyılda bir Nubyalı hadım Mısır yöneticisi olunca, şair el-Mütenebbi, kendisine şunları sorarak hakaret etmiştir: "Hadım olmuş zenciye asaleti kim öğretmiş olabilir ki? Onun 'beyaz' halkı mı yoksa kral ataları mı yoksa köle tacirinin elinde kanayan kulağı mı?"[12] Beyaz memlûk otoriteler, hiçbir zaman böylesi hakaretlere maruz kalmamıştır.

Batı'da olduğu gibi Ortadoğu'da da siyahın madunluğu doğal bir biyolojik olgu olarak anlaşılırdı; fakat bu, bazen Müslümanlarca siyahların atası addedilen Ham'ın kutsal kitaptaki lanetine gönderme yapılarak teolojik olarak gerekçelendirilirdi. Siyahların madun statüleri, kaçınılmaz şekilde, aynı derecede doğal olan, kadının erkeğe göre ikincilliğine benzetilirdi ve abd, duygusallıkları ve basitlikleri açısından, 'kadınsı' gibi görülürlerdi. Atfedilen diğer

12 Aktaran Lewis (1990: 59-60).

özellikler de onları gerçek erkek insanlardan ayırmaya yarıyordu; şöyle ki, onlar sadece köle ruhlu değil, aynı zamanda pis, aptal, tembel, korkak, güvenilmez ve kötü kokuluydular. Ayrıca, tehlikeli ve hayvansı bir cinselliğe sahiptiler ve aldatan kadın fantezilerinde tipik baştan çıkarıcı vazifesi görürlerdi.[13] Olumlu tarafından bakıldığında, basit dindarlıkları ve sadakatleriyle övülür ve genellikle vefakâr hizmetçi rolleriyle tanımlanırlardı.

Bu rahatsız edici bilindik kalıpyargılar, 'doğal olarak' ikincil madunu, eşitlikçi bir kültür içinde idealleştirilmiş sıradan insanın aksi imajına dönüştürmek suretiyle ikincilliğini geçerli kılma eğilimini yansıtmaktadır. Eğer kahverengi tenli gerçek erkekler cesur, duygularını kontrol edebilen, tutarlı ve şerefli insanlarsa, o zaman siyah tenli 'erkek olmayanlar' da bunun tam tersi olacaklardır. Eğer gerçek erkekler kadınlarla ilişkilerine sınırlamalar getirebiliyorlarsa, 'erkek olmayanlar' hayvani cinsel dinamolardır. Siyahın olumlu imajı bile benzer anlam taşımaktadır: Kahverengi tenli savaşçılar, kendi bireyselliklerini ve kişisel şereflerini öne çıkarma güdüsünü taşırlarken, doğuştan köle ruhlu siyahlar, sadakatle hizmet etmeğe ve özgeci ibadete kendilerini kolayca uyarlayabilirler.

Ancak siyah önyargısı, Ortadoğu kültürünün derinlerine işlemiş bir parçası olsa bile, İslam'ın eşitlikçi *ethos*u buna her zaman karşı çıkmıştır. Lewis'in söylediği gibi, "Müslüman teologlar ya da fıkıhçılar, hiçbir zaman doğaları gereği ya da Tanrı'nın mukadder kıldığı üzere köleliğe yatkın ırkların olabileceği fikrini kabul etmemişlerdir." Kanıt olarak da Lewis, Peygamber'in İslam'ın izlemesini arzu ettiği yolu göstererek, kendi siyah kölesi Bilal'i İslam'ın ilk müezzini olarak görevlendirmiş ve söylenene göre, Bi-

13 Örneğin, erotik el kitabı *Itırlı Bahçe*'nin (Nafzawi 1964) ana temalarından biri, üst sınıf kadınların siyah kölenin erkeklik organına duydukları utanç verici şehvetleridir.

lal'in asil bir Arap ailesinden biriyle evlenmesine izin verilmesini talep etmiş olduğunu gösterir; Lewis, el-Sahib ibni Abbas'ın (öl. 995) şu sözlerini de tercüme eder: "Uzun ve kısa boyluluğu ve Zenc'in siyahlığını ve Yunanlıların beyazlığını Tanrı yarattığı için, insanların bu vasıflarından dolayı suçlanmaları ya da cezalandırılmaları doğru değildir, çünkü Tanrı bunları ne öngörmüş ne de yasaklamıştır."[14] Ortadoğu'da, ne linç etme ne melezleştirme yasaları[15] ne de siyahlıklarının derecesine göre insanları ayırmaya yönelik hukuki çabalar vardı; siyahlar, İslam'ın desteği sayesinde, beyaz kardeşlerinin eşitleri olarak mutlak haklara sahip olduklarını ileri sürebildiler ve yakın zamanlara kadar, siyah önyargısının insanları ikinci sınıf statüye sokmanın temel gerekçesi olarak kullanıldığı Amerika ve Avrupa'da elde ettiklerinden çok daha fazla, güçlü ve saygın konumlar elde edebildiler.

İnsan Tiplerinin Sınıflandırılması

Ortadoğu'da, ırkçılığa karşı çıkışın tek kaynağı İslami öğreti değildi; ikincilliğin işareti olarak belirgin ten rengi, İslam'ın yayılması sonucunda farklı insan tiplerinin artmasına ve imparatorluk içindeki büyük insan çeşitliliğine bağlı olarak da önemini yitirmişti. Kuran'da denildiği gibi, "O'nun âyetlerinden biri de, gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin başka başka olmasıdır. Şüphesiz bunda, bilenler için ibretler vardır."[16] Bu çok renkli dünyada 'siyahı', 'beyazı' ve 'kahverengiyi' birbirinden ayrı tutacak şekilde sınıflamak çok zordu.

14 Bkz. Lewis (1990: 87: 33).

15 Bu tür yasaya en fazla yaklaştığı düşünülebilecek olan, karı kocanın eşitliğini gerektiren hukuki *keşf* öğretisidir. Bu, sosyal ve ahlaki eşitlik olarak yorumlanabilse de, aynı zamanda ırklar arası evlilikleri yasaklamak için de kullanılabilmekteydi.

16 Kuran (30: 22).

Ortadoğu'daki bu muazzam ırksal çeşitlilik, aslında oldukça devingen ve görece kestirilemeyen bir toplumsal evrenle örtüşüyordu. Ortadoğulular, böylesi akışkan bir ortamda kontrol duygusunu yitirmemek için insanları sadece ırka değil, aynı zamanda kavme, sülaleye, mesleğe, ikamet yerine ve inanca dayalı bir dizi beklentiye ve kategorilere göre sınıflamaya çalışıyorlardı; bunların tümü, duruma göre bazen çakışan bazen de çakışmayan ayrı kimliklerin işaretleriydi ve statü göstergeleri olarak kullanılabiliyordu.

Örneğin, Ortadoğu'nun herhangi bir köy, kasaba ya da şehrinde yerel sülale ya da mahallelerin temel karakterlerine ilişkin mevcut klişeler kolayca keşfedilebilir. Bazıları, özünde yürekli ve güvenilir olmakla övülürken, diğerleri doğuştan korkak ya da cimri olmakla suçlanırlar. Bu nitelendirmeler kaynağına göre değişir; çünkü her aşiret ya da mahalle, kendisini yüksek bir törel zemine oturturken diğerlerini karalar. Her yerde, bazıları meslekleri nedeniyle 'doğal olarak' lekelenmiş kabul edilen, farklı işkollarına mensup bireylerin tipik özelliklerine ve eğilimlerine ilişkin benzer nosyonlar hüküm sürmektedir. Massignon, onuncu yüzyıl Bağdat'ında, bu hor görülen grupların şunları kapsadığını söyler: "Nalbant, kasap, hokkabaz, polis, eşkıya, muhbir, gece bekçisi... sepici, tahta ve deri işçisi, iskarpin ustası, lağımcı, kuyucu, külhanbaşı, keçeci, tellak, at tüccarı... dokumacılar, demirciler, güvercin yarıştıranlar ve satranç oyuncuları."[17]

İkinci sınıf görülsün ya da görülmesin, her mesleğin diğerleri tarafından atfedilmiş, kendi kalıplaşmış karakterleri ve davranışları vardı. Örneğin, Swat'ın Peştûlarında, hor görülen deri işçileri (*şah kel*) öfkeli, enerjik, ketum ve istisnai şekilde çalışkan olmaya aşırı eğilimli addedilirdi. Bunlar insanlara dert ortaklığı, karıları da savaşçı soylulara

17 Massignon (1982, c. I: 267).

süt annelik yaparlardı. Köyün en düşük seviyeli meslek grubu olarak deri işçisiyle eş tutulan berberine (*nai*) 'kadınsı', yani geveze, güvenilmez, korkak, bahşiş için açgözlülük yapan, dalkavuk ve cinsel olarak ahlaksız kişilik özellikleri atfedilirdi. Berber köyün dedikoducusu, karısı da fahişesiydi.[18]

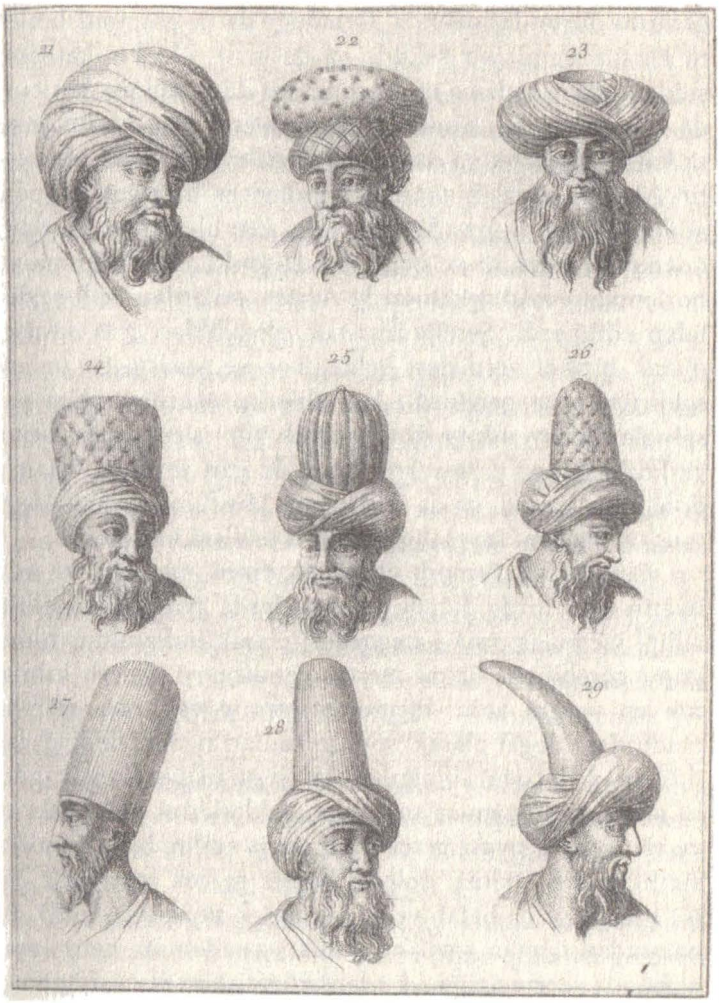
Böylesi stereotipleştirme, sadece düşük toplumsal seviyedekileri kapsamazdı. Gelişkin şehir çevrelerinde değişik okullara mensup ulema, belli ahlaki karakterlere sahip addedilirdi; örneğin Mukaddesi'ye göre Hanefi işgüzar, becerikli, bilgili, samimi ve sağgörülü; Maliki, sıkıcı, kalın kafalı ve sünnete itaatkâr; Şafi, açıkgöz, sabırsız, güçlü kavrayış sahip ve sinirli; Mutezili, zarif, çok bilgili ve ironik; Şii ise kinci ve servet düşkünüydü.[19]

Dini sınıflandırmalar, Sünnilerin Şiileri ikinci sınıf görmelerinde ve Şiilerin de daha kötü bir şekilde mukabele etmelerinde olduğu gibi oldukça alçaltıcı olabiliyordu. Bazı Şiiler, Şii olmayanlarla herhangi bir şeyi paylaşmayı reddederler ve onlarla temas içinde olmanın kendilerini kirlettiğini düşünürlerdi; bu tavır hem kendi madun konumlarına bir tepki hem de eski İran'da, yabancılarla ekmeğini paylaşmamak şeklinde ifade edilen, saf kalma konusundaki kaygılarının bir sonucu olarak anlaşılabilir. Bazen dinsel-siyasal gündeme sahip azınlık gruplarının devleti çökerteceği korkusuyla, her iki taraf da şiddetli soykırım uygulamış olsalar bile, Şiiler ve Sünniler genellikle görece barış içinde yaşamayı başarabilmişlerdir.

Aralarında, özellikle hürmete layık görülmediği için çoğunlukla Yahudilerin bulunduğu gayrimüslimlere (*zımmi*'lere) karşı da önyargı mevcuttu. Fakat buradaki ayrımcılık da, son zamanlara (Beni İsrail'in gelişine) kadar Batı'yla karşılaştırıldığında görece minimal düzeydeydi. Ola-

18 Daha fazla bilgi için, bkz. Lindholm (1986, 1995b).

19 Bkz. Massignon (1982, c. 1: 266-8).



Resim 14.2: On sekizinci yüzyıl Yemen'inde kaydedilmiş kırk sekiz farklı başlıktan dokuzu. Her biri önemli derecede etnik, meslek, statü vs. farkını göstermektedir.

ğanüstü durumlar dışında, Ortadoğu'da ne gayrimüslimlere karşı sistemli bir şekilde ya da geniş ölçekte katliam, şiddet veya aşağılama uygulanmış ne de günümüz haricinde, düzenli olarak camilerde Yahudilere veya Hıristiyanlara karşı bağnazlık ya da şiddet uygulanması vaaz edilmiştir. Aksine, yerleşik zımmiler, ümmetin 'himayesi altında' addedilirlerdi. Bunun karşılığında, kendilerinden ek vergi ödemeleri istenirdi ve belli ölçüde toplumsal dışlanma ve horlanmaya maruz kalırlardı. Ayrıca, onlardan belli şeyler talep edilmezdi. Şerefli insanlar olmadıkları için savaşçı olarak hizmet vermeleri beklenmez ve savaşta da onlara saldırılmaması gerekirdi. Yahudilerin, Müslümanlara yasak olan kalaycılık ve gümüşçülük gibi işleri yapmalarına ve faizle ödünç para vermelerine de izin verilirdi. İslam'a dönen bir Yahudi ya da Hıristiyan, Müslüman olarak doğmuş olanla aynı saygınlığa ve yasal haklara kavuşurdu.

O halde ten rengine ek olarak dinin, mesleğin ve milliyetin de şehirde, köyde ve aşiretlerde aynı şekilde ikincilliği meşrulaştırma kategorileri olarak kullanılmış olduğunu görebiliriz. Fakat mertebelendirmeyi geçerli kılmanın en yaygın yolu, kişinin atalarının esas alınmasıydı; madunlar, 'doğal olarak' soysuz kanları nedeniyle kadınsı, iktidarsız ve çocuksu algılanırlar, oysa üstün olanlar, güçlü erkek kahramanlar soyundan geldiklerini iddia ederler ve bu ayrım, siyasi gerçeklikle teyit edilir; biz yönetiriz, siz hizmet edersiniz; dolayısıyla biz gerçek insanlarız, siz ise hasarlı ya da hatalı ve doğal olarak zayıfsınız (*zaif*). Bu bakımdan, *zaif*'in zayıf ve iktidarsız anlamına gelip, aynı zamanda şeceresizliğe ve silahsızlığa işaret etmesi önemlidir; *zaif* güçsüzdür, çünkü soysuz ve savaşma yetisinden yoksundur.

Kadınsı, çocuksu ve zayıf madunlara 'doğal olarak' hükmeden erkek savaşçı yetişkin imajı, özellikle Müslüman aşiret gruplarının karakteristik imajıdır. Örneğin

Fas'ın Berberileri, alt seviyedeki serflerin, demircilerin ve çalgıcıların inatçı ya da kadınsı karaktere sahip olduklarına inanırlar; bu özellikler aşiret mensuplarının tutarlı, ağırbaşlı ve yiğit kişilikleriyle tezat teşkil etmektedir. Madun grupların ikincilliklerinin soylarından kaynaklandığına ilişkin benzer inanışları, -diğerlerinin yanı sıra- Irak'ın Daghara Arapları, Yemen'in bataklık Arapları, Pakistan'ın Peştu ve Marri Belucileri ve Mısır'ın ve Suudi Arabistan'ın Bedevileri üzerine yapılmış etnografyalarda bulmak mümkündür.[20] İkincilliğin soya dayandırılması, savaşçı seçkinlerle onların madunları arasında yapılacak evliliğe ya da herhangi bir ortaklığa dahi yasak getirilebildiği için, pratikte kast benzeri bir boyut kazanabilmektedir. Bu, tam da saf soy yanlısı Arapların fetihlerden sonra mevaliyle evlilik yapılmasına karşı ileri sürdükleri savdır; böylesi evlilikler Arap soyunu bozabilecekti. Aynı şekilde, Peştu savaşçısı da bir deri işçisi ya da bir berberle asla evlenmeyecekti; Bedeviler köylülerle evlenmeyi reddederlerdi; Beluciler serfleriyle, demircilerle ya da çalgıcılarla evlenmeyi yasaklarlardı ve Güney Yemen Arapları da, sadece varlıklarıyla bile kirliliğe neden olan 'el sürülemezler' grubuyla yemek yemezlerdi.

Doğal damgalama söylemi, lekeli sülaleler, kirlilik ve iktidarsızlık, devlete vergi ödemeye ve itaat etmeye mecbur edilen kesimin, mecazi olarak ikicilliğini ifade etmek için kullanılır. Yukarı ülkenin Peştû aşiretleri, aşağı ülkenin Peştûlarının hep hor görülenler olarak kalacaklarını düşünürler, çünkü onlar erkeklerin sahip olmaları gereken özerklik ve eşitlik haklarından vazgeçmişlerdir. Bu, kadınlaşmak ya da hadım olmak olarak yorumlanır; boyun eğen insanlar saygıyı ve şerefi hak etmezler. Aksine onlar, hiz-

20 Daghara Arapları için bkz. Fernea (1970), bataklık Arapları için bkz. Bujra (1971), Peştular için bkz. Lindholm (1982, 1995b), Marri Belucileri için bkz. Pehrson (1966), Bedeviler için bkz. Marx (1967) ve Cole (1975).

metçi ve yırtıcı savaşçıların avı olmak üzere yaratılmışlardır. Fas'ta da, iç kesimlerde yaşayan aşiret Berberileri, kendilerini, "otoriteye boyun eğmek suretiyle kraliyet mensubu olmalarını sağlayacak ahlaki yapıya ihanet eden ve boyun eğmeyi itiyat haline getirerek bu olanağı tümden yitiren koyunlarla"[21] beslenme hakkına sahip kurtlar olarak görürler. Bedeviler de, egemenlikleri altındaki köylülerin kendileri tarafında yönetilmeye değmediklerine, ancak gerek duydukları otoriteyi ve korumayı sağlayan kendi aşiret reisleri tarafından kontrol altında tutulmayı hak ettiklerine inanırlar.

Daha önce gördüğümüz gibi bu tavır, Emeviler döneminde, özgür Arap savaşçılarınca, lekeli kimlikleri ve avamlıkları nedeniyle hakir görülen devletin doğrudan hizmetindekilere de uygulanıyordu; çünkü şerefli hiçbir insan böylesi alçaltıcı bir hizmet işine razı olmazdı. Bu tavır, halktan bir kişi olan vali Haccac'a karşı isyan çağrısında bulunan soylu bir Arap şairi tarafından, bu çağrının nedenini anlattığı şiirindeki şu mısralarda ifade edilmiştir: "Tanrı ve İbni Muhammed'in (b. Eşet) şerefi ve onun Tamud'dan (Tahmuras) daha eski krallar ırkının soyu, kendimizi, kölelikten gelen soysuzların yönetiminde kullanmamızı bize yasaklamıştır."[22]

Bütün bu aşiretler, "insanların... her biri mesleki uzmanlaşmaya, yüksek oranda iç evlilik yapmaya ve hiyerarşik olmaya eğilimli, farklı birtakım kategorilere bölünmüş olduklarının farkındadırlar."[23] Kuşkusuz, her biri kendi halkının en asil halk olduğunu düşünür. Yine de bu aşiretler, bir yığın haksız ayrımla eşzamanlı olarak insan doğasını kavramlaştırmada eşitlikçi olmayı sürdürmektedirler; ne ki, utanç verici atalarına, günümüzdeki zaaflarına ve sonu-

21 Gellner (1981: 30).

22 Aktaran (Wellhausen (1927: 247).

23 Cole (1984: 184).

cunda ortaya çıkan karakter bozukluklarına bağlı olarak pek az insan, gerçek anlamda insan olma niteliğini elde edebilmektedir.

O halde şu açıktır ki, renk ve din oldukça esnek, fırsatçı ve rekabetçi bir eşitlikçi kültürel ortamda, Ortadoğuluların genel sınıflandırmalar yapmak, törel hiyerarşiler geliştirmek ve beklentiler oluşturmak üzere seçtikleri pek çok unsurdan sadece ikisiydi. Bunlar arasında en büyük öneme sahip olan, kendisini fetihlerdeki savaşlarda kanıtlayan doğal asil kan nosyonuydu; fakat üstünlüğü ve ikincilliği gerekçelendirmede kullanılan 'doğal' kategorilere kişinin kendisini ve ötekini yerleştirebilmesi için ulusal karakter, dini yakınlık, meslek, sınıf, mahalle ve bölge gibi unsurlardan da yararlanılmıştır. Birleşik Devletler'de bu tür belirgin toplumsal gruplaşmaların olmaması, köleliğe 'doğal' yatkınlığın göstergesi olarak ten renginin başat olmasını açıklamaktadır. Ortadoğu'da ise aksine, ötekine doğal ikincillik atfetmenin pek çok biçimi olduğu için, ırk belli bir öneme sahip olsa bile görece daha zayıf kalmaktadır.

Soylu Köleler, Avam Özgürler

Eşitlikçi bir kültürde bazı gruplara 'doğal' madunluk atfedebilmek, beraberinde bir karşı koyuşun ya da en azından belirsizliğin yaratılmasını gerektirir; çünkü insanlar sadece hiyerarşik ayrımları geçerli kılmanın yollarını değil, aynı zamanda bu ayrımları engellemenin, altüst etmenin ya da gizlemenin ve tüm insanlığı bir eşitler cemaati içinde toplayabilmenin de yollarını arayacaklardır. Zaten İslam'ın, ırksal önyargıların her biçimine karşı çıkmasındaki durumun bu olduğunu daha önce görmüştük.

Aynı şekilde, seküler tarafta da, otoriteye hak iddia eden 'soyluların' 'soysuz' rakiplerine karşı acımasız sözlerle

saldırmaları, milliyet, renk, kölelik, daha önce bağlı olunan din ve hatta hadım edilmişlik gibi engellerin, iktidara ve nüfuzlu konumlara tırmanma mücadelesi veren hırslı ve yetenekli erkekler tarafından aşılabileceği ve de aşılmış olan bir toplumda, doğuştan gelen üstünlük ideolojisini korumaya yönelik gerilimleri göstermektedir. Halktan vali Haccac gibi, Mısır'ı yönetmiş olan Nubyalı hadım köle de olağanüstü bir kişiydi. Daha önce gördüğümüz gibi, asil ve özgür doğmuş muhalifler, bu insanların yükselişlerini küçümsemeyle karşılıyorlardı. Fakat daha da önemlisi, bu protestoların hiçbir yararının olmayışıydı. Eski seçkin kesimin aciz öfkesi, sistemin açık olduğunun göstergesiydi.

Dikey hareket olanağının gerçekliği ve eşitlikçiliğin ve başarının genel dini ve kültürel etiği karşısında, Ortadoğu'da madunların aşağılanması hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleştirilememiştir. Irka göre klişeleştirmede de olduğu gibi her tür olumsuz klişeleştirme hep karşı imajları da yaratmıştır. Bu karşı imajlarda madunlar, maduniyetleri sadece duruma bağlı olarak gelişmiş, kendi özel ruhsal dünyaları, kişisel şerefleri ve kendilerine özgü biricik kaderleri olan insanlar olarak resmedilir. En önemlisi, köleleştirilmiş ve hor görülmüş olanların özgürlük arzusuna ve kapasitesine sahip oldukları düşünülmüştür. Bu, kölenin itaatkârlığının dışsal bir özellik olabileceği, oysa içsel olarak, karakterinin gücü doğrultusunda bağımsızlığını koruyabileceği anlamına geliyordu. Siyah bir köle olan Suheym (öl. 660), şöyle söylüyordu: "Ben köle olsam bile ruhum özgürdür, çünkü o asildir."[24]

Buna bağlı olarak, tersinin de doğru olabileceği çıkıyordu: Yasal olarak özgür olan biri kendi arzusuyla da köleleştirilebilir, hatta daha kötüsü, doğası gereği dalkavuk bir karaktere de sahip olabilirdi. Eşitlikçi ve bireyci etik

24 Suheym, aktaran (Rosenthal (1960: 91).

bakış açısına göre, bu her ikisi, esarete zorlanan meşru bir kölenin ikincil statüsünden özde daha aşağılık bir durumdur. Bu nedenle, 'doğal olarak' ikincil, dolayısıyla hak edilen bir konum olarak görülen köleliğe Ortadoğu'da, bazılarının aslında doğuştan asil ve şerefli olabileceği kuşkusuyla karşılık verilmektedir. Ayrıca, genellikle özgür olanların sorgusuzca kölelerden üstün oldukları kabul edilirken, Ortadoğulular bazı özgürlerin, sahip oldukları kölelerden daha madun olabileceklerinin farkındadırlar.

Bu ikircimler nedeniyle kölelik, kurgusal olarak yasal bir ilişki ve statü konumu olmaktan çıkıp, kişisel karakter meselesine dönüşebiliyordu; kölelik aşağı bir konum olabilirdi, ancak köleler, içsel olarak boyun eğmeye direnebilir ve temel özerkliklerini dayatabilirlerdi. Hatta Gazali, yurttaşlığın aslında insan özgürlüğünü gerçek kölelikten daha fazla tehdit edici olduğu uyarısında bulunmuştur; çünkü kölelik gönülsüz ve zorunlu bir konumken, yönetime tabi olmak gönüllü olarak kabul edilir. Köle, köleliğinin farkında olmak suretiyle kendi iç özerkliğini koruyabilirken, yurttaş kendi ikincilliğini ve zincirlerini gönüllü olarak kabul edecek şekilde ehlileştirilmiştir;[25] bu, Arapçada, hayvanlar arasındaki bit ayıklama davranışını anlatan sözcüğün, siyasi itaat gereği seçim eğitimi için kullanılan *siyasa*, yani "siyaset sanatı" sözcüğüyle özdeş olması olgusuyla güçlenen bir analizdir.[26] O halde köleler, zorlanmış boyun eğmişliklerinin berraklığı nedeniyle gıpta edilmesi gerekenler; oysa yurttaşlar, kendi hadım edilmişliklerine suç ortaklığı etmiş olmaları nedeniyle acınacak olanlardır.

Hiyerarşiye ve boyun eğmeye karşı benzer ikircimler "doğal insanlık durumunun ve buna bağlı olarak varsayı-

25 Alıntılayan Rosenthal (1960: 105). Rousseau'nun, hasete ve kibre bağlı insan ikincilleştirilmesi görüşüyle karşılaştırınız.

26 Lassner (1980: 94).

lan statünün özgürlük olduğunu... köle olarak bilinmeyen herkesin özgür olduğunu"[27] kabul eden dindar Müslüman'ın etiğinde ifade edilir. Yasal Ortodoks bakış açısına göre insanlar, sadece kaderin cilveleri nedeniyle başkalarının köleleri olurlar; bir köle ya da madunun, aslında diğerlerinden hiç farkı yoktur; herkes tüm insanların karşısında eşit şekilde güçsüz olduğu Tanrı'yla temel ilişkilerinde birbirine benzer. Dolayısıyla, siyah köleleri (*abd*) aşağılayıcı terim, hem "Tanrı'nın hizmetkârı" hem de "insanlık" anlamına gelmektedir; bu terim, bir tür şerefsel unvan olarak kullanılabilir ve en yaygın Müslüman isimlerinden "Allah'ın kölesi" anlamına gelen Abdullah'ın köküdür.

Cüneyd gibi bazı Sufiler, Ortodokslukça onaylanan madunluğu daha da ileri götürmüşlerdir. Cüneyd şöyle yazmıştır: "Tam olarak gerçek köleliği başaramadığınız sürece saf özgürlüğü elde etmeniz mümkün değildir."[28] Daha önce gördüğümüz gibi, bir Sufi'nin Tanrı'yla birleştiğini ve manevi açıdan diğer Müslümanlardan daha üstün olduğunu iddia edebilmesi için koşulsuz itaat göstermesi ve nefsinden vazgeçmesi gerekiyordu. Bu süreç, pir-hoca ilişkisi içinde kendini reddetmeyle başlıyor ve siyasi yönetime boyun eğmeyi kapsayacak kadar genişletilebiliyordu; Gazali, yönetilenin aşırı itaatli oluşunu öylesine yermişti ki, bazı Sufiler bu itaatkârlığı model bir manevi disiplin olarak yeniden biçimlendirmişti. Bu, itaatkârların kendilerini hiçleştiren manevi disiplini uygulamaları nedeniyle, aslında siyasi pirlerinden daha üstün oldukları anlamına geliyordu.

Fakat çoğu Ortodoks Müslüman bu kadar ileri gitmez; siyasi olarak aşağıda olanın manevi olarak üste çıktığı hiyerarşik bir ters dönme yerine, herkesin eşit zeminde olabileceği bir durumu hedeflerler. Bu, en açık biçimde, mü-

27 Lewis (1990: 6).

28 Aktaran Rosenthal (1960: 11-12).

minler arasında hiçbir temelde kesinlikle ayrım yapılmayan hacda ifade edilmektedir; hangi ırktan, meslekten ya da milliyetten olursa olsun tüm hacılar eşit şekilde katılım gösterirler, aynı tören giysisini giyerler ve hepsi aynı zamanda öngörüldüğü üzere Kâbe'nin etrafını dolaşırlar. Hatta Ortadoğu toplumlarının derinlerine nüfuz etmiş olan toplumsal cinsiyet ayrımı bile, kadınların da eşit şekilde katılım gösterebildikleri hac töreninde silinir. Çok renkli ve çok kültürlü kutsal cemaatin hac yaşantısı, Amerikalı siyah Müslüman Malcolm X'in Ortodoksluğa dönmesine sebep olmuş ve siyah Amerikalılar ile diğer demokratik haklardan yoksun gruplar arasında İslam'ın en hızlı yayılan din olmasına yol açmıştır.

İslam ilahiyatı, tüm insanların her şeye kadir bir Tanrı'nın otoritesi karşısında eşit olduğunun vurgulanmasını tercih ederken, benzer fakat aksi yönlü bir hareket de seküler taraftan gelmiştir. Sıradan Ortadoğulular tüm insanları köle gibi görmek yerine, çoğunlukla bu bağımlılık ilişkilerini görmezlikten gelmeye ya da gizlemeye çalışmışlardır. Birinin bağımlılığına gönderme yapmak çok ayıp sayılırdı. Görgü kurallarına göre kölelere abd olarak değil "benim oğlan", "benim hizmetçi" gibi hitap etmek gerekirdi. En çok kullanılan terim *gulam* genç erkek, hizmetkâr, asker ve erkek köle anlamlarına gelirdi; bunlar birbirine karışmış ve bağımlılık ayrımlarını bulanıklaştırmış kategorilerdir.

Temel nezaket kuralları da, statüye bakılmaksızın, tüm insanların birbirine eşiti gibi davranmasını gerektirirdi; hatta Ortadoğu'da kişinin kendini takdim ediş biçimi, sömürge döneminden bu yana "maddi koşullardaki aşırı eşitsizliğin herkese eşit saygınlık gösterilmesi konusundaki aşırı duyarlılığa eşlik ettiği" ve zenginin ve fakirin "benzer giysiler giyip birbirlerine ilk isimleriyle hitap ettikleri Amerika ile büyük ortaklık göstermektedir. Onlar eşit bir

zeminde birlikte çalışmışlar, yemişler, gülmüşler, oynamışlar ve kavga etmişlerdir."[29] Benzer, kurumsallaşmış eşitlikçi görgü kuralları Ortadoğu'nun büyük kesiminde çok tipik olmakla birlikte, genellikle Amerikalıların sahte rahat davranışlarından farklı şekillerde ifade edilir. Örneğin, Gilsenan, Şadilliye Sufilerinin kibarlık konusundaki titizliklerinin, aralarındaki büyük servet ve statü eşitsizliklerine karşın eşitlikçi görüntüyü kurtarmaya yaradığını belirtir.[30] Diğer Ortadoğulular, eşitleri olmayanlarla görünürde eşit toplumsal ilişkilerini sürdürebilmek için, onları pohpohlayan ve kendilerini küçülten, incelikli, söze dayalı formüllerden yararlanabilmektedirler.

Hukuken de kölelik ile özgürlük arasındaki çizgi, genellikle ya silinmiş ya da örtbas edilmiştir. Örneğin, İslam'a dönmüş olan köleler (Müslümanlar yasalar gereği köleleştirilemezdi), alçaltılmış konumlarına rağmen, diğer müminlerin sahip olduğu dini ayrıcalıklara sahipti. 6. bölümde de belirtildiği gibi, köle kadınların çocukları özgür bir kadının çocuklarıyla eşitler ve özgür babalarının mirası üzerinde mutlak hak sahibiydiler. Köle, azat edildikten sonra bile efendisinin aşiret namını (*nisbe*) taşımaya devam edebilirdi. Eski köleler için, önceki efendilerinin davalarını desteklemek ve efendinin eski kölesinin davasına sahip çıkması gurur vesilesi olurdu.[31] İlişkiler çoğunlukla daha da yakındı, çünkü köleler ve mevali ebeveynlerin yerine geçer ve beylerin oğullarına sütannelik yaparlardı; daha sonra bakımını üstlendikleri bu çocukların sırdaşları ve danışmanları olurlardı. Aynı memeden süt emmiş erkek çocukları -biri köle sütannenin öz, diğeri efendisinin oğlu

29 Fischer (1989: 754).

30 Gilsenan (1973).

31 Örneğin Mısır memlukları, hem yeni hem de eski efendilerinin *nisbe*sini taşırlardı. Özgürleşmiş köleler için en önemli *nisbe* kendilerini özgürleştirenlerin *nisbe*siydi (bkz. Ayalon 1975).

olmak üzere- arasındaki süt bağı kan bağı kadar güçlü ve aralarındaki ilişki öz kardeşler arasındaki rakip ilişkiden çok daha sıcaktı.[32] Böylesi yakın ilişkiler, bir köleyken sultanı eğitip sonra da onun baş danışmanı olan vezirin rolüne model oluşturmuştu.

Dolayısıyla, efendi ile köle, üstün olan ile aşağı olan arasındaki ilişki, Ortadoğu kültüründe oldukça karmaşık bir ilişkidir. Hiyerarşik ayrımlar apaçık var olmakla birlikte, bu ayrımlar ideolojik ve davranışsal olarak genellikle bulandırılır, bir seviyeye getirilir, hatta tersine çevrilir; köleler efendilerinden daha asil olabilir; alçalma erdemlilik addedilebilir; madun olan, kişinin kendi akranlarından daha yakın arkadaşı ve güvenilir sırdaşı haline gelebilir. Gerçek hiyerarşik farklılıklar, nezaket kurallarıyla, ritüellerle, yasalarla, dini ideolojiyle, yukarı ve aşağı hareket potansiyeliyle sürekli olarak giderilmeye çalışılır.

Fakat paradoksal olarak, insanlığın ve ırka, milliyete, inanca ya da mesleğe bakılmaksızın özde tüm bireylerin aynı olduğunun esas alınmasına yönelik eşitleme güdüsü, bir yandan da ideolojik olarak sorunlu olan madunluk gerçeğini, hem üstün hem de aşağı olanın 'doğal' kabul etmesini sağlayacak, madunları stereotipleştirmeye, kategorize etmeye, köleleştirmeye, hatta insanlıktan çıkarmaya ve sakatlamaya yönelik karşı güdüyü de yaratmıştır. Madunluk statüsünü sembolik olarak en güçlü empoze etme yolu, bir erkeği hadım etmek suretiyle onu kadınsılaştırmaktı ve bu kadınsılık metaforu, ikincilliklerini doğallaştırmak için tüm madunları kapsayacak denli yaygınlaştırılmıştı. O halde soru şudur: Neden Ortadoğu'da kadınlara 'doğal' ikincil olan modelliği yüklenmiştir?

32 Arap örneği için, bkz. Musil (1928: 277), ayrıca bkz. Goitein (1966: 192). Yukarıda belirtildiği gibi, Peştûlardaki deri işçileri (şah kel) de aynı işlevi görürlerdi.

XV. BÖLÜM

Kadınların İkircil Durumları

Ortadoğu Bilincinde Kadınlar

Buraya kadar hikâyem, erkeklerin saltanat sürdüğü ve önemli işlerin yapıldığı yer olarak görülen kamusal dünyaya Ortadoğuluların kendi geleneksel bakışlarını yansıtan, neredeyse tümüyle erkek bakış açılı bir hikâye oldu. Kadınların dünyası ise, bunun aksine saklı, özel ve önce baba evinin duvarları, sonra da koca ve ailesiyle birlikte yaşanılan yerle kuşatılmış bir dünyadır. Burası hanenin, kadınların koruma altında tutulduğu kısmı, yani meşhur *harem*'dir.[1] Harem dışına çıkan kadınların, peçeyle örtünerek ve yabancı gözlerden sakınmalarını sağlayan *purdah*'ı koruyarak kaçgöçü sürdürmeleri gerekir.[2] Geleneksel Orta-

1 Harem sözcüğünün kökü, *haram* ve *hurma* (şeref) sözcükleriyle aynı kökten, yani h-r-m kökünden gelmektedir.

2 Peçenin, Afganistan'daki her tarafı siyahla kaplı ve kadınlara sadece dışarıyı görebilecek kadar küçük bir açıklık bırakan burkasından, Osmanlıların saçı ve yüzün alt kısmını sıkı bir şekilde saran tül yaşmağına kadar pek çok çeşidi vardır.

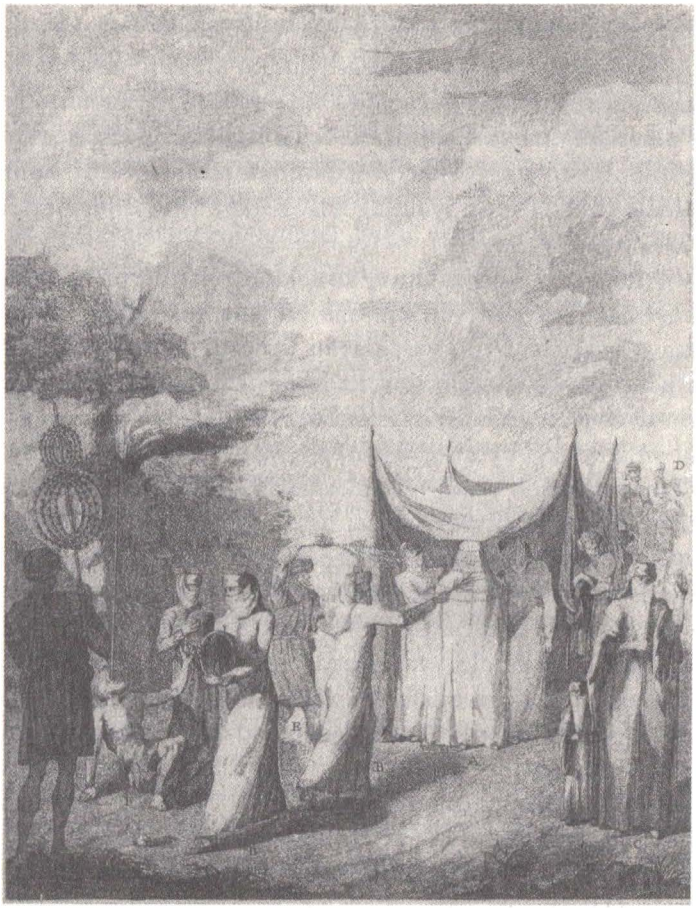
doğu'da (ve hatta günümüzde), kadınların görünmezlikleri ve bilinmezlikleri o dereceydi ki, kocalar karılarının adlarını telaffuz bile etmezlerdi -karılarından açıkça söz etmek skandal olurdu-; bu yüzden bir erkek karısından söz edeceği zaman, dolaylı olarak "ailem" ya da en fazla "oğullarımın annesi" demeyi tercih ederdi. Yine bir erkek, aile şeceresini anlatırken sadece erkek atalarından söz ederdi, sanki soy tek başına erkek tarafından sürdürülüyormuş gibi.

Kadınlar sadece saklı tutulmakla kalmaz, aynı zamanda ikinci sınıf muamelesi de görürler. Örneğin, "kadınların burunlarının olmadığını, dolayısıyla onların pislik de yiyebileceklerini" söyleyen Swat'ın Peştûlarına göre kadınlar akıl ve beğeni yetisinden yoksundurlar; onlar ayrı bir insan türüdür; yani doğal olarak aptal, tembel, güvenilmez, kirletici, inatçı, duygusal, bencil, geveze, açgözlü ve doğuştan ahlaksız bir tür. Erkeklerin, bu tehlikeli ve inatçı yaratıkları kontrol altında tutabilmeleri hiç de kolay bir iş değildir; onların kesinlikle yalıtılmaları ve düzenli olarak dövülmeleri gerekir. Diğer Ortadoğu toplumlarında olduğu gibi Peştûlarda da kadınlık, en güçlü ve temel, 'doğal' ikinci sınıf insan kategorisiydi ve bu kategorinin kapsamı genişletilerek, tüm ikinciller 'kadınsı' özelliklerle karakterize edilmekteydi.[3]

Ulema da, gerçek bir Müslüman dünyasında kadının bağımlı statüsünün Tanrı takdiri olduğunu ilan etmekle, onun erkekler tarafından yaygın olarak aşağılanmasını pekiştirmiş oluyordu. Ulemaya göre İslam erkeklere, kadınların kâhyalığını yapma işini vermişti; çünkü onlar evin içinde kilitli olarak sıkı gözetim altında tutulmadıkça anarşiye yol açacaklardır.[4] Ulema bu düşüncelerini, şu hadislere

3 Örnekler için, bkz. Hammoudi (1993).

4 Kaos ve anarşi için kullanılan *fitne* sözcüğünün kökeninde, kesin olarak kadının özgürce cinsel ilişkiye girebilmesine karşı duyulan korku yatmaktadır.



Resim 15.1: Düğün alayı

gönderme yaparak doğrular: "Bir kadına iktidarı emanet eden asla refaha eremez" ve "namaz kılan müminin önünden köpek, eşek, kadın geçerse namaz bölünmüş olur."[5]

5 Alıntılayan Mernissi (1991: 56-7).

Ayrıca Kuran'ın şu buyruğuna da işaret eder: "Erkekler kadınlar üzerine hâkim dururlar. Çünkü bir kere Allah birini diğerinden üstün yaratmıştır. Bir de erkekler mallarından (kadınlara) nafaka verirler... Geçimsizliklerinden korktuğunuz kadınlara gelince, önce onlara nasihat verin. Sonra onları yataklarında (yalnız) terk edin! (Yine dinlemezlerse), dövün!"[6]

Kadının ikincilliğinin, erkeklerin karılarını kolayca boşamalarına izin veren, buna karşılık kadınların boşanmaya kalkışmalarını yasaklayan Şeriatta da kurallara bağlandığı görülmektedir. Bu, kadına istediği zaman eş değiştirme özgürlüğü tanıyan İslam öncesi uygulamanın değiştiği anlamına geliyordu. İslam, zinayı da, kadının arzusuyla gerçekleştirilen eski, geçici cinsel ilişki biçimlerini ve idamla cezalandırılan bir suç haline gelen, erkeğin karısını 'başka erkeğe kiralaması'nı kapsayacak şekilde yeniden tanımladı. İslam'da erkek dört kadınla evlenebilirken, kadın sadece tek erkekle evlenebilir; hukuken kadının tanıklığı erkeğin tanıklığının yarısı kadar geçerlidir; kadına ödenen kan parası erkeğe ödenenin yarısı kadardır; yine kadının miras hakkı erkeğinkinin yarısı kadardır; şayet babanın mirasının genellikle oğullara geçtiği kırsal toplumlarda ve şehirdeki yoksul kesimde kadın biraz da olsa bir şeyler alabilirse şanslı sayılır. Tüm bu olumsuz faktörler göz önünde tutulursa, Ortadoğu'nun her yerinde, erkek çocuğun doğumunun sevinç nidalarıyla, kız çocuğununkinin ise matem sessizliğiyle karşılanması hiç de şaşırtıcı değildir.

Bu olumsuz imajlar, diğer bağımlılık ilişkilerinde de görmüş olduğumuz türden tersine çevirmelerle dengelenmiştir. Örneğin çoğu Sufi, kadınsılığı çok olumlu değerlendirirdi; Tanrı bir gelindir ve aydınlanma peçenin açılma sürecidir. Hepsinden öte, Sufinin ilahi aşka olan inan-

6 Kuran 4.34.

cını ilk telaffuz eden bir kadın evliya olan Rabia'ydı. Sufilik, duygusal sezgi, esrik deneyim, gizli bilgi, büyüsel pratikler ve (özellikle İbni Arabi'nin çalışmasında örneklendirildiği gibi) Allah aşkının kapsayıcı rahmine dalma gibi, dinin kadınsı yanlarını da öne çıkarmıştır.[7] Ayrıca, Sufiler ve Ortodoks olmayan diğer gruplar, özellikle kadının katılım göstermesini ve kadına karşı eşitlikçi tutum içinde olunmasını isterlerdi; işte bunlar, toplumun geniş kesiminin bu gruplara kuşkuyla bakmasına neden olan başlıca etkenlerdi.[8]

Fakat Ortodokslarda da kadın imajı sadece olumsuz değil, olumlu anlamlar da taşırdı. Örneğin köleler gibi, kadınlar da acı çeken insanlığın temsilcileri olarak resmedilir ya da güçlü inancın, dindarlığın ve sadakatin paradigmaları olarak sunulurlardı. Anne tarafından akrabalığın (*rahme*), insanları farklılaştıran babasoylu nesebi -ki bu erkeklerin en büyük meselesidir- kuşatması ve tüm cemaati ortak beslenmeyle birleşmiş ümmet halinde toplaması gibi, *rahim* de Müslüman polemikçiler için bir manevi toplayıcı model işlevini görüyordu.[9] Daha önce gördüğümüz gibi, aynı sütanneden beslenmiş erkekler arasındaki bağ kan bağından daha güçlüydü.

Kadınla temellendirilmiş birlik içinde bir cemaat imgelemi, mecazi olduğu kadar toplumsal bir gerçeği de yansıtmaktadır. Örneğin Carla Makhlouf, Yemen'de şehirli kadınların, her gün birinin evinde toplanıp dans ettikleri-

7 İbni Arabi, kendisinin asıl manevi rehberleri olarak iki kadına gönderme yapar ve ilahilik arayışının tamamlanmasının mecazı olarak kadın ve erkeğin birleşmesini kullanır. Bkz. Murata (1992).

8 Bektaşi dervişleri, kadınlara tekkenin eşit üyeleri olarak davranırlar ve erken İslam'ın radikal Haricî grupları, kadın iktidarına büyük ölçüde izin verirlerdi; bunun içinde kadınların lider olduğu bir örnek de vardır (Dabashi 1993: 131). Karmatîler de çokeşliliğe, odalık kurumuna, genç kızların evlenmelerine ve peçeye karşıydılar (Ahmed 1992).

9 Bu analiz için, bkz. Antoun (1989).

ni, şarkı söylediklerini, dedikodu yaptıklarını, sigara içtiklerini ve erkeklerin kalabalık, eşitlikçi ve kimsenin birbirine güvenmediği renksiz toplantılarına hiç benzemeyen, kimsenin kendini sınırlandırmadığı bir atmosfer içinde eğlendiklerini anlatır. Benzer şekilde bir Kaşkay kampında, ihtiyatlı ve statü bilinciyle hareket eden erkekler birbirlerinin çadırlarına bile yaklaşmazken, kadınlar kocaları arasındaki çekişmeleri hiçe sayıp, küçük oğullarına ileride özlemle hatırlayacakları bir cemaat deneyimi yaşatacak şekilde, erkekler işe gider gitmez rahatça birbirlerini ziyaret ederler, konuşurlar ve hediye alışverişinde bulunurlar.[10]

Bazı yasal Müslüman yönetimler de kadınlara karşı olumlu tavırlar yansıtırlardı. Bunlar arasında özellikle önemli bir tanesi, İslam öncesinde uygulanan kız çocuklarının öldürülmesi pratiğinin yasaklanmış olmasıydı. Hatta daha da önemlisi, İslam öncesi zamanlarda, kadınlar kocalarının ya da babalarının malı addedilir ve bir mal gibi miras bırakılabiliyorlar ya da satılabiliyorlardı. İslam'la birlikte onlar da aile mülküne ortak oldular, yani kendi miras haklarını artık ailenin erkeklerinin dokunamayacakları şekilde ellerinde tutabiliyorlardı. Kadına tanınan miras hakkının erkeğinkinin yarısı kadar olması, kadının evlenirken ailesinden çeyiz olarak mal, para ve bazen de toprak almasıyla dengeleniyordu. Bu çeyiz, çoğunlukla gelinin kocası-

10 Makhlouf (1979), Beck (1978: 357); ayrıca, Umman için bkz. Wikan (1991). Kuşkusuz kadınlar arası dayanışma ve dostluk, aralarında rekabet olmasını engellemez. Onlar da erkekleri kadar, kendi şerefleri ve gururlarına düşkündürler ve ciddi şekilde misafirperverlik ve zenginlik gösterilerinde bulunmak yoluyla aralarında statü mücadelesi verirler. Ancak siyasi mücadelenin ciddi kamusal işlerinin dışında bırakılmış olmaları, onlara sürekli çekişme içinde birbirlerinin rakipleri olarak bir araya gelen erkeklerde olmayan bir içtenlik ve açıklık olanağı sağlamaktadır. Ayrıca, kişisel farklılıkları ne olursa olsun, kadınlar her zaman erkekler konusundaki ortak yakınmalarında rahatlama ve dayanışma imkânı bulurlar, oysa erkekler kadınlar yokmuş gibi davranmayı tercih ederler.

nın ailesinden aldığı oldukça yüklü miktardaki başlık parası (*mehir*) ile daha da fazlalaşır ve tüm bunlar, kadının dilediği gibi kullanıp harcayabileceği özel mülkü olurdu - gerçi her ikisi de, genellikle hanenin ortak kaynağına dahil edilirdi. Boşanma durumunda kadın, başlık parasını ve çeyizini kocasından talep edebilirdi ve İslami mahkemelerin kararları da kadının lehine olurdu.

İslam'ın kadının bağımsızlığını tanıdığı, özellikle evlenme sürecinde yapılan pazarlıklarda açıkça görülmektedir. Noel Coulson'ın belirttiği gibi, İslam'daki evlilik anlaşmalarında kadın "satılık nesne konumundan çıkıp... daha önce sahip olmadığı bir yasal yetkiyle donanarak... sözleşmeyi yapan taraf konumuna geçecek şekilde"[11] statü değiştirmiştir. İslam'da evlilik, Hıristiyanlıktaki kutsanmış evlilikten farklı olarak, evlilik anlaşmasına giren ailelerin yararcı bir yaklaşımla üzerinde titizlikle pazarlık yaptıkları mal ve hizmet değiş tokuşu olarak anlaşılmaktadır. Evlilik anlaşmasında kadın (hamisi aracılığıyla), üzerinde anlaşmaya varılmış başlık parası ve sürekli olarak bakımının ve korunmasının sağlanması karşılığında cinselliğini ve doğurma işlevini takas eder.[12] Eğer şartlar karşılanmazsa anlaşma feshedilir ve mehir yasal hak sahibine, yani kadına iade edilir; bu, boşanma durumlarında kadına büyük güç sağlayan ve erkeğin boşanma kararı vermedeki önceliğini telafi eden bir düzenlemeydi.[13]

Marshall Hodgson'ın ileri sürdüğü gibi, bu yasal çerçeve içinde Müslüman kadınlar, kadına ait mülkün kalıcı olarak erkeğin mülküne bağlandığı ve evlilik birliğinin bu

11 Coulson (1964: 14).

12 İran'da bir kadının bekaretinden, açıkça "sermayesi" olarak söz edilir. Bkz. Haeri (1989: 67).

13 Kadınlara kendi yararları doğrultusunda pazarlık edebilme gücünü veren, mehirleri üzerinde mutlak haklara bazı sahip olma biçimleri için, bkz. Mir-Hosseini (1993).

birliği oluşturan bireylerin önüne geçtiği Hıristiyan Avrupa toplumlarındaki kadınlardan, gerçekte çok daha fazla kişisel özgürlüğe sahiptiler. Buna karşılık İslam aile hukuku, "ilgili herkesin hak eşitliğini korumak uğruna"[14] ailenin önceliğini feda etmiştir; bu da, Ortadoğu'nun köklü, bireyci ve eşitlikçi değerlerinin bir ifadesidir. Müslüman kadının özerkliği, evli kadının kendi ailesinden aldığı soyadını koruyabiliyor olması ve kendi parasını kazanma ve kendi harcamalarını yönetme kapasitesiyle simgeleşmiştir. Kuşkusuz bu, kadınların her zaman yasal seçeneklerini kullanabildikleri anlamına gelmiyor; çoğu kadın, geleneklerin izinden gider, kendisini silikleştirir ve işlerin idaresini erkeğe bırakır.

Hatta kadınlar için baskıcı görünen meselelerde bile İslam çok net değildir. Örneğin kutsal metin, Müslüman erkeğin en fazla dört kadınla evlenmesine izin verir (odalıklar burada söz konusu değildir) ve Muhammed on iki resmi evlilik yaparak istisna oluşturmaktadır. Ancak Muhammed, kendinden yaşça çok büyük olan ilk karısı Hatice'ye sarsılmaz bir sadakatle bağlıydı ve sonraki evliliklerinin çoğunu, sadece müttefikleriyle sağlam ilişkiler kurabilmek için yapmıştı (ilk beş Halife, Muhammed'in kayınpederleriydi). Muhammed'in çokeşliliğe yaklaşımını, belki de en iyi biçimde ortaya koyan, gözde kızı Fatma ile yeğeni Ali'nin evliliklerinin kesinlikle tekeşli olması şartını koymasından anlaşılabilir (gerçi Ali, yaptığı pek çok "geçici evlilikler"le de meşhurdu).[15]

Diğer bir ikircilliği, erkeğin çokeşli evlilik yapabilmesini onun tüm eşlerine kesinlikle eşit davranması koşuluna bağlayan Kuran'daki ifadede bulmak mümkündür; bu öyle bir koşul ki, pek çok reformcu, bu koşulun pratikte yerine

14 Hodgson (1974, c. I: 341).

15 Benzer şekilde Müslüman Ortadoğu erkekleri, tipik olarak kızlarının kınayla aşağılanmaya maruz kalmalarını arzu etmezler, fakat kendileri için ikinci bir eş almak isterler.

getirilebilmesi için ancak bir evliya olunması gerektiğini söylemiştir; dolayısıyla, tekeşli evlilik ahlaki olarak güvenli, yegâne evlilik biçimi olmaktadır.[16] Benzer şekilde zina da, cezası idam olmakla birlikte, ancak dört güvenilir kişinin görerek tanıklık etmiş olmasıyla kanıtlanmış sayılır; bu da suçun kesinleşmesini çok zorlaştıran bir koşuldur. Boşanma da, izin verilmiş olsa bile, Peygamber tarafından müsaade edilmiş şeyler arasında en ayıp sayılan bir şey olarak lanetlenmiştir.

Günümüzde, kadının karalanmasına karşı ilkeli dini muhalefet, hem soldan (feministlerce) hem de sağdan (İslamcılarca) güçlü bir şekilde açığa vurulmaktadır. Feministler, bugün Ortodoks ulema ve sıradan müminin gerçek kabul ettiği pek çok kadın karşıtı deyişlerin doğruluğunu sorgulamak üzere, İslam'ın ilk dönemine ait alternatif kanıtlardan yararlanarak, kadının ikincilliğinin temelini yeniden incelemektedirler. Örneğin Fatma Mernissi, Kuran'da toplumsal cinsiyete gönderme yapılmaksızın hem kadının hem de erkeğin erdemlerine göre inayete layık görülmesinin, yine Kuran'daki kadını erkeğin buyruğu altına sokan ayetleri geçersiz kıldığını ya da en azından onlara meydan okuduğunu ileri sürmektedir. Şöyle ki: "Gerçekten erkek-kadın bütün Müslümanlar, erkek-kadın bütün müminler, erkek-kadın bütün itaatkârlar... var ya! Onlar için Allah bir mağfiret ve büyük bir ecir hazırlamıştır."[17] Mernissi, Kuran'da açıkça "hakkaniyet gereği, kadınlar erkeklerle eşit haklara sahiptir"[18] dendiğini de belirtir. Ayrıca Mernissi, Muhammed'in gözde eşi Ayşe'nin kendisinin

16 Peştulara, Kuran'ın gereklerine uygun olarak yaşadığından söz edilen tek çokeşli erkek, karılarına gerçekten eşit davranan bir bireydi; her iki karısından da vebadan kaçar gibi kaçardı.

17 Kuran 33: 35.

18 Kuran 2: 229. Ayrıca, kadınlar insanların yaratıldığı Adem'den, yani "tek bir can'dan yaratılmışlardır" diyen 4.1'e bkz.

de ünlü bir muhaddis olduğunu ve kadınların namazı bozduğunu söyleyen hadisin kaynağı olan Ebu Hureyre'yi şu şekilde azarladığını da söyler: "Sen bizi eşekle ve köpekle bir tutuyorsun. Allah'a ant olsun ki, Peygamber dua ederken, ben onunla kıble arasında yatıyordum."[19]

İslam'da kadınların yüksek statüye sahip oldukları iddiasındakiler, Muhammed'in genelde kadınlara, özelde de Ayşe'ye duyduğu büyük sevgiye gönderme yaparlar ve ölmek için kendisinin ve ilk iki Halifenin gömülü olduğu Ayşe'nin odasını seçtiğini hatırlatırlar. Ayşe'nin böylesine şereflendirilmiş olması, kadınların ikincil olduğuna dair inançla pek uyuşmamaktadır. Erkeği çileden çıkaran kadını "kırbaçlama" hakkına gelince, Peygamber'in kendisi hiç bir zaman eşlerini dövmemiş, eğer onlardan birine çok kızmış ise yalnız kalmak üzere uzaklaşmayı tercih etmiş ve yandaşlarına da şöyle söylemiştir: Eşine karşı şiddet kullanacak biri "ancak aranızdaki en kötü kişidir".[20]

Müminlerin eş ve kızları için, "Ey Peygamber! Kadınlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle de dış örtülerini sımsıkı örtsünler"[21] yolundaki Kuran hükmü de yeniden yorumlanmıştır. Kadınların tesettüre mahkûm olmadıklarını savunanlar, ilk İslam'ın bütün kadınları tümüyle kapanmakla ya da inzivaya çekilmekle zorunlu kılmadığını, sadece belli düzeyde iffetli davranmayı yeterli gördüğünü ileri sürerler. Onlara göre tam anlamıyla kapanma, kendilerine özel yaşam olanağı sağlaması için sadece Peygamber'in eşlerine uygulanabilen olağandışı bir ölçüttü ve bu, daha sonraki kuşaklarda haksız bir biçimde yaygın hale getirilmişti.[22] Ayrıca, kadının kamusal yaşamdan ve etkin olmaktan uzaklaştırılmasının da ilk Müslü-

19 Aktaran Mernissi (1991: 70).

20 İbni Sad, aktaran Mernissi (1991: 157).

21 Kuran 33: 59.

22 Yine, bu tartışmanın açık bir ifadesi için, bkz. Mernissi (1991).

man cemaatlerinin bir pratiği olmadığını belirtirler. Kamusal tartışmalara katılan, savaşa giderken Müslüman birliklere eşlik eden, saygın bir muhaddis ve hatta kendi adına bir siyasi lider olan kadın modeli olarak yine Ayşe'ye gönderme yapılır.[23] Yanı sıra, bağımsız bir kadın ve kendinden genç ortağı, aynı zamanda sadık kocası olan Muhammed'in yardımıyla ticari girişimlerini yöneten başarılı bir müteşebbis olarak Hatice'den de söz edilir. Eğer bu erken dönemdeki kadınlar kamusal yaşamın bu denli güçlü şahsiyetleri olabildiyseler, neden günümüz kadınları aynı statüye sahip olmasınlar?

İslamcılar da feministler gibi, İslam'ın kadını insanlıktan çıkaran ve karalayan suçlamalarına kutsal metni anarak tepki vermekle birlikte, onlardan oldukça farklı sonuçlara varırlar. İslamcıların iddiası "Tanrı'nın âlem nizamının bir parçası olan, cinsiyetlerin değişmez ve tamamıyla farklı doğaları"na dayanmaktadır.[24] Onlara göre doğru İslami pratikte, kadınlar çocuk doğuranlar, onları yetiştirenler ve aile birliğini sürdürenler; erkekler ise koruyucular ve para kazananlar olarak "insanlıkta birbirlerinin eşiti, görevde birbirlerinin tamamlayıcılarıdır".[25] Bu görüş, kadının kimyasal yapılanışının ve sinir sisteminin onu doğal olarak ev kadınlığına uygun kıldığını ileri süren evrimsel biyolojinin bulgularına gönderme yapılarak desteklenmektedir.[26]

Modern İslami görüş, kadının erkekle eşit statüye sahip olmasını, ancak bu iki cins arasındaki dengeli ve sözde doğuştan (*fıtrî*) ilişki korunduğu sürece kabul ederler.

23 Ayşe'nin Deve Savaşı'nda kaybeden tarafa katılması, sonraki kadın siyasi eylemciliğine olan inancı sarsmıştır. Bkz. Spellberg (1991).

24 Stowasser (1993: 15). Bu yeni retoriğin iyi bir değerlendirmesi için, bkz. Metcalf (1987).

25 El-Amin (1981: 92).

26 Örneğin, bkz. Seyid Kutb, aktaran Choueiri (1990: 128).

Dengedeki bir bozulma, Tanrı'nın nizamından ve doğal düzenden sapma olarak kabul edilir; bu da hayvansı şehvete, sefalete ve toplumsal çöküşe yol açar; ki, Batı'nın şimdiden bu duruma düştüğünü iddia etmektedirler. Mantıksal ve bilimsel açıdan bakıldığında bu sav çok hatalı olmakla birlikte, kadını erkeğin eşiti olarak göstermek suretiyle, hem kadın ile erkeğin meşgaleleri arasındaki farkı 'doğallaştırmakta' hem de eşitlik anlayışının korunmasına yönelik kültürel baskıyı göğüslemiş olmaktadır. Evrimsel biyolojiye yapılan görünüşteki bu yersiz gönderme, bu bağlamda çok anlamlı olmaktadır.

Hem sağın hem de solun bu yeni retoriğinin, erkekleri kadınlara karşı daha saygılı bir tutum içine sokup sokmadığı ise hâlâ şüphelidir. Fakat gerçekte görünen o ki, modern Ortadoğulu kadınlar, giderek bir yandan geleneksel ev işlerini erkeğin yardımı olmaksızın (çünkü erkeğin ev işlerinde yardımcı olması doğal düzenle çelişecektir) ya da bu işlere değer atfedilmeksizin (çünkü kadının işi önemsiz ve aptalca işlerdir) sürdürmeye zorlanırlarken, bir yandan da babasoylu akrabalarının desteğinden uzaklaştırıldıkları ve aile gelirine katkıda bulunmak üzere ev dışında çalışmaya zorlandıkları çekirdek aileler içinde yalıtılmaktadırlar. Pek çok çalışmanın gösterdiği gibi bu, hem şehir hem de kırsal kesimde böyledir. Yani kadının iffetini ve kültürel doğruluğu vurgulayan yeni köktenciliğin bu yükselişi, cinsel eşitlik yönündeki eski İslamcı talepleri de aşındırmıştır.[27]

Tarih, Kültür ve Kadın Düşmanlığı

O halde, İslam'ın kadına ilişkin kayıtları karma olmakla birlikte, terazi, kadının özerkliğine ve eşitliğine olan inanç

27 Kadınların çalışması için, bkz. Papps (1993), al-Khayyat (1990) ve Friedel (1991a, 1991b). Yeni-köktenci bakış açısı için, bkz. Roy (1994).

yönünde biraz daha ağır basmaktadır.[28] Kadınlar için hakkaniyet ve adalet öngören temel İslami ilkeler, hem muhafazakâr hem de liberal eylemciler tarafından çeşitli biçimlerde ifade edilmiş ve edilebilmekteyse de, bu ilkeler, kadının ikincilliğine ilişkin yaygın inancı yerinden söküp atmaya kesinlikle yetmemiştir. Bunun neden böyle olduğunu anlayabilmek için İslam'a değil, tarihe ve kültüre bakmamız gerekiyor.

İşaret edeceğimiz ilk nokta, Abbasi dönemi ve sonrasında, artan idari yetkecilik ile cinsel hiyerarşinin konsolidasyonu arasındaki karşılıklılıktır. Burada özellikle kritik olan, odalık almanın yaygın bir şekilde kurumsallaşmasıydı; bu, tıpkı hükümdarların orduya ve bürokrasiye köle almalarıyla kendi akrabalarının talep gücünü zayıflattığı gibi, bir erkeğin meşru eşlerinin talep gücünü zayıflatmaktaydı. Abbott'ın söylediği gibi, bu yeni seçkin kesim için "bir eşe sahip olmaya kalkmak, kolayca atılabilen, başkasına verilebilen, hatta sorgusuz sualsiz öldürülebilen bir sürü odalık almaktan çok daha ciddi bir işti. Bir eşin, mülk üzerinde kendi yasal hakları vardı. O 'aile bağları'na sahipti."[29] Bu koşullar altında, köle kadınlar, çoğunlukla savaşçıların birincil yarenleri ve oğullarının da anneleri oluyorlardı; oysa özgür olarak doğmuş kadınlar kapatılıyorlar ve marjinalleştiriliyorlardı, yani hiçbir zaman kurtulamadıkları bir konuma hapsediliyorlardı.

Odalık kurumu vasıtasıyla kadınlar üzerinde hâkimiyet kurmak, Ortadoğu'da yeni bir şey değildi. Sasani İmparatorluğu, şahın ve asil sınıfın sahip olduğu muazzam köle haremleriyle ünlüydü. Ortadoğu tarihinde, İslam'ın çok daha öncesinde var olan ataerkil pratikleri bulmak mümkündür ve bunlar çoğunlukla İslam hukuku tarafından dö-

28 Bu konudaki alternatif görüşler için, bkz. Stowasser (1984), Abbott (1942), Ahmed (1986).

29 Abbott (1946: 67).

nüştürülmüş ve iyileştirilmiştir.[30] Örneğin, peçeyle örtünme çok eski bir geçmişe sahiptir. MÖ on üçüncü yüzyıldan kalma Assur tabletlerinde, saygın kadınların peçeyle örtünmelerinin zorunlu kılındığı, oysa bunun aksine, fahişelerin ve kölelerin kendilerini gizlemelerinin yasak olduğu görülmektedir. Bu örneklerde peçe, sadece namusluluk göstergesi olarak değil, aynı zamanda, zengini fakirden, özgürü köleden, özeli kamudan ve ahlaki olanı gayri ahlaki olandan ayırmak için kullanılmaktaydı.[31] Bu bilginin ışığında, İslam'daki eşitlikçiliğe, Assurlulardan farklı olarak, statüsüne bakılmaksızın her kadının kendisini peçeyle örtmesine izin verilmesi olgusuyla işaret edildiği söylenebilir.

Peçe dayatmasının yanı sıra, çoğu İslam öncesi Ortadoğu imparatorluğu kadına pek az güç tanımıştır. Kadınlar prestijli ve kamusal işlerden dışlanmıştı; boşanmak erkekler için kolay, kadınlar için zordu ve kadınların, eşlerini, çocuklarını, kölelerini dövme hakkına sahip olan -ki bu hak Roma hukukuna kadar taşınmıştır- kocalarına karşı yumuşak başlı ve itaatkâr olmaları beklenirdi. Örneğin, MÖ 3000 yılının Mezopotamya kanununa göre, kocasına karşı gelen dişlerinin yumrukla kırılması gerekir ve zinada bulunması durumunda ise ölümle cezalandırılabilirdi.

Leila Ahmed, Ortadoğu'da kadın hakları tarihine ilişkin anlatısında, kadınların eski Ortadoğu devletlerinin çoğunda engellenmiş olduklarını, ancak konumlarının giderek kötüleştiğini ve bu kötü konumlarının, büyük haremleri ve kadın karşıtı kanunlarıyla kadının özerkliğini reddeden yeni bir standardın belirlendiği Sasani İmparatorluğu'nda doruğuna ulaşmış olduğunu söyler. Sasani kadınları tanıklık yapamazlar, kocanın arzusuna göre odalık ola-

30 Bu hususta, özellikle Deniz Kandiyoti'nin (1991, 1992) ve Germaine Tillon'un (1966) çalışmalarına bkz.

31 Bkz. Lerner (1986).

rak verilebilirlerdi; genellikle eğitimsiz, eve kapatılmış, kesin olarak erkeklerden tecrit edilmiş ve mali olanaklardan yoksundular. Bizanslılar da bu bakımdan İranlı düşmanlarından pek geri kalmamakla birlikte, bazı kadınların daha sonraki girişimci Müslüman kadınlar gibi bağımsız olarak sermaye sahibi olabildiklerini, ticarete ve mali işlere katılabildiklerini gösteren deliller vardır.[32] İslam hukuku pek çok anlamda bu kadın düşmanı tarihi radikal bir şekilde altüst etmişti; fakat görmüş olduğumuz gibi, çoğunlukla kadının ikincilliğinin altında yatan ataerkil varsayımlar hiç azalmadan sürmüştü.

Tarihçiler ve kültürel antropologlar, genellikle Ortadoğu'da erkek iktidarının durmaksızın genişlemesinin, mahalli şehir devletlerinin kozmopolit imparatorluklara dönüşecek şekilde büyümelerini tetikleyen artan işbölümü ve eşlik eden statü hiyerarşilerini de kapsayan, karmaşık bir grup etkenden kaynaklandığını ileri sürerler. Çoğunlukla bu sürecin, bir yandan babasoylu kalıtımın, giderek değer kazanan kalıcı mülkler üzerindeki hakları kontrol altında tutabilmek için devreye sokulması, bir yandan da ataerkil gücün, evlilikleri ve bağımsızlıklarıyla grup dayanışmasını bozma potansiyeline sahip kadınlar üzerinde meşru otoriteyi koruyabilmek için kullanılmasıyla zorunlu olarak daha fazla erkek egemenliğine yol açtığı savunulur.

Bu dönüşüm genellikle, daha fazla artı ürün birikimine, kadın ve erkek emeği arasında daha büyük ayrıma, seçkin erkeklerin ortaya çıkmasına ve erkeklik statüsünü daha belirgin kılmanın bir yolu olarak kadının tecridine yol açan, saban tarımının avcılık ve toplayıcılığın yerini aldığı dönemden bu yana süregelmiş uygarlık değişimlerinin zirvesi olarak görülür. Her durumda, kadının ikincil hale gelmesi, kadını babaya ve kocaya bağımlı kılan babasoylu ve

32 Ahmed (1992).

baba yerli toplumsal örgütlenmelerin yükselmesine bağlanır.

Ancak her şey bu kadar net olmayabiliyor. Kuşkusuz, yaşamı sürdürebilmek için kadının mutlaka ev dışında çalışması gerekiyorsa, o zaman üretim tarzı bir farklılık yaratmaktadır; tıpkı üretim koşullarının, kadınların peçesiz çalışmalarını ve kocalarının sık sık yanlarında olmamaları nedeniyle hanenin sorumluluğunu üstlenmek durumunda kaldıkları için karar alma sürecinde önemli rol oynamalarını gerektirdiği Ortadoğu göçebelerinde olduğu gibi. Fakat Bedevi kadınların göreli özgürlüğü, aşiretin güçlü ataerkil töresini değiştirememektedir. Hatta aslında Bedevi kadınların, miras ya da benzeri şeylerden pay alabilmeleri şehirdeki kadınlara göre daha az muhtemel ve İslam hukukunun sağladığı korumaya rağmen, zina veya diğer suçlar karşısında bedensel cezalandırılmaya maruz kalmaları şehirdeki kadınlara göre daha fazla muhtemeldir. Basit ve ortak üretim tarzı ataerkilliğin parametrelerini değiştirmekte, ancak mutlaka ortadan kaldırmamaktadır.

Karmaşıklığın, babasoyluluğun ve statü farklılaşmasının kadının ikincilliği ideolojisini beraberinde getirdiği de açık değildir. Ortadoğu'nun kendi içinde bunun karşı örneğini bulabiliriz; örneğin Yeni Krallık döneminde İslam öncesi Mısır, çok fazla hiyerarşik ve karmaşık bir toplumdu; yine de kadınlar kendileri mülk edinebiliyorlar, vâris olabiliyorlar, yasal bireyler gibi hareket edebiliyorlar, evlilik anlaşmalarında koşul öne sürebiliyorlar ve boşanma talebinde bulunabiliyorlardı. Kadın peçeyle örtünmüyor ya da tecrit edilmiyordu ve siyasi, profesyonel ve dini alanlardaki erkek egemenliğine karşın saygın ve itibarlıydılar.[33] Kraliyet dışında,[34] babalığı garantileme kaygısı yoktu ve

33 Ahmed (1992).

34 Kraliyet içinde soyun saflığına ilişkin kaygı, erkek ve kız kardeşler arası ensest evliliklere yol açmıştır. Yine de burada bile, Musa'nın hikâyelerinde de görüldüğü gibi evlat edinmeler olabiliyordu.

oğul sahibi olmayanlar genellikle bir vâris evlat edinirlerdi; bu, sonraki Müslüman Ortadoğu kültürlerinde ya da Mısır'ın İslam öncesi komşularında hiç duyulmamış bir uygulamaydı.

Bu aykırılığın nedenleri, muhtemelen, 3. bölümde genel hatları verilmiş olan, antik Mısır'ın kendine özgü başka hususiyetlerinden kaynaklanmaktadır. Tekrarlarsak, Mısır dışında kalan Ortadoğu, birbirinin dengi rakipler arasında geçici iktidar konumları için iç mücadeleleri kolaylaştıran istikrarsız ve kıt bir ortam içinde güçlü kişisel özgürlük ve kendini yüceltme nosyonlarıyla tipik olarak karakterize edilmişken, antik Mısır'ın verimli, yalıtık ve görece güvenli ortamında sıradan kadın ve erkekler, istikrarlı ve Firavun ve onun ruhbanınca yönetilen hiyerarşik bir toplumsal düzenle kuşatılmışlardı. Bu evren içinde, krallığın sorgusuzca kabul edilmesini onaylatmak için 'doğal' kan ya da cinsiyet farklılığı nosyonlarına hiç ihtiyaç duymadıkları gibi, sıradan Mısırlıların, kan bağlarını korumak ya da kadınları zorla tecrit ederek yeniden üretimi denetlemek hususunda hiçbir çıkarları yoktu.

Babasoyluluğun İkilemleri

Mısır örneği, toplumsal karmaşıklık, babasoyluluk ve kadının iffetini korumaya yönelik kaygılar ile kadının ikincilliği ideolojisi arasında mutlak ve zorunlu bir ilişki olmadığını göstermektedir. Bu ilişki, olmaması durumunda akışkan hale gelen bir toplumsal dünya içinde, kimliği belirlemede çok önemli bir etken olarak kan mirası söylemine inanç duymayı gerektirir. Bu etken Ortadoğulularca 'doğal' addedilir, fakat aslında, -Mısır'da olduğu gibi- gerçek babalığa bakılmaksızın, evlat edinmek ya da sadece kişinin karısının çocukları olmak suretiyle babasoylu bir toplumda çocukları meşru göstermek pekâlâ mümkündür. Başka bir

deyişle, antik Mısır'ın hiyerarşik toplumunda ortak babasoyu fikri pek güçlü değildi, oysa bu fikir savaş halinde oldukları (ve sonunda kendilerini yenmiş olan) komşuları arasında egemen bir fikirdi.[35]

Daha önce görmüş olduğumuz gibi, ortak ata soyuna dayalı akraba temelli 'doğal' dayanışmacı bir cemaat tahayyülü, İbni Haldun'un asabiyye adını verdiği grup dayanışmasına farazi bir somutluk kazandırmıştı; "bu kültürel tahayyül", herhangi bir düzen oluşturmanın son derece güç olduğu kaygan ve tehlikeli bir ortamda, toplumsal aktörleri düzene sokacak ve güdüleyecek, dengeleyici ve yapıcı bir model sağlamıştı. İslam hukukunda babasoylu kan hakkının yasalaşması (ki bu eski, kafa karıştırıcı iki yanlı soy ya da anasoylu sistemlerin kesişen haklarının tüm izlerini silmiş, evlat edinilmiş çocukların miras haklarını kaldırmış ve köle kadınların oğulları için eşit haklar talep etmiştir), kan temelli babasoyluluk ideolojisine doğru, uzun vadeli tarihsel evrim sürecinin son basamağıydı.

Statü istikrarsızlığı, rekabetçi eşitlikçilik töresi, kana dayalı mirasa dayandırılan doğal farklılığın kültürel söylemi ile babasoyluluğun ve ataerkilliğin evrimi arasındaki nedensel ilişki hipotezi kuşkusuz farazi bir ilişkidir; fakat nedensel ilişki ne olursa olsun, babasoyu bir kez insanlar arasındaki şeceresel bağların kaynağı ve bireyin kimliğinin temeli olarak kabul edildiğinde, bunu birtakım sonuçlar izlemektedir; bu sonuçların hiçbiri, kadın ile erkek arasında düzgün ve eşitlikçi bir ilişkiye yol açmaz.

Bu, kalıtsal erkek meziyetinin merkeziliği ideolojisinin açık ve rahatsız edici bir çelişkiye dayanıyor olmasından ileri gelmektedir; yani şecereler ve toplumun resmi ör-

35 Kültürlerarası yaklaşımla, hayatta kalabilmek için erkek dayanışmasının gerekli olduğu düşman çevrelerde babasoylu-baba yerli örgütlenmenin benimsendiği görülmektedir. Ortadoğu'da Tuaregler, bunun yegâne istisnasıdır.

gütsel modeli sadece erkekleri dikkate alıyorsa da, babasoyunun ana rahminden çıktığı ve -babasoyunun dışındaki ve erkeğe göre ikincil kabul edilen- kadınların, çocuk doğurma ve annelik rolleriyle parçalı, eril toplumsal yapının gerçek merkezleri olduğu gerçeği yadsınamaz bir olgudur. Abdella Hammoudi'nin söylediği gibi, hayatın bu paradoksal gerçeği, "ataerkil normlara göre bir skandal olmakla birlikte, bundan kaçınmak mümkün değil"dir; sonuçta erkekler durmaksızın "ataerkil sistem ile soyların fiziksel yeniden üretimi arasındaki yapısal çelişkiyi aşmak için" mücadele etmek zorundadırlar."[36]

Erkeklerin, eşlerin ve annelerin bu "utanç verici" fiziksel merkeziliklerinin üstesinden gelebilmelerinin bir yolu kadınları, babalar ve erkek kardeşler arasında takas edilen başlık parasıyla satın alınabilir bir mal gibi göstermektir, fakat evlilik ilişkisinde kadının meşru ajanlığı ve -onun namusundan esas olarak kocanın değil de, baba tarafından akrabalarının sorumlu olduğu ve yanlış davranışıyla daha çok onların şerefine leke düşürdüğü için- kocasının iktidarı altına ancak koşullu olarak girdiği gerçeği, dışarıdan bakıldığında kontrol gibi görünen bu yöntemin işlerliğini zayıflatmaktadır. Başlık parasının miktarı ne olursa olsun bu, ortak kan ve şeref bağlarını kırmaya hiçbir zaman yetmemektedir. Erkeklerin kadınları, kendi aralarında değiş tokuş ettikleri basit bir mala dönüştürme girişimleri tek kelimeyle işe yaramamaktadır; kadınlar hep, itibarlarının ve soylarının kanının etkin taşıyıcıları olarak kalırlar.

Kültürel olarak Ortadoğu'ya özgü olan amca kızı evliliği, kısmen, evlenen gruplar arasındaki farklılığı en aza indirebilmek için "soya yakın" biriyle evlenerek ananın soyunu babanın soyuna dahil etmek suretiyle bu gerilimin

36 Hammoudi (1993: 155, 8).

üstesinden gelme çabası olarak anlaşılabilir. Fakat bu mekanizma, iki taraf arasındaki farklılaşmayı gidermez; bu, sadece en alt düzeyde odaklanma sağlar. Amca kızı evliliği, düşmanlıkların önüne geçemediği gibi, çok yakın baba yanlı kuzenler arasındaki iyi ilişkileri de bozabilmektedir.

Kadın mübadelesi bir başka anlamda da ilişkileri bozucu olabilmektedir, çünkü soy temelli bir toplumda kadın alıp verme, eşit erkekler arasındaki statü mücadelesinde hep taktik gerektiren bir iştir. Seçkin soylarla kurulan başarılı evlilik bağları, kişinin kendi asaletinin onaylanmasını sağlamakta ve eşitlikçi kardeşler takımına hiyerarşiyi sokmaktadır. Tersi durumda da, kişinin alt kesime kadın vermesi kaderinin kötüye gittiğine işaret etmektedir.[37] O halde kadın, erkeklerin eşitlikçi ideali bozma çabalarındaki başlıca unsurdur; aslında bu çabalar yüzünden ortaya çıkan ikircil durumların sıkıntısını çekerler; özellikle, sadece evlilik anlaşmasını reddetmekle ya da üzerinde anlaşmaya varılmış bir birleşmeyi terk edip gitmekle kadın, statü peşindeki erkek akrabalarının zorlu pazarlıklarla oluşturduklar bağları bozabilir.

Evliliğe ilişkin köklü kültürel endişeler, evlilik töreninde ritüelleşmiş olan gelin ailesinin derin üzüntüsü ve "kadın almış", dolayısıyla rekabetçi oyunda puan kazanmış damat ailesinin sevinç ve kutlamalarıyla ortaya çıkar. Bu bağlamda, kişinin erkekliğini ve bakire gelinin kızlığını bozarak sülalesinin iktidarını kanıtlayan sembolik davranışa yüklenen önem çok büyüktür ve "genç erkeklerin akıllarında, hep zifaf gecesindeki vahim buluşmada iktidarsız kalacakları anın korkusu vardır";[38] bu, kadın ile erkek arasındaki cinsel ilişkileri enfekte eden bir başka gerilimdir. Eğer damat başarılı olursa, zifaf gecesinin ertesinde kanlı

37 Bu çelişki üzerine son yıllarda yazılmış makaleler için, bkz. Conte, Hames ve Cheikh (1991).

38 Hammoudi (1993: 47).

çarşafın asıldığı geleneksel zafer gösterisinde başarısı ilan edilir.

Ancak, bekâret kanının sergilenmesi, sadece damat ve sülalesi değil, aynı zamanda gelin ve ailesi açısından da önemlidir. Genç bir Ortadoğulu gelin, Batılı fantezilerde resmedildiği gibi uysal ve mahcup biri olmaktan çok ötedir. O da tıpkı erkek kardeşleri gibi, kendisinin ve ailesinin statüsüne layık olacak şekilde yetiştirilmiş şerefli bir bireydir. Onun da kanlı çarşafı sergileyemeyip bekâretini kanıtlayamadığında kaybedecek çok şeyi vardır; bu kan atalarının şerefli kanıdır ve bu kanı sergilemekle, hem kendisinin hem de soyunun saflığını ve şerefini şereflendirmiş olur. Kanlı çarşaf, damadın ve onun uzantısı olarak sülalesinin erkekliğini; gelinin de, kendisinin ve ailesinin erdemini, aynı zamanda eş statüsüne hak kazandığını kanıtlar.

Yeni gelin gerçekçi olarak baktığında, saygınlık kazanabilmesi için tek yolun evlilik olduğunu kabul etmekle birlikte kendisini kocasının mülkü olarak görmez, sadece onun kendisi üzerinde cinsel ve yasal hakları olduğunu kabul eder. Paul Vieille'in söylediği gibi, kadın için "erkek bir yabancı, ailesi de düşmandır."[39] Haklı olarak, eşinin kendisine uygulayacağı şiddetin, kayınvalide otoritesinin, yetişkin gibi davranamama ihtimalinin ve hepsinden öte, boşanarak ya da daha da kötüsü, üstüne kuma getirilerek aşağılanacağı korkularını taşır. Ona göre vazifesi, kendine verilmiş koşullar içinde mevkiini ve şerefini elinden geldiğince en üst seviyeye çıkarmaktır, tıpkı erkek eşlerinin yaptığı gibi; gerçi kadının rekabet arenası ev ve temel silahı da erkek çocuklar doğurmaktır.

Kadın yabancısı olduğu bir alanda savaşmak zorundadır, fakat pek çok antropolojik ve sosyolojik çalışmanın

39 Vieille (1978: 469).

göstermiş olduğu gibi, düşmanlarıyla olan bir dolu ilişkisinde kendisini kabul ettirmenin bir sürü yolu vardır. Örneğin, şehirde yaşayan orta-sınıf kadınlar, evlenirken kendilerine verilen ya da kendilerine miras kalan kaynakları çoğunlukla kişisel olarak kontrol edebilir ve bu kaynakları diledikleri gibi, bir iş kurmak için ya da yatırım amaçlı kullanabilirler. Ancak alt sınıf ve kırsal kesim kadınları, şehirdeki daha varlıklı kız kardeşlerine göre daha fazla hareketliliğe ve özerkliğe sahiptir; çünkü elde edebilecekleri miras daha azdır ve evin geçiminin sağlanması için onların ev dışında çalışmaları bir zorunluluktur. Dolayısıyla, bu kesimden gelen kadınlar kendi kaynak birikimlerini yapabilirler ve genellikle Ortadoğu toplumunun kadınlarıyla pek bağdaşmayan, bir ölçüde kişisel özgürlük kazanmış olarak kendi nüfuz ağlarını kurabilirler. Hatta bazı yaşlı kadınlar, ailenin erkeklerine danışmanlık ve hassas evlilik görüşmelerinde arabuluculuk yaptıkları, önemli ölçüde saygın ve itibarlı mevkiler elde edebilirler.

Sınıfsal durumları, yaşları ya da meslekleri ne olursa olsun, Ortadoğu'nun her yerinde kadınlar kocalarını kışkırtmak ve onlarla alay etmek suretiyle kendilerini gösterirler ve erkeklerini alenen iktidarsız ve zayıf olmakla suçlayarak onları aşağılayabilirler. Sülalenin şerefinin korunması konusunda en fazla duyarlılık gösterenler, erkeklerini, onların pek de tercih etmeyecekleri kadar radikal davranmaya zorlayan kadınlardır. Kadınların yerel malumat üzerindeki kontrolleri, onlar için kendi avantajları doğrultusunda maniple edebilecekleri bir başka kaynak olmaktadır. Erkek egemenliğine direniş, örtük bir biçimde kadınların şarkı ve şiirlerinin retoriğinde gösterilebilmektedir.[40]

Fakat direnişe odaklanıldığında, esas nokta gözden kaçmaktadır. Genel olarak kadının, itibarlı mevkiini elde

40 Abu-Lughod (1986).

ettiği sistemi bozmak ya da ona direnmek gibi bir kaygısı yoktur. O yerinin, kendi şerefini korumak için mücadele ettiği, kocasıyla arasına tedbirli bir mesafe koyduğu ve akranlarının saygısını kazandığı yer, aynı ev olduğunu kabul eder. Bu savaşta müttefikleri oğullarıdır. A. Bouhdiba'nın söylediği gibi, "olabildiğince eril bir toplum" olan Arap toplumu, "çocuğu gönül rahatlığıyla annesine bırakabilmektedir."[41] Bu bırakış, erkek çocuklarının toplumsallaşmasında esas olarak kadının etkili olduğu anlamına gelmektedir. Kadınların eşliğinde yetişmiş olan erkek çocuklar koruyucuları, yardımcıları ve arabulucuları oldukları anneleri ve kız kardeşleriyle güçlü duygusal bağlara sahiplerdir. Eğer bir erkeğin başı dertte ise, Peştû atasözüne göre, bu erkek kendisine nutuk çekecek olan babasından yardım istemeye utanacak ve onun yerine, hiç soru sormadan aracılık yapacak olan annesine ya da kız kardeşine gidecektir. Bunun karşılığında ise, babasına karşı annesinin, kız kardeşinin kocasına karşı kız kardeşinin müttefiki olacaktır.[42]

Fakat kadınlar karşılıksız sevginin ve tasvibin kaynağı olsalar da, erkek çocuğun yetişkin olabilmesi için kadınlar cemaatinin koruyucu sığınağını terk edip rekabetçi erkekler dünyasında kendi yolunu bulmak zorundadır. Bunu yaparken, annesinin ve kız kardeşlerinin ikincil yaratıklar olduklarını öğrenir; onlar evlerinin içinde kilitli kalırlar ya da en azından iffet peçelerinin arkasında saklanırlarken, kendisi köyün içinde serbestçe dolaşabilmektedir. Onların tarzları aşağılık ve gülünçtür; onların kokuları ve yaptıkla-

41 Bouhdiba (1977: 128).

42 Al-Khayyat'a göre kent toplumunda çekirdek ailenin ortaya çıkması, "kadın ile kocasının ailesi arasındaki geleneksel çatışmanın yerini, erkeklerin karılarına daha iyi hükmedebilmek için onları tamamen tecrit etme arayışına girmeleri nedeniyle, erkek ile karısının ailesi arasındaki çatışmanın alması" anlamına geliyordu.

rı işler iticidir; onlar ev içi alanda tecrit edilmeyi hak etmektedirler.

Erkeğe kadın düşmanlığı, etkin bir şekilde hanesindeki kadınlar tarafından aşılanır. Örneğin, Susan Dorsky'nin Yemen'den bildirdiği gibi: "Üç yaşındaki erkek çocuk sürekli olarak dokuz yaşındaki kız kardeşine kenarı keskin bir oyuncak silahla vurmaktadır. Kız kardeşi çocuğu engellemeye çalışırken zorla gülümsemektedir. Bütün bunlar olurken anneleri, başka bir kadın ve birkaç daha büyük erkek ve kız çocuk da oradadır, fakat hiçbiri müdahale etmez ya da çocuğa davranışının kötü olduğunu söylemez."[43] Oğlunun kız kardeşine böyle vahşice davranması karşısında annenin görünüşteki paradoksal tutumu, ataerkil bir aile içindeki güç ilişkilerine gerçekçi bir tepkidir. Cherry Lindholm bunu şöyle açıklar: "Oğlunun bu davranışları, gelecekteki karısıyla -ki o da kendisinin gelecekteki gelinidir- başa çıkabilmesinin egzersizi olmaktadır; ayrıca, oğullarının eşlerini gerektiği gibi kontrol altına alabilmesini öğrenmeleri annenin menfaatinedir."[44] Bu ikircil ortamda yetişen erkeklerin kadına karşı tutumları, daha sonra tiksinti, düşmanlık ve korku duygularıyla örtülen, çocuklukta oluşmuş derin bağımlılık ve sevgi bağlarından müteşekkil, karmaşık ve ihtilaflı tutumlardır. İlişkideki bu ikircillik, özellikle erkeğin karısının cinsel cazibesiyle başa çıkmak zorunda kaldığı zaman öne çıkmaktadır.

Kadın Cinselliğinin Tehlikeleri

Müslümanların cinselliğe karşı tutumları, her zaman Batı'dakinden çok daha fazla liberal olmuştur. İslam'da Hıristiyanlığın aksine erkeğin düşüşünden kadın sorumlu tutulmaz ve erotizm, hem cennetin önceden alınan tadı hem de Tanrı buyruğu olarak yeryüzünde insanın üremesi için

43 Dorsky (1986: 87).
44 Lindholm (1982: 56).

bir zorunluluk bağlamında, kendi içinde iyi bir şey olarak takdim edilir. Müslüman metinlerinde evli olmamaya şiddetle karşı çıkılır; çocuğun rahim içinde oluşmasından erkek ve kadın eşit derecede sorumludur; erkeklerin olduğu kadar, kadınların da orgazmı yaşamaları öngörülür ve kadınlar da erkekler gibi, cinsel tatmin konusunda eşit hakka sahiptir; bu, toplumun temel eşitlikçilik ilkelerinin yatak odasında bile uygulanabilir olduğunu gösteren, bir kültürel karşılıklı cinsel tatmin normudur.

Bütün bunlar çok olumlu olmakla birlikte, kültürün çelişkisi çok daha az olumlu tepkileri de içermektedir. Örneğin kadının cinsel gücü, onun kültürel olarak, zampara erkeklerden hareme kapatılmak suretiyle korunması gereken kolay bir av gibi tanımlanmasıyla açıkça reddedilmektedir. Buna karşın kadının gerçek gücü, onun cinsel bakımdan yırtıcı bir hayvan gibi görüldüğü alternatif imajında ortaya çıkmaktadır. Her iki durumda da kadının kafese kapatılması gerekmekte, ancak bu mahkûmiyetin nedenleri radikal farklılık göstermektedir: Birinci durumda kadın saf bir kuzuyken, ikincisinde kızışmış bir kaltaktır. Bu iki anlayış, erkeğin, bakirenin doğasında var olan arzularını uyandıran, "kadının gizli erotik güçlerinin ortaya çıkarıcısı"[45] -ki ondan sonra da bakire, tatmin olmak için kendisinin bütün yoğun ilgisini talep eden, doymak bilmez biri haline gelecektir- olduğu inancıyla güçbela uzlaştırılmaktadır.

Kadının baskın cinselliği karşısında erkeğin duyduğu kaygı, onların "çiftleşmeye susamışlıkları hiçbir zaman bastırılamayan"[46] açgözlü eşler olarak kaçınılmaz biçimde tasvir edildikleri bölgenin klasik pornografisinin ilham kaynağı olmuştur. Halk bilgeliği, kadının cinsel arzusunun, bir kez uyandığında, onun karşı konulamaz tekliflerine dayanma gücü olmayan erkeğin cinsel gücünden dokuz

45 Vieille (1978: 463).

46 Aktaran Sabbah (1984: 27).

kat daha fazla olduğunu ileri sürer.[47] Faslı bir erkek, Lawrence Rosen'a şöyle demiştir: "Kadınların cinsel arzuları çok büyüktür ve işte bu nedenle, kadınların erkekleri yoldan çıkarmalarını ve yaratabilecekleri her türlü kargaşayı engellemek üzere onları kontrol edecek bir erkeğe gerek vardır. Yoksa neden onlara *hbel şitan* (şeytanın ipi) diyelim? İşte bu nedenle kadınların, halkın içine çıktıklarında örtünmeleri, dışarıdan içerisinin görülemeyeceği şekilde yerleştirilmiş küçük pencereleri olan evlerde yaşamaları ve babalarının başına dert açmadan bir an önce evlendirilmeleri gerekmektedir."[48]



Resim 15.2: Evin haremi

47 Vieille (1978).

48 Aktaran Rosen (1978: 568).

Abdella Hammoudi'nin yazdığı gibi, erkeklerin kadınlar konusundaki kaygıları, simgesel olarak, "kadının tasvirinde, derde deva ve tehlikeli sıfatlarının iç içe geçmiş olduğu çelişik imajlar yığını"[49] içinde açığa çıkar. Kadının dokunması erkeği ritüel olarak murdar kılar; aybaşı kanı, onunla girilecek cinsel ilişki gibi kirleticidir.[50] Ayrıca, genellikle kadınların karanlık ruhlar ve büyüyle özel ilişkileri olduğu düşünülür. Büyü ve ilaçların nasıl yapılacağını bilenler onlardır; onlar falcıdır ve erkeğin kontrollü tavrıyla taban tabana zıt duygusal yakarışlar ve esrik davranışlar gösterdikleri, tapınakların ve kutsal mezarların esas ziyaretçileridir. Kadının bu doğaüstü güçlere yönelik faaliyet ve yakarışları, genellikle erkek çocuklar doğurmayı ve onları korumayı ya da kocasını kendisine bağlamayı hedefler; çünkü kadınlar, otoritelerini erkekleri, onların ebeveynleri olarak ve cinsel yoldan kontrol etmek suretiyle elde ederler.[51]

Kadının erkeği baştan çıkarma gücünün erkek üzerinde yarattığı korku o kadar belirgindir ki, birkaç tartışmalı kitapta Fatma Mernissi, "tüm Müslüman toplumsal yapısının, kadın cinselliğinin yıkıcı gücüne karşı bir saldırı ya da savunma olarak anlaşılabileceğini"[52] ileri sürmüştür. Mernissi'nin iddiasına göre, dindarlık zorunlu ve rasyonel, oysa kadınlar erotik ve irrasyoneldir; onlar şehvetleriyle erkekleri doğru yoldan çıkarabilirler. Bu tehlikeyi önlemek için âlimane metinler dini bütün erkeklere, kadınların cinsel yaşamlarını nasıl kontrol edebileceklerini ve gözleyebileceklerini ve böylelikle, aklın tutkuya olması gereken ön-

49 Hammoudi (1993: 155).

50 Ortodoksluğa göre İslam bu yasakları koymuştur; fakat günümüz feministleri, ataerkil Musevilikten gelme olduklarını söyledikleri bu kadim kirlilik inançlarına Muhammed'in karşı çıkmış olduğunu iddia ederler.

51 Bkz. Lindholm (1981c, 1982).

52 Mernissi (1975: 14).

celiğini koruyabileceklerini anlatır. Mernissi şu sonuca varır: "Müslüman sistemi kadınlardan çok heteroseksüel birime karşıdır. Korkulan şey, erkekle kadın arasındaki ilişkinin, her iki tarafın cinsel, duygusal ve entelektüel ihtiyaçlarını tatmin eden kapsamlı bir sevgi haline gelmesidir. Böylesi bir ilişki, erkeğin Allah'a olan bağlılığına doğrudan tehdit oluşturmaktadır."[53]

Benzer şekilde, fakat bu kez İslam'a gönderme yapılmaksızın, Paul Vieille sevgililerin tutkulu aşkları ile hiyerarşik kadın-erkek ilişkisinin gerektirdiği kısıtlama arasında temel bir gerilim olduğunu söyler. Kadın erotik rolüyle "kültürde kendiliğindenlik patlamasını temsil eder", davranışları "akılalmazlık alanına girer."[54] Vieille, kadın erotizminin dayanılmaz tensel zevkinin erkeğin üstünlüğünü tehlikeye attığını ve onun kötücül hale gelmesine ve kadına kin tutmasına neden olduğunu ileri sürer.

Ancak bu bakış açılarının hiçbiri şu soruyu dikkate almamaktadır: Niçin Tanrı'nın açıkça hem hoşlanılacak hem de üreme için zorunlu bir şey olarak bahşettiği kadının cinsel arzusunun kaos nedeni olarak görülmesi gerekiyor? Mernissi, Müslüman âlimlerin geleneğini izleyerek kanıtlarını dini metinlere dayandırmaktadır; fakat metinlerin kendisi, tahlil edilmemiş bir toplumsal gerçekliği din diline dönüştürmektedir. Vieille, haklı olarak, cinselliğin kadın ile erkek arasındaki statü farkını tehdit ettiğini söylerken hedefe daha yakınlaşmakla birlikte, bu farkı doğal bir şey gibi kabul etmektedir.

Kadın cinselliğine ilişkin bu ikircilliğin kültürel kaynağını anlamak yeterince kolaydır. Bu ikircillik, Ortadoğu'daki babasoyluluğun paradoksundan kaynaklanmaktadır. Kadının annelik rolüyle toplumsal yapıyı koruyup bunu geleceğe oğulları vasıtasıyla yansıtarak, baba soyunu

53 Mernissi (1975: viii).

54 Vieille (1978: 471).

yaratması ve birleştirmesinin, onun üreme kapasitesiyle gerçekleştiğini daha önce görmüştük. Ancak bir erkekle aşk ilişkisine girerek tüm bu yaratıcı emeğini boşa çıkarabilmektedir. Bu ilişkiyle erkeğin şerefini mahveder ve bu pazarlıkta kendisini mahvederken, kana dayalı babasoyunun temelini de zaafa uğratır. Kadının cinselliği, tüm eril toplumsal düzenin hem temeli hem de potansiyel yıkıcısıdır.

Eş rolüyle bile kadının cazibesi erkek için çözülemeyen bir ikilemdir; cinselliği soyun devamı için gereklidir, ancak cinsel ayartıcılığı, kocasını, günlük yaşam içinde öncelikle bağlı olması gereken eşit soy kardeşlerinden ve komşularından uzaklaştırmaktadır. İşte Peştûların, "karısını seven erkek gücünü yitirir" ve Iraklıların "kendileriyle yumuşak ses tonuyla konuşulan kadınlar terbiyesizleşir"[55] demelerinin ve geniş ailelerin dağılmasından hep aileye giren kadınların düzenbazlıklarının ve bencilliklerinin sorumlu tutulmasının nedeni budur. Ataerkil sistemin hem kaynağı hem de temel meydan okuyucuları olarak kadınlar, hep kendilerine karşı korunulması gerekenlerdir, özellikle cinsellikleri açısından. Doğrusu, kadın erotizminin akıl almazlığının erkek dünyasına huruç etmesi, işte bu anlamdadır.

O halde, kadının peçeyle örtülmesini, tecrit edilmesini ve karalanmasını içeren Ortadoğu geleneğinin, İslam'ın bir buluşu ya da kadının zayıflığından ileri gelen bir şey değil de, soy kalıtımı ideolojisine dayalı ataerkil bir sistem içinde, kadının hem yaratma hem yok etme yönündeki erotik kapasitesinin bir ifadesi ve ona karşı bir savunma olduğunu söyleyebiliriz. Kadını kuşatan pratikler ve simgecilik onun saklı iktidarını, yani hem besleyip yetiştiren hem de baştan çıkaran paradokssal kapasitesini ve erkek-

55 Aktaran al-Khayyat (1990: 79).

lerde uyandırdığı korkuyu ifşa etmektedir. Feminist romancı Neval El-Sadavi'nin söylediği gibi, Ortadoğu'da "kadın zayıf değil güçlü, edilgin değil etkin, kolay yıkılmayan ama yıkmaya muktedirdir... korunmaya muhtaç biri varsa, o kadın değil erkektir."[56]

56 El Sadavi (1980: 100).

XVI. BÖLÜM

Ayrımdan Kaçışlar: Aşk ve Dostluk



Romantik Aşk

Buraya kadar, Ortadoğu'da kadın-erkek ilişkilerinin tüm toplumsal düzenin kökeninde yatan derin çelişkiler üzerine kurulu olduğunu savundum; yani Ortadoğu'da kadının kültürel ikincilliği, onun kendisini ortak babasoyu söylemine dayandıran babasoylu-baba yerli kültür içindeki ikircil yapısal konumunun simgesel bir ifadesidir. Kadının bu yapıya oluşturduğu tehdit, onun madunluğunun güçlü bir şekilde doğallaştırılması ve cinselliğinin ve aracılığının kontrolüne yönelik planlı bir çabayla karşılanmaktadır.

Fakat kadının ikincilliğinin kültürel doğrulanışı, onun cinsel tatmin haklarında, kendi kaynakları üzerindeki yasal kontrolünde, kendisinin ve soyunun şerefini ve itibarını en yükseğe çıkarma çabalarında ifadesini bulan genel, eşitlik, özerklik ve rekabetçi bireycilik *ethos*uyla ters düşmektedir. Kadının tehdit edici güçlerinin örtük kabulü,

kontrol altında tutulması gerektiğine inanılan, Ortodoks olmayan manevi güçlerde, duygusal yetisinde ve cinsel baştan çıkarıcı kapasitesinde de ortaya çıkmaktadır.

Geleneksel Ortadoğu bağlamında kadınlar tehlikeli ve bölücü yaratıklar olarak bilinirler. En kötüsü, onların rasgele cinsel ilişkide bulunabilir olmaları, bir tür toplumsal ölümle sonuçlanan, erkeğin şerefinin mahvına sebep olabilmektedir; inançlı bir erkek bile olsa, kadın seksüel oyunlarıyla onu, diğer erkeklere olan en önemli stratejik sadakatinden ve Tanrı'ya manevi bağlılığından uzaklaşmaya ikna edebilir. Yine de, ailenin merkezi ve kaynağı olarak kadınlar, gayri resmi, özel arkadaş topluluklarında bir araya gelme kapasitelerinde ifade edildiği gibi bir birlik, bütünlük ve destekleme modeli de oluşturmaktadırlar. Kadınlar hem anne olarak toplumun merkezinde yer alırlar hem de baştan çıkarıcılar olarak toplumun en tehlikeli düşmanlarıdır. Kadınları kuşatan bu karmaşık simgesellik, onların yaygın, çelişik nüfuzlarını hem yansıtmakta hem de maskelemekte ve ikincillerle olan tüm ilişkileri renklendirmektedir.

O halde, bu bağlamda, karı koca arasında herhangi bir karşılıklılık ve saygı olma ihtimali neredeyse imkânsız gibi görünmektedir. Kuşkusuz durum böyle değildir. Çiftlerin birlikte büyüyüp ilişkilerindeki güçlüklerin üstesinden beraberce geldikleri Ortadoğu'da, karı koca arasında karşılıklı güven ve derin sevgi bağı kesinlikle vardır ve önceden de var olmuştur. Bununla birlikte, bu tür bağlar, gerçekliğin ataerkil toplumsal inşasının tüm dokusuyla tezat teşkil etmektedir. Fatma Mernissi'nin ifade ettiği gibi, Ortadoğu'da kadınlar güvenilir yardımcı eşler olmak yerine, hâlâ "Müslüman ailesinde şiddetle mahrem, sinsice ve sevecenlikle içkin... bir yıkıcılık kaynağı"[1] olarak algılanmaktadır.

1 Sabbah (1984: 35).

Fakat paradoksal bir şekilde romantik aşk olarak bildiğimiz şeyin en tutkulu ifadelerini Ortadoğu'da bulmaktayız, yani bir başka kişiyi yürekten taparcasına sevmek... Ortadoğu'da çoğunlukla bu duygudan, deneyimlerin en değerlisi olarak söz edilmiştir. Bir on dördüncü yüzyıl şairi, şiirinde şöyle söylemiştir: "Hiç âşık olmamış birinin kalbi katı, merhametsiz bir kalptir." Bazı aşkı tatmış olanlara göre aşk, cennetin vereceği mutluluktan bile üstündür. Örneğin, on dokuzuncu yüzyıl şairi, Said b. Humeyd'ın mısralarına bakalım: "Eğer cennete nail olursak, Tanrı kabul ederse ikimizi bir arada tutsun. Ya da, eğer kabul etmezse ikimizi de ateşe atsın. Ateş bizi cayır cayır yakarken, öpüşlerimiz ikimizi de serinletecektir ve emişmenin serinliği bizi aşkın sancılarında uyaracaktır, öyle ki sonunda orada bulunan herkes ebediyen şunu söyleyecektir: Keşke hepimiz âşıklar olsaydık."[2]

Ortadoğu'da aşk, bu ölümsüz, yücelten ve çılgına çeviren niteliklerinin yanı sıra, Batılı okuyucunun hatırlayacağı başka özelliklere de sahipti. Sufilerde aşk, mutluluğun Tanrı'yla kaynaşmada aldığı en yüksek biçimini temsil etmek üzere manevileştirilmişti. Tanrı, insanın kalbinin aşk ateşiyle tutuşmasını ister ve âşıkların cihadı, "işvenin ve cömertliğin eşiğine düşmüş cazibenin kılıcıyla ölmektir."[3] Böylesi esrik aşk özgecidir: "Mükemmel aşk, kendisini hiçleştirebilmeyi umut eden kişiden kaynaklanır; bedeli belli olanda arzu edilecek ne var ki? Kuşkusuz Verici armağandan daha değerlidir."[4] Aşk aynı zamanda acı çekmeyi ve fedakârlığı da içerir: "Aşkta hiç acı çekmeyeceğini zanneden bir ruh âşık olmaya kalkarsa reddedilir. Ne sükûnet bahşedilmiş bir ruh aşkı bulabilmiş, ne de sakin bir yaşamı arzulayan bir ruh adanmışlığı yaşayabilmiştir. Sükûnet! Bir

2 Aktaran Rosenthal (1987: 12, 14).

3 Hallac, aktaran Massignon (1982: Cilt II: 87).

4 Ebu Said, aktaran Nicholson (1921: 5).

âşığın yaşamından ne kadar da uzaktır. Cennet bahçesi gözyaşlarıyla kuşatılmıştır."[5]

Büyük Sufi şairlerinin yücelttikleri, bu, ilahi yolun yolcusu ile ilahi olan arasındaki manevi aşk, insanlar arasındaki idealleştirilmiş ilişkilerin dönüştürülmüş biçimiydi ve hatta Ortadoğu'nun, aşkının karşılığını bulamayınca eriyip tükenen ve sonunda ölen tutkulu aşıkların anlatılarıyla dolu, çok daha eski hikâyelerini ve söylencelerini yansıtırdı. Bunların içinde belki de en ünlüsü, İran destanı *Leyla ile Mecnun*'dur. Mecnun, ailesinin kendisini başka biriyle evlendirdiği, kavuşamadığı aşkı Leyla'dan ilham alan şiirlerini terennüm ederek çöllerde kendini bilmez bir halde dolaşır. Sonunda, Leyla gibi o da aşkından ölür ve yan yana duran mezarlarında büyüyen güller birbirine sarılırken, bu iki âşık da ölümde birleşirler.

Bu tutkulu aşk öyküleri ve yitim, sadece kurgusal olarak oluşturulmuş şeyler değildir; bunlar gerçek yaşamın içinden çıkan şeylerdir. Massignon şöyle der: "Bir Arap için ölesiye âşık olmak az rastlanır bir şey değildir; çünkü âşık olduğunda hem bedenen hem de ruhen 'yanmakta' ve tükenmektedir. Çölde onu, yalnız belleğinde alev alev yanmakta olan güzellik imajından uzaklaştırabilecek güçte oyalayacak bir şey ya da bu imajın 'ikamesi' yoktur."[6] Bir âşığın yanlışlıkla sevdiğini öldürüp vicdan azabıyla kendi boğazını kesmesi ya da sevdiğinin ölümü üzerine intihar etmesi ya da aşkının karşılığını bulamayıp ölmesi gibi kayda geçmiş kendini ölümle cezalandırma vakaları genellikle aşkın sonucudur.[7]

Pek çok yorumcuya göre, romantik aşk fikri Batı'ya geri dönen Haçlılarca bu ateşli Ortadoğu geleneğinden ak-

5 İbni el-Ferid, aktaran (Nicholson (1921: 205-6).

6 Massignon (1982: Cilt I: 348).

7 Örnekleri alıntılayan Rosenthal (1946).

tarılmıştır.[8] Tarihsel olarak doğru olsun ya da olmasın bu, benzersiz bir dayanılmazlığa sahip addedilen, hatta ilahlaştırılan birine tutkuyla bağlanma deneyimi, hem Batı hem de Ortadoğu kültüründe köklü bir yere sahiptir. Fakat doğrusu bu deneyimin nasıl yaşandığı büyük farklılık gösterir. Batı'da aşk, tarihsel gidişatı içinde cinselliği, idealliği ve evliliği birleştirmiştir. Bizim için bu düzenleniş biçimi normaldir, fakat yeryüzündeki diğer kültürler için aslında oldukça tuhaftır. Bazı tarihçilere göre bu eşsiz bileşim, geniş ailenin çözülmesi ve endüstri devrimiyle ortaya çıkan parçalanmanın, uzun süreli beraberliklere olanak tanıyan demografik değişimle birleşmesinin bir sonucudur. Diğerlerine göre ise romantik aşk, kapitalizmin bir sonucu olmak yerine toplumsal devingenliği, özgür seçimi, geç yaşta evliliği, bireyciliği ve çok eski zamanlardan beri Kuzey Avrupa'da yaygın olan göreli zenginliği öne çıkaran koşullardan kaynaklanarak onun habercisi olmuştur.[9]

Batı'da aşk, tarihi ne olursa olsun, göreli yoksulluğun ve soya verilen önemin farklı bir toplumsal çevre yarattığı Ortadoğu'dakiyle aynı yörüngeyi izlememiştir. Ortaçağ şövalyelerinin saray aşklarında olduğu gibi, Ortadoğu'da romantizm ve evlilik hiç bağdaşmaz. Aşk, her zaman, yasal bağlarla birbirlerine bağlı olup sözleşme gereği cinsel ilişkiye girme zorunluluğu olanların dışında var olur; iki taraf arasındaki böylesi dünyevi ve anlaşmalı ilişki, tutkulu romantizme dayalı idealleştirmenin tam karşıtıdır. Bu, daha önce gördüğümüz gibi, gönül meselesi olmayıp, aileleri birleştiren bir siyasi anlaşma biçimindeki Ortadoğu evlilik ilişkisi bağlamında anlam kazanmaktadır.

---

8 Bu tartışmanın lehte ve aleyhte değerlendirmesi için, bkz. Boase (1977), Bell (1979).

9 İlk görüşe ilişkin örnekler için, bkz. Stone (1988), Shorter (1977), ikinci görüşe ilişkin bir örnek için, bkz. MacFarlane (1986).

Hatta daha da çarpıcısı, ortaçağın romantik geleneğiyle de benzerlik gösteren modern Batı duyarlılığında cinselliğin kendisi çoğunlukla aşktan koparılmıştır. Ortaçağın en üretken romantik aşk yazarı, İbn'ül-Cevzi (öl. 1200), iffet geleneğinin, "tutkuyla seven, fakat fiziksel birleşmeyi, bunun aşkı yok ettiğine inanarak reddeden" ilk Bedevilerden türediğini söyler. "Çünkü bu birleşmenin verdiği zevk insana değil hayvana ait bir şeydir." Bu hipotez, uzak aşiretler arasında araştırma yapmış olan filolog el-Esmai (öl. 828) tarafından da doğrulanmıştır. el-Esmai şunları anlatır: "Bir Bedevi kadına, 'sizde aşkı nasıldır?' diye sordum. Şöyle cevap verdi: 'Kucaklama, sarılma, göz kırpma ve sohbet etme.' Sonra bana sordu: 'Siz şehirde yaşayanlarda nasıldır?' 'Erkek kadının kolları ve bacakları arasına oturur ve sonuna kadar bastırır' diye cevap verdim. 'Yeğenim' diye haykırdı, 'bu bir âşık değil, çocuk isteyen bir adam'"[10]

Geleneksel olarak iffetli aşka (*hubb uzrî*) atfedilen yüksek değerin kökeni, "aşktan ölmenin tatlı ve asil bir ölüm" olduğuna inandığı söylenen, Beni Uzre'nin yedinci yüzyıl Yemen Bedevi aşiretine kadar uzanmaktadır. Massignon'a göre, uzrî aşk, derin bir "beklenmedik biçimde 'ruh ikizinin' ortaya çıkmasıyla, dini ve özverili bir yaşama seçilmiş olma"[11] nosyonuyla bağlantılandırılmıştır. Bu yüksek hale ilham veren aşkın ötekinin, insanda vücut bulmuş saf bir ruh olduğuna inanılırdı ve bunun fiziksel temasla kirletilmemesi gerekirdi. Bunun yerine sevgili, coşkun bir tefekkürle içselleştirilir ve böylece sonunda iki kişi tek kişi haline gelirdi. Taha Hüseyin, iffetli uzrî Arap şiirinin yedinci yüzyılda ortaya çıkmasını, yoksulluğun zorlu yaşamının Arapları toplumsal olmayan ve ölümle sonuçlanan bir aşka yatkınlaştırdığı savına dayanarak ekonomik krize bağlamıştır. Bu tez hâlâ tartışmalı olsa da, uzrî

10 Aktaran Bell (1979: 33-4,134).

11 Massignon (1982: Cilt I: 348, 349).

ideallerin ve evliliğin tutkudan ayrı tutulmasının, uzun yıllar boyunca Ortadoğu yaşantısına nüfuz etmiş olduğu kesinlikle bir gerçektir. Bunun neden böyle olması gerektiği, ancak kültürel bağlama başvurularak anlaşılabilir.

Bu amaç için özellikle yararlı olabilecek bir örnek, antropolog Robert Pehrson'ın çalıştığı, İran'ın güneydoğusundaki engebeli çöllerin göçebe Marri Beluc halkıdır. Diğer pek çok Ortadoğu halkı gibi Marriler de sert, yalıtık ve acımasız bir çevrede yaşarlar. Yine tipik olarak, babasoylu, baba yerli ve ataerkil gruplar halinde küçük oba yerleşmelerinde ikamet ederler. Serdar adı verilen, sarayın atadığı liderin başkanlığındaki, tümünü kendi şemsiyesi altında toplayan bir siyasi konfederasyon içinde karşıtlığın parçalı ilkelerine göre örgütlenmiş olan Marriler son derece bireyci, bencil ve rekabetçidirler. Pehrson'a göre, Beluciler tüm toplumsal işlemlerde fırsatçılık ve manipülasyonu kollamaktadırlar; gizlilik ve maskeleme revaçtadır ve kolektif eylem ve işbirliği asgari düzeydedir.

Burada insanlar romantik aşkı idealleştirirler ve ona çok büyük değer atfederler; bu aşk, birbirleri için deli olan sevgililer arasında mutlak güvene, karşılıklılığa ve sadakate dayalı "eşsiz güzellikte ve değerde bir şeydir";[12] böylesi bir ilişkinin, ne pahasına olursa olsun peşinden koşulması gerekir, hatta kişinin canı pahasına bile olsa. Marrilere göre romantizm asla evliliğe götürmez; romantizm için, uzak obadan evli bir kadınla gizli bir ilişki olması gerekir. Bu da çok tehlikelidir, çünkü diğer obalar kendilerinin düşmanıdır ve zina ölümle cezalandırılabilmektedir. Dolayısıyla Marrilerde romantizm, hem düşlerde yaşanan bir şey hem de gündelik dramadır; yani hüsrana uğrayan sevgililer intihar edebilirler ya da kavuşmuş olanlar yakalanıp öldürülebilirler ve böylelikle, Marri sanatının temel dayanağı olan

12 Pehrson (1966: 65).

romantik şiir ve şarklılarda meşhur olurlar. Bir Marri kadınının söylediği gibi, "biz Marriler için sevgili olmak çok büyük, çok zor bir şeydir."[13]

Tüm bunlar, diğer pek çok Ortadoğu halkları gibi küçük, geniş aile birimleri halinde yaşayan Marrilerin toplumsal örgütlenmesiyle ilişkilendirilebilir. Bu yerel birimler, mutlak iktidara ve dini icazete sahip merkezi bir otorite tarafından yönetilseler de, geçirgenlikleri ve hareketlilikleri sayesinde oldukça fazla yerel özerkliğe sahiptirler. Grup içinde üyelerin birbirlerine karşı hak ve görevleri vardır, ki bunlar yakın kan bağı ve ortak ikametgâhla meşru kılınır. Kan davalarına katılma, para cezalarının ödenmesi, otlak hakkı ve zinanın cezalandırılması hep bu en küçük birime düşer. Ancak oba alanı, işbirliği ve arkadaşlık yapılan bir yer değildir. Çobanlar, aralarındaki bağlara rağmen bağımsız çalışırlar, kendi özel çadırları ve mülkleri vardır, mümkün olduğu kadar az işbirliği yaparlar ve karşılıklı olarak kuşkucu ve rekabetçi tutum içindedirler. Mümkün olabilseydi ayrılırlardı, fakat savunma gereksinimi ve iş havuzundaki çeşitlilik obaları bir arada tutmaktadır; bu gereksinim, akrabalık ve ortak ata kanının şeref hakları ve görevleriyle de onaylanmaktadır.

Bu yapı içinde Marri erkekleri, merkezden elde edilen güç ve statüden pay kapabilmek için sürekli bir manipülasyon içindedirler. Yoksul çoban kendi grubu içinde sadık yandaşlar kazanarak Serdar'ın yerel hizmetkârı olmayı umar ve böylelikle, onun en yakınındakilerden, en nefret ettiklerinden, soydaşlarından ve rakiplerinden daha fazla puan toplamış olur. Tüm Ortadoğu'da olduğu gibi bunu başarmanın başlıca yolu, güçlü ailelerle evlilik ilişkisine girerek ittifak oluşturmaktır; kız kardeşin ya da kız çocuğun evliliği aslında erkekleri birbirine bağlama çabasıdır, yoksa çiftlerin tercihleriyle pek alakası yoktur.

13 Pehrson (1966: 62).

Dolayısıyla Marri erkekleri evliliği, siyasi çıkarlarında kendilerine yardımı olacak ilişkiler kurabilmek için bir araç gibi kullanırlar. Bu ise, kadınlara, görünürde işte bağımsız gibi olmalarına ve peçe takmama özgürlüğüne sahip olmalarına rağmen, hane reisinin şerefi ve yararı için kontrol altında tutulması ve hükmedilmesi gereken bir mülk gibi davranıldıkları anlamına gelmektedir. Bir Marri kadınının söylediği gibi, "Biz Marrilerde bir kadının sahip olduğu hakların ne olduğunu biliyor musunuz? Bok yeme hakkı, hepsi bu."[14]

Bu çatışmalı ve kadın düşmanlığının hâkim olduğu ortam içinde (ve buna tepki olarak) romantik aşk, tüm risklerine karşın, bütün Marri kültüründe sadece kişisel güç ve prestij hedefli araçsallığa aracı konumunda olmayan tek ilişkidir. Aksine, bu ilişki, erkek ve kadın açısından aynı şekilde, kendi içinde ve kendisi için bir değer taşıyan ilişki olarak görülür. Marriler bizzat, özellikle romantizmi ve evliliği birbirinin karşısına koyarlar. Onlara göre evlilik, çoğunlukla oba ve soy içinde ve hep müttefikler arasında, üstün erkeklerle ikincil kadınlar arasındaki kamusal ve tasdik edilmiş bir ilişkidir; temelde siyasi olarak motive edilir ve ilişkinin soğuk ve düşmanca olması beklenir. Aslında birinin eşine herkesin içinde sevgisini belli etmesi çok ayıp bir şeydir.

Romantizm ise aksine, gizli ve özeldir ve gerçekte potansiyel düşman olan yabancıların denetimi altındadır. Onun yegâne muhtemel siyasi sonucu, feci bir husumet ve kan davasıdır. Aşk, sevgilileri birleştirirken, grupları ayırma potansiyeline sahiptir; bunun tersine evlilik karşı cins çiftler arasında hiçbir çekime izin vermeyerek, grup dayanışmasını güçlendirmeyi hedefler. Evlilikte kadın ikincildir ve hor görülür, oysa romantik aşkta eşit olarak şeref-

14 Bir Marri kadını, aktaran Pehrson (1966: 59).

lendirilir ve sevgilisi tarafından itibar görür. Romansta âşıklar, yüz yüze geldiklerinde, grubun boğucu bağlarının dışında hareket eden bireyler olarak, kendi karşılıklılık ve tutkulu kabul arzularını dile getirirler.

İffetli uzrî aşkta olduğu gibi, Marrilerde de, yine evlilikle tamamen tezat teşkil eden gerçek romantik aşk cinsel değildir. Marrilere göre sevgililer buluştukları zaman karşılıklı sevgilerinin simgeleri olan hatıra değiş tokuş ederler, gerçeği gizlemeksizin kalpleriyle konuşurlar ve çoğunlukla kendiliğinden şiir okumaya yönelirler. Sevgililerin masum olmaları gerekir; çünkü cinsellik, kültürel olarak erkeğin kadın üzerindeki iktidarının bir ifadesi gibi anlaşılmaktadır ve eril soyun kökeni olarak âşıklar arasındaki eşitlik, karşılıklı tutku, yaratıcılık ve kişisel saygı gibi ideallerin asla izin vermeyeceği, baskı ve boyun eğme unsurunu dayatır. Muhtemelen bu, ender rastlanabilecek bir idealdir, fakat idealler hayaller gibi bir kenara atılmamalıdır. İnsanların, olması gerektiğine inanma biçimleri, davranışlarına yön veren çekirdek değerler hakkında çok şey söyler.

O halde Marriler için romantizm uzakta, idealleştirilmiş ve sevgili ötekiyle paylaşılan saf, eşitleyici, yaratıcı ve karşılıklı bir ilişkidir ve güç rekabetçiliğinin, kadınların ikincilliğinin ve evlilik bağının kısıtlayıcılığının bilinçli olarak reddedilmesi olarak algılanır. Bu ilişki kişisel, özgür, tutkulu ve kendini ifade etmenin en yüksek biçimi olarak eşsiz değerdir. Bu ilişkide, hiyerarşi ve hükmetmeyle bağdaştırılan cinsellik iffet lehine bastırılır. Bu romantik karmaşanın Ortadoğu'ya özgü olduğuna ve tüm bölgede değişkeler halinde tekrar tekrar ortaya çıktığına inanıyorum. Bu, her şeye karşın kadının ikincil olarak damgalandığı ve her iki cinsin de rekabetçi parçalı sistemin sonu gelmeyen rekabetçiliği içinde boğulduğu, köklü bir rekabetçi ve töresel olarak eşitlikçi toplumsal formasyon içinde

kendini gösteren duygusal bir yapıdır. Ortadoğu'daki romantizm, ortaya çıktığı toplumsal düzeni karşısına almakla birlikte, bir yandan da onu yansıtmaktadır - üremenin ve soyun önemli olmadığı, erkeklerin ve kadınların aralarındaki husumetten kaçıp bir an için birbirlerinin eşitleri, birey; yaratıcı aktör ve âşıklar olarak buluşabildikleri alternatif bir dünya sunarak.

Erkekler Arasında Aşk

Cinsler arasındaki ayrımın ve üremenin ikircilliğinin oluşturduğu engelleri aşmanın bir başka alternatifi daha vardır. Bu çok hassas bir konudur; çünkü eşcinsel erotizm, Tanrı'nın doğal düzenine karşı büyük bir suç olarak görüldüğü İslami metinlerde şiddetle reddedilir. Fakat geleneksel olarak günlük yaşamda eşcinselliğe Ortadoğu'nun büyük bölümünde oldukça sık rastlanırdı ve buna çok kötü gözle bakılmazdı. Dahası, şairler ve gizemcilerce güzelliğin de ilerisine geçen bir ilişki olarak yüceltilirdi; bu kisveyle pek çok Ortadoğu romansının malzemesini oluşturmuştur, ki bunlar Batı'nın tamamen heteroseksüel romantizmiyle taban tabana zıt olup daha çok eski Yunan edebiyatında, ölümsüz erkekler arasındaki idealleştirilmiş aşkı hatırlatır.

Hatta Rumi'nin Şemseddin'e tapınırcasına övgüler yağdırmasında görmüş olduğumuz gibi, genellikle mecazi olarak yorumlansa da, pek çok Tasavvuf şiirinde açıkça eşcinsel erotizm hâkimdir. Yine de bazı Sufiler, "tüyü bitmemiş gençlerin aşkı"nı ve "bakireden daha fazla kışkırtıcılığa sahip, kadın gibi yüzleri olan"[15] genç prensleri anlatmakla suçlanmışlardır; en ılımlı haliyle aşkın bu biçimi, yaşayan birinin Tanrı'ya yakınlaşabilme yolu olarak "âşıkane ba-

15 Aktaran Bell (1979: 21).

kış"ın iffetli uzrî geleneğini sürdürmüştür. İleride göreceğimiz gibi, eşcinsel aşk da, kültürün genelinde erkek-kadın ilişkilerini kuşatan gerilimlerin ve ikircilliklerin olmadığı bir dünya fantezisi işlevini gördüğü güçlü bir sembolik role sahipti.

Ancak söz konusu ikircillikler eşcinsel aşk meselelerine de karışmaktadır; bu durumda, etkin 'eril' taraf sadece beklenen egemen erkek rolünü yerine getiren kişi addedilirken, pasif taraf ise bunun aksine, 'dişil' olarak hor görülür. Fakat hor görülen bu edilgen eşcinsel bile, eğer bu ilişkilerine son verir, evlenir, çocuk sahibi olur ve saygınlık kazanırsa bağışlanabilir, ki bu görece sık olan bir şeydir; çünkü genellikle cinsel edilgenliğin küçültücü konumu, (bir kadın için olduğu gibi) bir erkek için değişmesi mümkün olmayan bir öz olarak değil de, koşullara bağlı olarak değişebilen bir durum olarak görülür. Bu, özellikle edilgen tarafın madun rolü nedeniyle razı olmak zorunda kaldığı durumlar için böyledir. Örneğin, çoğunlukla patronlar için çırakları, hocalar için öğrencileri kendileriyle cinsel ilişkiye girmeye müsait kabul edilir; çünkü bunların, ikincil konumları nedeniyle kültürel olarak kadınsı rolleri üstlenmeleri beklenir. Veya kadın tecridinin şiddetle uygulandığı bir toplumda genç bir erkek para kazanabilmek için cinsel olarak kadın rolü oynayabilir. Bu koşullar altında eğer bu genç çıraklığı geçer ya da fahişelik yapmak zorunda kalmayacak kadar para kazanıp bir erkekten beklendiği gibi evlenir ve yuva kurarsa, o zaman kendisini küçülten bu davranışları mazur görülebilir.[16]

Eşcinsel ilişkilere karşı Ortodoks yaptırımlara rağmen, bu tür ilişkilere bölgede görece hoşgörüyle bakılması, hat-

16 İkincisine bir örnek için, bkz. Wikan (1991). Kadın eşcinselliğine ilişkin fazla kaynak olmasa da, bu ilişki, arkadaşlık edilebilecek erkeklerin fazla olmadığı Türk paşalarının büyük harem dairelerinde çok olağan olmasıyla ünlüdür.

ta yüksek değer atfedilmesi Ortadoğu'daki cinsel davranışların kökeninde İslam'ın değil, toplumsal örgütlenmenin yattığını gösteren görüşümü doğrulamaktadır. Kadını kuşatan, toplumsal olarak oluşmuş çelişkiler ve ikircillikler kadınlarla evlilik dışı cinsel ilişkileri zorlaştırmakla kalmayıp, aynı zamanda heteroseksüel arzuların içine korku ve ikircillik salmaktadır. Ortadoğu'nun büyük aşk öykülerinde sevgililer birbirlerine asla dokunmazlar ve birbirlerinden ayrı ölürler; arzuyla yanıp tutuşan Mecnun sevgili Leyla'sını kucaklamayı reddeder, çünkü ona göre Leyla, evrene karışmış soyut bir varlık haline gelmiştir; oysa kadınlığın tüm kusurlarını ve karanlık güçlerini sergileyen gerçek kişiliğinde Tanrı'nın dışavurumu işlevini göremezdi; kaldı ki Mecnun onun öyle olmasını ister. Böyle olamasa bile, en azından, oğullarının annesi ve kadın ile erkek arasındaki çelişik ilişkilerin sıradan dünyasına girmesini sağlayan bir açık kapı olabilirdi.

Oysa erkekler arasındaki aşk, kadın ikincilliğinin çıkmayan lekesi ve üremenin karmaşalarıyla kirlenmeyen bir aşktır. Kadınlardan farklı olarak erkekler bağımsızdırlar ve prensipte hepsi eşittir; gerçi onların içkin eşitlikleri, gerçekte cinsel ilişkinin sonucu olarak görülen aşağılanmayla kirlenmektedir. Bu talihsiz gerçeklik, baskın olanın Tanrı'yla kaynaştığı yolundaki manevi anlayışlarla ruhanileştirilir; dolayısıyla, teslimiyet ve edilgenlik aydınlanmaya götüren bir disiplin olmaktadır; yani aşktaki teslimiyetin ve kölelik imajlarının birbirine karıştığı şiirde kahramanlaşan bir dönüşüm: "Beni kınamayın, çünkü aşk yüzünden sevdiklerinin kölesi olan ilk özgür insan ben değilim."[17] Bunun tipik örneği, büyük Gazne Sultanı Mahmut ile bir Türk subayı olan kölesi Ayaz arasındaki ünlü aşktır, ki burada hükümdar aşkı yüzünden aslında kendi kölesi olan

17 Aktaran Rosenthal (1960: 9).

kişinin kölesi olmuştur; bu, pek çok Sufinin aydınlanma arayışında karşı konulamaz bir mecaz olarak gördükleri imajdır. Bu faktörler, Ortadoğu'da eşcinselliğin, Hammoudi'nin "ütopik fantezi" adını verdiği şeye dönüşmesine katkıda bulunur.[18]

Eşcinsel aşkın, hem fantezi hem de gerçek bir ilişki olarak asıl kültürel işlevi, kadın ile erkek arasındaki günlük yaşamı mahveden gerçek gerilimlere hem deneyimsel hem de simgesel bir karşı duruş sağlamaktır. Ancak, erkekler arasındaki aşk rüyası da sadece budur: Bir rüya. Bu rüya, kadının, babasoyunun yeniden üreticisi ve ailenin bakımını üstlenen kişi olarak oynadığı merkezi rolü inkâr etme arayışıdır ve erkeğin, baskın bir cinsel eşe boyun eğme rezaletini görmezden gelir. Bu demektir ki eşcinsel ilişki, sadece en fazla, erkekle kadın arasındaki zorunlu ilişkiyi karakterize eden sıradan gerginliklerden ve çelişkilerinden geçici ve gayri ahlaki bir kaçış olmaktadır.

'Ben Senim': İdealleştirilmiş Dostluk

Erkekler arasında eşcinsel erotizmden çok daha etkili bir başka ilişki vardı ki, bu ilişki, idealize edilmiş heteroseksüel romantik ilişkiye benzeyen iffetli ilişkidir. Bu, Ortadoğu toplumunda çok yüksek değer atfedilen ve aşk gibi, özellikle de İmamlarının kendilerini "Tanrı dostları" olarak isimlendirdikleri Şiilerce, insan ile ilahi olan arasındaki ilişkinin model olarak kabul edildiği erkek dostluğudur. Dostluğun bu yoğun biçiminin, Batı'nın gelişigüzel kurulmuş, kolayca sona erdirilebilen ve çoklu dostluklarıyla ya da Ortadoğulu kadınların dertlerini ve konukseverliklerini paylaştıkları sıcak ve yakın cemaatleriyle karıştırılmaması gerekir. Katherine Bateson ve meslektaşlarının aktardığına

18 Hammoudi (1993: 16).

göre erkek dostlukları, "ötekinin taleplerine ve ihtiyaçlarına açık ve tümden kırılgan" olması gerekir. Bir erkeğin dostundan "başı dertteyken ona yardım etmesi, desteklemesi, yakınlık göstermesi ve dostluğunda sadık ve samimi olması beklenir." Bu dost, ne suçlayıcı olmalı ne de suçu arkadaşının üstüne atmalı; onun sadece sabırlı ve anlayışlı olması gerekir, yani birinin tümüyle güvenebileceği bir kişi. Ayrıca, kişinin dostlarından bu niteliklere sahip olmalarını beklemesi yeterli olmayıp, aynı şekilde karşılık vermesi de gerekir." Bu dostluk, aynı zamanda olağanüstü derecede zorlayıcı bir duygusal taahhüt ilişkisidir. Şairin yazdığı gibi: "Dostundan bir anlık ayrılık, Kıyamet Günü gibidir. Sevgileri onları cehenneme götürsün, çünkü dostların cehennemi cennettir."[19]

Bunlar, Batılıların romantik aşkla bağdaştırdıkları niteliklerle çok ortaklıkları olabilecek gibi görünen ölçütlerdir ve aslında ikisini birbirinden ayırmak oldukça güçtür. Aşk gibi gerçek dostluk da karşılıklıdır ve bir erkeğin gerçek anlamda sadece Peştûların, yüreği karşısındakine açık, karşısındakinin ihtiyaçlarını kolayca sezebilen ve karşılayabilen, mutlak şekilde güvenilebilecek kişi anlamına gelebilecek, "çıplak göğüs" dedikleri, tek bir yakın dostu olabilir. Dostluk aynı zamanda dengeleyici ve özgecidir ve soydaşlar arasında görülen rekabetleri ve kendi çıkarlarına yönelik manevraları aşmış olması gerekir. Dolayısıyla bu tür dostlar da, sevgililer gibi, kişinin yakın ve rakip akrabaları arasından olmayıp, tipik biçimde, kendisinden hiçbir şey talep edilmeyen veya ona hiçbir şey bahşedilmeyen ve sadece duyguları doğrultusunda tepki vermekte özgür olan yabancılar arasından bulunur. Dahası, dostluk süreci de pürüzsüz değildir; ilişkiden beklentiler o denli mutlak ve yoğundur ki ihanet ve kıskançlık sık rastlanan şeylerdir ve

19 İran için Bateson'a (1977: 270); Suudi Arabistan için Melikian'a (1977: 182); Peştûlar için, Rahman Baba'ya, aktaran Lindholm (1982: 240) bkz.

iki dost da sevgililer gibi, çoğu kez, tam bir anlaşma ve mutlak sadakat beklentilerinde hüsrana uğrarlar.[20]

Bu olağanüstü dostluğun doğası, iki kişinin aynı özü paylaştıkları fikrinde simgeleşir ve ideal dostlar, birbirlerini arayıp bulmuş ve tek bir kişi haline gelecek denli birbirlerini içselleştirmiş olan "ikiz ruhlar"dır; bu, uzrî aşkın, âşığın maşûka yönelttiği "âşıkane bakış"ın değiş tokuş edildiği ve her iki sevgilinin kendi gerçek benliğini ötekinin bakışlarında ve duygudaş yansıtmalarında bulduğu dönüşmüş biçimidir Farsçada arkadaş yerine kullanılan, karşılıklı özdeşleşimi anlatan *dost* teriminin *du est*dan ("ikidir") geldiği, bunun da arkadaşların "özde bir, gerçeklikte ve tanıtmada iki" demek olduğu söylenir.[21] İdeal dostlar arasındaki bu birlik o denli katıksızdır ki, biri rüzgâra maruz kalsa diğerinde izi kalır ve birinin ölümü halinde diğeri de otomatik olarak eriyip biter; ayrıca, dostlardan birinin hareketleri de diğerine atfedilir ve buna bağlı olarak, yapıp ettiklerinden her ikisi de ortak olarak sorumludur.

Dostlar arasındaki bu mutlak özdeşleşim, Tanrı'yla esrik birleşmelerini tanımlamaya ant içmiş olan Hallac ve diğer esrik gizemcilerin kullandığı "ben senim" Sufi formülüyle paralel gider. Hallac'ın yazdığı gibi: "Bir şey sana dokunuyorsa bana da dokunuyordur. O halde her durumda Sen Bensin."[22] Kutsal olmaktan çıkarılıp karşılıklı saygının göstergesi olarak bireylere uygulanan bu formül, kolayca saçmalığa dönüşebildiği sıradan bir söylem haline gelmiştir. Bir görevlinin sözleriyle, "Seni bilmem kime yolladım, ki ona benim sana olduğum gibi olasın!"[23]

20 Peştûlardaki dostluk üzerine daha fazla bilgi için, bkz. Lindholm (1982).
21 Rosenthal (1977: 39).
22 Aktaran Rosenthal (1977: 47).
23 Aktaran Rosenthal (1977: 43).

Fakat bu formülün altında çok daha derin bir anlam yatmaktadır. Tıpkı Sufiliğin acımasız bir dünyada yapayalnız kalmış bireye, kendisini pir biçiminde dışavurabilecek olan Tanrı ile esrik birleşme gerçekleştirerek yalnızlığından kurtulma olanağı sağlaması ya da uzrî aşkın, o şahane ruh ikizinin âşıkane bakışında kendini kaybetme imkânı tanıması ya da romantik büyülenmenin âşığı gündelik varlığından, maşukûnun özgeci hizmetkârlığına yükseltişi gibi, özlenen dost da, dünyevi bir düzlemde olmasının ve üstün bir varlığa boyun eğmenin dayanılmaz yükünün olmamasının dışında benzer bir deneyim sunmaktadır. Bu seküler versiyonda dostlar birbirinin eşitidirler: Her ikisinin de birbirine ihtiyacı vardır ve birbirlerini yansıtırlar; aralarında ne bir boyun eğme ilişkisi ne de ayrım vardır.

Dolayısıyla dostluk, bencilliğin ve özgeciliğin birbiriyle uyumlu hale getirildiği ve birbirinin imajı olan iki eşit kişinin, bir yandan ayrılıklarını korurken öte yandan tek bir kişi olacak şekilde birleştikleri idealleştirilmiş eril ilişkilere model oluşturan çok eski bir fikir olarak algılanmaktadır; bu dostluk, birbirlerinin dengi olan erkekler arasındaki içsel husumetten ve kadın-erkek ilişkilerinin kirlenmesine yol açan hiyerarşik hor görmelerden kurtulma olanağı sağlar. İdealleştirilmiş dostlukta kendini arayan birey, gerçekte kendisi olan, yani kendisinin mutlak eşiti ve yansıması, hırsları kendisininkiyle aynı ve bu nedenle koşulsuzca güvenilebilecek ve sevilebilecek kişi olan ötekine kendisini özgürce ve hiç tereddüt etmeden teslim edebilir.

Hem eşitlikçi kültürün başına dert olan ayrım sorunları hem de kişisel hırsların ve kendi aralarındaki şeref mücadelelerinin sonucunda ortaya çıkan eşitsizlikler, özlenen mükemmel özdeşleşim deneyimi içinde kaybolmaktadır. Bencillik, iki dostun ortak ümmetindeki kendini yok edişleriyle bağdaştırılmaktadır; değer verilen benlik, aynı zamanda, bireyin rekabetçi denk erkekler cemaatine katılı-

mına hep eşlik eden gerilimlerin üstesinden gelmesiyle kutsallaşıp tanrılaşmaktadır. Ortadoğu, sadece eşitlikçiliğin ve rekabetçi bireyciliğin öncüllerine değil, aynı zamanda romantik mutluluğa ve mükemmel yoldaşlığa da kucak açar. Benim savım, romantik mutluluğun ve mükemmel dostluğun, eşitlikçilik ve rekabetçi bireycilik öncüllerinin bir sonucu ve ondan kaçış olduğu yolundadır: Eşitler arasındaki mücadele ve savaş kültürü, aynı zamanda mutlak aşk ve mükemmel dostluk rüyalarının kültürüdür.

VI. KISIM

SONUÇ

XVII. BÖLÜM

Sorunlar ve Olanaklar

Güçlünün Buyurganlığı

Betimlemiş olduğum gibi, Ortadoğu'nun kültürel mirası, istikrarsız şehir uygarlığı ile silahlı çeperler arasındaki çok eski husumetle yapılanır. Bu akışkan ve güvenilmez ortam, riski göze almanın girişimci etiğini, bireysel inisiyatifi ve sadece esnek babasoylu çerçeveye katılımla sınırlanmış, geçici iktidar ve itibar konumları için mücadele eden fırsatçı eşitler arasındaki uyarlanabilirliği ve devingenliği öne çıkarmıştır. Bu rekabetçi ortamda seküler otorite, tümüyle pragmatik ve kutsal dışı olmuştur. Hodgson'ın söylediği gibi, "herkes sultanın diğerleri gibi herhangi bir insan olduğunu gayet iyi biliyordu. Hiç tartışmasız, o da diğer insanlar gibi hırsları olan 1.80 boyunda, etten-kemikten bir insandı."[1] Bu gözden düşmüş siyasi dünyaya tepki olarak İslam'ın birleştirici mesajı, kutsal önder vazi-

1 Hodgson (1974, c. I: 283).

fesi gören bir evliya cemaatini öne çıkardı; ki bu, günümüzde bile reformculara ilham veren bir model oluşturmaktadır.

Kuşkusuz bugün Ortadoğu, İbni Haldun'un, Gazali'nin ve Hallac'ın zamanlarından çok farklı bir yerdir. Öncelikle, çeperin artık pek fazla gücü kalmamıştır; uçağın ve tankın gelmesi, aşiretlerin oluşturabileceği pek çok askeri tehdidi boşa çıkarmıştır, ayrıca yoksulluk da onları tabi duruma getirmiştir. Sonuç olarak devlet, bilgiç hizmetkârları, bürokratları ve dalkavuklarıyla artık aşağı yukarı tam bir egemenlik kurmuş bulunmaktadır; bu devlet genellikle aşiret şerefinin rüşvetlerle değer kaybetmesine yol açan petrodolar servetleriyle desteklenmiştir.

Devletin genişleyen gücü, farklı nüfusların akraba temeline dayalı mahalleler yerine birden fazla dilin konuşulduğu semtlerde yaşadığı ve mahalli dükkânlar yerine büyük fabrikalarda çalıştığı şehirlerin muazzam bir şekilde büyümesiyle çakışmıştır. Bu koşullar altında eski değerlere meydan okunmuş ve yeni değerler öne geçmiştir. Bir zamanlar çok önemli olan kan bağları sınıfların, sendikaların, partilerin ve ulusların çatışan talepleriyle önemini kaybetmiştir. Sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası da Mehdi beklentilerinin çoğunu kuşkuya düşürerek geçmişin evrenini altüst etmiştir. Komünizm, kapitalizm, sosyalizm ve milliyetçilik gibi yeni ideolojiler, aşiret ve mahalle köklerinden kopmuş, durmadan genişleyen ve her daim genç nüfusa hitap etmiştir. Kendini yetiştirmiş İslamcıların ve yeni köktencilerin, modern ulemanın devlet destekli eğitimlerine meydan okumalarıyla İslam'ın kendisi de değişmiştir. Kadın ile erkek arasındaki eski ikilik bile sınandı. Kadınlar giderek artan oranda işgücüne katılmaktalar ve geniş aile yok olup, karı kocayı çekirdek aileye terk etmektedir.

Yine de bazı süreklilikler vardır: Kişisel şerefe ve itibara verilen değer, kadınların ve diğer 'ikincillerin' pozisyonlarını kuşatan çelişkili tavırlar, kimlik ve umudun kapsayıcı kaynağı olarak İslam'ın merkezi önemi ve bilhassa, aristokratik ayrıcalığa itibar etmeyen bir anlayış, rekabet güdüsü, ('doğal' madun karakterleri nedeniyle dışlananlar haricinde) insanların temel eşitliğine ve zorluklar karşısında bireysel güç ve şeref potansiyeline duyulan inançla birleşen, iktidarın temelsizliğine ve hayatın güvensizliğine ilişkin yaygın kanı gibi... Bunlar Ortadoğu kültüründeki yaygın, etik gizli eğilimlerdir ve modern sivil bir toplumun doğuşuna temel hazırlayacak gibi görünmektedir.

Ne yazık ki, Velid Halidi'nin de hayıflandığı gibi, bu potansiyel gerçekleştirilemedi. Şöyle ki, bölgenin siyasi düzeni, "kendisini oluşturan hiçbir egemen devlet açısından, demokratik biçimler ve sınırlamalar içinde işleyen özerk parlamenter kurumlar oluşturmak şöyle dursun, yönetim içinde asgari düzeyde gerçek iktidar paylaşımına ya da hesap verebilirliğe"[2] yaklaşamamıştır. Çağdaş Ortadoğu'nun baskıcı rejimlerine, sömürgeciliğin yapısal kalıntıları, Batı kuklaları, geleneksellikten modernliğe geçiş sürecinin sonuçları gibi çeşitli açıklamalar getirilmiştir. Bu son bölümde, bu geleneksel bilgeliklerin hiçbirini tartışmak arzusunda değilim; yapmak istediğim şey, önceki bölümlerde açıklamaya çalıştığım kültürel öncüllerden kaynaklanan tarihsel temelli bazı hipotezler önermektir.

Bunu yapabilmek için, önce bazı olası yanlış anlamaları gidermemiz gerekiyor. Rousseau'nun eşitliğe ilişkin olumlu portresinin etkisi altında kalan Batılılar, rekabetçi saldırganlığın, ailevi uyumun komünal atmosferi içinde iyi şeyleri kendi aralarında paylaşan, benzer zihinsel yapılara

2 Velid Halidi, aktaran Makiya (1993: 282). Ortadoğu'da sivil toplumun sorunları ve olanakları üzerine daha fazla bilgi için, bkz. Norton (1995); Goldberg, Kasaba ve Migdal (1993).

sahip bireyler arasındaki ahenkli bir ilişki gibi tahayyül ettikleri eşitlikçilikle örtüşmediğine inanma eğilimindedirler. Antropologlar, bazen bu dingin imajı, gruba katılmak uğruna kişisel hırstan vazgeçildiği, avcının kendi avı üzerindeki hakkından kolayca feragat ettiği ve liderliğin göze çarpmaktan kaçınan, gönülsüz adaylara dayatıldığı küçük ölçekli topluluk tanımlamalarında da sürdürürler.

Görmüş olduğumuz gibi Ortadoğu'daki durum pek böyle değildi. Cömertçe paylaşmaya hep yüksek değer atfedilirken, hayırseverlilik de, yerel düşmanlarla durmaksızın süren şeref mücadelesi oyunlarında puan toplamak üzere sergilenen, yüce gönüllü bireyin asil karakterinin kişisel iddiası olarak telakki edilmiştir. Liderlik ve hâkimiyet, kaçınılan şeyler olmak şöyle dursun, şiddetle arzu edilmiş ve uğruna coşkuyla mücadeleye girilmiştir; böylelikle kişinin en yakın akrabalarıyla rekabete girmesi, hâlâ hayatın bir gerçeği olarak kabul edilmektedir. Bu süregelen tavır, insanların doğal olarak "bir başkasının mevkiini elde edemiyor olmanın kendilerinde yarattığı hoşnutsuzlukla" güdülendiklerini söyleyen bir dokuzuncu yüzyıl felsefecisi el-Muhasibî tarafından en iyi biçimde ifade edilmiştir. Hatta kardeşler bile, ebeveynlerinin sevgisini kazanmak için birbirleriyle rekabet edebilirler ve etmelidirler. Muhasibî bunu örneklemek üzere bir şiire atıfta bulunur: "Kıskançlık içindeyim. İsterim ki Tanrı kıskançlığımı artırsın. İsterim ki kimse kıskanılmadığı tek bir gün bile geçirmesin!"[3] Buradaki ikinci dilek, sadece başarılı olanın başarısız olanı kandırmak için kullandığı bir maske değil mi?

Umarım durumun böyle olmadığını gösterebilmişimdir ve seçkin kesim mahrum kesimle birlikte, güçlü kişisel hırslarla örtüşen, hakkaniyetliliğe olan inancı paylaşıyorlardır. Sezgilere aykırı gelen, eşitlikçilik inancının bireysel

3 Aktaran Rosenthal (1990: 10).

çıkarcılık ve sürekli rekabetle böylesine iç içe geçmesini en iyi biçimde, Amerikan örneğinden hareketle, açık uçlu eşitlikçi bir toplumda verilmiş toplumsal konumların mantıksal olarak statü kaygısına, huzursuzluğa ve eşit bireyler arasında yoğun rekabetçi mücadelelere yol açtığını ileri süren Alexis de Tocqueville tarafından açıklanmıştır:

> Bazıları hâlâ büyük ayrıcalıklardan yararlanmaktadırlar, fakat bunlara ulaşabilmek herkese açıktır. Buna bağlı olarak, bu ayrıcalıklara sahip olanlar sürekli olarak bunları kaybetme ya da başkalarıyla paylaşma korkusunu taşırlar... Bunun ilk sonucu, tüm vatandaşlar arasında dillendirilmeyen bir savaş olmasıdır. Bir taraf her türlü hileye başvurarak ayrıcalıklara sahip olanların arasına sızmaya çalışır. Diğerleri ise sürekli olarak bu, haklarını gasp etmeye çalışanları püskürtmek için uğraşırlar; ya da bu aynı kişiler, her iki tarafın rollerini oynarlar, yani bir yandan kendilerini kendi üstlerindekilerin alanındaymış gibi gösterirlerken, bir yandan da aşağıdan yukarıya çıkmaya çalışanlara karşı durmaksızın savaşırlar.[4]

O halde, Tocqueville'e göre Amerika'daki eşitlikçi bireycilik etiği, sonu gelmeyen hiyerarşik konumlar için verilen mücadeledeki rekabeti artırma eğilimi taşır; bunun nedeni de, tam da bu konumların, özde istikrarsız, geçici olmaları ve ölçülebilmelerinin çok zor olmasıdır. Ortadoğu örneği de, Amerika'nın saf bireyciliğinden farklı olarak Ortadoğu soy yapısının insanları örüntülü ittifaklar içinde topladığı gerçeğine rağmen, buna paraleldir. Ancak bu bağlantılar hiçbir zaman iç düşmanlıkları engellememiştir. Swasa tüccarlarının ifade ettikleri gibi: "Biz hepimiz kardeşiz, fakat hesap defterine bakacak olursak, hepimiz düşmanızdır."[5]

4 Tocqueville (1969: 566).

5 Aktaran Waterbury (1972: 232). Ancak işinde başarısızlığa uğramış bir Swasalı hiçbir üyesinin mahvolmasına izin vermeyen sülalesi tarafından kurtarılır, fakat böyle biri artık akranları arasında itibar kaybetmiş olur.

İster Amerika'da ister Ortadoğu'da olsun, bir dünya görüşü olarak rekabetçi eşitlikçi bireyciliğin özünde bir ikilem vardır; bu, her karmaşık toplumsal formasyonda var olması gereken, gerçek hiyerarşi ve egemenlik ilişkilerinin nasıl kavramsallaştırılacağına ilişkin bir ikilemdir. Ortadoğu'nun seküler siyaseti içinde bu sorunun cevabı basitti. Fredrik Barth şöyle der: "Bu, aralıksız sürdürülen etkin bir kontrol ve üstünlük olgusudur, yoksa onun resmi olarak doğrulanması ya da haklı gösterilmesi değil." Lider ve tebaası için siyasi egemenliğin kendisi, zaten tartışmaya yer bırakmaksızın ulaşılması gereken bir hedeftir; bunun nedeni de, sadece iktidarın diğerlerini itaate zorunlu kılması ve dolayısıyla hükmeden kişinin kişisel gücünü ve zaferini onaylamış olmasıdır. Hükümdarın egemenliğinin kabulü, "onun -mutlaka törelliği ve istenilirliği olmasa da- konumunun ve edimlerinin de yasallığının kabulünü gerektirir; bu da, güçlülük ve bütüncüllük idealleri açısından onun değerinin onaylanmasını da beraberinde getirir. Burada kişinin yeteneksizliği ya da başarısızlıkları söz konusu olamaz, söz konusu olan tek şey kişinin yarattığı korkudur."[6]

Dolayısıyla, Ortadoğu'daki boyun eğiş genellikle korkunun doğrudan bir sonucuydu, çünkü aksi takdirde, kimse prensipte kendisinden daha iyi olmayan birine kendi arzusuyla itaat etmezdi. Korkuya dayalı itaatin derecesi, somut olarak hükmedenin kudretini ve şöhretini göstermektedir. Şu Peştû atasözlerinde olduğu gibi, "nerede darbe sesi varsa, orada saygı vardır" ve "savaşmaya muktedir olanın pazarlık etmeye ihtiyacı yoktur". Onuncu yüzyıl Bağdat'ında şu fikirler yankılanırdı: "Örs isen acı çek -çekiç

6 Barth (1985: 175, 178). Barth özellikle Swat'tan söz etmektedir, fakat açıklamaları genel olarak doğrudur. Goitein, Ortaçağ İslam toplumu için aynı iddiada bulunur: "Gerçek iktidar sahipliği, yöneticinin kişisel niteliklerinden bağımsız olarak gerekli ve yeterli bir iddiadır" (Goitein 1966: 201).

isen acı çektir."[7] Benzer şekilde Henry Munson, Fas'ta "tüm hiyerarşi biçimlerinin, vurma ve vurulmayı içerecek şekilde algılandığı"na dikkat çeker.[8] Kuvvet kendisinin kanıtıdır ve Clifford Geertz'in sözleriyle devlet, genel olarak "insanları yöneten bir makine olmaktan ziyade... iktidarın sağladığı maddi kazanımları biriktiren ve tüketen bir makine" olarak anlaşılmaktadır; bu, "merkezine güçlü insanların yükselişini ve düşüşünü alan siyasi diziliminin sürekli yeni düzenlemeler yapan kaleydoskopu" ile karakterize olmuş bir makinedir.[9]

Hükümetin bu süreğen meşruiyet yoksunluğu sadece 'üstyapı' değildir; bunun, egemenliği elde tutabilme kapasitesi açısından önemi vardır. Hiçbir seküler lider sadece zora dayalı bir yönetimle, birikim sağladığı servet ya da güç üzerinde güvenilir bir şekilde doğal hak iddia edemez. Sonuç olarak iktidarı elinde tutanın konumuna, tahtı ele geçirmek umuduyla sultanın kendilerini öldürme riskini göze alabilen, iktidarın yeni taliplerince, sürekli ve ikna edici biçimde meydan okunabilir. Bu nedenlerle, seküler iktidar geçici olabilmektedir; eğer kahraman lider herhangi bir şekilde zayıflık gösterecek olursa yarın terk edilebilir... hatta daha da kısa bir sürede. Böylesi belirsiz ve tehlikeli bir ortamda, ılımlılık ve idealizmle birlikte egemenliği sürdürebilmek pek mümkün olmamıştır; gerçi az sayıda da olsa, "büyük bir sultan, kılıcından ve cüzdanından başka hiçbir şey bilmez; birini çeker, diğerini doldurur; fatihlerde hiç şeref yoktur!"[10] diyen, Mısır'ın on dokuzuncu yüzyıl güçlü hükümdarı Muhammed Ali kadar doğru sözlü monarşiler olabilecektir.

7 Aktaran Massignon (1982, c. I: 268-9).
8 Munson (1993: 144)
9 Geertz (1979: 141, 239).
10 Burkhardt (1829: 149).

Şiiler haricinde egemen konumdaki Müslümanların, durumun gerçekliğini ve hiçbir grubun ya da şahsın diğeri üzerinde otorite kurmak için doğal bir manevi hakka sahip olmadığını kabullenmeye mecbur edildiklerini görmüştük; aksine, siyasi iktidar güçlünün elindedir. Bu gerçekçi eğilimin tipik örneği, Selçuklu devrinde, "bu, insanların fikren bozulduğu ve tüm insanların kötü niyetli ve kötülük yapan kişiler oldukları bir zamandır"[11] diye hayıflanan Muhammed Gazali'dir. Gazali, bu koşullar altında adil olmayan bir yönetime boyun eğmenin, kargaşanın yaratacağı dehşetten daha iyi olduğunu ileri sürer. Dejenere olmuş döneminde, pragmatik bir yaklaşımla yönetimin, "sadece askeri gücün bir neticesi olduğu ve askeri gücü elinde tutanın, her kime sadakatini ilan ederse o kimsenin Halife olduğu" gerçeğini kabul eder.[12]

Benzer şekilde, üç yüz yıl sonra Mısır'ın baş kadısı İbni Cemaa açıkça şunu iddia eder: "Eğer İmamlık kadrosu boşsa... ve gerekli niteliklere sahip olmayan, ancak gücü ve ordularıyla kendisini zorla insanlara kabul ettirebilen biri bu kadroya talip olursa, ona itaat etmek zorunludur... bu hiçbir şekilde, en yetkili görüşe göre onun barbar ya da kötücül olması nedeniyle geçersiz kılınamaz."[13] İbni Cemaa, iddiasını şöyle sürdürür: "İktidarda olan, onu iktidardan uzaklaştırıp yerine geçecek daha güçlü başka biri gelinceye kadar yönetme hakkına sahiptir. Sonradan gelen de aynı unvanla yönetecek ve aynı zeminde kabul görecektir."[14]

Keyfi ve zora dayalı seküler iktidarın açık ifadesi günümüzde de görülmektedir. Sultanın dini soyuna ve uzun bir kalıtsal geçmişe sahip otoritesine bağlı olarak Ortadoğu

11 Aktaran Lambton (1954: 53).
12 Aktaran Gibb (1955: 19).
13 Aktaran Seligman (1964: 19).
14 Aktaran Von Grunebaum (1956: 169).

yönetimleri arasında genellikle en meşru ve düzgün olanı olarak tanımlanan modern Fas'ta, Muhammad Guessous şöyle yazmıştır: "Siyasi iktidar, özde kötülüğün kaynağı olarak görülür ve iktidarı elinde tutanlar adaletsiz olma, yasaları hiçe sayma ve diğer insanların hayatlarıyla oynama eğilimindedirler... Adaletsizlik kuraldır, iktidarın kötüye kullanılması kuraldır; iktidarın gerektiği gibi ve yeterince kullanılması ise istisnadır."[15]

Sıradan Müslümanlar için devletin keyfiliğinin ve zorlayıcı karakterinin anlamı şudur: "Siyasal roller negatif seçilime uğrar, siyaset yıkıcılıkla ve çoğu siyasi faaliyet de, onu din karşıtı, gayri ahlaki ve toplumsal yapıyı yaralayıcı addeden görüşle bağdaştırılmaktadır."[16] Bu, ilk Halifeliğin yıkılışına dek uzanan bir tutumdur. İronik bir durum olarak, ahlaklı dindarların siyasi arenadan çekilmeleri, ıstırabı şimdi burada çekilip intikamı öteki dünyada alınacak olan tiranlığın kabulünü daha da pekiştirmiştir. Bu edilgin davranış, genellikle şu deyişe atıfta bulunularak tasdik edilir: "Eğer hükümdarlar kötülük yaparlar ve sizi kötü yönetirlerse, cezalarını bulacaklar ve siz de ondan kurtulacaksınız; çünkü onlar sizden sorumludur, fakat sizin hiçbir sorumluluğunuz yoktur."[17]

Hatta otoritelerin acımasız istismarını çok da rahatsız edici bulmayan bir kısım tebaanın beklentisine göre, iktidardakilerin, kendilerini daha varlıklı kılmak ve düşmanlarını cezalandırmak için ellerindeki fırsatı değerlendirmeleri gerekiyordu. H. A. R. Gibb ve Harold Bowen'ın göstermiş olduğu gibi, bunun nedeni kısmen şuydu: "Ne kadar madun olursa olsun, şansın bir şekilde kendisine dönüp otorite konumuna gelmeyi ve bu konumdakilerin ek ka-

15 Aktaran Dwyer (1991: 120).

16 Antoun (1989: 202). Antoun Transjor'dan üzerine yazar, fakat görüşleri tipiktir.

17 Aktaran Seligman (1964: 17).

zançlarına ortak olmayı ümit edemeyecek kadar aşağılarda olan kimse yoktu." Akışkan toplumsal koşullar altında "sırası gelmiş olanlar, muhtemelen kısa süreli olarak ellerine geçmiş ve bu nedenle maksimum oranda faydalanılması gereken bu fırsattan yararlanıyorlardı."[18] Bu açıdan bakıldığında, iktidardakilerin istismarları ayıp değil, rasyonel ve normal davranış sayılıyordu.

Zorbalığın bu ahlaki rezaleti, rekabetçi bireyciliğin eril etiğiyle de mazur gösteriliyordu. Siyasi oyunlarda başarılı olanlar, imkân bulabildiğinde herkesin yapacağı şeyleri yapan, cesur, özdenetime sahip, saldırgan, zeki ve yetenekli, doğal liderler olarak takdir ediliyorlardı. İktidara sahip olmayanlar, kendilerine hükmedenlerden ister kurtulmaya isterse onlara yaltaklanmaya çalışsınlar, aslında hepsi de onlara gıpta ediyor ve onlar gibi olmaya çalışıyorlardı. Fakir bir işçi olan bir habercim, bana hararetle şunları söylemişti: "Hanlar fakirin boynuna otururlar. Umarım Tanrı bana da han olmayı bahşeder!" Aşiretin diğer üyeleri ise liderlerinin "gerçek Peştû" olduğunu söylemişti, yani tıpkı onlar gibi, sadece biraz daha çok. Aynı şekilde, antropolog Robert Fernea, Irak'ın kırsal kesimindeki geleneksel aşiret liderini, "aşiret üyelerinin gözündeki ideal bir Herhangi biri gibi"[19] olarak tarif eder; lider, mağrur bir şekilde beyaz atının üzerinde giderken, madunlar onun gücü ve erkeksi tavırlarıyla gurur duyarlar, çünkü onda kendi şereflerini ve erkekliklerini bulurlar.

Zorbalığın kabullenilişi, aynı zamanda, hiçbir zaman güvenli olmayan çevreye karşı bir korunmadır. Eski zamanlardan beri Ortadoğulular, insanların saldırgan doğaları ve bencil hırslarıyla başıboşluğu yarattığı olası kaostan korkmaktaydılar. Kuşkusuz, bölgenin tarihi dikkate alındığında, bu tipik anarşi korkusu hiç de haksız bir korku de-

18 Gibb ve Bowen (1963, c. I: 205).

19 Fernea (1970: 142).

ğildir. Kaosa karşı alınabilecek kesin bir önlem güçlü bir eldir; "adaletsiz bir İmam'la geçirilecek altmış yıl, Sultan'sız geçirilecek bir geceden daha iyidir"[20] deyişinde de görüldüğü gibi. Bu tavır, Louis Massignon'un kaydettiği, onuncu yüzyıl Bağdat'ına ait diğer atasözlerinde de yansıtılmaktadır: "İktidar adilse, tebaa bunu istismar eder"; "İktidarın istismarı tebaanın adaletliliğinden daha iyidir" ve "Maymun güçlü olursa, ona tapın."[21] Benzer şekilde, Muhammad Guessous'nun alıntıladığı modern dönem Fas atasözleri de zora dayalı hakimiyete duyulan özlemi gösterir. Örneğin, "İsyanı ve muhalefeti önleyecek tek şey sopadır" ya da "Adaletsiz bir yönetim kötü vatandaşlardan daha iyidir" ya da "Köpeğini aç bırak, göreceksin peşini bırakmayacaktır." Genel kural, "eğer birilerine yem olacaksan, bırak seni yesinler; fakat sen diğerlerini yiyebileceksen, durma ye"[22] gibi görünmektedir.

Eşitlikçi Bireycilik ve Despotizm

Fakat Ortadoğuluların bu çok tartışılmış olan 'kadercilik'lerinde, sadece bir gün kendilerinin de iktidarının ganimetlerine ortak olma ya da iktidarı kendi avantajları doğrultusunda yönlendirebilme şansını yakalama umutlarından ya da istismarı rasyonel bir davranış olarak kabul etmelerinden ya da ("ideal bir Herhangi biri") olarak hükümdarla özdeşleşmelerinden, hatta insanların yularlarından sıkı tutulmadığında ortaya çıkabilecek kaostan haklı olarak korkmalarından daha fazlası vardır. Ortadoğu'nun despotizme boyun eğişinin, aynı zamanda doğrudan eşitlikçi bireyciliğin değerlerinden kaynaklanmakta oluşu ironiktir; bu hususa ilk kez, Birleşik Devletlerdeki potansiyel

20 İbni Teymiye tarafından alıntılanmış, aktaran Rosenthal (1973: 6).

21 Aktaran Massignon (1982, c. I: 268-9).

22 Aktaran Dwyer (1991: 121).

diktatörlük konusunda Amerikalıları uyaran Tocqueville tarafından dikkat çekilmiştir.

Tocqueville'in korkusu, Amerika'nın kendi hedefleri peşinde koşan eşitlikçi bireycilerinin, karşılığında kişisel faaliyetlerini sürdürebilme imkânı tanındığında vatandaşlık sorumluluklarını memnuniyetle bir despota teslim edebilecekleriydi.[23] Son zamanlara kadar, insanların kendi şeref ve itibarlarının peşinde koştukları ve sülalelerinin onları kendi yerel kabileleri, obaları ve yöreleri içindeki düşman denkleriyle mücadeleye soktuğu Ortadoğu'da durum böyleydi; bu rekabetlere izin verildiği ve tepeden müdahale asgari düzeyde olduğu müddetçe, bireyler genellikle merkezi yönetime kendi alanı içinde istediği gibi at koşturmasına izin vermekte oldukça istekliydiler ve yönetimi sadece arabuluculuk yapması için ya da en fazla yerel mücadelelerde müttefik olarak kullanmaktaydılar.

Tocqueville aynı zamanda, yerel demokratik örgütlere etkin katılım yoluyla halka kazandırılacak olan cumhuriyetçi erdemin diktatörlük tehlikesinin önüne geçebileceğini düşünmüştü. O halde Ortadoğuluların yerel meselelere yaygın olarak katılmalarının, sivil topluma genel katılımı sağlayacak eğitim zeminini oluşturabileceği düşünülebilir. Daha önce gördüğümüz gibi Ortadoğu uzun zaman hem her erkek katılımcının kendi kişisel sorumluluğunu hem de tüm üyelerin yerel siyasi müzakerelere ve faaliyetlere mutlak katılım haklarını şiddetle onaylayan birçok yerel düzeydeki kurumla nitelendirilmişti. Örneğin Peştûlarda, *jirga*lar ya da resmi olmayan kurullar belirli aralıklarla mahallenin, köyün ya da bölgenin ilgili kişilerini yerel meseleleri tartışmak ve bir karara varmak üzere bir araya toplarlardı.

Benzer şekilde, İran'ın Baseri çobanları, şahın tayin ettiği bir kişi tarafından yönetiliyorduysalar bile, yerel oba-

23 Tocqueville (1969).

larda şahın temsilcileri olan mevcut başkan keyfi karalar alabilecek güce sahip olmayıp dayanaklarını "uzlaşmadan, iknadan ve grubun eğilimlerini fark edebilecek güçlü sezgilere sahip olmaktan"[24] alıyordu. Bu örüntü, iç bölgelerle sınırlı değildi. Şehirde zanaat loncalarının üyeleri meseleleri tartışmak, üye kabul etmek ve grup ritüellerini yerine getirmek üzere düzenli olarak toplanırlardı. Üyelerden, gerçekte aralarında servet ve güç farklılıkları olmasına rağmen, güçlü bir dayanışma göstermeleri beklenirdi.[25]



Resim 17.1: Cezayir'de bir kahve, 1839

Bu örüntüler çok tipiktir. Şehirli ya da taşralı olsun, her yerde Ortadoğulu erkekler sorunları tartmak, tartış-

24 Barth (1961: 81).

25 Vatter (1993). Ayrıca, çağdaş bir örnek için, bkz. Singerman (1995).

mak, birbirleriyle mücadele etmek ve sürünün ne zaman harekete geçirileceği, bir arazi anlaşmazlığına çözüm getirilmesi, loncaya üye kabul edilmesi, komşunun kan bedeli ödeme haklarının tartışılması, deve baskınına katılma konusunda mutabık olma gibi hususlarda ortak kararlar almak üzere geleneksel olarak yerel meclislerde toplanırlardı. Fakat Tocqueville'in öngörülerine karşın, bu yerel düzeydeki demokratik katılım sistemi, toplumun genelinde bir halk katılımına hiçbir zaman dönüşmedi.

Bu, kısmen Ortadoğu'da vatandaşlığın alanı ile devletin alanının birbirini karşılıklı olarak dışlamasından kaynaklanmaktadır; demokratik davranış pratiği, ancak devlet dışlandığı müddetçe mümkün olabilir; çünkü her seküler idari hiyerarşi, tanım itibariyle baskıcı ve yasadışıdır. Aşiretin kendine özgü sadakatinin ötesinde ve İslam'ın sunduğu evrensel inancın altında, devletin ara yapıları ve sivil toplum, dindarlarca yozlaşmanın olduğu yer, fırsatçılarca ise kişisel büyümenin arenası addedilirdi. Hiçbirinde de ortak törelliğin uygulandığı bir alan değildi. Dolayısıyla, merkezin despotizmi, herhangi bir demokratik ve eşitlikçi geleneğin olmamasının sonucu olarak değil, tam da böylesi bir geleneğin en uç noktalarına götürülmesine bir tepki olarak anlaşılabilir.

Ortadoğu'nun demokrasi, eşitlik ve yerel yönetim mücadelelerine katılım gelenekleri, kamu hizmeti açısından yasal zemine oturan bir devlet olmadığında, insanları, devletin egemenliğinden bağımsız olmaya değer atfedecek şekilde eğitmekteydi, yoksa daha geniş bir vatandaşlık anlayışına ya da karşılıklı savunma ve saldırının gerektirdiği yerel ihtiyaçların ötesinde bir cemaat yapısına yol açmadı. Kamusal yaşam, sadece kendilerinin de bir gün despot olacakları umudunu taşıyan ve başkasının kültürel ideali canlandırması karşısında hiçbir ahlaki dehşete kapılmayan bağımsız aracıların bireysel zafer peşinde koştukları bir arena

olarak görülmekteydi. Fredrik Barth buradaki mantığı şöyle açıklamaktadır:

> Bağımsızlığa ve kişisel egemenliğe çok fazla, hatta belki de aşırı derecede değer atfediliyordu; fakat bunlar, herkesin kendisi için hedeflediği kazanımlar olarak kavramlaştırılmıştı, yoksa ortaklaşa korumaları gereken, hepsine ait haklar olarak değil. Diğerleri üzerinde baskın olabilecek ve onları istismar edebilecek derecede etkin ve yeterli yaptırımlarla egemenlik kurmuş bir kişi bu nedenle suçlanmaz ve eylemlerine karşı ortak bir direniş gösterilmezdi; gerçekten de kişinin kendi özerkliği, bu özerkliği kendisine karşı savunmacı bir hizip oluşturmaya yöneltecek kertede korkutmadığı takdirde aranılan bir müttefik ve lider sayılırdı.[26]

Bu örüntü, kendi içlerindeki demokratik ve eşitlikçi yerel yapıları romantikleştirmemeye dikkat etmemiz açısından bizim için öğretici olmaktadır; bireyler kamusal hedeflerden ya da meşru bir yönetim yapısından yoksun ve sadece kişisel büyüme arzusuyla güdüleniyorlarsa, yerel bağımsızlıklar kolayca ulusal baskıyla örtüşebilmekte ve demokratik cemaatler katılımcı vatandaşlar yerine hırslı diktatörler yaratabilmektedir.

Bu etik yapı içinde iktidarı elinde tutanları, sadece kendilerinin, zorba davranış aralığını ciddi ölçüde daraltabilen, kısıtlayıcı dini ve göreneksel yapıyla uzlaşma istekleri sınırlamaktadır; yoksa herhangi bir sivil tahdit değil. Yine Tocqueville'in dikkat çektiği gibi[27] bu uzlaşım, rekabetçi bir eşitlikçi toplumsal düzen ve açık statü göstergelerinin olmamasıyla ilişkilidir. Bu göstergelerin olmaması, daha önce söz edildiği gibi sadece rekabeti değil, aynı zamanda derin bir çevreye aykırı düşme korkusunu ve bu-

26 Barth (1985: 169).

27 Tocqueville (1969).

nun devamında da kişinin zorunlu olarak kendisini toplumsal çevreye uyarlamasını teşvik eder. Peştûların söyledikleri gibi, ceşur adam göreneklere karşı gelmez.

Bu koşullar altında liderin de yerel törelere ve dini inançlara bağlı olması gerekir. Bu, ikiyüzlülük değildir. Lider, güvenilir olmayan bir dünyada, tebaasının kendisine istemeyerek bahşettiği itibarı olduğu kadar, kendi özsaygısını da koruyabilmek için uygun rolü oynamak zorundadır. Hem lider hem de ona bağlı olanlar, iktidarı elinde tutan kişinin, halkın önünde kültürel ideale uygun davranış sergileyecek şekilde hareket etmesini bekler. Ortadoğu kültüründe bunun anlamı, yoksula ve sevilen kişilere cömert hediyeler sunmak, davaları adil bir gözle yargılamak, İslami davranışın gereğini yerine getirmek, ağırbaşlı olmak ve savaşçı bir hükümdardan beklenen erkekçe cesarettir. İşte bu kültürel kurallar içinde, seküler liderliği gayri meşru ve baskıcı kılan aynı eşitlikçi ve bireyci değer sistemi, liderin iktidarını çok fazla dışavurmasına engel olabilmektedir. Fakat göreneklер modernliğin koşulları nedeniyle aşınmaya uğradıkça, bu engel ortadan kalkabilmekte ve yönetimi, zorbalık ve terör yoluyla iktidarını korumaktan öte hiçbir sorumluluk almamaya yöneltmektedir. Belki de günümüzdeki Irak'ın geldiği durum budur.

Otoriteye Direniş

Günlük yaşamın acımasız gerçekliklerine rağmen Müslümanlar, ne Mehdici umutlarını ne de müminin kendi rızasıyla şeriata boyun eğdiği kutsal cemaat ile eşitlikçi bireyciliği uzlaştırma rüyalarını hiçbir zaman yitirmediler. Öyle ki, emperyal güç "kelimenin tam anlamıyla gayri meşru"[28] hale geldiğinde bile, Muhammed'in ve "doğru yöneltilen"

28 Crone (1980: 63).

Halifelerin dönemi, her yerde çağdaş gerçekliğin tiksintiyle karşılaştırıldığı ideal olarak hatırlanır.

Örneğin Fas krallığı, Ortadoğu yönetimleri içinde belki de en oturmuş ve en meşru olanı olmasına rağmen, resmi yüceltilişi, reformcuların kendisini, tebaasının "etini yemek, kanını içmek ve kemiğinin ve beyninin iliğini emmekle" suçlamaktan alıkoymamıştır.[29] İktidara edilgin bir biçimde boyun eğişi anlatan popüler atasözleri ve hadislere mukabil, bunların tam tersini anlatan atasözleri ve hadisler de bulmak mümkündür; örneğin "zalimi Tanrı lanetler, halk hor görür"; "insanın, Tanrı'ya itaatsizlik eden hükümdarlara itaat borcu yoktur" ve "öpülen elin anlamı, ona olan nefrettir gibi..."[30]

Ortadoğu'da zorbalığa ve adaletsizliğe genel başkaldırının uzun bir geçmişi vardır. Çağdaş bir aşiret üyesi, "bir zamanlar paylaşılan ganimetimiz şimdi zenginin ayrıcalığı oldu; bir zamanlar istişari olan liderliğimiz şimdi keyfi hale geldi; bir zamanlar cemaatin seçimiyle belirlenen halefliğimiz şimdi kalıtsal oldu"[31] diyerek Abbasi despotizmine isyanını dile getirirken, 738'deki isyanın lideri Zeyd ibni Ali, tüm Müslümanları "zalimlere karşı Kutsal Savaş açmaya ve onların yaptıkları hataları düzeltmek için aşağılanmışları savunmaya, yoksun olanlara para yardımı yapmaya ve ganimeti hak edenler arasında paylaştırmaya" çağırmıştı.

Direniş sesleri sadece askerlerden gelmiyordu. Âlim ve yazar el-Cahiz, 840'ta, şu iddiayla ılımlılık öğretisini güçlü bir şekilde çürütmüştür: Eğer hükümdarın uygulamaları "yanlış yönetimle inançsızlık derecesine ulaşır ve hatanın ötesine geçip dinsizliğe varırsa, o zaman onları suçlamaktan çekinen ve kendilerini onlardan uzak tutmayanların düştüğü hatadan daha büyük bir hataya düşmüş olur."[32]

29 On yedinci yüzyıl reformcusu el-Hasan el-Yusi, aktaran Munson (1993: 29).

30 Aktaran Munson (1993: 143); Goitein (1966: 156); Serjeant (1977: 238).

31 Aktaran Lewis (1988: 144).

32 Aktaran Lewis (1973: 255).

Benzer şekilde, despotik sultanlığın gereğini nefretle kabul eden Gazali okuyucularını şöyle uyarır: "Sultan'a hizmet etmekle yükümlü kılınmış birinin vay haline; çünkü o, ne bir dost ne bir akraba ne çoluk çocuk ne de başkalarına saygı ya da hürmet bilir"[33] ve başka bir yerde de sözlerine şöyle son verir: "Otoritelerden uzak durmak dini bir zorunluluktur... Âlim onları ne görmeli ne de onlara gözükmelidir."[34] Başka ilahiyatçılar da, emirin sarayının gölgesinde yürümenin bile günah olduğunu, çünkü bunun haksız kazançlarla inşa edilmiş bir binanın gölgesinden yararlanmak anlamına geleceğini söylemişlerdir. Bu erdemli Müslümanlara göre, sözde "Tanrı'nın Gölgesi" bile, dindar tebaasını günün sıcağından doğru dürüst koruyamazdı.

Aynı hoşnutsuzluk ve muhalefet zorlayıcılığını günümüzde de sürdürmektedir. Örneğin, İran'ın Ayetullah Humeyni'si tarafından, İran monarşisinin kötülüklerine karşı yazılmış bir şiir, eski reformcuların ve radikallerin şikâyetlerini yansıtır: "Ey hükümdar! Herkesin bir bayram günü gibi neşeyle şarkı söylemesi gereken zamanda, İslam ve Müslümanlar kargaşa içindedir. Gör bak ki, etrafta herkesin başı keder içinde eğik durmaktadır!" Başka bir yerde Humeyni, "Tanrı'nın buyruklarını çiğnemeyecek ve zulümden ve günahtan uzak duracak ve kişinin mülkiyet, yaşam ve şeref sınırını aşmayacak adil bir hükümdar"[35] için seçim yapılmasını ister.

Şunu belirtmek gerekir ki, bu protestolar despot ve yozlaşmış yönetimlere yöneltildiği halde, Ortadoğu'nun eşitlikçi ve bireyci *ethos*unda seküler hiyerarşiye karşı o denli köklü bir antipati vardır ki, artık yönetimin içeriği önemini yitirmektedir: Bir emir hükümranlığını yumuşak, müşfik ve adil bir tarzda yürütebilir; yine de Dale Eickel-

33 Aktaran Lambton (1980 425).
34 Aktaran Goitein (1966: 206).
35 İmam Humeyni, aktaran Algar (1988: 275, 276).

man'ın işaret ettiği gibi, başkasının egemenliği, tanım gereği, üzerinde egemenlik kurulan kişi tarafından kabul edilemezdir; çünkü insanın eşitliği ilkesine göre, "kişinin özerkliği ve toplumsal şerefi, başkalarının arzularına boyun eğmeye zorlandığı ölçüde azalır."[36] Bu inanç sistemi içinde, kişi kime boyun eğerse eğsin, sonuç olarak boyun eğme aşağılanmadır ve tüm boyunduruklar, ne kadar hafif olursa olsun şerefin taşıyamayacağı kadar ağırdır.

O halde Ortadoğu, insanların iktidarın keyfini sürebilmek için birbirleriyle yarıştıkları, ancak yarışı kazananın rahat bırakılmadığı için ödülünün tadını çıkaramadığı, karmaşık ve ikircil bir siyasi ortamla karakterize olmaktadır. Daha doğrusu, eril iddialılık etiği, devletin meşruiyetten yoksun olması ve oyuncuların denkliği, hükmedilen kişileri sürekli olarak kaybettikleri şereflerini yeniden ele geçirebilme umuduyla, galip olana karşı entrika çevirmeye sevk etmektedir. Aralıksız süren hizipleşme ve bu dünya görüşü içinde örtük olarak bulunan hükümdara yakın olanların hainlikleri, liderin devrilmesinin potansiyel olarak pek de uzak olmadığı anlamına gelmektedir. Bu, çevresini saran düşmanlar tarafından yok edileceği korkusuyla kimsenin geri çekilemediği ve sadece dengede kalabilmek için bile entrika çevirmenin zorunlu olduğu Hobbesçu bir evrendir. Bu dünya, paradoksal olarak, aynı zamanda yerel düzeyin göreli özerkliğinin insanların devletin daha geniş yaşam alanından uzak durmasını sağladığı ve despota, mücadele içindeki yerel rakipleri kendi yararı doğrultusunda maniple ederek sarayda kalmasına olanak tanıdığı bir dünyadır.

Bu acımasız bir resim de olsa, Ortadoğu'nun toplumsal yaşamının gerçek ekolojik, toplumsal ve tarihsel koşulları karşısında hiç de gerçekdışı değildir. Fakat daha önce

36 Eickelman (1976: 143).

de belirttiğim gibi, böylesi bir otorite kitlelerce hiçbir zaman kabullenilmediği ya da meşrulaştırılmadığı gibi, hükümdarların Tanrısal icazete sahip olma iddiaları da ne ruhban tarafından ne de yaygın görüş olarak hiçbir zaman kabul edilmiştir. Yeni güçlü devletin, nüfuz alanını genişletme ve kendisini önceden özerk olan yerel siyasete zorla dahil etme arayışına girmesiyle, bugün isyan ruhunun ateşi daha da şiddetle yanmaktadır.

Buna karşılık, seküler siyasetin hakkaniyetsizliğinin ve zorbalığının tehdidi altında kalan ve Batılı ideolojilerin başarısızlıklarıyla hayal kırıklığına uğrayan sıradan Müslümanlar, yeniden eşitsizliği, adaletsizliği ve zulmü sona erdirecek, zalimi cezalandıracak ve parçalanmış dünyayı tekrar Allah'a ve elçisine boyun eğen bir cemaat içinde birleştirecek olan bir kurtarıcının, yani Mehdi'nin olabileceğini düşlemeye başladılar. İnsanın doğal saldırganlığı ve bencilliği kontrol edilebilirdi ve işbirlikçi tapınak, bağımsız aşiret ve zorba prens arasındaki eski Sümer çekişmesi, eğer tüm taraflar Tanrı'nın meshettiği, yine de insanlar arasında bir insan olan karizmatik "uyaran"ın mesajı etrafında yekvücut olabilselerdi son bulabilirdi. Bu arzunun ne denli güçlü olduğu, İslam'ın başlangıç yıllarındaki Püriten Haricilerin toparlayıcı çağrısında görülmektedir: *la hükm-illallah* (Tanrı'nın hükmünden başka hüküm yoktur), modern Müslüman kardeşlerin sloganına şöyle yansır: *la düstûr'ille'l-Kuran* (Kuran'dan başka anayasa yoktur).

Kutsal cemaat, karizmatik bir misyonerin tebliğ ettiği Allah'ın kitabı etrafında toplanmıştır, ki bu misyoner aynı zamanda İslami siyasi belleğin kökeninde, Müslümanlığın siyasi hedefinin son noktası olarak bulunan diğer insanlar gibi biridir. Bu, Kutsal Kitabı tebliğ ettiği gerçeği dışında Peygamberinin özel herhangi bir niteliğe sahip olduğunu reddedecek denli olağanüstü derecede eşitlikçi bir dini mesajdır; aynı zamanda, başka hiçbir dini mesajın olmadığı

kadar geniş bir kutsal imparatorluk içinde devleti ve diyaneti birleştiren bir dini mesajdır. Hepsinden öte bu, despotluğun yerine, kişisel çıkarlara değil, Tanrı kelamına ve Onun misyonerine tâbi olan dindarların kutsal cemaatini koymaya çabalayan bir mesajdır.

Ancak ikilem hâlâ sürmektedir: Kutsal lider olduğunu iddia eden birinin, gerçekte daha yüksek bir güç mü yoksa kendi çıkarları adına mı konuştuğundan nasıl emin olunabilirdi? Dünyevi otoriteyi reddedenler, aşkın bir ilahi sesin egemenliğini arzu edebilirler; fakat kutsal kitapta zaten arz edilmiş olan bu ilahi sesi yorumlayan, sonuçta hep diğer sıradan insanlar gibi arzuları, ittifakları ve hırsları olan bir aracı insandır. Tüm kutsal otorite iddiaları, seküler iktidarın zorunlulukları nedeniyle hep kuşkuyla karşılanmak durumunda kalmaktadır ve siyasi başarısızlıkların, müminleri yönetim konusunda daha da fazla hayal kırıklığına uğratıyor olması gerekir.

Düzeni sağlamak için siyasi kurumlar geliştirmek yerine kişisel ahlaka bel bağlamak da bir başka paradoksa daha işarete etmektedir. Olivier Roy'un söylediği gibi, "bir yandan, mantık gereği, İslami bir siyasi toplumun varlığı, müminin tam bir güç elde edebilmesinin zorunlu koşuludur; oysa öte yandan böyle bir toplum, başta liderleri olmak üzere sadece üyelerinin erdemleriyle işlemektedir." Başka bir deyişle, "erdemli Müslümanlar yoksa İslam devleti de olamaz, İslam devleti yoksa erdemli Müslümanlar da olamaz." Bu döngü, reform zihniyetli Müslümanların sivil yaşama ilişkin pratik düşünce geliştirmelerine engel olmaktadır; böylece bu sivil yaşam, kişisel çıkarlar etrafında birleşmiş ve fırsatçı iktidar düşkünlerinin yönlendirdiği dayanışma gruplarınca istismar edilmeye müsait hale gelmektedir.

Bu bataklıktan çıkmanın tek yolu, insanlara devletin, onların hizmetkârı olduğunu yoksa yöneticinin kendisine

ait bir araç olmadığını ve böylece insanın yanılabilirliğine bağlı olarak ortaya çıkacak kusurlara ve ahlaksızlıklara rağmen, kendi alanı içinde bütünlüklü bir şekilde çalışabileceğini gösteren, yavaş bir tedrici demokratikleşme ve açık tartışma sürecidir. Bunun nasıl başarılacağını -ya da başarılıp başarılamayacağını- ancak gelecek gösterecektir.



Olaylar Kronolojisi

Tarih	*Ortadoğu*	*Başka Yerde*
9000	MÖ	Neolitik devrimler. Hayvan ve bitkilerin evcilleştirilmeye başlaması.
	8350?: Surla çevrili ilk kent Eriha'nın kurulması.	
8000		Tayland'da pirincin yetiştirilmeye başlaması.
7000		Yunanistan'da tarımın başlaması. [?]
6000	6250?: Orta Anadolu'da Çatal Höyük'ün kurulması. İlk çömlekçilik ve dokumacılık bölgesi.	
5000	Mezopotamya ovasında yerleşmelerin kurulması.	
4000	Tunç çağının başlaması.	
3500	Tekerleğin ve sabanın icadı. Sümer mühürlerinde resimli yazı. Rakip tapınak komplekslerinin kontrolü altında, Sümer'de ticaretin yayılması.	
3000		İndus Vadisi Uygarlıkları.

Tarih	Ortadoğu	Başka Yerde
	2815-2294: Mısır'da Eski Krallık dönemi-Piramitler Çağı.	
	2750?: Gılgamış'ın Uruk kentini yönetmesi	
	2590: Giza'daki Büyük Piramit.	
2500	2500: Kiş'in düşmesi.	
	2350-2300: Akkad Kralı I. Sargon'un İmparatorluğu - dünya tarihindeki ilk imparatorluk.	
	2254-2218: Naram Sin'in saltanatı - Sümer'de askeri yönetimin doruğu.	
	2112-2006: III. Ur Hanedanlığı - Sümer tapınak arazisinin kamulaştırılması.	
	2100-1700: Mısır'da Orta Krallık dönemi.	İngiltere: Stonehenge'in inşa edilmesi. Miken uygarlığının başlangıcı.
2000		1760-1122: Çin'de Şang tunç çağı kültürü.
	1750-1792: Hammurabi saltanatı.	
1500	1575-1200: Mısır'da Yeni Krallık dönemi.	
	1200: Gılgamış destanının yazılması.	
	1193: Troya'nın yıkılması.	
	1116-1077: I. Tiglat-pileser Assur İmparatorluğu'nu kurar.	
1000	1000-965: Kral Davud, geçici olarak İsrail ile Yuda'yı birleştirir.	
	720: III. Tiglat-pileser Samarya'yı fetheder.	776: İlk Olimpiyat Oyunları 753: Roma'nın kuruluşunun geleneksel tarihi.
600	586: Nebukadnezar Kudüs'ü yıkar.	
	553: Zerdüşt'ün ölümü.	
	553-529: II. Kyros Pers İmparatorluğu'nu kurar.	486: Buddhizmin kurucusu Siddarta Gautama'nın ölümü. 479: Konfüçyüs'ün ölümü.

Tarih	Ortadoğu	Başka Yerde
		443-431: Perikles çağı.
	332-330: Büyük İskender, Mısır'ı ve İran'ı fetheder.	332: Maurya İmparatorluğu'nun kuruluşu.
		274:-232: Asoka'nın Hindistan'da yönetim dönemi.
		264-241: İlk Kartaca Savaşı.
250		221: Şih Huang-ti Çin'i birleştirir.
		112: Orta Asya'da İpek yolunun açılması.
		44: Julius Ceasar'ın ölümü.
		MS 43: Romalılar Britanya'yı işgal ederler.
	MS 30: Nasıralı İsa çarmıha gerilir.	98-116: Roma, Traianus yönetiminde doruğuna ulaşır.
	70: Romalılar Kudüs'teki Yahudi tapınaklarını yıkar.	
100	105: Arabistan'daki Nabati krallığı Roma'ya eklenir.	105: Çin'de kâğıdın kullanılmaya başlaması.
		122-127: Hadrian duvarının inşa edilmesi.
200		
		220: Çin'de Han hanedanı sona erer.
	226: Kresifon Savaşı'yla, İran ve Irak'ta Sasani İmparatorluğu kurulur.	
	273: Roma, Palmyra krallığını fetheder.	
	276: Mani mezhebinin kurucusu Mani çarmıha gerilir.	
300		304: Hunlar Çin'i işgal eder.
		314: Milano fermanı - Latin Hıristiyanlar Papa'yı tanır.
		320-510: Hindistan'da Gupta İmparatorluğu.
		360: Hunlar Avrupa'yı işgal eder.
400		410:Vizigotlar Roma'yı yağmalar.
		430: Augustinus'un ölümü.
		453: Attila'nın ölümü.
	485-531: Mazdek Sasani İmparatorluğu'na eşitlikçi reform getirmeye çalışır.	486: Merovenj Frank'ın Galya'yı yönetmesi.
		497: Frank Hıristiyanlığa geçer.

Tarih	Ortadoğu	Başka Yerde
500	525: Himyar'ın düşüşü. Etiyopyalılar Güney Arabistan'ı işgal eder. 527-565: İurtinian saltanatı. Bizans imparatorluğu doruğunda. 531-579: I. Husrev saltanatı. Sasani İmparatorluğu doruğunda.	520: Hindistan'da ondalık sisteminin icat edilmesi.
550	550: Yemen'de Marib barajı yıkılır -Arap tarımı açısından felaket olur. 570: Muhammed'in doğumu (Mekke). 575: Sasaniler Güney Arabistan'ı işgal eder.	538-617: Sui hanedanlığının Çin'i yeniden birleştirmesi. 542-594: Veba Avrupa'yı mahveder. 590-604: Papa Büyük Gregorius'un yönetim dönemi.
600	612-19: Sasaniler Suriye'yi, Doğu Anadolu'yu ve Mısır'ı işgal eder. 622: Muhammed'in Medine'ye hicret etmesi. İslam takviminde sıfır yılı. 624: Bedir Savaşı. Müslümanların Mekkeliler karşısında elde ettikleri ilk zafer.	600: Maya uygarlığının doruğu. 618-907: Çin'de Tang hanedanlığının yönetim dönemi.
625	627: Hendek savaşında Mekkelilerin başarısızlıkla sonuçlanan Medine kuşatması. 628: Bizans ordusu Heraklius önderliğinde Sasanileri bozguna uğratır. 630: Heraklius gerçek haçı Kudüs'e iade eder. 630: Müslümanlar Mekke'yi işgal eder. 632: Muhammed'in ölümü. 632-634: Ebu Bekir'in Halifelik dönemi. Arap aşiretlerin, hizip (*ridde*) savaşlarında Müslümanlara yenilmeleri.	

Tarih	*Ortadoğu*	*Başka Yerde*
	634-644: Ömer'in Halifelik dönemi. İslam'ın Arabistan'a, Mısır'a ve İran'a yayılmasıyla Sasani ve Bizans ordularının yenilgiye uğraması. 638: Müslümanlar Kudüs'ü işgal eder.	
	644-656: Osman'ın Halifelik dönemi. Yayılma devam eder. Kuran standartlaştırılır.	645: Buddhizm Tibet'e ulaşır.
650	656-661: Ali'nin Halifelik dönemi. İlk iç savaş. 656: Ali, Deve Savaşı'nda Ayşe'yi ve Zübeyir'i yenilgiye uğratır. 657-658: Ali, kuzeni Suriye valisi Muaviye ile Siffin'de yenişemedikleri bir savaşa girer. Hariciler Ali'yi reddeder. 661: Ali bir Harici tarafından öldürülür. Muaviye Halife olur. 661-750: Emeviler yönetime geçer. Müslümanlığın merkezi olarak Şam Medine'nin yerini alır. Arap yayılması devam eder.	
675		676: Kore birleşir.
	680: Ali'nin oğlu Hüseyin'in, Kerbela Savaşı'nda ölmesi. 687: İbni Hanefiye yanlısı el-Muhtar öncülüğündeki Şii isyanının bastırılması. 692: Muaviye'nin ölümü. Oğlu I. Yezid'in halefliği için ikinci sivil savaş.	
	692: Kudüs'teki Ağlama Duvarı tamamlanır.	Nara'da (Japonya) Buddhist tapınakları inşa edilir.
700	705: Şam'daki Büyük Cami tamamlanır.	
		Gana Krallığının yükselişi. 712: Araplar Sevilla'yı fetheder.

Tarih	Ortadoğu	Başka Yerde
		712: Müslümanların Sind'i ve Semerkand'ı fethetmesi.
		714-741: Charles Martel'in Fransa'da saltanat devri.
	717-720: II. Ömer saltanatı, uzlaştırıcı Emevi halifesi.	
725	726: Siyah Arap şair Nusayb'ın ölümü.	
	728: Tanrı korkusuna önem veren ilk Sufi münzevi, Hasan el-Basra'nın ölümü.	Çin: Matbaanın başlangıcı.
		732: Poitiers Savaşı İslam'ın Fransa'da yayılmasına son verir.
	743: Şiiliğin Zeydî kolunun kurucusu Zeyd'in isyan çıkarması.	
	744-50: Üçüncü iç savaş.	
	747: Ebu Müslim, Horasan'ın doğu eyaletinde başlayan isyana önderlik eder.	
750	750: Horasan güçleri II. Mervan'ı yener ve Emevi saltanatı sona erer.	
	750-945: Abbasi Hanedanlığı Ortadoğu'nun büyük bölümüne egemen olur. Bağdat başşehir olarak Şam'ın yerini alır.	751: Semerkand'daki Araplar Çinlilerden kâğıt yapmayı öğrenir.
	754-775: İlk büyük Abbasi Halifesi el-Mansur'un yönetim dönemi.	Müslüman tacirler Çin limanlarına ulaşır.
	762-763: Abbasilerin yeni başşehri Bağdat'ın kurulması.	
	765: Altıncı Şii İmamı Cafer el-Sadık'ın ölümü.	
	766: Mevali Abbasi İmparatorluk gücünün çoğunluğunu oluşturur.	
	767: Irak *fıkıh* okulunun kurucusu Ebu Hanife'nin ölümü.	
775	786-809: Harun el-Raşid'in Halifelik dönemi, Abbasi kültürünün doruğu.	

Tarih	*Ortadoğu*	*Başka Yerde*
	788: Şii İdrisî, Fez'de başşehir kurar.	
	795: Malikî fıkıh okulunun kurucusu Malik b. Anas'ın ölümü.	794: Japonya'nın başşehri Nara'dan Kyoto'ya taşınır.
800	801: Tanrı aşkını ilan eden, Basralı Rabia Adaviye'nin ölümü.	800: Şarlman'a Roma İmparatoru olarak taç giydirilir - Kutsal Roma İmparatorluğu'nun kuruluşu.
	813-833: Mutezili teolojisinin destekçisi el-Memun'un halifelik dönemi.	
	820: Şeriat'ı birleştiren Şafi fıkıh okulunun kurucusu el-Şafi'nin ölümü.	846: Araplar Roma'yı yağmalar.
		Maya kültürü çöker.
850	855: Hanbeli fıkıh okulunun kurucusu İbni Hanbel'in ölümü.	859: Norveçliler Akdeniz'e girer.
	861: Türk birlikleri Halife'yi öldürür.	
	869-883: *Zenc* köle Irak'ta ayaklanır.	
	873: On birinci Şii İmamı çocuk sahibi olmadan ölür ve bu yaşayan İmamın gaipliğine ilişkin on ikiler öğretisine yol açar.	871: Alfred Danimarka'nın İngiltere fethini durdurur.
	874: 'Esrikler' ekolüne bağlı Sufilerin ilki olan Beyazıt Bestami'nin ölümü.	878: Araplar Sicilya'yı fetheder.
	890-906: Arabistan'daki mehdici Karmatî grupların yükselişi.	
900	900: Yemen'de Zeydî Şii devleti kurulur.	
	909-902: Fatımîler Kuzey Afrika'da yayılır.	
	910: Sufi tarikatlarının çoğuna esas oluşturan, ılımlı Sufi piri el-Cüneyd'in ölümü.	
	922: Sufi esrik el-Hallac'ın şehit edilmesi.	

Tarih	Ortadoğu	Başka Yerde
	923: Bahreyn Karmatîleri Ebu Tahir'in önderliğinde Basra'yı yağmalar.	
	930: Ebu Tahir'in adamları Mekke'ye girerler ve Kâbe'yi alıp kaçarlar.	
	945-1055: Deylemli göçebelerin Büveyhi hanedanlığı, Bağdat'tan İran'ı ve merkezi Ortadoğu'nun büyük kısmını yönetir.	
950	951: Mehdilerinin kendilerini hayal kırıklığına uğrattığı Karmatîler Kâbe'yi Mekke'ye geri getirirler.	
		960-967: Sung Hanedanlığı Çin'i birleştirir.
	965: Klasik Arap tarzının şairi, el-Mutenebbi'nin ölümü.	967: Fujivara klanı Japonya'da egemenlik kurar.
	969-1171: Fatımî hanedanlığı, İslamiyet'in batı bölgesinin büyük kısmını Kahire'den yönetir.	
	970: Fatımîlerin El-Ezher camiini kurması. El-Ezher, dünyadaki ilk bilimsel kurumdur.	
	976-1161: Gaznelilerin doğu İran, Afganistan ve Kuzey Hindistan'da yönetim dönemi.	
		987-996: Hugh Capet Fransa'nın başına geçer.
	996-1021: Fatımî İmamı olarak el-Hakim'in saltanat dönemi.	989: Kiev Prensi Hıristiyanlığa geçer.
1000	1000: Seyyah ve gözlemci el-Mukaddesi'nin ölümü.	1000: Zimbabve'de ilk Demir Çağı yerleşimi.
		1000: Vikingler Amerika'yı keşfeder.
	1020: İranlı destan şairi ve Şahnâme'nin yazarı Firdevsi'nin ölümü.	
	1037: İranlı Platoncu filozof İbni Sina'nın ölümü.	

Tarih	Ortadoğu	Başka Yerde
	1038-1063: Selçuklu yönetimini batıya doğru genişleten Tuğrul Bey'in hükümdarlık dönemi.	
	1040: Doğu İran'a göç eden Selçuklu Türkleri Gaznelileri bozguna uğratır.	
	1049: İranlı Sufi piri ve vaiz Ebu Said'in ölümü.	1045: Çinliler tipo baskıyı icat eder.
1050	1055-118: Selçuklular İran'ı ve merkezi Ortadoğu'yu Bağdat'tan yönetir.	
	1056-1147: Püriten Berberi el-Murabit hanedanlığı Fas'ı yönetir, Afrika ve İspanya içlerine doğru genişler.	
	1062: El-Murabitler Marakeş'i kurar.	
	1065-1067: Bağdat'ta Nizamiye medresesinin kurulması; dini kurumların devletin içine çekilmeye başlaması.	1066: Normanlar İngiltere'yi fetheder.
	1070-1080: Selçuklular Suriye'yi ve Filistin'i işgal eder.	
	1071: Selçuklular Malazgirt Savaşı'nda Bizanslıları bozguna uğratır.	
1075	1075: Dört Sünni fıkıh okulunun birleşmesi tamamlanır.	
	1090: Nizarî İsmailîler, Hasan Sabbah önderliğinde Alamut'u fetheder ve Selçuklularla uzun savaşları başlar.	
	1092: Büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk, Nizarîlerin suikastına kurban gider.	
	1094: Fatımi Halifesi Mustansir'in ölümü. Hasan Sabbah'ın önderliğindeki uç kanadın İsmailî hareketini bölmesi.	

Tarih	Ortadoğu	Başka Yerde
	1096: İlk Haçlı Seferi. Franklar Suriye'yi ve Anadolu'yu işgal eder.	
	1099: Haçlılar Kudüs'ü ele geçirir.	
1100	1111: Ortodoksluğu ve Sufiliği sentezleyen Sünni ilahiyatçı Muhammed el-Gazali'nin ölümü.	1114: Chichester katedralinin kurulması.
	1123: İranlı şair ve matematikçi Ömer Hayyam'ın ölümü.	1119: Bolonya Üniversitesi'nin kurulması.
1125	1130: Büyük Sufi şair el-Sanai'nin ölümü.	
	1130: Fatımi halife el-Emir'in hiç oğlu olmadan ölmesi, imparatorluğun parçalanması.	
	1130-1269: Kuzey Afrika ve İspanya'da Elmuhad Sufi reformcularının yönetim dönemi.	
1150		1154: Chartres katedralinin faaliyete geçmesi.
	1160: En büyük Sufi tarikatı olan Kadiriye tarikatının kurucusu Abdülkadir Geylâni'nin ölümü.	
	1171: Selahaddin Fatımi İmparatorluğu'nu fetheder.	
	1180-1225: Fütüvvet derneklerini İslam'ı yeniden örgütlemenin temeli olarak kullanmaya çalışan, son büyük halife el-Nasır'ın saltanat dönemi.	
	1187: Selahaddin Kudüs'ü Haçlıların elinden alır.	1193: Japonya'da Zen Buddhist tarikatının kurulması.
	1198: Filozof ve Aristo'nun eserlerinin yorumcusu İbni Rüşt'ün ölümü.	
1200	1200: İranlı kinaye yazarı Attar'ın ölümü.	

Tarih	Ortadoğu	Başka Yerde
	1210: Nizarî İmamı III. Hasan, tanrısallığını reddeder.	1215: Magna Charta.
	1220-1369: Moğolların egemenlik dönemi.	
	1225: Elmuhadlar İspanya'yı terk eder.	1227: Cengiz Han'ın ölümü.
	1235: Arap şair ve gizemci İbn'ül-Farid'in ölümü.	
	1240: Sufi gizemci ve esrik monist İbn'ül-Arabi'nin ölümü.	
1250	1256: Moğollar Nizarî kalesi Alamût'u fetheder.	
	1258: Moğollar Bağdat'ı harap eder, böylece Hilafet sona erer.	
	1259-1517: Memlukların Suriye ve Mısır'da yönetim dönemi.	
	1273: Mevlevi tarikatının kurucusu, İranlı gizemci ve şair Mevlâna Celaleddin Rumi'nin ölümü.	1271-1295: Marko Polo'nun seyahatleri.
	1290-1326: İlk Osmanlı Sultanı Osman Anadolu'nun [batısında] ilerler.	1290: Yahudiler İngiltere'den atılır.
	1291: Haçlılar Suriye'den çıkarılır.	
1300		1321: Dante'nin ölümü.
	1328: Hanbeli fıkıh uzmanı ve âlim İbni Teymiye'nin ölümü.	1337: Avrupa'da yüzyıl savaşlarının başlaması.
		1346-1350: Veba Avrupa'yı kasıp kavurur.
1350	1369-1405: Timurlenk Semerkant'tan Ortadoğu ve Hindistan'a akınlar yapar.	1354: Osmanlılar Avrupa'ya girer, Gelibolu'yu işgal eder.
	1377: Arap coğrafyacı ve seyyah İbni Batuta'nın ölümü.	1389: Kosova Savaşı, Osmanlılar Balkan ordularını bozguna uğratır.
	1390: Şiraz şairi Hafız'ın ölümü.	1398: Timurlenk Delhi'yi yağmalar.
1400	1402: Timurlenk Osmanlıları Ankara'da bozguna uğratır, böylece onları geri çekilmeye zorlar.	1400: Chaucer'ın ölümü.

Tarih	Ortadoğu	Başka Yerde
	1406: Sosyolog İbni Haldun'un ölümü.	
		1415: Agincourt Savaşı.
		1431: Jeanne d'Arc kazıkta yakılır.
		1445: Gutenberg İncil'i basılır.
1450	1453: Fatih Mehmet Konstantinopolis'i fetheder ve ismini İstanbul olarak değiştirir.	
	1453-1924: Osmanlı İmparatorluğu, Anadolu'ya, merkezi Avrupa'ya ve Kuzey Afrika'ya egemen olur ve egemenliğini doğu ve orta Avrupa'nın içlerine kadar genişletir.	
	1492: Çoğunlukla İran'ın son büyük şairi denilen Cemi'nin ölümü.	1492: Kolombus'un deniz yolculuğu.
		1492: Granada'nın düşmesi - Arapların ve Yahudilerin İspanya'dan çıkarılması.
		1497: Vasco da Gama Ümit Burnu'nu dolanır, böylece Müslüman tacirlerin Hindistan seferlerinde engel oluşturur.
1500	1501: Sufi evliya Şah İsmail Safevî Tebriz'i ele geçirir.	1500: Rönesansın başlangıcı.
	1501-1722: Safevî hanedanlığının İran'ı yönetim dönemi, Şiilik resmi din olur.	1507-22: Müslüman hanedanlıklar Sumatra'da ve Doğu Cava'da yönetim kurar.
	1508: Safevîler Bağdat'ı ele geçirir.	
	1514: Safevîler Osmanlılara yenilir.	
	1516-1517: Osmanlılar Mısır, Suriye ve Arabistan'ı fetheder.	1519-1522: Macellan denizden dünyayı dolaşır.
	1520-1566: Kanuni Sultan Süleyman'ın yönetim devri Osmanlı İmparatorluğu'nun genişleme dönemi.	1521: Martin Luther'in yasadışı ilan edilmesi - Reformasyonun başlangıcı.
	1524-1576: I. Tahmasp Safevî İmparatorluğu'nda Şii egemenliğini güçlendirir.	1521: Osmanlılar Belgrat'ı yağmalar.

Tarih	*Ortadoğu*	*Başka Yerde*
		1526: Babür Hindistan'da Moğol (Mugal) İmparatorluğu'nu kurar.
		1529: Osmanlılar Viyana'yı kuşatır.
		1543: Osmanlılar Macaristan'ı fetheder.
		1545: Trent Kurultayı; Karşı Reformasyon başlar.
1550		1556-1605: Büyük Ekber'in saltanat dönemi, Mugallar iktidarlarının doruğunda.
		1564: Shakespeare'in doğumu.
		1571: Osmanlılar İnebahtı Savaşı'nda Hapsburglara yenilir.
	1587-1629: Kızılbaş iktidarını yıkan I. Şah Abbas'ın saltanat dönemi. Safevî yönetimi doruğunda.	1588: İspanyol Donanması İngilizlere yenilir.
	1598: I. Şah Abbas, yeni Safevî başşehri İsfahan'ı kurar.	
1600		1603-1867: Tokugava şogun.
		1606: Osmanlıların Hapsburglarla yenişemedikleri savaşı.
		1610: Bilimsel devrimin başlangıcı.
	1623-1640: IV. Murat bağımsız Yeniçerileri kontrol altına alır. Osmanlı İmparatorluğu'nun canlanması.	1618: Avrupa'da Otuzyıl Savaşları patlak verir.
	1639: Osmanlılar Safevîleri yenerek Irak'ın idaresini ele geçirir.	
		1644: Mançular Ming Hanedanlığı'nı devirir.
1650		1659-1707: Son büyük Mugal Avrangzeb rejim dönemi.
		1661-1715: XIV. Louis'nin yönetim dönemi.
		1683: Osmanlılar ikinci Viyana kuşatmasında başarısızlığa uğrar.
		1699: Karlofça Antlaşması: Osmanlılar
1700		Macaristan'ı Habsburglara bırakır.
	1720-1730: Lale Devri: Osmanlılar isyanla sonuçlanan	1718: Osmanlılar Belgrat'ı kaybeder.

Tarih	Ortadoğu	Başka Yerde
	Batılılaşma çabalarına girer.	
	1726: Osmanlılarda ilk matbaa.	
	1735: Arabistan'da Vahabî hareketi başlar.	
	1736-1747: Nadir Şah'ın İran'da yönetim dönemi.	1740-1780: Büyük Frederik'in (Prusya) yönetim dönemi.
1750		1770: Ruslar Türk donanmasını bozguna uğratır.
		1775: Amerikan Devrimi.
	1789-1807: III. Selim'in reform hareketi başarısız olur.	1789: Fransız Devrimi.
	1792: Muhammed Vahab'ın ölümü.	
	1794-1924: İran'da Kaçar Hanedanlık dönemi.	
	1798-1801: Napolyon Mısır'ı işgal eder.	
1800:	1801-1804: Vahabîler orta Arabistan'ı fetheder.	
	1805-1848: Muhammed Ali'nin Mısır'da yönetim dönemi.	
	1808-1839: Sultan II. Mahmut Osmanlı İmparatorluğu'nu merkezileştirir ve modernleştirir.	
	1811-1818: Vahabîler Mısır ordularına yenilir.	
	1822: Mısır'da ilk matbaa.	
	1830: Fransa, Cezayir'i işgal eder.	1833: Britanya İmparatorluğu'nda kölelik kaldırılır.
	1839: Britanyalılar Aden'i işgal eder.	
	1839-1876: Tanzimat reformları Osmanlı İmparatorluğu'nun mali iflasına yol açar.	
1850		1854-1876: Kırım Savaşı.
		1861: Rusya'da serfler özgürleştirilir.
		1863: Birleşik Devletler'de köleler özgürleştirilir.
	1869: Süveyş Kanalı açılır.	

Tarih	Ortadoğu	Başka Yerde
1875	1881: Tunus'ta Fransız yönetimi.	
	1882-1907: Mısır valisi Lord Cromer.	
	1892: İran Şah'ı, dini halk direnişinden sonra Avrupalıların tütün üzerindeki imtiyazlarını iptal eder.	
1900	1902: İbni Suud Vahabî hareketini yönetir.	
	1905: Modern İslam reformcusu ve El-Ezher'in rektörü Muhammed Abduh'un ölümü.	1905: Görelilik teorisi.
	1906: Müslüman Kardeşler Birliği'nin kurucusu Hasan el-Benna'nın doğumu (öl. 1949).	
	1908-1913: Jön Türk hareketi.	1910: Çin'de kölelik kaldırılır.
	1911: İtalya Libya'yı fetheder.	
	1914: Mısır'ın İngiliz koruması altına girmesi.	1914-1918: I. Dünya Savaşı.
	1917: Balfour Deklarasyonu'yla Yahudilere Filistin'de anavatan vaat edilir.	1917: Rus devrimi.
	1919-1922: Türk Kurtuluş Savaşı.	
	1924-1938: Mustafa Kemal Atatürk dönemi. Halifelik kaldırılır. Medeni Kanun şeriatın yerini alır.	1922: Marcel Proust ölür.
1925	1925: Rıza Şah Pehlevi İran'da Pehlevi hanedanlığını kurar.	1929-1939: Büyük Bunalım.
	1932: İbni Suud, Suudi Arabistan Krallığı'nı kurar.	
	1935: Selefiye'nin lideri Raşid Rıza'nın ölümü.	
	1936: Filistin'de Araplar ayaklanır.	1939-1945: II. Dünya Savaşı.
	1946: Ürdün'ün, Lübnan'ın ve Suriye'nin bağımsızlığının tanınması.	1947: Pakistan ve Hindistan bağımsızlıklarına kavuşur.

Tarih	Ortadoğu	Başka Yerde
	1948: İsrail devleti yaratılır.	1949: Çin'de komünizmin zaferi.
1950	1953: Mısır'da Cumhuriyet ilan edilir.	
	1956: Süveyş krizi. Britanya Aden'de ve Süveyş'te iktidardan vazgeçer.	1957: Uzaya ilk uydunun fırlatılması.
	1961: El-Ezher, seküler eğitim sunan devlet üniversitesi olur.	
	1962: Fransa Cezayir'den çekilir.	1963: Başkan Kennedy suikasta kurban gider.
	1967: İsrail, Altı Gün Savaşlarında Arapları bozguna uğratır.	1965-1973: Vietnam savaşı.
1975	1973: Arap petrol ambargosu.	
	1975-1987: Lübnan'da iç savaş.	
	1979: Mısır ve İsrail barış anlaşması imzalar.	
1979	1979: Ayetullah Humeyni Şah'ı devirir.	
	1979: Mesihçi Müslümanlar Mekke'deki Büyük Cami'yi işgal eder.	
	1979: Sovyetlerin Afganistan'ı işgal etmesi.	
	1980-88: İran-Irak savaşı.	
	1987: Mekke'de Şii karşıtı kargaşa çıkarır.	
	1990: Irak Kuveyt'i işgal eder; müttefik güçlerce geri çekilmeye zorlanır.	1989: Berlin duvarı yıkılır.

Kaynakça

Abbott, Nabia, *Two Queens of Baghdad, Mother and Wife of Harun al-Rashid,* University of Chicago Press, Chicago, 1946.

——, "Women and the Stare in Early Islam", *Journal of Near Eastern Studies,* 1, 1942, 106-26.

Abu-Lughod, Lila, *Writing Women's World: Bedouin Stories,* University of California Press, Berkeley, 1993.

——, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society,* University of California Press, Berkeley, 1986.

Abun-Nasr, Jamil, *The Tijaniyya, A Sufi Order in the Modern World,* Oxford University Press, Londra, 1965.

Adams, Robert McC., *The Evolution of Urban Society,* University of Chicago Press, Chicago, 1966.

Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam, Historical Roots of a Modern Debate,* Yale University Press, New Haven, 1992.

——, "Women and the Advent of Islam", *Signs,* 11, 1986, 665-91.

Ajmal, Mohammad, A Note on Adab in the Murshid-Murid Relationship; Barbara Daly Metcalf (ed.), *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam* içinde, University of California Press Berkeley, 1984.

Algar, Hamid, Imam Khomeini, 1902-1962, the Pre-Revolutionary Years; Edmund Burke III and Ira Lapidus (ed.), *Islam, Politics and Social Movements* içinde, University of California Press, Berkeley, 1988.

al-Ghazali, Mohammad, *The Foundation of the Articles of Faith*, çev. Nahih Amin Far, Ashraf Press, Lahore, 1963.

——, n.d. *The Confessions of Al-Ghazzali*, çev. Claude Field, Ashraf Press, Lahore.

al-Khayyat, Sana, *Honour and Shame: Women in Modern Iraq*, Saqi Books, Londra, 1990.

al-Mulk, Nizam, *The Book of Government or Rules for Kings*, Yale University Press, New Haven, 1966.

Amir-Moezzi, M. A., *The Divine Guide in Original Shi'ism*, State University of New York Press, Albany, 1994.

——, Le shi'isme docrinal et le fait politique; M. Kotobi (ed.), *Le Grand Satan et La Tulipe* içinde, Institut supérieur de gestion, Paris, 1983.

Andrae, Tor, *Mohammed: the Man and his Faith*, Allen and Unwin Ltd., Londra, 1936.

Antoun, Richard T., *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*, Princeton University Press, Princeton, 1989.

——, "On the Significance of Names in an Arab Village", *Ethnology*, 7, 1968, 158-70.

——, "Social Organization and the Life Cycle in an Arab Village", *Ethnology*, 6, 1967, 294-308.

Arasteh, A. Reza, *Rumi the Persian*, Ashraf Press, Lahore, 1965.

Arberry A. J., *Sufism: The Religious Attitude and Life in Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1950.

Arjomand, Said Amir, *The Turban and the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, Oxford University Press, New York, 1988.

——, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, University of Chicago Press, Chicago, 1984.

Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Westview, Boulder, 1994.

Ayalon, David, "Aspects of the Mamluk Phenomenon: the Importance of the Mamluk Institution," *Der Islam*, 53, 1976, 196-225.

——, Preliminary Remarks on the Mamluk Military Institution; V. Parry ve M. Yapp (ed.), War, *Technology and Society in the Middle East* içinde, Oxford University Press, Londra, 1975.

Bacon, Elizabeth, *Obok,* Wenner-Gren, New York, 1958.

Bainbridge, William ve Stark, Rodney, "Scientology: To Be Perfectly Clear", *Sociological Analysis,* 4, 1980, 128-36.

Barfield, T., *The Nomadic Alternative,* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1993.

Baring, Evelyn (Lord Cromer), *Modern Egypt,* 2 c., Macmillan, New York, 1908.

Barth, Fredrick, *The Last Wali of Swat,* Columbia University Press, New York, 1985.

——, *Political Leadership Among Swat Pathans,* Athalone, Londra, 1965.

——, *Nomads of South Persia,* Little, Brown, Boston, 1961.

——, "The Land Use Pattern of Migratory Tribes of South Persia", *Norsk Geografisk Tidsskrift,* 17, 1959a, 1-11.

——, "Segmentary Opposition and the Theory of Games: a Study of Pathan Organization", *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 89, 1959b, 5-21.

Bartold, Vasilii, *Turkestan Down to the Mongol Invasions,* Luzac, Londra, 1968.

Bateson, Mary, v.d., Safa-yi Batin: A Study of the Interrelation of a Set of Iranian Ideal Character Types; L. Carl Brown and Norman Itzkowitz (ed.), *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies* içinde, Darwin Press, Princeton, 1977.

Beck, Lois, Tribes and the Stare in Nineteen and Twentieth-Century Iran; Philip Khoury and Joseph Kostiner (ed.), *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, University of California Press, Berkeley, 1990.

——, *The Qashqa 'i of Iran,* Yale University Press, New Haven, 1986.

——, Women among Qashqa 'i Nomadic Pastoralists in Iran; Lois Beck and Nikki Keddie (ed.), *Women in the Muslim World* içinde, Harvard University Press, Cambridge, 1978.

Beeman, William, Images of the Great Satan: Representations of the United States in the Iranian Revolution; Nikki Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran* içinde, Yale University Press, New Haven, 1983.

Bell, Joseph Normenr, *Love Theory in Later Hanbalite Islam,* State University of New York Press, Albany, 1979.

Berque, Jacques, *Cultural Expression in Arab Society Today,* University of Texas Press, Austin, 1978.

——, *Structures Sociales de Haut Atlas,* Universitaires de France, Paris, 1955.

Black, Jacob, "Tyranny as a Strategy for Survival in an 'Egalitarian' Society: Luri Facts Versus an Anthropological Mystique", *Man,* 7, 1972, 614-34.

Black-Michaud, Jacob, *Cohesive Force,* St. Martin's Press, New York, 1975.

Boase, Roger, *The Origin and Meaning of Courtly Love,* Manchester University Press, Manchester, 1977.

Bouhdiba, A., The Child and the Mother in Arab-Muslim Society; L. Carl Brown (ed.), *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies* içinde, Darwin Press, Princeton, 1977.

Bowersock, G., *Roman Arabia,* Harvard University Press, Cambridge, 1983.

Bujra, A., *The Politics of Stratification,* Oxford University Press, Oxford, 1971.

Bullies, Richard, *Islam: the View from the Edge,* Columbia University Press, New York, 1994.

——, "Medieval Nishapur: a Topographic and Demographic Reconstruction", *Studia Iranica,* 5, 1976, 67-89.

——, *The Camel and the Wheel,* Harvard University Press, Cambridge, 1975.

——, *The Patricians of Nishapur: a Study in Medieval Islamic Social History,* Harvard University Press, Cambridge, 1972.

Burkhardt, John, *Travels in Arabia,* Henry Colburn, Londra, 1829.

Burnham, Philip, Spatial Mobility and Political Centralization in Pastoral Societies; L'équipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (ed.), *Pastoral Production and Society* içinde, Cambridge University Press, New York, 1979.

Caton, Steven, *Peaks of Yemen I Summon: Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe,* University of California Press, Berkeley, 1990.

Chang, K. C., *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China,* Harvard University Press, Cambridge, 1983.

Chardin, Sir John, *Travels in Persia,* The Argonaut Press, Londra, 1927.

Chelkowski, Peter (ed.), *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran,* New York University Press, New York, 1979.

Choueiri, Youssef M., *Islamic Fundamentalism,* Twayne Publishers, Boston, 1990.

Cole, Donald, Alliance and Descent in the Middle East and the 'Problem' of Patrilateral Parallel Cousin Marriage; Akbar Ahmed and David Hart (ed.), *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus* içinde, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1984.

——, *Nomads of the Nomads,* American Museum of Natural History, Arlington Heights, 1975.

Combs-Schilling, M. F., *Sacred Performances: Islam, Sexuality and Sacrifice,* Columbia University Press, New York, 1989.

Conte, Edouard, Constant Hames ve Abdel Wedoud Ould Cheikh (ed.), *Al-Ansab: Anthropologie historique de la société tribale arabe,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1991.

Coon, Carlton, *Caravan: The Story of the Middle East,* Holt, New York, 1951.

Corbin, Henry, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran,* Princeton University Press, Princeton, 1977.

——, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques,* 4 c., Gallimard, Paris, 1971-2.

Cornelius, A. R., "The Concept of the State in Islam", *Hamard Islamicus,* 1, 1979, 39-55.

Coulson, Noel, *A History of Islamic Law,* Edinburgh University Press, Edinburgh, 1964.

Crone, Patricia, On the Meaning of the Abbasid Call to al-Rida; C. F. Bosworth v.d. (ed.), *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honour of Bernard Lewis* içinde, Darwin Press, Princeton, 1989.

——, *Meccan Trade and the Rise of Islam,* Princeton University Press, Princeton, 1987.

——, The Tribe and the State; John A. Hall (ed.), *States in History* içinde, Basil Blackwell, Oxford, 1986.

——, *Slaves on Horses,* Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Crone, Patricia ve Cook, Michael, *hagarism: the Making of the Islamic World,* Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

Crone, Patricia ve Hinds, Martin, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam,* Cambridge University Press, Londra, 1986.

Cuisenier, Jean, *Économie et Parente: leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe,* Mouton, Paris, 1975.

Dabashi, Hamid, *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Ummayyads,* Transaction Publishers, New Brunswick, 1993.

Daftary, Farhad, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines,* Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Daniel, Norman, *Islam and the West: the Making of an Image,* University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1960.

Davis, John, *People of the Mediterranean*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1977.

Diakonoff, I. M., *Ancient Mesopotamia: Socio-Economic History*, 'Nauka' Publishing, Central Dept. of Oriental Literature, Moscow, 1969.

Dorsky, Susan, *Women of 'Amran: A Middle Eastern Ethnographic Study*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1986.

Dresch, Paul, Imams and Tribes: The Writing and Acting of History in Upper Yemen; Philip Khoury and Joseph Kostiner (ed.), *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, University of California Press, Berkeley, 1990.

——, *Tribes, Government and History in Yemen*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

——, "The Significance of the Course Events Take in Segmentary Systems", *American Ethnologist*, 13, 1986, 309-24.

Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus: an Essay on the Caste System*, University of Chicago Press, Chicago, 1970.

Dwyer, Kevin, *Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East*, University of California Press, Berkeley, 1991.

Eickelman, Dale, The Art of Memory: Islamic Knowledge and its Social Reproduction; Juan Cole, (ed.), *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization* içinde, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992,

——, *Knowledge and Power in Morocco: the Education of a Twentieth Century Notable*, Princeton University Press, Princeton, 1985.

——, *The Middle East: An Anthropological Approach*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1981.

——, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, University of Texas Press, Austin, 1976.

El Amin, Nafissa Ahmed, Sudan: Education and Family; Philip Stoddard, David Cuthell, Margaret Sullivan (ed.), *Change and the Muslim World* içinde, Syracuse: Syracuse University Press, 1981.

El Saadawi, Nawal, *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*, Zed Press, Londra, 1980.

Evans-Pritchard, E. E., *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford University Press, Oxford, 1949.

Fernea, Robert, *Shaiykh and Effendi*, Harvard University Press, Cambridge, 1970.

Firdawsi, *Shahnameh*, University of Chicago Press, Chicago, 1968.

Fischer, David, *Albion's Seed: Four British Folkways in America*, Oxford University Press, New York, 1989.

Fischer, Michael, *Iran: From Religious Dispute to Revolution,* Harvard University Press, Cambridge, 1980.

Frankfort, Henri, *Kingship and the Gods: A Study of Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature,* University of Chicago Press, Chicago, 1948.

Fried, Morton, On the Evolution of Social Stratification and the State; S. Diamond (ed.), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin* içinde, Columbia University Press, New York, 1960.

Friedel, Erika, *Women of Deh Koh: Lives in an Iranian Village,* Penguin Books, Harmondsworth, 1991a.

——, The Dynamics of Women's Spheres of Action in Rural Iran; Nikki Keddie and Beth Baron (ed.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* içinde, Yale University Press, New Haven, 1991b.

Gaffney, Patrick, Authority and the Mosque in Upper Egypt: the Islamic Preacher as Image and Actor; William Roff (ed.), *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse* içinde, Croom Helm, Londra, 1987.

Geertz, Clifford, *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali,* Princeton University Press, Princeton, 1980.

——, Suq: The Bazaar Economy in Sefrou; Clifford Geertz, Hildred Geertz and Lawrence Rosen (ed.), *Meaning and Order in Moroccan Society* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

——, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia,* Yale University Press, New Haven, 1968.

Gellner, Ernest, Tribalism and the State in the Middle East; Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner (ed.), *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, University of California Press, Berkeley, 1990.

——, *Nations and Nationalism,* Cornell University Press, Ithaca, 1983.

——, *Muslim Society,* Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

——, *Saints of the Atlas,* Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1969.

Gellner, Ernest ve Munson, Henry, "Segmentation: Reality or Myth?" *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 1 (4), 1995, 820-32.

Gibb, H. A. R., *Studies on the Civilization of Islam,* Princeton University Press, Princeton, 1962.

——, Constitutional organization; M. Khadduri ve H. Liebesny (ed.), *Law in the Middle East* içinde, Georgetown University Press, Washington DC., 1955.

Gibb, H. A. R. ve Bowen, Harold, *Islamic Society and the West,* c. I, bölüm I, Oxford University Press, Londra, 1963.

Gibb, H. A. R. ve Kramers, J. (ed.), *Shorter Encyclopedia of Islam,* E. J. Brill, Leiden, 1965.

Gilsenan, Michael, Lying, Honor and Contradiction; Donna Lee Bowen & Evelyn Early (ed.), *Everyday Life in the Muslim Middle East* içinde, Indiana University Press, Bloomington, 1993.

——, *Recognizing Islam,* Random House, New York, 1983.

——, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in Comparative Religion,* Clarendon Press, Oxford, 1973.

Goitein, S. D., Individualism and Conformity in Classical Islam; A. Banani ve S. Vryonis Jr. (ed.), *Individualism and Conformity in Classical Islam* içinde, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1977.

——, *Studies in Islamic History and Institutions,* E. J. Brill, Leiden, 1966.

Goitein, S. D. ve Von Grunebaum, G., The Hero in Medieval Arabic Prose; Norman Bums and Christopher Reagan (ed), *Concepts of the Hero in the Middle Ages and the Renaissance* içinde, State University of New York Press, Albany, 1975.

Goldberg, Ellis, Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism; Juan Cole (ed.), *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization* içinde, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992.

Goldberg, E., Kasaba, R. ve Migdal, J. (ed.), *Rules and Rights in the Middle East: Democracy, Law and Society,* University of Washington Press, Seattle, 1993.

Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law,* Princeton University Press, Princeton, 1981.

Grim, John, *The Shaman: Patterns of Siberian and Ojibway Healing,* University of Oklahoma Press, Norman, 1983.

Haeri, Shah, *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'ite Iran,* Syracuse University Press, Syracuse, 1989.

Hammoudi, Abdellah, *The Victim and Its Masks: An Essay on Sacrifice and Masquerade in the Maghreb,* University of Chicago Press, Chicago, 1993.

——, "Sainteté, Pouvoir et Société: Tamgrou aux XVII et XVII Siècles", *Annales: Économies, Societés, Civilizations,* 1980, 615-41.

Hart, David, Clan, Lineage, Local Community and the Feud in a Riffian Tribe; L. Sweet (ed.), *Peoples and Cultures of the Middle East* içinde, c. 11, Natural History Press, Garden City, NY, 1970.

Hegel, G. W. F., *Reason in History,* Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1953.

Hegland, Mary, Two images of Husain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village; Nikki Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran* içinde, Yale University Press, New Haven, 1983.

Hodgson; Marshall G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,* 3 c., University of Chicago Press, Chicago, 1974.

——, *The Order of Assassins: the Struggle of the Early Nizari Ismai'lis Against the Islamic World,* 's-Gravenhage, Mouton, 1955.

Hume, David, *Natural History of Religion,* Oxford University Press, Oxford, 1976.

Humphreys, R. Stephen, *Islamic History: A Framework for Inquiry,* Princeton University Press, Princeton, 1991.

Ibn Khaldun, *The Muqaddimah,* Princeton University Press, Princeton, 1967.

Irons, William, Political Stratification Among Pastoral Nomads; L'équipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (ed.), *Pastoral Production and Society* içinde, Cambridge University Press, New York, 1979.

Itzkowitz, Norman, *Ottoman Empire and Islamic Tradition,* University of Chicago Press, Chicago, 1972.

Jacobsen, T., *Towards the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture,* Harvard University Press, Cambridge, 1970.

Jafri, S., "Conduct of Rule in Islam (In the Light of a Document of 38/658)", *Hamard Islamicus,* 2, 1979, 3-34.

Jomier, J. ve Corbin, J., "Le Ramadan, au Caire, en 1956", *Institut Dominicain d'Études Orientales, Mélanges,* 3, 1956, 1-74.

Kalberg, "Stephen, Max Weber's Analysis of the Rise of Monotheism: a Reconstruction", *British Journal of Sociology,* 45, 1994, 564-83.

Kandiyoti, Deniz, Women, Islam, and the State: A Comparative Approach; Juan Cole (ed.), *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization* içinde, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992.

——, Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective; Nikki Keddie ve Beth Baron (ed.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* içinde, Yale University Press, New Haven, 1991.

Keddie, Nikki, The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran; N. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis* içinde, University of California Press, Berkeley, 1972.

Kennedy, H., "From Polis to Medina: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria", *Past and Present*, 106, 1985, 3-27.

Khan, Ghani, *The Pathans, a Sketch*, University Books, Peshawar, 1958.

Kister, M. J., "Some Reports Concerning Al-Taf'if", *Jerusalem Studies in Arab and Islam*, 1, 1979, 1-18.

——, "Some Reports Concerning Mecca: From Jahiliyya to Islam", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 15, 1972, 61-93.

——, "Mecca and Tamim (Aspects of their Relations)", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 8, 1965a, 113-63.

——, "The Campaign of Huluban: a New Light on the Expedition of Abraha", *Le Museons*, 78, 1965b, 425-36.

Kister, M. J. ve Plessner, M., Notes on Caskel's Gamharat an-nasab; M. J. Kister (ed.), *Society and Religion from Jahiliyya to Islam* içinde, Variorum, Aldershot, 1990.

Kohl, Philip, The Use and Abuse of World Systems Theory: the Case of the 'Pristine' West Asian State; C. C. Lambcrg-Karlovsky (ed.), *Archeological Thought in America* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Kohlberg, Etan, Imam and Community in the Pre-Ghayba Period; S. A. Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism* içinde, Yale University Press, New Haven, 1988.

——, Aspects of Akhbari Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries; Nehemia Levtzion and John Voll (ed.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam* içinde, Syracuse University Press, Syracuse, 1987.

Kostiner, Joseph, Transforming Dualities: Tribe and State Formation in Saudi Arabia; Philip Khoury ve Joseph Kostiner (ed.), *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, University of California Press, Berkeley, 1990.

Kovacs, Maureen, *The Epic of Gilgamesh*, Stanford University Press, Stanford, 1989.

Lamberg-Karlovsky, C. C., Mesopotamia, Central Asia and the Indus Valley: So the Kings were Killed; C. C. Lamberg-Karlovsky (ed.), *Archeological Thought in America* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Lambton, A. K. S., Islamic Mirrors for Princes; A. Lambton (ed.), *Theory and Practice in Medieval Persian Government* içinde, Variorum, Aldershot, 1980.

——, The Internal Structure of the Saljuk Empire; J. A. Boyle (ed.), *Cambridge History of Iran* içinde, c. 5, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

——, "The Theory of Kingship in the Nisihat ul-Mulk of Ghazali", *The Islamic Quarterly*, 1, 1954, 47-55.

Lane, Edward William, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, Written in Egypt During the Years 1833, -34, and 35 Partly From Notes Made During a Fanner Visit to that Country in the Years 1825, -26, -27, and -28*, 2 c., John Murray, Londra, 1871.

Lapidus, Ira, Tribes and State Formation in Islamic History; Philip Khoury ve Joseph Kosiner (ed.), *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, University of California Press, Berkeley, 1990.

——, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, New York, 1988.

——, Knowledge, Virtue and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fulfillment in Islam; Barbara Daly Metcalf (ed.), *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam* içinde, University of California Press, Berkeley, 1984.

——, The Arab Conquests and the Formation of Islamic Society; G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society* içinde, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1982.

——, Muslim Cities and Islamic Societies; I. Lapidus (ed.), *Middle Eastern Cities* içinde, University of California Press, Berkeley, 1969.

Lassner, Jacob, *The Shaping of Abbasid Rule*, Princeton University Press, Princeton, 1980.

Leach, Edmund, *Rethinking Anthropology*, Athalone Press, Londra, 1961.

Lerner, Gerda, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

Lewis, Bernard, *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Inquiry*, Oxford University Press, Oxford, 1990.

——, *The Political Language of Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1988.

——, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, Octogon Books, New York, 1980.

——, (ed.), *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, Harper and Row, New York, 1974.

——, *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East,* The Library Press, New York, 1973.

——, *The Origin of Ismailism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate,* Heffer and Sons, Cambridge, 1940.

Lewis, I. M., *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism,* Penguin, Harmondsworth, 1971.

Lindholm, Charles, "The New Middle Eastern Ethnography", *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 1995a, 805-20.

——, *Frontier Perspectives: Essays in Comparative Anthropology,* Oxford University Press, Karachi, 1995b.

——, Quandaries of Command in Egalitarian Societies: Examples from Swat and Morocco; Juan Cole (ed.), *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization* içinde, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992.

——, *Charisma,* Basil Blackwell, Oxford, 1990.

——, "Kinship Structure and Political Authority: The Middle East and Central Asia", *Comparative Studies in Society and History,* 28, 1986, 334-55.

——, *Generosity and Jealousy: The Swat Pukhtun of Northern Pakistan,* Columbia University Press, New York, 1982.

——, "History and the Heroic Pakhtun", *Man,* 16, 1981a, 463-67.

——, "The Structure of Violence among the Swat Pukhtun", *Ethnology,* 20, 1981b, 147-56.

——, "Leatherworkers and Love Potions", *American Ethnologist,* 9, 1981c, 512-25.

Lindholm, Cherry, The Swat Pukhtun Family as a Political Training Ground; Steven Pastner ve Louis Flom (ed.), *Anthropology in Pakistan: Recent Sociocultural and Archeological Perspectives* içinde, Cornell University Press, Ithaca, 1982.

Macdonald, Duncan, *The Religious Attitude and Life in Islam,* University of Chicago Press, Chicago, 1909.

MacFarlane, Alan, *Marriage and Love in England: 1300-1840,* Basil Blackwell, Oxford, 1986.

Madelung, W., Murdijia; C. Bosworth v.d. (ed.), *Encyclopedia of Islam* (Yeni Baskı) içinde, c. WII, E. J. Brill, 605-7, Leiden, 1992.

——, al-Mahdi; C. Bosworth v.d. (ed.), *Encyclopedia of Islam* (Yeni Baskı) içinde, c. V, 1230-8, E. J. Brill, Leiden, 1986.

Makdisi, George, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West with Special Reference to Scholasticism,* Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990.

——, Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine; Richard Hovannisian (ed.), *Ethics in Islam* içinde, Undena Publications, Malibu, 1985.
——, Institutionalized Learning as a Self-Image of Islam; Speros Vyronis (ed.), *Islam's Understanding of Itself* içinde, UCLA Press, Los Angeles, 1983.
——, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West,* Edinburgh University Press, Edinburgh, 1981.
——, "Ibn Taimiya: a Sufi of the Qadiriya Order", *American Journal of Arabic Studies* 1, 1974, 118-29.
——, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History, bölüm I", *Studia Islamica,* 17, 1962, 37-80
Makhlouf, Carla, *Changing Veils: Women and Modernization in North Yemen,* University of Texas Press, Austin, 1979.
Makiya, Kanan, *Cruelty and Silence: War, Tyranny, Uprising, and the Arab World,* Norton, New York, 1993.
Marx, Emmanuel, *Bedouin of the Negev,* Praeger, New York, 1967.
Mason, Herbert, *Gilgamesh: A Verse Narrative,* Mentor, New York, 1972a.
——, *Two Statesmen of Mediaeval Islam: Vizir Ibn Hubayra (499-560 AH/ 1105-1165 AD) and Caliph an-Nasir li Din Allah (553-622 AH. 1158 AD),* Mouton, The Hague, 1972b.
Massignon, Louis, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam,* çev. Herbert Mason, 4 c., Princeton University Press, Princeton, 1982.
——, La Futuwwa' ou Pacte d'Honneur Artisanal' entre les Travailleurs Musulmans Moyen Age; Y Moubarac (ed.), *Opera Minora* içinde, c. I, al-Maaret, Beruit, 1963.
——, *Essai sur les Origines du. Lexique Technique and de la Mystique Musulmane,* J. Vrin, Paris, 1954.
——, "L'alternative de la pensée mystique en Islam, Monisme existentiel ou monisme testimonial", *Annuaire de College de France,* 52, 1952, 189-91.
Meeker, Michael, "The Twilight of the South Asian Heroic Age: A Rereading of Barth's Study of Swat", *Man,* 15, 1980, 682-701.
——, *Literature and Violence in Early Arabia,* Cambridge University Press, Londra, 1979.
Melikian, Levan, The Modal Personality of Saudi College Students; L. Carl Brown (ed.), *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies* içinde, Darwin Press, Princeton, 1977.

Mernissi, Fatima, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Reading MA, Addison-Wesley Publishing, 1991.

——, *Beyond the Veil*, Schenkman, Cambridge, 1975.

Messick, Brinkley, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, University of California Press, Berkeley, 1993.

Metcalf, Barbara, Islamic Arguments in Contemporary Pakistan; William Roff (ed.), *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse* içinde, Croom Helm, Londra, 1987.

Miller, James ve Donna Lee Bowen, The Nasiriyya Brotherhood of Southern Morocco; Donna Lee Bowen and Evelyn Early (ed.), *Everyday Life in the Muslim Middle East* içinde, Indiana University Press, Bloomington, 1993.

Mir-Hosseini, Ziba, Women, Marriage and the Law in Post-Revolutionary Iran; Haleh Afshar (ed.), *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggles for Liberation* içinde, St. Martin's Press, New York, 1993.

Mitchell, R. P., *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, 1Oxford, 969.

Montagne, Robert, *The Berbers, Their Social and Political Organization*, Frank Cass and Company, Londra, 1973.

Morgan, David, *Medieval Persia 1040-1797*, Longman, Londra, 1988.

Mottahedeh, Roy, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton University Press, Princeton, 1980.

Mullaney, Frank, *The Role of Islam in the Hegemonic Strategy of Egypt's Military Rulers (1952-1990)* doktora tezi, Sosyoloji Bölümü, Harvard University, Cambridge, 1992.

Munson, Henry, *Religion and Power in Morocco*, Yale University Press, New Haven, 1993.

——, *Islam and Revolution in the Middle East*, Yale University Press, New Haven, 1988.

Murata, Sachiko, *The Tao of Islam*, State University at New York Press, Albany, 1992.

Murphy, Robert ve Kasdan, Lawrence, "Agnation and Exogamy: Some Further Considerations", *Southwestern Journal of Anthropology*, 1, 1967, 1-14.

——, "The Structure of Parallel Cousin Marriage", *American Anthropologist*, 19, 1959, 17-29.

Musil, Alois, *Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, American Geographical Society, New York, 1928.

Nadwi, S. Abdul Hasan, *The Four Pillars of Islam*, Academy of Islamic Research, Lucknow, 1972.

Nafzawi, Umar bin Muhammad, *The Perfumed Garden*, çev. Richard Burton, Castle Books, New York, 1964.

Nagel, H. M. T., Some Considerations Concerning the Pre-Islamic and the Islamic Foundations of the Authority of the Caliphate; G. H. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society* içinde, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1982.

Needham, Rodney, *Primordial Characters*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1978.

Nelson, Kristina, *The Art of Reciting the Quran*, University of Texas Press, Austin, 1986.

Nicholson, Reynold Alleyne, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1921.

Norton, A. R. (ed.), *Civil Society in the Middle East*, 2 c., E. J. Brill, Leiden, 1995.

Papps, Ivy, Attitudes to Female Employment in Four Middle Eastern Countries; Haleh Afshar (ed.), *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggles for Liberation* içinde, St. Martin's Press, New York, 1993.

Pehrson, Robert, *The Social Organization of the Marri Baluch*, Wenner Gren, New York, 1966.

Peters, Emtys, "Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica", *Africa*, 37, 1967, 261-82.

——, "The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica Libya", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90, 1960, 29-53.

Peters, Rudolph, The Battered Dervishes of Bab Zuwalya: A Religious Riot in Eighteenth-Century Cairo; Nehemia Levtzion ve John Voll (ed.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam* içinde, Syracuse University Press, Syracuse, 1987.

Quran, The Holy n.d. Medina: King Fahd Holy Quran Printing Complex.

Rabinow, Paul, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley, 1977.

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformations of an Intellectual Tradition*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Richard, Yann, *Shi'ite Islam: Polity, Ideology and Creed,* Basil Blackwell, Oxford, 1995.

Rodinson, Maxime, *Islam and Capitalism,* Pantheon, New York, 1973.

Rosen, Lawrence, The Negotiation of Reality: Male-Female Relations in Sefrou, Morocco; Lois Beck and Nikki Keddie (ed.), *Women in the Muslim World* içinde, Harvard University Press, Cambridge, 1978.

Rosenfeld, Henry, "The Social Composition of the Military in the Process of State Formation in the Arabian Desert", *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 95, 1965, 75-86, 174-94.

Rosenthal, Franz, The Study of Muslim Intellectual and Social History: Methods and Approaches; Franz Rosenthal (ed.), *Muslim Intellectual and Social History* içinde, Variorum, Aldershot, 1990.

——, Reflections on Love in Paradise; John Marks ve Robert Good (ed.), *Love and Death in the Ancient Near East* içinde, Four Quarters Publishing, Guilford, 1987.

——, 'I Am You' - Individual Piety and Society in Islam; Amin Banani and Speros Vryonis (ed.), *Individualism and Conformity in Classical Islam* içinde, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1977.

——, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century,* E. J. Brill, Leiden, 1960.

——, "State and Religion According to Abu 1-Hasan Al-Amiri", *The Islamic Quarterly,* 3, 1956, 42

——, "On Suicide in Islam", *Journal of the American Oriental Society,* 66, 1946, 239-59.

Rosenthal, Von Erwin I. J., "The Role of the State in Islam: Theory and Medieval Practice", *Der Islam,* 1, 1973, 1-28.

Roy, Olivier, *The Failure of Political Islam,* Harvard University Press, Cambridge, 1994.

Rumi, Jalaludin, *Teachings of Rumi: The Masnavi,* çev. ve der. E. H. Whinfield, Dutton, New York, 1975.

——, *Discourses of Rumi,* çev. A. J. Arberry, Samuel Weiser Inc., New York, 1972.

Sabbah, Farna A., *Women in the Muslim Unconscious,* Pergamon Press, Oxford, 1984.

Saggs, H. W. F., *Civilization Before Greece and Rome,* Yale University Press, New Haven, 1989.

——, *The Greatness That Was Babylon,* Sidgwick and Jackson, Londra, 1962.

Sahlins, Marshall, "The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion", *American Anthropologist,* 63, 1961, 322-43.

Said, Edward, *Orientalism,* Vintage, New York, 1979.

Salzman, Philip, Inequality and Oppression in Nomadic Society; L'équipe ecologic écologie et anthropologie des sociétés pastorales (ed.), *Pastoral Production and Society* içinde, Cambridge University Press, New York, 1979.

——, "Does Complementary Opposition Exist?" *American Anthropologist,* 80, 1978, 43-70.

Sandars, N. K., *The Epic of Gilgamesh,* Penguin, New York, 1972.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam,* University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975.

Seligman, H., "The State and the Individual in Sunni Islam", *Muslim World,* 54, 1964, 14-2 6.

Sells, M., *Desert Tracings: Six Classical Arabian Odes,* Wesleyan University Press, Middletown,1989.

Serjeant R. B., Documents in the Constitution of Medinah; R. B. Serjeant (ed.), *Studies in Arabian History and Civilization* içinde, Variorum, Aldershot, 1981a.

——, Haram and Hawtah: The Sacred Enclave in Arabia; R. B. Serjeant (ed.), *Studies in Arabian History and Civilization* içinde, Variorum, Aldershot, 1981b.

——, Sooth Arabia; C. A. O. van Nieuwenhuijze (ed.), *Commoners, Climbers and Notables* içinde, E. J. Brill, Leiden, 1977.

Shaban, M. A., *Islamic History AD 750-1055 AH 132-448, A New Interpretation,* c. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

——, *Islamic History A. D. 600-750 A. H. 132: A New Interpretation,* c. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

Shorter, Edward, *The Making of the Modem Family,* Basic Books, New York, 1977.

Singerman, D., *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo,* Princeton University Press, Princeton, 1995.

Smith, Margaret, *Rabia the Mystic and Her Fellow Saints in Islam,* Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

Smith, Wilfred C., *Islam in Modem History,* Princeton University Press, Princeton, 1957.

Southern, R., *Western Views of Islam in the Middle Ages,* Harvard University Press, Cambridge, 1962.

Spellberg, Denise, Political Action and Public Example: Aisha and the Battle of the Camel; Nikki Keddie and Beth Baron (ed.), *Women in*

Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender içinde, Yale University Press, New Haven, 1991.

Stewart, Frank, *Honor,* University of Chicago Press, Chicago, 1994.

Stone, Laurence, Passionate Attachments in the West in Historical Perspective; W. Gaylin ve E. Person (ed.), *Passionate Attachments* içinde, Free Press, New York, 1988.

Stowasser, Barbara, Women's Issues in Modem Islamic Thought; Judith Tucker (ed.), *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers* içinde, Indiana University Press, Bloomington, 1993.

——, The Status of Women in Early Islam; Freda Hussain (ed.), *Muslim Women* içinde, St Martin's Press, New York, 1984.

Tambiah, Stanley, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background,* Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

Tapper, Richard, Anthropologists, Historians, and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East; Philip Khoory ve Josepth Kostiner (ed.), *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, University of California Press, Berkeley, 1990.

——, Access to Grazing Rights and Social Organization Among the Shasevan Nomads of Azerbaijan; L'équipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (ed.), *Pastoral Production and Society* içinde, Cambridge University Press, New York, 1979.

Tillon, Germaine, *Le Harem et les Cousins,* Editions du Seuil, Paris, 1966.

Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America,* Doubleday, Garden City, NY, 1969.

Torry, Charles, *Commercial-Theological Terms in the Koran,* E. J. Brill, Leiden, 1892.

Trimingham, J., *The Sufi Orders of Islam,* Oxford University Press, Oxford, 1971.

Turner, Victor, *The Ritual Process,* Aldine, New York, 1982.

Udovitch, Avrom, Formalism and Informalism in the Social and Economic Institutions of the Medieval Islamic World; A. Banani ve S. Vryonis Jr. (ed.), *Individualism and Conformity in Classical Islam* içinde, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1977.

van Ess, J., The Logical Structure of Islamic Theology; G. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture* içinde, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1970.

Vatter, Sherry, Journeymen Textile Weavers in Nineteenth-Century Damascus: A Collective Biography; Edmund Burke III (ed.), *Struggle*

and Survival in the Modern Middle East içinde, I. B. Tauris and Co, Londra, 1993.

Vieille, Paul, Iranian Women in Family Alliance and Sexual Politics; Lois Beck ve Nikki Keddie (ed.), *Women in the Muslim World* içinde, Harvard University Press, Cambridge, 1978.

Voll, John, Linking Groups in the Networks of Eighteenth-Century Revivalist Scholars: the Mizaji Family in Yemen; Nehemia Levtzion ve John Voll (ed.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam* içinde, Syracuse University Press, Syracuse, 1987.

von Grunebaum, Gustav, "The Sources of Islamic Civilization", *Der Islam*, 46, 1970, 1-54.

——, The Structure of the Muslim Town; Gustave von Grunebaum (ed.), *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* içinde, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1961.

——, *Medieval Islam*, University of Chicago Press,. Chicago, 1956.

Wallace, A. F. C., "Revitalization Movements", *American Anthropologist*, 58, 1956, 264-81.

Waterbury, John, Tribalism, Trade and Politics: The Transformation of the Swasa of Morocco; Ernest Gellner and Charles Micaud (ed.), *Arabs and Berbers* içinde, Lexington Books, Lexington, 1972.

Watt, W. M., *Muhammad's Mecca: History in the Qur'an*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1988.

——, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1973.

——, "Kharijite thought in the Umayyad Period", *Der Islam*, 36, 1961, 215-31.

——, *Muhammad at Medina*, Clarendon Press, Oxford, 1956.

——, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, Allen and Unwin, Londra, 1953.

Weber, Max, *Economy and Society*, University of California Press, Berkeley, 1978.

——, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Scribners, New York, 1958.

——, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York, 1946.

Wellhausen, Julius, *The Arab Kingdom and its Fall*, Curzon Press, Londra, 1927.

Wensinck, A. J., *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1932.

Werbner, Powerful Knowledge in a Global Sufi Cult: Reflections on the Poetics of Travelling Theories; Wendy James (ed.), *The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formations* içinde, Routledge, Londra, 1995.

Westermark, Edward, *Ritual and Belief in Morocco*, c. 1, Macmillan and Company, Londra, 1925.

Wikan, Unni, *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

Yar-Shatar, Ehsan, Margdakianism; Ehsan Yar-Shatar (ed.), *The Cambridge History of Iran* içinde, c. 2, bölüm 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

Youssef, Michael, *Revolt Against Modernity: Muslim Zealots and the West*, E. J. Brill, Leiden, 1985.

Zaehner, Robert, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1961.

Dizin

A

Abbasi(ler), 101, 170-183, 186-187, 195, 201-203, 207, 227, 236, 277, 292, 295, 332, 360, 362, 397, 451
Abdülkadir Geylâni, 324, 340, 348
âdâb, 177, 181, 204
adalet, 71, 73-74, 77, 80, 82, 94-95, 139, 181, 191, 205, 209, 217, 221, 262, 280, 292-294, 327, 397, 443, 445, 451, 454
Afganistan, 31, 45, 54, 58-59, 65, 167, 363
Afridî(ler), 60
ağa(lık), 37
Ağa Han, 224, 337
ahbar, 297
ahbarî (okulu), 297
ahi(ler), 211
ahlak(sal), 34-35, 49, 52, 118, 251, 273, 275
Ahmed, Leila, 398
aile, 39, 48, 50, 54, 87, 89, 91, 105-107, 111-115, 122, 154, 157-158, 165, 168, 177-178, 185, 197, 200, 207, 211, 215-216, 219, 242, 244, 252, 261, 277, 288, 290, 294-295, 303, 320, 331, 338-339, 352, 370, 385-386, 390-392, 395-397, 404-406, 408, 413, 416, 418-419, 422, 428, 436-437
Akamenid, 55
Akdeniz, 31
akılcı(lık), 39-40, 141, 162, 195, 265, 336
akrabalık, 34, 37, 65-66, 87, 99, 103-111, 113, 117-118, 127, 135, 137, 142, 148, 168, 185, 189-190, 212-214, 220, 422

Alevi(ler), 296n
Ali, 144, 146, 156, 158, 160, 163, 165, 170-171, 173, 175, 183, 201, 283-305, 307, 319, 322, 332, 392
Allal el-Fassi, 338
amca kızı evliliği, 108, 213-214, 403-404
Amu Derya, 30-31
Amurru(lar), 93
Anadolu, 143, 201, 207-208, 215-217
Antoun, Richard, 36
antropoloji(k), 31, 34, 107, 405
Arabistan, 29, 31, 48, 50, 65, 71, 73, 115, 122, 126, 128, 131-133, 139, 143-144, 155, 185-186, 199, 207, 220, 228-229, 354, 375
arabulucu(luk), 49, 55, 57, 65, 71, 81-82, 90, 112-113, 139-140, 162, 167, 195, 216-217, 221, 226, 277, 281-282, 325, 336, 345, 406-407, 446
Arap(lar), 38, 52-53, 59, 69-71, 73, 97, 123, 126-128, 132-133, 136, 139, 147-150, 152-156, 162-163, 165-173, 176, 180, 200, 213, 215, 217, 227, 256, 283, 288, 341, 365, 367-368, 370, 375-376, 407, 418, 420
-ça, 30, 33, 52, 69, 132, 147, 149, 219, 227, 239, 257-258, 379
aristokratik, 35, 142
-ayrıcalık, 68, 437
aristokrat(lar), 72, 148, 158, 176-177, 204, 209, 228, 362
-sınıfı, 67
Aristoteles, 69
Arkoun, Muhammed, 34
artı-ürün, 67, 88
asabiyye, 103, 106-107, 112, 118, 121, 131, 137, 168, 179, 190, 200, 212, 361, 402
askeri, 28, 51, 57, 81, 91-92, 127, 151-158, 166, 168, 189, 191, 200-201, 203, 208-209, 211, 215-218, 227, 230, 251, 279, 301, 321, 325, 362, 367-368, 436, 442
-yönetici(ler), 65, 194, 228
-yönetim, 170, 205
asr-ı saadet, 151
aşiret, 36-37, 39-40, 51-53, 55-67, 70, 72, 78, 83-84, 93, 97-107, 111, 114-115, 118, 122, 126-128, 130-140, 142-143, 147-149, 151-155, 157-159, 162-172, 175, 179-180, 187, 189-192, 195-206, 208-209, 211-215, 220, 256-260, 281-282, 288, 294, 321, 325, 327, 336, 340-342, 347, 360-363, 371, 374-376, 382, 400, 420, 436, 444, 448, 451, 454
aşk, 49, 77, 106, 134, 145, 160, 223, 247, 249-250, 282, 294, 309, 312-314, 319, 325, 329, 331, 335, 341-342, 348, 388-389, 412-413, 415-432, 455
at, 54, 216, 310, 371, 446
ataerkil, 39, 55, 124, 397, 399-400, 402-403, 408, 413, 416, 421
atayanlı, 39-40
Atlas (dağları), 45
avam, 35, 40, 177, 274, 277, 280, 289, 299, 377
Averroes, 69; (*bkz. İbni Rüşd*)
Avicenna, 70; (*bkz. İbni Sina*)
aydınlanma, 75, 290-291, 310, 312, 315, 323, 388, 428

ayetullah(lar), 206, 228, 300-301, 303, 305, 452
azad, 70
aziz, 75, 144

B

babasoylu(luk), 63, 107-109, 113-116, 132, 138, 212, 288, 362, 389, 396, 399-408, 412, 415, 421, 435
babasoyu, 107-109, 113, 402-403, 413, 415, 428
babayerli(lik), 107
Babil, 93
Bağdat, 171, 173, 175, 185-187, 191, 204, 220, 222, 277, 371, 440, 445
bağımlı(lık), 39, 41, 55, 92, 94, 101, 132, 134, 165, 175, 204, 226, 278, 282, 360-364, 381, 386, 388, 399, 408
bağımsız(lık), 39, 49, 51, 54-55, 57-63, 65-67, 70, 72, 78, 81, 91, 99, 104, 112, 114, 134, 142, 153, 165, 171, 178, 181, 185, 189, 204, 211, 218, 220, 225, 267-271, 275, 277-278, 280, 301-302, 317, 338, 362-363, 378, 391, 395, 399, 422-423, 427, 448-449, 454
Bahreyn, 184, 186-187
Bahtiyari(ler), 53
Bangladeş, 29, 58
barbar(lar), 51, 53, 81, 85, 180, 442
Barmekî, 362
Barth, Fredrik, 54, 116, 440, 449
Baseri(ler)53, 446
Basralı Hasan, 308
başlık parası, 391, 403
bâtın, 323-324
bâtınî, 290, 311, 321-322, 330, 333
Bayezid Bistâmi, 329
Bedevi(ler), 36, 47-54, 99-100, 103, 105, 115, 132, 136-138, 140-141, 143, 153, 166, 184, 220, 341, 375-376, 400, 420
  Havazin Bedevileri, 53
  Bingazi Bedevileri, 113, 117
Bedir savaşı, 143
beka, 315
Bektaşi(ler), 211
belediye
  -meclisi, 63, 86
  -reisi, 63
Beluci(ler), 48, 375, 421
Beluç(istan), 54, 421
Ben Nasır, 345
berârâ, 154
Berberi(ler), 33, 53, 58-60, 113, 116, 159, 166-168, 173, 198-199, 217, 375-376
bereket, 312, 325
berzah, 291
bireycilik, 35-41, 208, 214, 415, 432, 439, 445-450
Bizans, 123, 126-128, 143, 192, 208, 212
Black, Jacob, 36
Bowen, Harold, 215, 443
Brahoi(ler), 48
  -dili, 32
Britanya, 27, 59
Budha, 75
Budhist(ler), 75
bütünlük, 49, 52, 59, 325, 416
Büveyhi(ler), 187-194, 201, 228
  -hanedanı, 59

C

Cafer el-Sadık, 295
cahiliye dönemi, 69-74
el-Cahiz, 451
cami, 63, 89, 234, 239, 244, 263, 273, 278-281, 301, 305, 320, 354, 374
cehennem, 46, 156-158, 309, 429
cennet, 80, 83-84, 91, 147, 158, 202, 224, 240, 243, 286, 307, 309, 344, 408, 417-418, 429
cesaret, 39, 49, 51, 61, 100, 236, 246, 275, 345, 450
Cezayir, 45, 58, 195, 228, 230
cezb, 299, 315-316
el-Cezire, 90
Chardin, Sir John, 66, 205
cihad, 25, 154, 199, 209, 417
cinsel(lik), 39, 240, 284, 347, 359, 369, 372, 388, 391, 396-397, 404-405, 408-416, 419-420, 424, 426-428
civanmerdî, 219-220
Cole, Donald, 115
Cornelius, A. R., 145
cömert(lik), 36, 39, 49, 59, 61, 124, 136, 140, 190, 200, 275, 333, 362, 417, 438, 450
Crone, Patricia, 131
Cuisenier, Jean, 213
el-Cüneyd, 316, 319

Ç

çadır, 34, 48, 390, 422
çekirdek aile, 54, 87, 112-115, 396, 436
çeper, 61-62, 68, 81, 170, 296, 324, 435-436
çıra(k)ğı-, 66, 426
Çin, 66-67, 79
çobanlar, 33, 48-49, 53-59, 62, 67, 422, 426
çoğulcu(luk), 39, 339
çöl, 45, 48, 50, 53, 62-68, 97, 100, 106, 127, 240
-aşiret(ler)i, 52, 70, 83

D

dağ çiftçileri, 58-62
Dabashi, Hamid, 136
darü'l-harb, 138
darü'l-hums, 130
darü'l-islam, 138, 153
el-dava'ül-hediyye, 184
Davis, John, 60
deccal, 25, 303
derviş, 310, 312, 330, 333, 343
deve, 47-51, 53-54, 62, 448
-ci(ler), 33
-çobanlığı, 48-49, 56, 122
-Savaşı, 288
devlet, 30, 49, 55-56, 58-62, 66, 68, 73, 89, 92, 94, 98, 119, 122, 132-133, 142-147, 191, 208, 211, 216, 218, 226, 230, 261, 270-272, 278-280, 302, 321, 325, 339, 362, 436-437, 441, 448
devşirme, 211
Deylemî, Deylemli, 187
Diakonoff, I. M., 88, 94
Dicle, 46-47, 84
diyalektik, 34, 56, 222, 274, 294
dokunulmazlık, 39
domuz, 31
Dresch, Paul, 118
duallah, 116

Dumont, Louis, 365
Dürzî(ler), 197

E

Ebu Bekir, 144-145, 152-153, 319
Ebu Cafer, Cafer, 173
Ebu Hanife, 268
Ebu Hureyre, 394
Ebu Said Ebul Hayr, 310, 316, 335, 343-344, 348
Ebu Tahir, 186-187
Ebu Tâlip, 124, 126, 286
ehl-i hadis, 256, 260-261, 263, 265, 271, 275
Eickelman, Dale, 273, 452-453
Elburz (dağları), 45, 53, 187
el-Emir, 197
el-Emiri, 150n
el-Ezher, 279
Endonezya, 29, 66
Enkidu, 85
ensar, 148
Eridu, 84
Ermenistan, 65, 203
eskatologya, eskatolojik, 77, 186, 196, 302-303, 305
eşek, 54, 387
eşitlik, 35-41, 51, 56, 60, 73-74, 77, 80, 95, 99-100, 168, 177, 346, 375, 396, 415, 424, 448
-çi(lik), 35-37, 39, 47, 57, 60-62, 66-67, 70-74, 77, 82, 86-87, 95, 97-118, 130, 134, 140, 142, 148, 150, 158-161, 163, 168, 185, 208, 212-213, 216-217, 220, 225-226, 230, 238-239, 243, 245, 251, 260, 270, 280-281, 321, 323, 334, 339, 341, 350, 352, 364-365, 369, 376-378, 382, 389-392, 402, 404, 409, 424, 431-432, 438-440, 445-450, 452, 454
ethos, 37, 39, 51, 132, 208, 271, 304, 363, 365, 369, 415, 452
Etiyopya(lı), 126, 365, 367
etnografi(k), 34-35, 139
etnografya, 375
evlilik, 108, 115, 149, 212-214, 276, 284, 375-376, 391-393, 400, 403-406, 419, 422-424, 427
evliya(lık), 230, 308, 322, 324, 329-355, 389, 393, 436
kültü, 329-335
Evs, 126, 152, 325

F

fakih(ler), 263-264, 268, 273, 275, 280, 304-305, 335
Fars(ça), 33, 54, 70, 168, 219, 286, 430
Fas, 31, 37, 45, 58-59, 227, 230, 327, 345-346, 349, 375-376, 441, 443, 445, 451
Fatımî(ler), 184, 187, 195-198, 201, 222-223, 279, 296
Fatma, 286-288, 294-295, 392
Fazlur Rahman, 338
fenâ, 310, 315-316, 342
fetih, 91, 167, 190
-çi(lik), 101, 227, 361
fetva, 269
fıkıh, 116, 159, 234, 262-282, 295, 298-304, 311-312, 321, 324
Fırat, 46-47, 84
fitre, 124
Frankfort, Henri, 83-84, 87, 89, 95
fütüvvet, 65, 219-221, 225, 324

G

Gama, Vasco de, 68
Gazali, 246-247, 312, 379-380, 436, 442, 452
Gazne, 221, 427
Geertz, Clifford, 441
Gellner, Ernst, 51, 55, 337, 360, 363
genelleştirilmiş mübadele, 214
geniş aile, 87, 111, 413, 419, 422, 436
Gılgamış, 82-91
Gibb, H. A. R., 70, 168, 194, 215, 443
girişimci(lik), 67, 123, 140-141, 212, 399, 435
gizemcilik, 76, 336
Glawi(ler), 59
Goldziher, I., 157, 264
göç, 49, 52, 54-55, 95, 126, 191, 224, 354
göçebe(ler), 33, 36, 48-52, 54-57, 60-62, 72, 81, 83, 90, 92, 94, 99, 113-114, 131, 134, 193, 200, 421
-lik, 47, 53, 58, 62, 90
Granada, 97
grup dayanışması, 103-107
Guti(ler), 92

H

habib, 307-314, 316, 330, 344
hac, hacc, 122, 127, 139, 186, 237, 239-240, 284, 304, 345, 381
hacı(lık), 127, 131, 186, 239-240, 248
Hacer, 127
Haçlı Sefer(ler)i, 24
hadım(lar), 359-383
-lık, 365
hadis, 256, 259-263, 265-268, 271, 275, 297, 335
el-Hakim, 197
hakkaniyet, 94-95, 185, 193, 270, 294, 393, 397, 438
halife(lik), 145-147, 152, 156-157, 160, 163, 172-173, 175-182, 184, 186-187, 191, 197, 218, 221-222, 224, 323, 392, 442
Hallac-ı Mansur, 331
Hallaciye, 316
Hammoudi, Abdella, 403, 411, 428
Hammurabi, 93
han(lar), 58, 66, 224, 337, 444
Hanbeli(ler), 268, 324, 337
Hanefi(ler), 268, 372
el-Hanefiyye, 294-295
haraç, 48, 220
harem, 139, 363, 385, 409
Hariciler, 157-161, 165, 284, 295, 454
Harun er-Reşid, 180, 362
Hasan, 222-224, 286-287, 289, 308
Hasan el-Benna, 338, 351
Hasan el-Sabbah, 222
Haşhaşin(ler), 218-225
Hâşim, 128, 130, 140
Hatice, 123, 392, 395
Hayyam, Ömer, 223n
Hazar (denizi), 31
hazine, 59
Hazrec, 126, 151-152, 325
Hegel, G. F. , 26, 315
Helmand, 46
Hıristiyan(lık), 24-25, 33, 76, 127, 144, 147, 187, 198, 211-212, 233, 242, 245, 287, 302, 374, 391-392

hıyârâ, 154
hicret, 122, 126, 135, 137
Hindikuş (dağları), 31, 45
Hindistan, 29, 35, 59, 66, 79, 224, 364
Hira Dağı, 123
hiyal, 276
hiyerarşi(k), 35, 38, 50, 57, 71, 118, 148, 150, 176-182, 209, 212-213, 218, 221, 261, 271-272, 275, 291, 302, 319-320, 323, 325, 334, 364, 376-377, 380, 383, 400-402, 412, 424, 431, 439-441, 448
hizip, hizb, 63, 115-117, 152-153, 155, 170, 215-216, 219, 226
Hobbes, T., 230, 453
Hodgson, Marshall, 27, 30, 38, 391
Horasanlılar, 179-181
Humeyni, 206, 302-305, 452
hüccet, 286
hüccet-ül İslam, 300
Hüseyin, 163, 183, 279, 286-287, 289, 291-295, 303, 333

I

Irak, 23, 26, 47, 51, 59, 113, 171, 185, 228, 230, 283, 375, 444, 450
ırk, 171, 365, 377
Irons, William, 50
Itzkowitz, Norman, 215

İ

ibadet, 67, 74, 132, 234, 237, 239, 246, 309-310, 316, 319-320, 324, 333, 342, 351
İbni Arabi, 333-335, 389
İbni Haldun, 50, 97-104, 106-107, 117, 121, 137, 167, 360-362, 367, 402, 436
İbni Hanbel, 236, 267-268, 345
İbni Rüşd, 69-70
İbni Sina, 70
İbni Suud, 199
İbni Teymiye, 324, 337
İbn'ül-Cevzi, 420
İbrahim, 74, 127, 132, 239-240
icma, 266, 298
iffet, 39, 407, 420, 424
ihvan, 200-201
iki yanlı soy, 110, 402
ikta, 193
ilm-i rical, 260
imam, 160, 163, 172, 175, 183-184, 196, 200, 202-204, 222-224, 233, 239, 284, 287-288, 292-293, 295, 297-300, 302, 304, 308, 312, 320-321, 445
imamet, 196-197, 199, 293, 295-296
iman, 199
İndus, 83
İnebahtı Muharebesi, 24
inziva, 123, 314, 394
İran, 23, 31, 36, 45, 47-48, 51, 54, 57-58, 65, 70-74, 128, 143, 168, 170, 177, 186-187, 191, 201, 203-204, 230, 256, 283, 297-298, 301-302, 304-305, 372, 418, 421, 446, 452
-otokrasisi, 59
İrfâniyye (gnostizm), irfânî (gnostik), 69-70, 287
irşad, 298
İsa, 74, 124, 142, 144, 291-292
İsfahan, 186, 204
İslam, 23-25, 28-30, 33, 37-39, 51-53, 69-70, 74, 76-77, 82, 89-90,

111, 121-148, 152-153, 155-159, 162-163, 167-169, 180, 184, 186-187, 191, 195, 198-199, 205, 211, 215, 221, 223, 227-229, 233-253, 255-257, 261-270, 275, 280, 284, 286, 288, 292-293, 300, 302-303, 320, 323-324, 331-332, 336-338, 342, 350-354, 366, 369-370, 374, 377, 381-382, 386, 388, 390-402, 408, 412-413, 427, 435-437, 448, 452, 454-455
-ın tebliği, 73
-ruhu, 30
İsmailî(ler), 184, 196-197, 222, 295-296, 323
İspanya, 24, 60, 70, 173, 198-199
istina, 190
iyd-i fıtr, 243-244

J

James, William, 245

K

kâbe, 128, 131, 148, 186, 381
kabile, 38, 71, 121, 325, 327, 446
Kabile Berberileri, 53, 58
Kaçar(lar), 55, 205
Kaddafi, 228
kadı, 97, 277-279, 442
kadın, 31, 39-40, 72, 74, 107-109, 136, 169, 185, 205, 212, 239, 243, 284, 294, 346, 364, 368-369, 375, 381-383, 385-416, 423-428, 431, 436
Kadiriye, 340
kâfir, 138, 140, 149, 154, 166, 198-199, 209, 234, 247, 292, 351
Kahire, 66, 97, 197, 242, 297
kahraman-kral, 79-81
Kalenderiye, 333
Kalvinizm, 39
kamp, 54, 106, 185, 390
kanat, 47, 130, 291
kan bedeli, 104, 113, 448
kan davası, 39, 105, 112-115, 118, 122, 126-127, 133, 138, 216, 282, 340, 422-423
kapitalizm, 360, 419, 436
Karadeniz, 31
karizma(tik), 29, 74, 133, 136, 142, 144, 150-151, 157, 160, 184, 186, 195, 198-199, 201, 206, 222-223, 225, 228, 248-253, 258, 265, 283-289, 299-300, 303-305, 317, 319-320, 323, 327, 335, 337, 339-345, 350-352, 355, 454
Karlofça Antlaşması, 24
Karmatî(ler), 183-187, 195-196, 202, 296
kast, 167, 216, 225, 320, 364, 375
-sistemi, 35, 70-71, 364
Kaşkay(lar), 53, 57, 390
Karun, 46
Kasdan, Leonard, 214
kavim, kavm, 74, 148, 165-166, 367-371
Kays, 111, 115, 155, 168
Kâzımeyn, 284
keçi, 31, 53-54, 348
kelam, 70, 237, 265-266, 272, 455
el-Kelbî, 128
kendine yeterlik, 39, 88
kentleşme, 65
Kerbelâ, 284, 289, 291, 303
kervan, 45, 48, 65-66, 130, 143, 185

Kıptî(ler), 196
kırsal, 36, 53, 63, 87, 141, 153, 308, 325, 388, 396, 406, 444
-kültür, 100
kıyamet (günü), 124, 134, 141, 246, 292, 322, 429
kızılbaş(lık), 201, 204
kilise, 39, 134, 233, 239
Kiş, 91
kişisel özerklik, 35, 65
klan, 39, 48, 122, 124, 201
komünizm, 89, 436
konukseverlik, 39, 49, 59
korporat, 88
koyun, 31, 53-54, 85
kozmopolit(anizm), 39, 95, 128, 177, 180, 207, 218, 228, 308, 399
köle(ler), 40, 66, 95, 102, 150, 169, 172-173, 180, 191-192, 203, 211, 309, 312, 359-383, 389, 397, 402
-lik, 92-93, 191, 361, 365, 368, 378-379, 382, 427
köylü(lük), 33, 40, 55, 59, 184, 201, 204, 208, 212
Kudüs, 143-144
Kum, 284
Kuran, 30, 77, 123-124, 134-135, 137, 140-143, 147, 149, 168, 170, 172, 217, 233, 246, 248, 252, 255, 257, 263-264, 267, 273, 284, 292, 294, 310, 316, 351, 370, 388, 392-394, 454
kurban, 239
Kureyş (aşireti), 122-123, 130, 147-149, 152
kurtuluş, 76, 176, 206
kutb, 321-322, 324, 339-341, 353
kutsal, 25, 71-72, 76, 79, 83-85, 91-92, 95, 112-113, 121, 124, 126-131, 134-141, 144-146, 151, 153, 157, 163, 170, 172, 185-187, 195, 200, 223, 228, 234, 237-238, 246, 255-282, 284, 286-288, 297, 302-305, 311, 319, 321, 323-324, 339-340, 345, 351, 353, 368, 381, 392, 395, 411, 430, 435, 450-451, 454-455
kültürel çekirdek, 39
kültürel imgelem, 34
Kürt(ler), 53, 58-59, 168
-çe, 33
kozmik düzen, 319-323
kozmoloji, 79
köle(ler), 40, 66, 95, 102, 150, 169, 172-173, 180, 192, 203, 211, 309, 312, 359-383, 389, 397, 402
Küfe, 155, 289
kurtuluş, , 76, 176, 206
Kuveyt, 45
Kuzey Afrika, 31, 97-98, 159, 184, 198, 268, 319, 327, 336

L

Lahsa, 186
Lamberg-Karlovsky, Carl, 88, 95
Lambton, Anne, 191-192
Lapidus, Ira, 63, 74, 176, 198
lapis lazuli, 65
Lassner, Jacob, 178
Leach, Edmund, 34
Lewis, Bernard, 37, 360, 365
Leyla ile Mecnun, 418
liff, 116
lonca, 65-67, 106, 191, 324-325, 327, 447-448
Lord Cromer, 27
Lur(lar), 36, 53

M

mahalle, 191, 327, 371, 377, 436
-günü, 77, 149, 245, 249
mahzen, 59
Makdisi, George, 264
Malikî(ler), 97, 268, 372
el-Mansur, 175-176, 183
marifet, 309
Marksist antropolog(lar), 56
madun(lar), 56, 135, 167, 214, 364-370, 372, 374-375, 377-380, 383, 426, 437, 443-444
Mağrip, 31, 207
mahalle, 191, 327, 371, 377, 436, 446
mahrem(iyet), 38-39, 221, 416
Mahmut (Gazneli), 427
Malik bin Anas, 268
Mason, Herbert, 220
Massignon, Louis, 234, 286, 307, 445
Mazdek, 72-73, 176
Medine, 52, 122, 126, 132, 137, 139, 141, 148, 152-153, 156, 256, 274, 287, 289, 325
meditasyon, 75, 314
medrese(ler), 271, 273, 277-278
Meeker, Michael, 60n, 115n
mehdi(cilik), 73, 161, 163, 171, 176, 184, 186, 194, 196, 198-199, 221, 223-225, 255, 292, 301-302, 351-352, 436, 450, 454
el-Mehdi, 175
Mekke, 122-124, 126-128, 130-132, 134, 140, 143, 148, 157, 186-187, 198-201, 238, 256, 284, 317
el-Memun, Memun, 236
memlûk(lar), 360-362, 368
merci-i taklid, 299
merkantilizm, 39
merkezi(leşmiş) devlet, 62, 68, 209, 212
merkezileşme, 92, 204
Mernissi, Fatma, 393, 411, 416
mescid, 239
mesih, 173, 175, 180, 183, 186, 197-198, 202, 206, 331
Messick, Brinkley, 265
Meşhed, 284
Mevali(lik), 101-102, 104, 130, 165, 167, 172, 178, 181, 189, 192, 359-365, 382
Mevlâna Celaleddin Rumi, 309, 314, 329
mevlid, 333
mezhep, 171, 197, 267, 283, 351
Mezopotamya, 83-84, 86, 88, 90, 94-95, 104, 143, 398
Mısır, 25, 27, 51, 83-84, 143, 146, 184, 195-196, 228, 230, 279, 351, 360, 368, 375, 378, 400-402, 441-442
milenarist, milenarizm, 175, 187, 293
milenyum, 186, 354; *bkz.* kurtuluş
milliyetçi(ler), 33, 53, 228
-lik, 350, 436
mirac, 249
miras, 82-91, 106, 108, 114, 160, 189, 284, 287, 297, 388, 390, 400, 402, 406
mistik, 198, 340, 350
-birlik, 75
misyonerler, 75-82, 185, 187, 308, 324
misyoner peygamberlik, 75-83, 251
model peygamberlik, 75-83
Moğol(lar), 92, 193-194, 222, 224, 269, 349
molla, 279

Morgan, David, 192, 205
Muaviye, 156-157, 161-163, 170, 173, 289
Mudar, 115, 155
muhacirîn, 274
muhaddis(ler), 256-262, 265, 267, 272, 274-275, 282, 307, 394-395
Muhammed, 25, 29, 51, 53, 69, 74-75, 77, 121-128, 131-140, 142-143, 147-153, 157-158, 160, 172, 186, 195, 198-199, 201, 224, 226, 237, 246, 248-253, 256-259, 262, 272, 274, 285-288, 290, 308, 321-323, 325, 331, 338-339, 392-395, 450
Muhammed Ali (Kavalalı), 279, 441
Muharrem, 291, 293-294, 303
Muhtar, 294
Murabıtlar, 198-199
Murphy, Robert, 214
el-Murra(lar), 48-49
Musa, 74
Musa el-Kasım, 296
Museylime, 126
muta, 284
Mutezile, Mutezilî, 236, 372
Muvahhidler, 198-199
müctehid, 205, 299-300
müftü, 269-270, 278
mülkiyet, 87, 106, 185, 452
münzevi, 197, 221, 243, 308, 310, 314, 335
mürid, 75, 132, 301, 310-314, 319, 340-341, 344, 348
mürşid, 299, 301, 304-305, 311, 351

N

Nabatî, 122n
Nadir Şah, 205
Napolyon, 25
el-Nasır, 218-222, 224-225
Nasıriye, 338, 345
nass, 288, 290, 294-295, 297, 320
Necef, 284
Needham, Rodney29
nefs, nefis, 309, 314, 342, 346, 380
neseb, nesep, 104, 115, 147, 149, 173, 268, 389
Nicholson, Reynold Alleyne, 341
Nil, 30, 46, 83
Nippur, 90
nirvana, 75
Nizamülmülk, 223, 277, 361
Nizarî(ler), 222-225, 296, 299, 354

O

obsidyen, 65
Oğuz(lar), 191, 193, 208
okuryazar(lık), 33, 86-87, 133, 168, 368
on iki imam, on ikiler, 297, 299-300, 302, 321
Orta Asya, 31, 55, 66, 109, 191, 203, 208, 211, 214, 359
oruç, 162, 237, 240-245, 248, 284, 304, 354
Osman, 144, 152, 156, 160, 214, 216, 226
Osmanlı(lar), 24, 27, 68, 128, 207-218, 302
-İmparatorluğu, 25-27, 55, 109, 191, 207, 215, 218, 225, 277, 321
-ordusu, 24, 203
otlak, 48, 54, 84, 106, 422
otorite, 26, 28, 58-59, 69-103, 113, 121, 130, 138, 150-182, 185, 194, 197, 215, 217, 228-229,

233-234, 256, 261, 267, 270-271, 275, 277, 282-283, 287-288, 304, 339, 346, 349, 422, 435, 442-443, 450-456

Ö

ölüm, 52, 83, 104, 316, 332, 420
ölümsüz(lük), 85, 417, 425
Ömer, 144, 147, 149, 153, 170
öteki, 29, 40, 443
özgürlük, 38, 40, 55, 62, 69-96, 127, 144, 177, 192, 336, 363, 378, 380, 382, 401, 406

P

Pakistan, 31, 36, 45, 48, 58, 60, 363, 375
Pakt(lar), 114, 116
paralel kuzen evliliği, 108, 213
parçalı soy sistemi, 109
Part, 55
pastoral, 55, 57, 131
pazar, 86, 127, 130-131, 134, 136, 140-141
Pehlevî(ler), 205
pence-i âl-i aba, 288
Peters, Emrys, 117
Petrus, 144
Peştû(lar), 33, 36, 58-59, 114, 116, 276, 363, 371, 375, 386, 407, 413, 429, 440, 444, 446, 450
peygamber(lik), 25, 29, 39, 51, 74-83, 101, 121-152, 156, 158, 160, 163, 172, 175-177, 184, 205, 227, 230, 233, 248-253, 255-257, 259-261, 265, 284, 286-288, 294, 304, 307, 321-322, 331, 345, 353, 369, 393-394
pir, 290, 299, 311-312, 314, 319-320, 322, 343-344, 349-350, 380, 431
Platon, 69
postmodern(izm), 30
püriten(izm), 89, 95, 176, 198, 324, 338, 345, 354, 454

R

Rabia-yı Adeviye, 309
Rabinow, Paul, 37
rahip(ler), 70-71, 81, 89-90, 92, 134, 233
Rafızî(lik), 33
Ramazan, 223, 240, 242-245
-bayramı, 242
Ravendiyye, 176
Rehber, 284, 286, 299
rekabet, 39, 60, 68, 73, 82, 94, 99, 115, 205, 217, 224, 321, 405, 437-438
Rif (dağları), 45
risk, 47, 54, 56, 67, 81, 88, 95, 167, 211, 293, 349, 423, 435, 441
Rosenfeld, Henry, 35
Rousseau, J. J., 100, 437
Roy, Olivier, 353, 455
Rusya, 66

S

sadakat, 26, 39, 111, 118, 152, 180, 189-191, 312, 322, 361, 430
el-Sadavi, Neval, 414
Saddam Hüseyin, 27
Safevî(ler), 201-205, 298, 301, 338
Saggs, H. W., 87
Sahra, 48
-altı Afrika, 29, 66

Said, Edward, 28
Samarra, 284
Sanhaya (aşireti), 198
Sanusî(ler), 338
Sanusiye, 338
saray, 71-73, 79, 89-90, 162, 165, 178, 181-182, 193, 196, 204, 211, 221, 227-228, 419
Sasani(ler), 55, 70-73, 123, 126-128, 132, 143, 175, 179, 397-398
savaşçı(lar), 48, 51-52, 59-60, 62-63, 66, 68-70, 80, 83-85, 91-92, 94, 133, 138, 143, 155-156, 159, 171, 175, 193, 198, 201, 209, 211, 215, 219, 230, 261, 275, 288, 321, 359-366, 369, 371, 374-375, 450
Schimmel, A., 309n, 314n, 316n, 340n
seküler, 59, 93, 95, 147, 157-159, 161-170, 176, 181, 183-206, 208, 218, 227-229, 279, 303-305, 307, 321, 325, 327, 338, 349, 354, 359, 377, 381, 431, 435, 440-442, 448, 450, 452, 454-455
Selâhaddin, 198
Selefiye, Selefî, 336, 338
Selçuklu(lar), 187-194, 201, 219, 222-223, 277, 321, 349, 361, 442
sema, 317
Semerkant, 277n
Serjeant, R. B., 139
servet, 36-37, 49-50, 72, 81, 89, 91-92, 95, 99, 130, 144, 179-180, 192, 196, 363, 372, 382, 441, 447
seyyid, 286
siba, 59
el-Sindi, 337
Siyahlar, 40, 359-383
sosyalist, 33
sosyalizm, 436
Sovyetler Birliği, 59, 67
soy, 39, 52, 74, 87, 104, 107, 109, 111, 113, 116, 131, 134, 136-137, 155, 160, 166, 213-214, 227, 295, 297, 319-320, 339, 375, 386, 402, 404, 413, 423, 439
soylu(lar), 40, 109, 147-150, 155-156, 171, 173, 176-177, 181, 221, 228, 230, 260, 376-383
-luk, 147-149, 176, 228, 286
Suhreverdi, 219
Sufi(ler), 106, 211, 219, 247, 308-311, 313, 315-316, 318-325, 327, 329-333, 335-342, 345-347, 350-355, 380, 388-389, 418, 425, 430
-lik, 307, 316-317, 319, 323-324, 336, 338, 350, 389
-pirleri, 201, 342, 349, 353
-tekkeleri, 65, 350
sulama, 46-47, 79, 82, 87, 89, 94, 114, 122
Sultan, 24, 181, 191-192, 194, 211, 215-218, 325, 349, 360, 445, 452
Suriye, 51, 128, 130, 156, 163, 165, 171, 184-185, 221, 228
Suudi(ler), 200-201
Suudi Arabistan, 48, 50, 228-229, 354, 375
Süleymaniye (dağları), 45
Sümer(ler), 65, 86-87, 89, 91-94, 116, 230, 454
sünnet, 252, 266

Sünni(ler), 33, 157, 175, 184, 191, 196, 203, 211, 224, 233, 237, 262, 268, 284, 287, 297, 299, 301, 307, 311, 317, 323, 331-332, 372
-lik, 283
statü, 36, 56, 66, 81, 90, 99, 148, 167, 209, 240, 287, 320, 322, 339, 344, 371, 379, 382, 390-391, 399-400, 402, 404, 412, 439, 449
statüko, 56, 61, 94, 160
Swat, 58-59, 347, 371, 386

Ş

el-Şafi, Şafi, 266-268
Şafi(ler), 268, 279, 298, 372
Şah Abbas, 204-206
Şah İsmail, 202-203
Şahsevanî, 204
Şahseven, 204
şaman(ist), 79
şehir, 24, 33, 47, 52, 61-63, 66, 81, 84, 86-87, 90-91, 94, 100, 106, 122, 134, 141, 175, 191, 194, 197, 221, 372, 396, 399, 435
-kimliği, 63
şehit(lik), 173, 183, 292, 300, 333
Şehnâme, 69
Şemseddin (Tebrizî), 330, 425
şeref, 35-36, 39-40, 49, 51, 59, 65, 68, 85, 105, 134, 136, 140, 142, 264, 275, 320, 403, 422, 431, 437-438, 441, 446, 452
şeriat, 234, 323, 330, 333, 351
şerif, 148, 286
şeyh, 311, 313
Şia, 283n
Şiiler, 157-161, 163, 173, 175, 183, 205, 228, 283-287, 289, 291, 297, 320-321, 330, 332, 372, 428, 442
Şiilik, 184, 233, 300, 307, 333

T

tacir(ler), 33, 48, 81, 89-90, 95, 127-128, 131, 142, 348
tahıl, 65
Tahmasp, 204
takiyye, 290
tâlib, 271
tamamlayıcı karşıtlık, 111, 113, 213
Tanrı-kral, 78, 83
tapınak, 86, 88-94, 126, 134, 239, 454
Tapper, Richard, 54n, 56n, 299n, 304n
tarım, 31, 33, 45, 47, 52, 54, 57-58, 62, 78, 88, 90, 105, 114, 116, 126, 171, 193, 200
tarımcı(lar), 54-55, 62, 70, 81, 99, 113-114, 116, 131, 167
tarikat, 33, 65, 310, 333, 337, 340, 350
tasavvuf, 307-327, 335, 425
taşra, 63, 128, 218
tefsir, 236, 253, 269, 274
tekke, 65, 319-320, 325, 333, 339-340, 345, 350-351
tevekkül, 312
el-Ticanî, 339
ticaret, 62, 66, 68, 86, 88, 90, 99, 122, 128, 130, 139-141, 144, 153, 171, 186, 190, 196, 325
-ağı, 67, 130
-ekonomisi, 67
tiran(lık), 26-27, 74, 162, 194, 443
Tocqueville, Alexis de, 439, 446, 448-449

töre, 261
Tuareg(ler), 48, 107, 402n
Tuğrul Bey, 191
Tuleyhe, 126
Tunus, 45, 97, 159
Turner, Victor, 318
tüccar(lar), 63, 66-68, 78, 123, 141-142, 148, 159, 162, 167, 179, 205, 209, 276, 439
Türk(ler), 24, 37, 166, 180-181, 205, 212-215, 217-218, 360, 427
-çe, 180
Türki, 33, 109, 215
Türkiye, 54, 58-59, 208, 213-214
Türkmen(ler), 191-192, 201

U

Ubeyd, 84, 87
ulema, 38, 190, 200, 203, 205-206, 211, 216, 253, 275-282, 297, 301-302, 304, 312, 320-321, 323-324, 327, 330, 332, 337-339, 346, 349-351, 354, 372, 386, 393, 436
Ur, 92-93
Uruk, 47, 84-86, 89-90
usulî (okulu), 298
uzun mesafeli ticaret, 68, 88-89, 94, 122
usta, 66, 78, 371
uygar(lık), 31, 33, 47, 67, 75, 83, 95, 99-100, 399, 435

Ü

Ürdün, 227
ümmet, 137-138, 147, 150, 171-172, 220, 253, 262, 389
üretim, 50, 66, 81, 400
-organizasyon(ları), 67
-tarzı, 47, 61, 66, 78, 88, 90, 114, 208, 400

V

vaha, 46, 48, 51-53, 62, 106, 126, 132
Vahab, 199, 337
Vahabî(lik), 199-200, 229, 337-338
vahşi(lik), 68, 85, 99-100, 128, 245, 309
vakıf, 89, 271, 279
vecd, 78, 314-319, 327, 331
veli, 284, 341
veli-yi fakih, 304
veraset, 108, 195
vilâyet-i fakih, 304
Viyana (kuşatması), 24

W

Watt, Montgomery, 128, 130-131, 141, 158
Weber, Max, 26, 75
Wellhausen, Julius, 111, 122
Wensinck, A. J., 152

Y

Yahudi(ler), 139, 196, 242, 372, 374
-lik, 25, 33, 76, 127, 187, 233
Yakın Doğu, 79
yayla(k), 58, 67
yazılı kültür, 83
yedi imam, 183
Yemen, 115, 127, 130, 132, 155, 168, 184, 274, 295, 375, 389, 408, 420
yeniçeri(ler), 211
Yeni Eflatuncu(luk), 334

yerleşik(lik), 36, 48, 60, 113, 131, 167-168, 208, 374
-yaşam biçimi, 99
Yesrib, 126
Yeşil Kitap, 228
yeşim taşı, 65
Yezid, 163, 170, 289, 303
yiğitlik, 59, 136, 140
Yunan felsefesi, 70, 98

Z

Zagros (dağları), 45, 53
zâhir, 290, 299, 323-324
zahit, 317, 335, 343-345, 353
zanaat, 66, 90, 99, 447
-a dayalı üretim tarzı, 66
zanaatkâr(lar), 63, 66-67, 70, 81
zekât, 124, 136, 152, 237, 240, 248, 284, 301
Zend, Zendî, 205
Zerdüşt, 74
Zerdüştî(lik), 33, 76, 127
Zeyd, 451
Zeydî(ler), 295-296
zımmi, 372
zikir, 314-319, 324, 327, 333, 337, 344